

TRADUCCIÓN

EL DISCURSO DE NATSUME SÓSEKI, “LA CIVILIZACIÓN DEL JAPÓN CONTEMPORÁNEO”, DE 1912, Y SUS ADVERTENCIAS SOBRE LA MODERNIZACIÓN EN JAPÓN

Introducción de AMALIA SATO
Universidad de Buenos Aires

(Traducción del japonés:
Victoria Totsuka y Amalia Sato)*

En la sala, los rostros de los estudiantes y del disertante resultaban parejamente indistintos, lo cual tornaba todo levemente místico. Algo así como masticar un emparedado de jamón en la oscuridad.
Sanshiro, novela de Sôseki de 1912.

Poder establecer mis propias normas significó un nuevo comienzo, debo confesar, y me ayudó a hallar lo que consideré que debía ser la tarea de mi vida. Resolví escribir libros y decir a la gente que no necesitaba imitar a los occidentales, que correr ciegamente tras otros sólo les provocaría una enorme ansiedad. Si podía explicárselo con pruebas firmes, ello a la vez me daría placer y los haría felices. Esto era lo que deseaba realizar.
“Mi individualismo”, discurso de 1914.

EN 1912, CUANDO después de la guerra con Rusia el optimismo enfervorizaba a las esferas del poder, Sôseki pronunció un crítico discurso sobre los efectos de la modernización emprendida por Japón. Esta pieza, que algunos intelectuales

* Agradezco las observaciones y comentarios a la traducción de Toshiki Miyamoto, así como los de Masako Usui e Iwao Akizuki a mi escrito.

japoneses veneran, hasta ahora sólo se conocía por las citas de sus frases culminantes.

Hoy, en estos nuevos tiempos de aceleramiento histórico, cuando se habla de una "segunda apertura del país" en el marco de un "nuevo orden mundial", hemos revisado la semántica de los términos con que Sôseki se refería al proceso de occidentalización. Asimismo, presentamos la primera traducción completa del discurso al español, realizada según el original japonés.

Natsume Sôseki (1867-1916) es, sin duda, aún hoy en día, el escritor de Meiyi más popular y querido por los japoneses. La difusión de la obra de Sôseki, cuya imagen aparece en el billete de 1 000 yenes, se vio favorecida por la publicación de sus obras completas en los años de la posguerra de 1945, cuando caducaban los derechos de autor. A estas alturas de voluminosa crítica dedicada a nuestro autor, existen numerosos clichés sobre su persona, y su imagen elaborada y respetada como el modelo de gran intelectual, sólo es comparable con la de otro gran pensador, su contemporáneo Ogai.

¿Qué carrera siguió Sôseki? A una infancia torturada —en la que fue rechazado primero por sus padres viejos, y luego adoptado nuevamente como nieto; creció en la ignorancia y confusión de su origen, hasta que una criada le reveló la verdad— siguieron una brillante trayectoria estudiantil y la graduación como profesor de literatura de la Universidad de Tokio. Luego, tal como lo exigía la carrera en aras de la occidentalización, alcanzó el impecable dominio de una lengua extranjera; el inglés, en su caso. Como recompensa, realizó un viaje de iniciación a Londres, ya casado y con un segundo hijo en camino. Tuvo entonces su inexplicable (para el sistema) desilusión con los valores de Occidente. A su regreso a Japón, acató la responsabilidad social que había significado salir de su patria con un sentido de misión nacional y cumplió rigurosamente los tres años de docencia en la célebre cátedra en que lo precediera Lafcadio Hearn. A los 40 años, renunció a los logros curriculares en el medio académico y se empleó como crítico literario en el diario *Asahi Shinbun*, de-

dicando los últimos diez años de su vida a la febril gestación de su obra. En 1907 rechazó una invitación del ministro Saionji Kinmochi, y en 1911 declinó incluso el honor del doctorado en Letras ofrecido por el Ministerio de Educación.¹

Ya los contemporáneos de Sôseki juzgaron invariablemente como excentricidad cualquiera de sus elecciones —vistas como una desviación de lo aceptable o conveniente para el ascenso social. Sôseki fue así —en época muy temprana y a raíz de un comentario poco acertado que hiciera otro becario en ocasión de su depresión londinense— catalogado como desequilibrado.²

Su estadía en el extranjero fue, sin duda, una experiencia traumática: muchas veces declaró su decepción por los valores mercantilistas del capitalismo inglés, tal como se ponían en evidencia en escenas dickensianas. También, “fuera de escala”, Sôseki tomó conciencia de las diferencias raciales y hasta sintió vergüenza de su cutis picado de viruelas. Pero su crisis depresiva no era oportuna para la política triunfalista del momento, por lo que resultaba más sencillo suponerlo loco, en lugar de indagar cuáles habían sido los motivos de su fragilidad psíquica. Él mismo dejó constancia escrita de su conciencia sobre la percepción ajena:

Los ingleses decidieron que yo debía de haber sufrido una postración nerviosa. Un japonés escribió a mi casa diciendo que me había vuelto loco. Estoy seguro de que no había malas intenciones en lo que estas inteligentes personas decían. Sólo lamento haber fallado en expresarles mis gracias, y esto, por culpa de mi usual ineficiencia. Se informó que había quedado en un estado de postración nerviosa, incluso tras mi regreso a Japón, y que estaba totalmente fuera de mis casillas. En este punto coincidían hasta mis parientes. Y si incluso ellos estaban

¹ Su maestro de inglés, James Murdoch, lo elogió en esta ocasión diciendo que Sôseki poseía una columna vertebral moral (*tokugiteki sekizui*), expresión que quedó incorporada al vocabulario japonés.

² Sôseki confesaba, sin hipocresía, todo lo que sufrió durante su estadía de dos años en Londres; sobre todo, por la miseria concreta a la que lo condenaba el magro estipendio que recibía del gobierno japonés, lo cual le impidió el acceso a buenos cursos o, siquiera, si lo hubiera deseado, alternar en los salones con sus compatriotas diplomáticos o comerciantes. Lo único rescatable fueron sus lecciones con una autoridad en Shakespeare, el doctor William James Craig. Por lo demás, se veía como “un perro perdido en medio de una manada de lobos”.

convencidos, creo que yo, el tema de sus observaciones, no debería gastar saliva en discusiones. Sin embargo, cuando tomo conciencia de que, gracias a mi postración nerviosa y locura, he sido capaz de escribir *Yo soy un gato*; de publicar *Flotando en el espacio*, y de presentar *Jaula de codornices*, me parece que debo expresar una profunda gratitud a mi postración y a mi locura. Salvo una que otra circunstancia personal, imagino que éstas me acompañarán mientras viva. Espero publicar otros libros como los citados, a condición de que no se modifique mi estado, y fervientemente rezo para que mi postración nerviosa y mi locura no me abandonen durante largo tiempo.

Al revisar las reseñas biográficas sobre Sôseki, se comprueba que persiste la tendencia a considerarlo un individuo congénitamente predisuesto a la melancolía, al sufrimiento y a la "demencia". Tal es el caso de Kato Shuichi, quien, a juzgar por sus consideraciones de médico, nos pinta un Sôseki más merecedor de una ficha clínica que de una valoración como intelectual.³ Menos limitado es el juicio de Oke-tani Hideaki, para quien

...Hay un punto crucial en el que el propio miedo existencial se cruza con el camino del cambio de un Japón lanzado a la modernización, siendo en Londres donde su abatimiento nervioso y su desilusión se acrecentaron, al comprobar que lo falso de la modernización de Meiyi existía en su propio ser individual.

Pero esta opinión es excepcional en medio de un interminable repertorio de escritos que anteponen a cualquier apreciación sobre el ácido pensador una estampa familiar dolorida, a la que contribuyen los testimonios de hijos y nietos, recogidos con puntillosidad probatoria. Todavía, intelectuales de la talla de Etô Jun, Kosaka Susumu o Hiraoka Toshio siguen indagando en sus escritos para descubrir quién fue su

³ Aunque vivió mucho más que Shiki Masaoka (su amigo poeta), Sôseki no era un hombre saludable. Sufrió de depresión o de "debilidad nerviosa", como él decía, a lo largo de toda su vida. Su primer ataque se produjo a los 20 años. Buscó la curación en un templo haciendo meditación zen en Kamakura, en 1894, y al año siguiente abandonó su trabajo de docente en Tokio y se fue a Matsuyama. El otro ataque lo sufrió en Londres. Luego, hubo otros en 1912 y 1913, durante la redacción de *Kôjin*. A lo largo de sus diez últimos años, sufrió de úlcera estomacal. Su primera gran hemorragia la había tenido en el templo Shuxenji, en Izu, y por la misma causa murió en 1916.

amor secreto, o para discutir el posible final de su novela inconclusa, obsesionados por atrapar una silueta conflictiva y sentimental.⁴

En su obra, el reflejo crítico de esos tiempos del Meidi tardío que tanto lo preocupan va acompañado por un claroscuro en la narrativa, la cual se inicia con un tono humorístico para volverse desencantada, llena de agonías personales en medio de conflictos que surgen de vertiginosas modificaciones axiológicas.⁵ Después de “Yo soy un gato” (*Waga-haiga neko de aru*, 1905) y “El joven mimado” (*Botchan*, 1906), con sus tiernas anécdotas sobre la vida de maestros de escuela en ambientes mediocres, novelas como “Y luego” (*Sorekara*, 1909) o “Sentimientos” (*Kokoro*, 1914), desarrollarán los padecimientos de los “enfermos de la civilización”, en triángulos amorosos en los que el sufrimiento ético llega a considerar al amor romántico un terrible daño en medio de un mundo emocional en crisis. Además de las observaciones agudísimas que hace sobre la modernidad en su obra de ficción, antes y después de publicar *Kokoro*, Sôseki pronunció tres conferencias críticas que no han merecido la debida atención. Así, en una reciente antología crítica (Ed. Kinseido, 1987) de toda su obra, no se les dedica ningún estudio. El único llamado de atención es el de Thomas Rimer,⁶ quien señala:

Uno de los documentos clave sobre el complejo tema del lugar de Japón en el mundo moderno puede encontrarse en su ensayo, hasta hoy no traducido, “Gendai Nihon no Kaika”, citado innumerables veces por las fuentes japonesas como una exposición clásica sobre los dilemas planteados por los cambios de valores sociales y espirituales en su generación.

