



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

**Del concepto de *simpatía* de Adam Smith a la propuesta social de  
Natsume Sōseki**

**Yonathan David Parra Urrutia**

**Universidad Nacional de Colombia**

**Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura**

**Bogotá, Colombia**

**2024**

# **Del concepto de *simpatía* de Adam Smith a la propuesta social de Natsume Sōseki**

**Yonathan David Parra Urrutia**

Tesis de investigación presentada como requisito para optar al título de:

**Magíster en Estudios Literarios**

**Director:**

**Ph.D., Diógenes Fajardo Valenzuela**

Línea de Investigación:

Literatura japonesa del siglo XX

**Universidad Nacional de Colombia**

**Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura**

**Bogotá, Colombia**

**2024**

Más vale de risas y no de lágrimas que escriba  
porque es la risa lo típico del hombre.

**François Rabelais**

La luffa ha florecido;  
mira al Buda  
lleno de flema.

**Masaoka Shiki**

## Agradecimientos

El feliz término de esta investigación no habría sido posible sin la asesoría, el tiempo, el profesionalismo, y sobre todo, la confianza, libertad y paciencia que me brindó Diógenes Fajardo Valenzuela, docente asociado al Departamento de Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. A usted, mi agradecimiento más profundo, lleno también de la más grata admiración.

Al Departamento de Literatura por haberme brindado la facilidad no solamente de estudiar la Maestría en Estudios Literarios, sino también de cumplir mi sueño de ser docente en mi hogar, la Universidad Nacional de Colombia.

A mis padres, Juan y Janneth, quienes han hecho que todo este camino sea posible. Espero que, a partir de ahora, pueda cuidar de ellos al igual que ellos cuidaron de mí. Gracias por haberme apoyado siempre.

A Daniel Silva Mejía, por ayudarme justamente en el momento en el que no tenía un objetivo claro. Espero que la coincidencia nos siga reuniendo.

A Ángela, quien me ha acompañado en este largo camino y que ha hecho posible la entrega de este texto. A Eduardo, quien a través de sus conversaciones me exhortó a ir más allá. Gracias a ustedes dos por animarme a seguir mi propio camino.

A Patricia Simonson, por su atenta escucha cuando necesité orientación en mi labor docente.

A Patricia Trujillo y Diana Diaconu, por escucharme cuando fui despojado del consuelo del silencio.

A Rosalba, Angélica y especialmente a Marlén, por su constante orientación y esa palabra amiga. El Departamento de Literatura no sería lo que es sin ustedes. Muchas gracias por todos estos años.

A Betsy Forero y mis compañeros de *Kōbai*, revista y grupo de estudios de Japón de la Universidad de los Andes. Gracias por brindar un espacio en el que puedo compartir un entusiasmo en común.

A Yeny Echeverría, por ver un potencial en mí y permitirme representar al nodo Japón de la Red Asia - América Latina de la Universidad Nacional de Colombia en diversos espacios.

A mis estudiantes, por permitirme aprender junto a ustedes.

A Bladimir y Paula por no permitir que mi paso por la maestría fuera solitaria.

A mis amigos, quienes han tenido la paciencia de aguantar mi recurrente tema de conversación... esta tesis.

A Bruno, por tu inconmensurable simpatía.