⁴ Para otros escritos psiquiátricos, véase Chitani Schichiro., Shiozaki Yosjio, George de Vos/Hiroshi Wgatsuma, Doi Takeo, Kitayama Takashi, Ara Masahito, Yoshida Rokurô. A Sôseki se le diagnostican depresión endógena (*naiinsei utsubyô*), esquizofrenia, paranoia y estados de depresión maniaco-esquizoide.

⁵ Doi Takeo concluye que, así como las penetrantes observaciones de Nietzsche prepararon el terreno para el psicoanálisis de Freud en Occidente, el trabajo de ficción de Sôseki preparó el camino para que emergiera el psicoanálisis en Japón.

⁶ *The Journal of Japanese Studies*, vol. 14, núm. 2, 1988.

La mayoría de los estudiosos⁷ conceden a los discursos —de escasa difusión en su tiempo,⁸ pero declamados con fervor ante auditorios de provincianos o de los futuros líderes egresados del prestigioso colegio Gakushûin— un alto valor emotivo, pero poco peso ideológico, desconfiando, como Ikeda Sanae, de la agudeza metodológica y del saber filosófico de Sôseki.⁹ La historia del pensamiento es esquiva a concederle en el discurso comprometido.

El discurso de 1912, ‘‘La civilizaci3n del Jap3n contempor3neo’’, fue pronunciado en la provincia de Wakayama y es una pieza oratoria de tono intimista improvisada durante una gira organizada por su editorial. Este discurso contrasta con el de 1914, de enf3tico tono eticista, que fue a la vez un sinceramiento sobre su propia formaci3n, ante estudiantes de familias ricas, y una apreciaci3n desconfiada del poder del dinero.

Por esos d3as, su antiguo maestro de ingl3s, James Murdoch, le envi3 su *Historia de Jap3n*, libro impregnado de satisfacci3n por los resultados de la modernizaci3n. Veinte a3os antes, Murdoch era un descre3do observador de los logros de la etapa inicial, a la que calificaba como una ‘‘traducci3n mal hecha’’ de Occidente. Invertidos los juicios, es ahora Sôseki quien, de ser un joven ilusionado por las posibilidades que le da el estudio del ingl3s, cae en la desesperanza.

Un tono jocoso caracteriza la presentaci3n y la primera mitad del discurso, en las que Sôseki pasa revista, sucesivamente, al problema de la definici3n y al concepto de la civilizaci3n en general. Este tono, que permite al autor una cr3tica velada, es deudor en gran medida de la iron3a inglesa, con citas pedag3gicas inspiradas, sobre todo, en *Los principios de la psicolog3a* de William James y con la noci3n de ‘‘corriente de la conciencia’’ como elemento te3rico centra¹. La vida, re-

⁷ Véase Jay Rubin.

⁸ ‘‘Mi individualismo’’ (*Watakusino Kozinshugi*) sali3 publicado en un peri3dico estudiantil y no se lo tom3 nunca en cuenta para el debate.

⁹ Ikeda Sanae, que con el paso de los a3os fue el inventor del glutamato de sodio, el conocido ajinomoto, hab3a sido compa3ero de las soledades inglesas del autor.

ducida a un flujo esquemático de conciencias, ocupa la conciencia colectiva de los japoneses, con la guerra ruso-japonesa y con la alianza anglo-japonesa, y las apabulla de euforia militarista y ansiedad por compromisos con primeras potencias. De este modo, respaldado por la noción de sucesivas etapas de atención no acumulativas de un psicologismo mecanicista, Sôseki expresa cuáles son los focos de atención de sus compatriotas.

Ya el título del discurso plantea la necesidad de una lectura meticulosa y desconfiada: *Kaika* (término formado por los ideogramas “apertura” y “cambio”, y que actualmente se traduce como “civilización”) no tiene para Sôseki una connotación fundacional o valorativa, pues él distinguía, por un lado, los procesos móviles, luego reconocidos como civilización y, por el otro, las bases inmóviles, inmutables, valoradas como cultura (*bunka*). Tal distinción implicaba un juicio valorativo: la civilización (*kaika*) necesita adaptarse *in pausa*; la cultura (*bunka*) se sostiene por sí misma. Satíricamente, uno de sus personajes, el filósofo Dokusen, reprocha de manera encarecida la pasividad de las estructuras mentales tradicionales:

Tal vez la civilización occidental sea dinámica y progresista, pero está construida por hombres destinados a vivir con frustración. En la civilización japonesa, en cambio, uno no se procura comodidad mediante cambios externos; su gran diferencia con la occidental estriba en la creencia de que las cosas externas no pueden modificarse. Así, nosotros no intentamos, como los occidentales, cambiar la relación entre padres e hijos, simplemente porque no es de nuestro agrado. Tratamos de encontrar paz espiritual aceptando que las relaciones entre hijos y padres no pueden modificarse. Asimismo, aceptamos cómo son las relaciones entre esposos, amos y servidores, samurais y plebeyos. Por esta razón tenemos una peculiar visión de la naturaleza. Si no podemos visitar una región vecina a causa de las montañas, en lugar de intentar moverlas, procuramos planificar nuestras vidas según el supuesto de que nunca podrán ser movidas. Cultivamos el estado mental que propone: “Aunque las montañas no pueden ser movidas, estaré satisfecho.” La esencia de lo que digo está tomado de los zen y de los confucianistas (“Yo soy un gato”).

También el empleo en el discurso de *Seiyô* (Occidente) y de *seiyôjin* (occidentales) tiene un matiz valorativo (el despectivo para occidental es *gaijin*). Hay allí un reconocimiento de la superioridad de Occidente, justificado por dos cir-

cunstances: la ventaja histórica de que Occidente emprendió antes los procesos de modernización y supo aprovechar el tiempo libre, generado por la cultura de la obligación, cultivando las aficiones —capacidad que en ningún momento reconoce a su Japón acosado por la velocidad—,¹⁰ la fortaleza espiritual y física de la que carecen sus compatriotas.

En cuanto a su teoría de dos culturas, una de las cuales se basa en los principios del placer, del derroche o de la afición (*dōraku*), y la otra en el principio de la obligación (*dōtoku*), constituye una reflexión, compartida con otros colegas de la *intelligentsia*, acerca del papel del ocio (*yoyū*),¹¹ que adquiere un sentido muy especial en Sōseki. La novela en la que mejor se percibe la peculiar función del ocio en la narrativa de Sōseki es *Y luego*, que debería leerse como la dramatización de los mismos temas del discurso. Para el protagonista —un joven inteligente de posición acomodada—, su “no hacer nada” y su dependencia del bolsillo paterno son una forma de resistencia pasiva ante las coacciones del sistema; su manera de no aceptar con sus actos la maquinaria infernal. La lucha por el reconocimiento de Japón como país ha sido suplantada por la lucha por la supervivencia, y los desilusionados son escépticos. En su ensayo de 1911, “La afición y el empleo” (*Dōraku to Shokugyō*), Sōseki reflexionaba sobre la creciente distancia entre estas dos actitudes y sobre el tiempo y situación claros que tuvieron durante el periodo histórico anterior. Una consecuencia de la cultura de la obligación es la promoción y proliferación de objetos de una tecnología superflua. Sōseki cita dos ejemplos de ello: el *jinrikksba* (el hombre bicicleta), aparecido en el paisaje urbano en 1869, pero cuyo origen sigue siendo oscuro, y el funicular, “que lo ha llevado como a un oso en una jaula”, por culpa del cual observa el hermoso paisaje con

¹⁰ ¿Acaso no resultan significativos los engranajes (*haguruma*) que obsesiona al personaje de la novela homónima de Akutagawa Ryunosuke, y los objetos similares centelleantes que persiguen a Daisuke en *Y luego* (*Sorekara*), leídos como símbolos de esa loca movilidad civilizatoria angustiosamente percibida por ambos creadores?

¹¹ Cuestión que también está ahora en el tapete, en este decenio de los noventa, con enfoque ecologista y neohumanista.

un sentimiento nostálgico por un “bello Japón ya ido”, para emplear una expresión luego cara a Kawabata o Tanizaki.¹²

La diferencia primordial con respecto al desarrollo de Occidente es, sin embargo, para Sôseki, el hecho de la presión externa, que, tras doscientos años de un desenvolvimiento cultural propio, producto del cierre de las fronteras, se ha terminado por aceptar. El resultado de esto es, de acuerdo con su percepción, la instauración de la angustia en el segmento final de la era Meiyi y una ansiedad por lo foráneo, que algunos padecen en un grado anormal. El ideal de la civilización angloamericana y de la Constitución prusiana, propios de los burócratas iluminados, se va resquebrajando en la estimación de los intelectuales del decenio de 1910. El agobio de la opresión del individuo explica, para Daisuke, su falta de estimulación, y así el personaje argumenta:

Tú me preguntas por qué no trabajo. No es una falta de mi parte. Es realmente una falla del mundo que nos rodea. Mira a Japón. Es el tipo de país incapaz de sobrevivir sin préstamos de capitales de Occidente. A pesar de ello, intenta desempeñar el papel de potencia de primera clase, intentando forzar su entrada para estar en compañía de las primeras potencias [...] Es como un sapo intentando ser buey. Por supuesto que ha de estallar. Esta lucha nos afecta a mí, a ti y a cualquiera. A causa de esta presión por competir con Occidente, los japoneses carecen de tiempo para relajarse y pensar o hacer algo que valga la pena. Han sido criados en una atmósfera de tensión y frugalidad, y luego los obligan a comprometerse en una actividad furiosa. No sorprende que sean todos neuróticos. Háblales, verás que todos son insensatos. Piensan sólo en sí mismos y en sus necesidades inmediatas. Mira por todo Japón y no encontrarás ni un metro cuadrado que brille con esperanza. Todo es oscuridad. Parado en medio de ella, ¿qué puedo, yo solo, decir o hacer que sea de algún beneficio? [*Sorekara, op. cit.*, pp. 82-85].¹³

Así planteado, este asunto de la presión externa desacredita a los japoneses en dos formas: primero, alimenta su este-

¹² Sentimiento que ya se anticipa en *Kusamakura* (*Almohada de hierbas*, 1906), novela que recupera, en una posada de montaña, el ambiente de los *bunjin* (artistas estudiosos).

¹³ En la narrativa de Mori Ogai de 1909-1912, la misma percepción justifica la figura del *bôkansha* (espectador irónico y solitario) que finge. Fingir: el mismo verbo con que se describe actualmente la falsa actividad de los oficinistas que llenan sus tiempos vacíos cumpliendo el horario.

reotipo de imitadores que jadean saltando etapas, avanzando sin armonía, como secuestrados por un *tengu* (duende de nariz larga y roja); segundo, supone que el esfuerzo será inútil, dada la mayor fortaleza física y plenitud mental de los occidentales —juicio que alista a Sôseki entre los teóricos del complejo racial japonés.

Contrario a situar en el exterior los elementos de forzamiento, el activista Taoka Reiun (1870-1912), contemporáneo de Sôseki e hijo de un samurai de Tosa, en sus críticos ensayos sobre el mismo tema, supone la existencia de elementos de apoyo interno que favorecerían el surgimiento de la “civilización diabólica” (*akumateki bunmei*). Los anatemas de Reiun contra la civilización contemporánea, a la que calificaba como una “anticivilización” (*hibunmeiron*), contemplaban la acción de oscuras corrientes subterráneas (*anchô*) que movían las fuerzas históricas. En sus escritos redactados con la cadencia de los clásicos chinos —apoyándose en Lao Tzu, Chuang-Tzu, Schopenhauer, Hartmann, Edward Carpenter, Max Nordau y Lewis Morgan—, Reiun proponía una alianza con China y la creación de un frente asiático que batallara contra la modernidad superficial. Pero, sobre el escepticismo irritado del ideólogo Reiun y sobre el pesimismo emocional de Sôseki, las circunstancias sólo permitieron ganar terreno a la visión autoindulgente de un “japonismo” (*Nibonshugi*) como el difundido por el crítico de derecha Takayama Chogyû.

En la segunda mitad del discurso, dedicada a señalar la influencia de la modernización sobre la psique y a sacar las conclusiones, el tono se vuelve exasperado, calcando el mismo oscurecimiento de la narrativa de Sôseki: no hay consejos ni directivas, tan sólo un aviso agorero dirigido a todos sus compatriotas. Si se utilizara como filón, el texto aportaría una buena porción de términos descriptivos de los estados emocionales en esos momentos.¹⁴ El tramo psicologista es el

¹⁴ Okazaki Yoshie, en su valiosísimo libro sobre Meidyi, ha comenzado a ordenar el vocabulario creado o recreado por los escritores. Un análisis exhaustivo de la etimología ideográfica, así como de la verificación de sus usos o variantes en el lenguaje cotidiano o teórico actual, sería iluminador.

más extenso y la enumeración de las vivencias comprende los términos “vacío”, “inquietud”,¹⁵ “superficialidad”, “debilidad nerviosa” y “neurosis”.¹⁶ El mismo Sôseki se auto-diagnosticaba como un enfermo de la civilización (*bunmei byô*), un enfermo misántropo (*misanthropobyôin*), activo padecedor y denunciante. Así, en *Sorekara*, dice:

[Daisuke] comenzó a ser asaltado por la variedad de enfermedades propias del Japón moderno. La ansiedad era un fenómeno brutal derivado de la falta de confianza entre hombre y hombre. Sentía enorme perturbación a causa de este fenómeno mental [...] Era consciente de que el Japón contemporáneo era un país donde no existía confianza ni en Dios ni en el hombre.

No es casual que apreciaciones tan atormentadas hayan tenido lugar en ese entonces, pues sólo en la posguerra rusa-japonesa comenzaron a notarse cambios palpables en la vida cotidiana, que afectaban a la alimentación, la vestimenta y las costumbres. Tales alteraciones, interesadamente promovidas por los militares, tras ser adoptadas por los hombres, eran trasladadas a la vida en el hogar. Mientras tanto, en el paisaje urbano surgían barrios donde la convivencia se hacía asfixiante. Son éstos, también, los años de conflicto con los socialistas, que culminarán con la ejecución de su líder, Kôtoku Shûsui.

A tal extremo es pesimista Sôseki, que juzga preferible la ignorancia sobre la verdadera condición del país, a una toma de conciencia que nada podría modificar. Para ejemplificar las bondades del desconocimiento, cuenta el argumento de una novela de Guy de Maupassant, tan admirado por los naturalistas japoneses. Esta referencia, que es la excusa para introducir la cita literaria europea, le da pie para lanzar como un exabrupto la palabra *baita* (literalmente, “puta”), la cual

¹⁵ *Fuan*, palabra que los intelectuales reiteran con emotividad. Traducida como inquietud, inseguridad —con una dosis de temor—, describe una condición nacional.

¹⁶ El estudioso Minami Hiroshi considera que una concentración neurótica, originada en Meidi por la necesidad de superar a Occidente, es la causa de la conducta *omoitsune* (tomar medidas más drásticas de las requeridas). *The Japan Interpreter*, vol. 8, primavera de 1973.

queda resonando, “fuera de género”. La conclusión es que si la verdad de la “mujerzuela” después de su intento de suicidio es el reconocimiento de la pasión y el amor, la verdad del Japón contemporáneo es el enfrentamiento con el desastre. Irónico otra vez, dictamina que incluso la moraleja de uno de los escritores pesimistas por antonomasia sería menos amarga que la verdad de su país.

La narrativa de Sôseki refleja las transformaciones del *ethos* japonés en las prácticas diarias; pero el autor, que no había incursionado en el ensayo, quizás intentó —por deformación profesional creía en el contacto cara a cara con el público— la elaboración de un artilegio teórico: la elección del discurso, un género menor y efímero (en japonés: *Kôsa-tsu, Kôen*), y eso contribuyó a que su desesperada irritación fuera una advertencia no escuchada, sin efectividad ni eco en los círculos de su época. Volver a este discurso, traducido aquí por primera vez a una lengua occidental, sólo confirma que los olvidos existen y se explican con obviedad. Incluirlo en una lista de los grandes textos injustamente relegados sería una exageración: si el Sôseki de este discurso recobra alguna actualidad, es como portavoz del sentido común de su época, percibida con una particular desazón por él —lo cual sería poco, visto el auge del discurso ecológico y neohumanista de ciertos sectores en estos tiempos nuestros de deriva ideológica.

Al predecir con desencanto antiutópico un futuro negro para Japón si este país persistía en la neurosis nacional, Sôseki asumió, como tantos otros en otros lugares, lo difícil de la modernidad, en su condición desoladora de despojamiento radical, a cuarenta y cuatro años de haberse iniciado en su país un camino sin retorno. Las líneas finales del discurso de hace ochenta años, actuales hasta por la elección del término “contemporáneo” (*gendai*) antes que el de “moderno” (*kindai*), perfectamente podrían espetarse a los ideólogos simplistas del decenio de los noventa:

Ya no se escucha la voz que pregona a los extranjeros esa tontería de que “en mi país está el monte Fuji”, sino la voz altanera que afirma

que, después de la guerra, somos un país de primera. Un modo hartito cándido de enfocar las cosas.

Sôseki, que se sentía un “advenedizo” (*shokkyaku*) sin derechos, se permitió, sin embargo, al igual que Ogai, un regreso a las fuentes lustrales: sus mejores *bâiku* y su excelsa prosa en chino (*kanbun*) fueron fruto de su pincel, en medio de las entregas al diario. Algo curioso sucede, mientras tanto, en sus ficciones: si en *El señorito* (*Botchan*) o en *El día 20* (*Nihyakutôka*), las figuras de las criadas refulgían por el contraste con la cultura de la monetarización y de la adulación a Occidente, aquéllas poco a poco desaparecen en las novelas más psicologistas. En la narrativa de Ogai sucede lo contrario: los servidores se convierten en los testigos narradores del malestar.

Cuando algunos, en estos días de reordenamiento geopolítico, califican a Japón de “Extremo Occidente”, resulta interesante hacer que sus discursos sean considerados entre los ensayos sobre la cultura japonesa (*Nihon Bunkaron*), ese género que con cierta premura responde al vaivén de los intereses del sistema y que ha vuelto a armar cierto batifondo con el último criticismo, el cual opina que la cultura japonesa es peculiarísima e inasimilable a cualquier internacionalización. Tras las fases de diferenciación negativa, relativismo y universalismo con los que la ensayística ha intentado encorsetar lo complejo de una identidad, ¿causaría algún efecto el melancólico pesimismo de alguien que sospechó que había un camino mejor, preferible a esa cuesta acometida forzosamente?

Buenos Aires, 28 de septiembre de 1992.

Bibliografía

- BEONGCHEON, YU, 1969. *Natsume Sôseki*, Nueva York, Twayne Publishers.
- DE VOS, GEORGE A., 1990. *Essays on the Cultural Psychology of the Japanese*, University of California Press, 3a. ed.

- DONALD, KEENE, 1984. *Dawn to the West*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- HIDEAKI, OKETANI, 1972. *Natsume Sôseki Ron*, Tokio.
- JUN, ETO, 1965. "Natsume Sôseki: A Japanese Meiji Intellectual", *American Scholar*, XXXIV.
- KUNIKO, INOGUCHI, 1987. "Prosperity without the Amenities", *The Journal of Japanese Studies*, vol. 13, núm. 1.
- LOFTUS, RONALD, "The Inversion of Progress. Taoka Reiun's Hibunmeiron", *Monumenta Nipponica*, XL, núm. 2.
- MAKOTO, UEDA, 1976. *Modern Japanese Writers*, Stanford, California University Press.
- , 1976. *Modern Japanese Literature and the Nature of Literature*, Palo Alto, Stanford University Press.
- MCCLAIN, YOKO, 1971. "Sôseki: A Tragic Father", *Monumenta Nipponica*, XXXIII, 4.
- MCCLELLAN, EDWIN, 1969. *Two Japanist Novelists: Sôseki and Tôson*, University of Chicago Press.
- RUBIN, JAY, 1979. *Monumenta Nipponica*, XXXV, núm. 1, primavera.
- , 1979. *Monumenta Nipponica*, XXXIV, núm. 1.
- SHIVELY, D. (comp.), 1971. *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton.
- SHUICHI, KATO. *A History of Japanese Literature*.
- SHUNSUKE, TSURUMI, 1980. *Ideología y literatura en el Japón moderno*, El Colegio de México.
- SÔSEKI, NATSUME, 1990. *And Then*, Charles E. Tuttle.
- , 1944. *El joven mimado (Botchan)*, Tokio, Sociedad Latinoamericana.
- . *Yo soy un gato*.
- SUKEHIRO, KIRAKAWA, *Modernizing Japan in Comparative Perspective*.
- TAKEHISA, IJIMA, (comp.), 1987. *The World of Natsume Sôseki*, Tokio, Kinseido.
- TAKEO, DOI, 1976. *The Psychological World of Natsume Sôseki*, Cambridge, East Asia Research Center, Harvard University.
- WARD, WILLIAM BIBLE, 1973. *Monumenta Nipponica*, XXVIII, núm. 4.
- YOSHIE, OKAZAKI, 1955. *Japanese Literature in the Meiji Era*, Tokio, Obunsha.

LA CIVILIZACIÓN DEL JAPÓN CONTEMPORÁNEO*

NATSUME SÔSEKI

IMAGINO CUÁN INCÓMODO ha de resultarles prestar atención a mi conferencia en un día tan caluroso como el de hoy, y siendo que forman parte de un público tan numeroso (si es cierto, como me han comentado, que hubo una conferencia ayer y que seguirán otras). Y si bien tal vez sea excesivamente pesado para ustedes asistir a estos eventos, tampoco es algo fácil de sobrellevar para el conferencista. Habiéndome presentado el señor Maki, quien les ha asegurado que mis exposiciones tienen la virtud de los matices, me encuentro en el compromiso de justificar sus alabanzas y obligado a probar, mediante las acrobacias que sean, esta capacidad que se me ha adjudicado. Y si no logro probarla, no podré descender de esta tarima, pues, provocadas semejantes expectativas, me veo en el terrible aprieto de cumplir. He de confesar que, previamente, en privado, le hice una consulta al señor Maki; una cuestión intrascendente, pero que les confiaré: como me parecía que para la extensa conferencia de hoy me faltaba algo de material, le rogué que se extendiera en sus palabras, cosa que no le molestó, y así me dispensó una breve ponderación, que por cierto le agradezco, pero que, y todo a raíz de mis súplicas, ha terminado comprometiéndome aún más. Como podrán comprobar, mi exposición carecerá de vueltas, progresando, en cambio, en línea recta. Carezco de los materiales que permitirían un conferencia rica en entonaciones, sucesos, meandros o cortes. Dicho lo cual, dejo claro que no he venido sin prepararme, sino que traje todo lo que pude. Mi plan inicial no era venir a Wakayama, sino conocer Kinki,

* Conferencia pronunciada en Wakayama en agosto del año 44 de Meiyi, y publicada en el diario *Asahi*.

pero la editorial me ha enviado aquí. Gracias a ello, he conocido nuevas tierras y lugares históricos. He pasado por las localidades de Tamatsushima, Kimiidera y otras, y aprovechando la circunstancia, doy esta charla a la que no concurre con las manos vacías. He definido bien el tema en Tokio.

En el título "Civilización en el Japón actual", el ideograma "actual" puede colocarse antes o después de Japón, de modo que "Civilización del actual Japón" es lo mismo, siendo indiferente el orden. Hay tres términos: *gendai* ("actual"), *Nihon* ("Japón") y *kaika* ("apertura" y "cambio", "civilización"), con la partícula *no* ("de") entre estos dos últimos. Repito, se trata, simplemente, de la civilización en el Japón actual. Si me preguntaran de qué modo se fabrica una civilización, empezaría explicándoles el *kaika*, dejando a criterio de ustedes, los oyentes, las conclusiones. Si me preguntaran de qué sirve explicar el *kaika*, me atrevería a suponer que ustedes no interpretan correctamente cuál es la "civilización" del actual Japón. Tal vez sea una falta de respeto sospechar algo de este temor, pero a mi juicio la mayoría de los japoneses no tiene una noción clara de la cuestión. Y admito que tampoco yo la capto claramente. Pero, como me encuentro en la situación de dedicarme más a estos temas, tengo la intención de aprovechar esta oportunidad para que me escuchen. Total: tanto ustedes como yo somos japoneses, nacidos en esta era; no somos ni del pasado ni del futuro, hemos recibido influencia de la civilización y para nosotros las tres palabras, "presente", "Japón" y "civilización" guardan una relación indisoluble. Sin embargo, muchas veces somos indiferentes con respecto al *kaika*, sobre el cual tampoco tenemos una idea muy ajustada, y como eso no es conveniente, debemos investigar, comprender y explicar. Para ello, y aunque resulte un tanto académico, se hace imprescindible partir de una investigación sobre el carácter de la civilización en general, sin atarse a adjetivos especiales, japoneses o actuales. Unos y otros empleamos el término *kaika* y lo repetimos varias veces por día; pero, en caso de que lográramos definirlo con exactitud, probablemente concluiríamos que lo que creíamos claro era, en realidad, un concepto no bien en-

focado, sino difuso. Y como esta situación se repite, me gustaría empezar por fijar las reglas que circunscriban la idea de *kaika*. Estas reglas deben establecerse con sumo cuidado a fin de evitar consecuencias impensadas.

Dicho en términos más complejos: una vez fijadas las reglas, aquello que ellas rijan queda endurecido como engrudo. Si bien admiro la capacidad de algunos para reflexionar sobre naturalezas intrincadas y llegar a definiciones en términos simples, veo que muchas veces éstas pecan de ligeras y resultan lamentables, pues con pautas someramente establecidas dejan escapar muchos aspectos. Para hacerlo más gráfico, es como colocar algo vivo dentro de un ataúd y pretender dejarlo allí encerrado. El asunto que encaramos carece de las ventajas de la geometría, en la que desde el centro a cada punto de la circunferencia hay igual distancia, de modo que se goza de todas las ventajas de la regla y ninguna desventaja. En esta ciencia, más que llegar a la explicación de lo que es el círculo, se reglamenta el concepto de éste que cada uno lleva en mente, pactando algo que no se modificará desde los tiempos más antiguos a los actuales. Además del círculo, el cuadrado, el triángulo, o cuanto posea existencia geométrica, es susceptible de una definición, que, una vez establecida, no sufrirá alteraciones. Lamentablemente, en este nuestro mundo real, muy pocas cosas resultan inalterables en el pasado, presente o futuro. Lo que posee vida propia sufrirá cambios y modificaciones. Salvo que en la geometría las reglas estén dando lugar a sus elementos, el cuadrado de hoy podría devenir en el triángulo de mañana, y éste convertirse en el círculo alguna vez, pues, existiendo la cosa, establecidas las reglas que puedan explicarlo, éstas deben tomar en cuenta las transformaciones y contemplarlas en sus definiciones, porque de no ser así serían meras reglas muertas trazadas con escuadra. Tomando otro ejemplo: supongamos que se acerca un tren y le tomamos una fotografía y exclamamos luego: "Éste es el tren, éste es el tren", insistiendo con la repetición como si se hubiera captado lo que un tren es en una simple hoja de papel. Éstas son las cosas que suelen hacerse. Por cierto, que al ver la imagen, aparecería un tren, pero no su

movimiento; y así, la distancia entre la aseveración de que eso es el tren y lo que es un tren se vuelve enorme. Como ustedes saben, el ámbar muchas veces encierra moscas, y puesto a contraluz, éstas se hacen visibles, pero sin movimiento: diríamos que son moscas, pero sin vida. Muchas reglas establecidas por los sabios suelen resultar como las fotografías del tren o las moscas dentro del ámbar: evidentes, pero sin vida. Por esto juzgo imprescindible proceder con cautela, para no considerar algo que posee matices y luego definirlo sin tomar en cuenta éstos. Afirmar, por ejemplo, que el vigilante es alguien con uniforme blanco y espada resultaría inadmisibile incluso para aquél, pues, al volver a su hogar, se vería impedido de cambiar de ropa, u obligado a portar su espada a pesar del calor. Y, ¿si aseguráramos que un soldado de caballería es alguien que monta a caballo? En cierto modo es así, pero no lo hace todo el día. Hasta él querría apearse. Seguir con este tipo de ejemplos sería una tarea infinita, de manera que aquí lo dejo. De prometerles una definición de la civilización, he pasado a meterme con las teorías sobre las definiciones. Discúlpenme ustedes. Pero creo que tomando los pertinentes recaudos, podríamos ordenar el concepto de civilización evitando caer en los errores de los estudiosos y recogiendo en cambio ventajas de ello.

Volviendo al asunto de qué es el *kaika*, digamos que es como el tren, la mosca, el policía o el soldado de caballería: está en movimiento y no es lícito congelarlo en una fotografía instantánea para afirmar qué es. Ayer estuve en la ensenada Waka, dedicado a la contemplación de la belleza de este sitio, definido por algunos como un lugar de intenso oleaje y por otros como un paraje muy tranquilo. ¿Cuál debemos considerar la opinión correcta? Según tome uno en cuenta la versión de quien fue en un momento de embravecido oleaje, o la de quien vio el mar en calma, será la cara que el asunto le muestre. Ninguna de las dos visiones es falsa, pero tampoco absolutamente verdadera. Si bien definiciones unilaterales pueden resultar útiles, también ocasionan perjuicios. Por lo que a mí respecta, me gustaría llegar a una definición de *kaika* que careciera de estas falencias. Tal es mi

esperanza y deseo. De no lograrlo, quizás arribaría a una suerte de imagen difusa, pero, aun borrosa, de resultar discernible, cumpliría en parte su cometido. Como Maki acaba de decir en su presentación, mis conferencias, al igual que mi prosa, son tan morosas que ya fatigan en el lapso que media entre el pórtico y la entrada de la casa. Lo lamento por ustedes, pero así son. Ahora les aviso que hemos llegado a la entrada. Pasemos, pues, a la definición.

“El *kaika* es la vía que toma la vitalidad del hombre para su expresión.” Así quisiera empezar; así juzgo que ustedes lo dirían. En ningún sitio está escrito esto, y si así lo digo, cosa que no me extraña, es porque así quiero decirlo, aunque suene muy indefinido. Tras un preámbulo tan extenso, escuchar una definición tan exigua ha de parecerles una burla, pero si no comenzara a circunscribirlo así, se volvería algo vago y excesivamente ambiguo. Por lo tanto, este comienzo es ineludible. Observando las manifestaciones de la vitalidad del hombre a lo largo del tiempo y el modo como ésta va dando forma a las civilizaciones, reconozco dos tendencias: una es activa; la otra, pasiva. Aunque pueda parecer una caracterización pedestre, discúlpenla, pues al emplear la expresión activa para calificar cierta manifestación de la vitalidad humana, quiero expresar con ésta derroche de energía; y con la otra, el caso inverso, en el que se intenta evitar el gasto de energía; esto es, la actitud pasiva. Del choque entre estas dos modalidades, que no se ajustan sino que chocan, resulta el *kaika*.

Y a pesar de que todo les pueda sonar aún demasiado abstracto, ya pronto, en cuanto avancemos un poco más, captarán lo que quiero decir. Originariamente, la vida, el ser del hombre, es algo que, según la interpretación, adopta distintas significaciones y se torna abstruso, pero, en lo concreto, es, como anteriormente dije, la demostración, el avance, la continuidad del vitalismo. No hay otra manera de definirlo y, por lo tanto, con la observación detenida de la reacción de esta vitalidad frente al estímulo del mundo externo, logramos comprender el estado de vida propio de nosotros, la humanidad, y es a ese conglomerado de personas en ese

estado de vida y a su transcurso a lo que denominamos *kaika*; asunto que no necesita explicación ninguna. Esta forma de reacción de nuestra vitalidad frente a los estímulos exteriores puede adoptar mil modos diferentes, porque los estímulos son complejos, pero, en resumidas cuentas, hay dos tendencias: una, que procura ahorrar energía ante la recepción del estímulo, y otra que, por propia iniciativa, se procura los estímulos adecuados para, a su turno, gastar energía y alcanzar placeres. Estas dos tendencias agrupan las diversas variantes; por lo menos, así lo creo yo. Por un lado, hay un ahorro de energía vital; por otro, una disposición a gastar vitalidad. Si establecemos los casos en los que se produce este ahorro de energía, comprobaremos que la actitud está relacionada con la obligación: es la reacción ante los estímulos englobados en la palabra obligación. Tal parece que la educación ética tradicional y también la actual estimulan un espíritu esforzado, y esto solamente es una cuestión moral, y que se favorece sólo para hacer la felicidad de la sociedad. Observando la expresión de la vitalidad humana, según una parte de gran verdad que se deduce de su organización, no cabe otra interpretación. Somos conscientes de nuestra obligación de cumplir con los deberes; y también sabemos que, una vez cumplidos éstos, nos sentiremos bien, pero, si sinceramente indagamos en nuestro interior, nos encontramos rogando por quedar libres de estas ataduras y por acabar lo antes posible con las exigencias ajenas; tal es el anhelo interior de cada uno. Esta idiosincrasia transforma el ahorro de vitalidad en fuerza impulsora del *kaika*.

Contrapuesto a esta economía energética está el espíritu que emplea de modo activo la energía, dando cauce dinámico a la vitalidad. De ambos está conformado el *kaika*. El modo de expresión activa, por lógica, se vuelve más complejo a medida que avanza el mundo, y si lo redujéramos a su expresión mínima, arribaríamos a su manifestación como *dôra-ku* [afición], un término comprensible para todos. Pescar, jugar al billar, jugar al golf, ir de caza son actividades que no precisan una explicación y que surgen por iniciativa propia, sin necesidad de exigencia externa alguna, y en las cuales uno

dispensa alegremente las energías. Con el progreso espiritual, el *dôraku* se vuelca a la literatura, la ciencia o la filosofía, con lo cual llegamos a descubrir que lo que tan difícil parece no es sino la expresión de la afición de cada uno.

Estas dos manifestaciones espirituales —una pasiva, ahorro de vitalidad ante el estímulo de la obligación; la otra activa, disipación de energía frente al estímulo de las aficiones— avanzan a la par, mezclándose y dando lugar a algo tan complejo, *summum* de lo intrincado, que es el *kaika*. Ésta es mi conclusión, y éste es el resultado al que arribamos luego de observar la realidad de la sociedad en la que vivimos. Desde el punto de vista del ahorro de energía, se busca reducir todo lo posible el trabajo, con el fin de obtener en poco tiempo los mayores logros. Fruto de estas elucubraciones son el tren, el barco, el telégrafo, el teléfono, los automóviles, resultado, si bien se ve, de un espíritu holgazán (*ôchyaku*) que, con el expediente de evitar trabajos, los ha creado. Si a alguien le dijeran que, por obligación, debe dirigirse de la ciudad de Wakayama a la ensenada, intentaría hacerlo del modo más conveniente y regresar rápido, sin cansarse, y es así como aparece el primer *Jinrikusya*. Si el lujo lo permitiera, elegiría la bicicleta, y si se encaprichara, se inclinaría por un tranvía, un automóvil o un avión. Éste es el desarrollo obvio. Ahora bien, aun existiendo el tren o el teléfono, una o dos veces por año uno siente deseos de caminar hasta algunos lugares por el placer de hacerlo, y con gusto emplea energía que provoca cansancio físico. El lujo que nos damos al pasear es también un modo de gasto energético vital y de vida activa. Y aunque podría parecer conveniente que coincidieran el deseo con la orden de cumplir tal deseo, no lo es en modo alguno, pues si el deseo de caminar y la orden de hacerlo se dan al unísono, uno ya piensa en la manera de cumplir la orden con el menor esfuerzo posible. Y, así, una visita se convierte en el envío de una carta o un telegrama, o en una conversación telefónica. Dicho de otro modo, si bien el hombre para subsistir debe trabajar, intenta hacerlo sin mucho gasto vital. Y de esta reacción de fastidio ante las cosas que se hacen por obligación, surgen maqui-

narias útiles que con su fuerza monstruosa acortan el tiempo y la distancia y aligeran las tareas; todo esfuerzo obligatorio se reduce al mínimo, sin límites, en tanto el desgaste activo de vitalidad se expande libre y caprichosamente por el otro extremo, también sin límites ni trabas. Esta naturaleza expansiva del *dōraku* [afición] quizás sea cuestionable para los moralistas, pero la objeción entra en el terreno de la moral y no de la realidad. Desde una perspectiva práctica, el espíritu cuya meta es emplear con placer las energías vitales en algo hecho con gusto está en actividad constante y avanza. Cumplidas las obligaciones de la vida en sociedad, las personas, al verse libres, adoptan un comportamiento egoísta que toma en cuenta exclusivamente los deseos de su yo, y nada puede impedir que dispensen sus fuerzas espirituales o físicas al llamado de estímulos gozosos. Nada de censurable hay en esta respuesta libre ante los estímulos placenteros. Y no hablamos sólo de aficiones amorosas, sino de todas las que pueden darse en cualquier ámbito del *kaika*, como la pintura o la lectura, y a las cuales se procurará dedicar la mayor cantidad de tiempo posible. Así, un hijo con gusto por el estudio podría llegar a palidecer en una biblioteca. Quien vea las cosas desde afuera no entenderá nada. Por ejemplo, el padre dispensará a su hijo dinero conseguido con dificultad. Una vez recibido, con un buen señuelo, el padre podrá quedarse tranquilo, pero el hijo, sin hacer caso de la vida real, buscará la verdad del cielo y de la tierra, perseguirá sus quimeras. El estudio, que había sido pensado por los padres como un medio de ganarse la vida, se convierte en afición. Como vemos, la vitalidad del *dōraku* no puede ser frenada por ningún estudioso moralista. ¿En qué proporción se manifiesta en este mundo? ¿De qué manera se produce este vuelco de energía hacia las aficiones? A pesar de ser este un mundo donde hay mucha competencia, a tal grado que se sospecharía que ya no hay lugar para el *dōraku*, éste sí existe e incluso la persona más dedicada a su trabajo y que no acepte la existencia del *dōraku*, con un poco de atención, deberá admitirlo. Anoche pernocté en la ensenada de Waka y me entregué desde el hospedaje a la contemplación de una colina cubierta por

pinos de ramas caídas y un templo. Pero, además, había un funicular del que un cartel proclamaba que ascendía unos doscientos *shaku* sobre el nivel del mar, la mayor altura en el Lejano Oriente, y yo veía desde el fondo de mi hotel cómo muchos viajeros ascendían la cima del pedregoso monte. La verdad es que yo también había sido transportado como un oso de zoológico hasta la cima, en esa jaula de hierro, que es algo no esencial a la vida cotidiana, sino una mera curiosidad que asciende y desciende. Una manifestación más del espíritu de afición, ayudado por la curiosidad y el afán de propaganda, sin relación con la vida de todos los días. Éste es un ejemplo, entre otros, que obliga a reconocer que, con el avance de la civilización, surgirán cada vez más cosas superfluas, las cuales se irán haciendo cada vez más minuciosas. Varios círculos se van conformando y ordenando en la figura de un embudo profundo, que se expande en direcciones no previstas y amplía el campo de acción.

En síntesis: de los dos caminos entrecruzados —el del deseo por consumir la menor cantidad de energía y el del gusto por quemar energías en las aficiones (convertidos en parámetros, bajo mil variantes y bajo diez mil distintas modalidades)—, surgen invenciones que conforman la rara y desordenada civilización actual.

Aceptado esto como la civilización, surge una paradoja, algo tan banal que casi provoca risa, pero que hay que tomar en cuenta. A la pregunta de por qué el género humano sigue la corriente civilizatoria y exterioriza estas dos fuerzas opuestas, debemos contestar que por inclinación natural. Enunciado a la inversa: nuestro presente existe gracias a esta inclinación natural. Dicho de un modo más tajante: si fuéramos estáticos, si permaneciéramos estancados, no seríamos capaces de ninguna realización. El género humano, ordenadamente empujado, ha logrado su desarrollo y debería gozar de una vida más placentera, basada en el gasto de energía de tantos miles de años, provocado por estas dos fuerzas vitales; pero en la realidad, para decirlo crudamente, lo cierto es que nuestra vida cotidiana es muy sufrida. Somos conscientes de estar viviendo bajo los mismos padecimientos y dolores de nuestros

antepasados. Y lo que es peor, con el avance de la civilización, más descarnada se vuelve la competencia y, en consecuencia, más difícil de sobrellevar la vida cotidiana. De modo que con la intensa puja entre estas dos fuerzas vitales, logradas la apertura y el cambio, se ha producido cierto mejoramiento del nivel de vida diario, pero no la atenuación del sufrimiento. Algo similar a lo que les sucede a los alumnos de la escuela primaria o a los universitarios en cuanto a su sufrimiento por la competencia en los estudios: los niveles cambian, pero la proporción del sufrimiento es la misma. Cabría preguntarse quién fue más feliz, si el hombre actual o el antiguo. Si consideramos las angustias y los esfuerzos propios de la existencia, no estamos mejor que antes. Incluso es probable que todo se haya vuelto más difícil. En otros tiempos, se competía para vivir o morir, y si no se cumplía con el esfuerzo, se moría. No había más remedio que actuar. Y aunque el concepto de afición existía, no estaban expeditos los modos de cultivarla. Los pensamientos o intenciones no tenían dirección, o sólo gozaban de una débil formulación, de modo que los hombres se contentaban con descansar pies y manos. El tema del vivir y del morir se ha superado hoy y se ha convertido ahora en la competencia de cómo vivir o vivir. Esto puede resultar risueño, pero significa que uno debe estar alerta y preparado en una situación A o B. Considerando el modo de vida pasivo, se nos plantea cómo competir, ya tirando del *ricksshaw*, ya al volante del automóvil. Y si bien ninguno de estos dos elementos que representan dos modos de subsistencia son vitalmente imprescindibles, los esfuerzos que ambos requieren no son los mismos. Quien tire del *ricksshaw*, transpirará mucho, mientras que si uno es chofer de un automóvil y lleva un pasajero —aunque, de tener uno propio, uno no llevaría a nadie— recorrerá una larga distancia en poco tiempo; en este último caso, sin empleo de la fuerza bruta y con mayor placer en el trabajo, como resultado del ahorro de energía. Y es así como, inventado el automóvil, el *ricksshaw* se ve obligado a alcanzarlo desde su situación desventajosa. Esto significa que siempre que aparece algo que, con menor esfuerzo, logra superar algo preexis-

tente, se produce un oleaje brusco y se genera un fenómeno similar al de un centro de baja presión dentro de la civilización, el cual genera un movimiento que no se detendrá hasta que no se restaure una proporción y equilibrio entre las distintas partes. Así obra la naturaleza del hombre. El mismo movimiento de oleaje se produce en el esfuerzo activo del *dōraku*. Para tomar un caso cercano: si hasta ahora fumábamos cigarrillos Shikishima y vemos que otro está saboreando muy satisfecho un cigarrillo egipcio, somos tentados por éste, al que consideramos de mejor aroma. Y en el proceso, el fumador de los Shikishima se desmerece y entra a competir por obtener el otro cigarrillo. Hablando lisa y llanamente, el hombre se vuelve amante de los lujos.

El moralista, desde su lógica, intenta siempre reprender el gusto por el lujo (*shashi*); algo correcto, pero que, como va en contra del sentimiento natural, termina por desconocerse; y eso se hace patente al ver cuán amante de los lujos se ha vuelto el actual género humano. Esta confluencia en el campo de ambas fuerzas señala la marcha natural de la civilización. Y por más que durante largo tiempo hayamos ideado tantas cosas y nos hayamos desarrollado hasta cierto grado, medido con la vara del sufrimiento moral que padecemos en nuestro interior, la medida de la intensidad de este padecimiento no ha variado desde hace cincuenta o cien años hasta ahora. Y es así que, si bien hoy tenemos las maquinarias que nos permiten ahorrar esfuerzos y numerosos modos de desarrollar nuestras aficiones que nos dan la oportunidad de emplear libremente nuestra fuerza de vida activa, debemos adjetivar el grado de sufrimiento por la existencia como extremo. La época nos permite ahorrar esfuerzos, mas no reconocemos el hecho conscientemente; nuestro campo de aficiones se ha ampliado, pero no valoramos lo gratificante del hecho: concluyo que el adjetivo extremo es el que corresponde al punto alcanzado por nuestro padecimiento. Ésta es la gran paradoja que ha acompañado a la civilización.

Hablaremos ahora más específicamente de la civilización en Japón, la cual aproximadamente ha seguido este proceso. De haberlo hecho exactamente igual, la charla debería darse

por terminada. Pero no ha sido así, y una especialísima circunstancia ha marcado un rumbo diferente a las reglas generales. ¿Por qué? El objetivo de mi charla de hoy es dilucidarlo. Tras oír esto, pensarán que ya hemos traspasado la entrada y llegado a la sala de té. Pero, ni tan extensa es la casa, ni tan larga mi conferencia. El disertante también se fatiga y pretende economizar energías, de manera que escúchenme con paciencia.

El asunto que se debe tratar es la diferencia entre la civilización en Japón y la civilización en general. Y lanzo esta aserción: en tanto en Occidente —vale decir, en general—, el proceso civilizador se da desde adentro hacia afuera, en el Japón actual se produce desde afuera hacia dentro. Con la frase “desde adentro hacia afuera” quiero señalar un desarrollo natural, como el de una flor o un pimpollo al abrir sus pétalos; en cambio, con “desde afuera hacia adentro” marco la influencia de fuerzas externas que se imponen y estructuran una forma. Así, mientras la apertura y el cambio en Occidente es un proceso natural, como lo son el deslizarse de las nubes o el correr del agua, el proceso en Japón, posterior al *Ishin* (Reforma) difiere en extremo, pues está pautado por el trato con las potencias extranjeras. Naturalmente que todos los países tienen vecinos y sufren influencias, y así Japón no se ha desarrollado solo y por su exclusivo esfuerzo. Épocas hubo en que se dejó influir quizás más de lo conveniente por Corea o por China; pero, considerando la situación según el desarrollo panorámico de días y meses, si echamos una mirada, comprobamos que su desarrollo panorámico o de días y meses se ha cumplido de un modo relativamente independiente, desde su fuerza interior hacia el exterior. Y justo es afirmar que ningún estímulo ha sido más potente que el estímulo del conocimiento de la cultura occidental, tras doscientos años de rechazo y aislamiento. Desde esta apertura al mundo externo, el proceso civilizador en Japón ha comenzado a zigzaguear repentina y dramáticamente, por el enorme influjo recibido. Reiterando quizás lo dicho antes: aquello que se estaba desarrollando desde adentro hacia afuera, al perder la capacidad de su

identidad a causa de esta violencia externa, sin razón y por obligación, no supo sino adaptarse a este influjo foráneo, lo cual no ha sido algo momentáneo. Y el estímulo de este envión, que no ha sido fácil y ya dura unos cuarenta o cincuenta años, con su presión de minuto a minuto, de hora a hora, no ha sido algo transitorio ni placentero. Y es así como hemos arribado al día de hoy, empujados por esta coacción externa sin tregua, sin saber por cuántos años, o si acaso definitivamente; nos veremos impelidos desde afuera, como ahora, para existir como Japón. Las razones que explican la situación son muy claras, y si nos atenemos a la definición, comprenderemos que la civilización occidental, con la que chocamos hace ya unos cuarenta o cincuenta años y cuyo contacto se ha tornado inevitable a estas alturas, posee las estructuras que permiten el ahorro de esfuerzo en una proporción diez veces mayor que la nuestra, lo cual posibilita el empleo activo de las fuerzas en el cultivo de las aficiones. Mi explicación, quizá muy rudimentaria, intenta destacar cómo repentinamente nosotros —que veníamos desarrollándonos desde adentro hacia afuera y que habíamos alcanzado un nivel, digamos diez, en la complejidad de la civilización—, nos topamos, como caída desde algún lugar del firmamento, con una civilización que nos golpeó y cuya complejidad era de veinte o treinta puntos. Esto nos ha sacudido. Obligados a cumplir bajo tal presión con nuestro desarrollo, los procesos en Japón no son graduales ni marchan pausadamente, sino que, como podemos, avanzamos a tumbos dándonos mutuo aliento. Sin margen para ascender uno a uno los escalones de la civilización, damos largas puntadas con una aguja enorme. Cada diez *shaku*, nuestro pie se apoya en el suelo sólo un *shaku*, permaneciendo suspendido en el aire el resto del camino. Me imagino que con esta imagen habrá quedado claro el tema de la influencia externa.

Ahora bien, al analizar cómo influye en la psique este desarrollo producto del estímulo exterior, debemos aceptar que lo hace de un modo raro. Como ésta no es una disertación sobre psicología, sería inadecuado apabullarlos con una terminología difícil; pero me gustaría hablarles someramente

sobre los puntos principales, y luego retornar al tema principal. Les pido paciencia.

Nuestro espíritu está en continuo movimiento: ustedes me escuchan, yo les hablo. Sabemos lo que estamos haciendo. Nuestros espíritus se mueven, fluyen y trabajan. A esto lo llamamos conciencia. Si a esta última le recortáramos una parte, aunque fuera por un minuto, también fluiría. Esto no lo he inventado yo, sino que ya ha sido dicho en un libro por algún estudioso de Occidente, y lo juzgo lógico. Ya sea la noción de un minuto o de treinta segundos, desde el punto de vista de su reflejo en el espíritu, tendrá una igualdad de potencia que no depende de la duración y que no es como una mancha fija en un punto, sino algo móvil, que con su movimiento va formando puntos oscuros y claros. Si el fenómeno se representara con una línea, ésta no sería recta, sino curva y con altibajos. Tal vez la explicación les resulte difícil e incomprensible, pues el estudioso suele complicar la interpretación de las cosas simples, y muchas veces el ego pone cara de haber entendido lo que no entendió, resultando ambos criticables. De todos modos, trataré de explicarles más detalladamente lo de la línea curva: supongamos que uno ve algo; le llevará cierto tiempo determinar qué es, lo cual significa que la conciencia se toma un lapso para ascender hasta la cima, donde todo se aclara y uno llega a determinar qué estaba viendo. Pero, si uno sigue mirando fijamente, la visión se vuelve difusa y un poco borrosa, y la conciencia que se había elevado vuelve a descender y a oscurecerse. Si lo experimentan, me comprenderán. No requieren ningún aparato especial. Si lo prueban, comprobarán el modo del trabajo mental. Así, al leer un libro, uno va comprendiendo ordenadamente las palabras, sean por caso A, B y C, que van apareciendo sucesivamente. Cuando la A se incorpora a la mente, todavía B no ha entrado en la conciencia, y cuando lo hace, ya la A comienza a difuminarse aproximándose al límite del conocimiento. El mismo proceso se repite en el pasaje de B a C. Esto lo demostró un erudito que se dedicó a la autopsia de la conciencia considerada en un lapso. A mí me interesaría aplicar la misma autopsia a la con-

ciencia colectiva de una sociedad en el transcurso de un día, un mes, un año o diez. Creo que aunque abarcara a muchos o muchas horas, la validez de mis observaciones no cambiaría. Tomemos, por ejemplo, a un grupo numeroso, como lo son ustedes que me escuchan: unos están más atentos que otros; pero supongamos que todos escuchan el contenido de mis palabras. Si es así, éste ocupará la conciencia no sólo particular. Mientras, la conciencia de lo que les ha sucedido antes, sea una mojadura por la lluvia, la molestia del calor húmedo, etc., se va tornando borrosa, pues su espíritu (*ko-ko-ro*) se halla absorto en la conferencia. Y si al salir soplara una brisa, el alma ocupará la conciencia con ese placer, el cual desplazará la conciencia de esta charla. No es algo halagüeño para mí, pero tengo que aceptarlo. Y por más que con gestos les suplicara que retuvieran mi charla, si con ello contrariara el proceso psicológico, nadie me haría caso. Si examináramos la conciencia de un grupo —el de ustedes, por caso—, aunque transcurriera un mes o un año, durante el curso de ese mes o ese año existirían las brillantes y claras conciencias que darían cohesión al transcurrir de cada uno de esos periodos y que los resumirían, las cuales sucesivamente se borrarían según pasara el tiempo. Así lo defino yo al recordar nuestro pasado, cada una de las diversas etapas aparece captada: el colegio de la secundaria, la universidad, etc. Hace cuatro o cinco años la conciencia colectiva de todos los japoneses se hallaba ocupada por la conciencia de la guerra ruso-japonesa, y más tarde, por la conciencia de la alianza anglo-japonesa. Siguiendo con este supuesto, si ampliamos el análisis del psicólogo y lo aplicamos a la conciencia colectiva o a la conciencia de larga duración, la cambiante línea que señala el camino del desarrollo de la civilización humana también dibuja ondas y avanza según el trazo de líneas curvas. Naturalmente, la cantidad de ondas es infinita y la extensión y altura de cada una, variadísima, y una ola convocará sucesivamente a la otra, en ordenada transición. En una palabra, la transición en una civilización debe producirse necesariamente desde adentro hacia afuera. Y así debe ser. Veán, si no, con un ejemplo simple, cómo en esta disertación los

diez primeros minutos resultan incomprensibles; a los veinte, ya se insinúa un sentido; a la media hora, sienten ustedes interés; pasados los cuarenta, se distraerán, y a los cincuenta, se aburrirán para finalmente, bostezar a la hora. No sé si sucede como yo imagino; pero si así es, por más que yo les obligara a escucharme durante dos o tres horas, no tendría éxito, pues estaría contrariando la lógica de la psicología. Y, yendo contra el deseo natural de ustedes, mi charla acabaría convirtiéndose en una presión externa. Bien podría yo desgañitarme y enronquecer, y no lograría captar la conciencia de ustedes, abrumada por la exigencia de mi disertación. Y bien sé que, por deseos internos, más que escucharme desearían ustedes comer un dulce, beber sake o un vaso de agua helada; un proceso de transición natural, para nada objetable.

Dicho lo anterior, vuelvo al tema de la civilización en el Japón actual, dando por sentado que han comprendido todo hasta aquí. El problema que nos acucia es saber si la civilización japonesa dibuja ondas naturales, dando lugar la ola X a la Y y así sucesivamente, en un avance natural a partir de su fuerza interior. Pero, lamentablemente, no sucede así y esto es muy perjudicial, ya que vamos a saltos, como seres secuestrados por un *tengu*, que de un grado veinte de complejidad pasan por la fuerza de la presión externa a un grado treinta, sin tomar conciencia de todo el tramo que ha sido saltado. En los procesos de cambio originales se salta de una ola a otra por exigencias internas de crecimiento, una vez degustado lo bueno y lo malo, lo dulce y lo salado de cada etapa, y se pasa de una cosa a otra sin nostalgia, como lo hace una víbora al descamarse. Y al montar la nueva ola, ésta jamás siente que usufructúa una prenda ajena, para dar una buena imagen. Pero el movimiento de olas con el que se desplaza el proceso japonés actual pertenece a la corriente occidental, y los japoneses que las cruzan no dominan lo occidental. Por eso, ante cada golpe de oleaje, se sienten parásitos y recelosos. Sea como sea, y sin haber logrado desentrañar la particularidad de la ola que se ha desvanecido, se ve llegar la siguiente, como si en un banquete, sin haber po-

dido paladear los platos servidos y casi sin haber retenido la imagen de los manjares, uno viera cómo son retirados los platos mientras aparecen otros nuevos. Un pueblo inmerso en un proceso civilizador realizado de este modo tiene por fuerza que padecer una sensación de vacío y también de congoja por esta intranquilidad, y con la irritación del inconformismo. Resulta absurdo que algunos se vanaglorien, como si estos cambios fueran la consecuencia de impulsos interiores. Este esnobismo (*keihaku*) es penoso. Es un engaño, una superficialidad. Es actuar como un imberbe que, ignorante de cómo se saborea un cigarrillo, chupara fingiendo placer, actuando como un insoportable presumido. El japonés, que se ve a sabiendas actuando de este modo, pertenece evidentemente a un pueblo triste y oscuro, y no podría calificarse de civilizado; pero, al observar el trato entre japoneses y occidentales, vemos que ya no sirve establecer una norma exclusivamente japonesa en la relación con Occidente, relación que a esta altura es ya inevitable. Lamentablemente, en la situación actual de Japón debemos mantener comunicación con Occidente, y por tener que tratar con los más fuertes nos vemos forzosamente obligados a deformar nuestro yo para seguir las costumbres de la otra parte. Criticamos con desprecio a quien es incapaz de manejar el tenedor o el cuchillo, y eso porque se trata de hábitos de una cultura más poderosa. Si fuéramos nosotros los verdaderamente fuertes los obligaríamos a imitarnos en nuestras costumbres y asumiríamos el protagonismo; pero como no es así, somos nosotros los imitadores. Y como los usos desarrollados de modo natural no pueden ser modificados, no nos queda más que aprender mecánicamente las ceremonias occidentales. Y al no ser un comportamiento fomentado desde el interior, es artificial y muy desagradable de ver. Esto no es la civilización, ni siquiera una parte ínfima de ella, y sin embargo, hasta en estos detalles, hacemos algo que no es interior, sino fruto de la presión externa. Dicho en pocas palabras, la civilización en Japón resulta superficial, epidérmica. Por supuesto que no lo digo de todos sus aspectos. Debería quizás cuidar mis expresiones, un tanto excesivas, sobre asuntos

tan complejos; pero no encuentro calificativo más ajustado que el de superficial para la mayor parte de nuestra apertura. No predico que la abandonemos por mala, pues la realidad no permite otra posibilidad. Debemos tragarnos las lágrimas y deslizarnos superficialmente por la civilización.

Alguno, quizás, me preguntará si acaso es posible emprender los primeros pasos sin imitar, como lo hace un niño que va cargado a la espalda, la manera de caminar de un adulto, y no podría contestarle que no; pero lo que afirmo rotundamente es que si los japoneses intentan llegar al desarrollo alcanzado por Occidente tras cien años en un lapso de diez —para colmo, intentando esquivar las críticas a su oscuridad y fingiendo actuar por impulsos internos—, el resultado será alarmantemente peligroso. Pretender vivir una experiencia de cien años en diez, no superficialmente, es reducir el lapso a la décima parte y exigir que nuestra capacidad aumente diez veces, con lo cual estará de acuerdo cualquiera que conozca algo de matemáticas. Tomando como ejemplo el estudio, el asunto se capta rápidamente. Dejemos de lado a los mendaces que han dado una ligera leída a las nuevas teorías occidentales y supongamos que es uno quien ha profundizado en el estudio de un tema y quien ha ido pasando de una teoría a otra, sin seguir en lo más mínimo las modas y sin la vanidad del esnobismo, sino atendiendo el orden natural surgido desde su interior. Y supongamos que es uno quien pretende alcanzar la cima de la civilización —a la que ellos, los occidentales, han llegado después de cien años—, en cuarenta o cincuenta años, a fuerza de educación, después de la Reforma. Y si, aun sin tomar en consideración los inconvenientes soportados por nuestros precursores, tardáramos menos de la mitad de ese siglo que llevó a los de Occidente, con su mayor plenitud física y mental, podríamos envanecernos de una cosecha asombrosa de conocimientos; pero, al mismo tiempo, sufriríamos una derrota: enfermar de debilidad nerviosa, tirados al borde del camino, gimiendo con la respiración entrecortada, consecuencia lógica y fenómeno obvio. Y si pensáramos en alguien en particular —por ejemplo, en un catedrático de la universidad que durante

diez años se hubiera dedicado plenamente a su tarea—, ¿no sería comprensible verlo padecer de debilidad nerviosa? No me atrevería a calificar a todos los saludables de mendaces eruditos, pero me parece natural que, luego de diez años, se padezca de debilidad nerviosa. Elegí como ejemplo a los estudiosos porque su caso es fácil de entender, pero el razonamiento puede aplicarse a todas las situaciones de apertura.

A pesar de lo avanzado de la civilización, el grado de tranquilidad recibido a cambio es ínfimo, y considerada la preocupación que padecemos por la competencia y por otras causas, no hay variación en el grado de felicidad respecto de los tiempos primitivos. De acuerdo con la especialísima situación del Japón actual, que cumple mecánicamente con los cambios que le imponen patinando epidérmicamente, eso hace que, si intentáramos frenar, nos veríamos hundidos en la neurosis. No sabría decir si los japoneses son dignos de conmiseración, viendo cómo han caído en una situación inexcusable. Ésta es mi única conclusión. No tengo consejos ni directivas que ofrecer. No veo que se pueda hacer algo. Cuán lamentable. Sólo suspiro al pronunciar este lamento y arribo a conclusiones pesimistas. Mejor habría sido llegar a otra conclusión. Siempre se desea conocer la verdad, pero, a veces, tras la revelación, uno hubiera preferido seguir en la ignorancia. Cierta novela de De Maupassant cuenta sobre un hombre que, harto de su querida, le dejó una carta y se refugió en casa de un amigo. La mujer, furiosa, logró ubicarlo y fue a recriminarle. Entonces el hombre le entregó una suma de dinero para dar por terminada la relación, pero la mujer arrojó el dinero al piso, diciendo que no lo quería, y amenazó con tirarse desde la ventana de un tercer o cuarto piso si el hombre la abandonaba. El hombre, fingiendo indiferencia, la invitó a hacerlo y la mujer se lanzó. No murió, sino que quedó inválida. El hombre, al ver tal prueba de inocencia, se arrepintió de haberla tomado por una puta voluble, y arrepentido de haber dudado de su fidelidad, volvió a sentirse unido a ella, dedicándose a cuidarla. Si el hombre se hubiera quedado a mitad de camino en su duda, no habría tenido lugar un desenlace tan dramático, pero la duda ha-

bría persistido. Si uno fuerza una situación hasta un extremo, queda patente la sinceridad del corazón; pero, al hacer el balance de un resultado tan cruel, aun cuando la verdad siguiera incierta, seguramente se desearía haber evitado una desgracia semejante. La verdad sobre la civilización en Japón es como la de esta historia: uno estudia para comprenderla, y para ello se esfuerza; pero, tras comprender de modo claro su esencia, desearía volver al estado de ignorante felicidad anterior. Si lo que yo he descubierto con esta autopsia es cierto, debemos ser pesimistas sobre el futuro de Japón. Ya no se escucha la voz que pregona a los extranjeros esa tontería de que "en mi país está el monte Fuji", sino la voz altanera que afirma que, después de la guerra, somos un país de primera. Un modo hartamente cándido de enfocar las cosas. Si me preguntan cuál es el modo de salir de este momento crítico, vuelvo a repetir que no tengo ningún plan magistral. Lo único que puedo aconsejarles es, enmendando la presentación del problema, que intenten evolucionar desde adentro, evitando sufrir neurosis. Les pido disculpas por haberlos enfrentado con una verdad tan amarga, a ustedes que se ven felices, y a quienes he robado una hora de tiempo; pero sepan también comprender mi opinión, que surge de una tesis fundamentada y que es el fruto de una larga elucubración.