## Resumen

El inicio del período Meiji (1868) marcó el comienzo oficial del proceso de modernización de Japón. Al mismo tiempo, surgió un sentimiento de incertidumbre y desasosiego identitario en la población japonesa. Diversas fueron las causas que originaron esta sensación de desarraigo: la posibilidad de absorción por otro país, el rechazo a los valores tradicionales, los cambios estéticos y, no menos importante, la pérdida de un *ethos* colectivista. Natsume Sōseki se sitúa precisamente en este momento histórico y, sin duda alguna, describe a través de sus conferencias y novelas no solo los cambios resultantes del proceso de modernización, sino también las problemáticas de su época. Uno de los temas recurrentes en Sōseki trata sobre la dimensión moral de Japón y la posible degradación de la sociedad japonesa hacia el individualismo. Sin embargo, Sōseki no rechaza totalmente el concepto de individualismo. ¿Qué le permite a este autor aceptar un concepto tan ajeno al Japón premoderno? Considerando esta pregunta, el concepto de simpatía desarrollado por Adam Smith en obras como *La teoría de los sentimientos morales* (1759) y *La riqueza de las naciones* (1776) emerge en Natsume Sōseki como un elemento que facilita el establecimiento de una sociedad, aunque esta sea de corte individualista. Esta idea constituye la principal hipótesis de esta tesis. Además, veremos que el concepto de simpatía es un elemento transversal en la teoría literaria, conferencias y novelas de Sōseki, como una propuesta social que se opone a una "revolución desde arriba" promulgada por el gobierno Meiji.

**Palabras clave:** Natsume Sōseki, Adam Smith, simpatía, ensayo, novela moderna japonesa, Laurence Sterne, carnaval.

## Abstract

### **From Adam Smith's Concept of Sympathy to Natsume Sōseki's Social Proposal**

The onset of the Meiji period (1868) marked the official beginning of Japan's modernization process. Simultaneously, a sense of uncertainty and identity crisis emerged among the Japanese population. Various factors contributed to this feeling of displacement: the possibility of absorption by another country, rejection of traditional values, aesthetic changes, and, notably, the loss of a collectivist ethos. Natsume Sōseki precisely situates himself in this historical moment, elucidating not only the changes resulting from modernization but also the challenges of his time through his lectures and novels. A recurring theme in Sōseki's works concerns Japan's moral dimension and the potential degradation of Japanese society toward individualism. However, Sōseki does not entirely reject the concept of individualism. ¿What enables this author to embrace a concept so foreign to premodern Japan? Considering this question, Adam Smith's concept of sympathy, as delineated in works such as *The Theory of Moral Sentiments* (1759) and *The Wealth of Nations* (1766), emerges in Natsume Sōseki's writings as a facilitating element for the establishment of a society, even one with individualistic tendencies. This idea constitutes the primary hypothesis of this thesis. Furthermore, we will explore how the concept of sympathy permeates Sōseki's literary theory, lectures, and novels, offering a social proposition counter to the "top-down revolution" promulgated by the Meiji government.

**Keywords:** Natsume Sōseki, Adam Smith, sympathy, essay, modern Japanese novel, Laurence Sterne, carnival.

# Contenido

<b>Introducción</b>	<b>[1]</b>
<b>1. Breve contexto de una transición: Los primeros desencuentros</b>	<b>[6]</b>
1.1 Seguir al cielo y abandonar el yo: Configuración de un ethos colectivista	[8]
1.2 Sakoku y kaikoku	[11]
<b>2. El andamio conceptual de Natsume Sōseki: La influencia de Adam Smith</b>	<b>[15]</b>
2.1 Sobre Modernidad y progreso	[18]
2.1.1 Traducción del kaika occidental en “Apertura y progreso de Japón contemporáneo”	[24]
2.1.2 ¿En la dirección deseada?: Un kaika de papel	[35]
2.2 Sōseki y la Moral: Sobre la simpatía como base de todo vínculo social	[47]
2.2.1 Sobre el concepto de simpatía y el Adam Smith Problem	[48]
2.2.2 Transiciones morales y exigencias éticas en “La literatura y la moral”	[53]
<b>3. Estética de la simpatía: Una propuesta social desde la risa</b>	<b>[67]</b>
3.1 Simpatía y literatura	[71]
3.1.1 Bungakuron: Teorizar y reseñar la simpatía	[80]
3.2 Shaseibun: La renovación de la risa	[88]
<b>Consideraciones Finales. Buscando a través de la simpatía una argamasa que los una</b>	<b>[105]</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>[111]</b>

## Introducción

En cierta ocasión, a inicios del siglo XX, un joven becario japonés en Inglaterra invitó a alguien a contemplar cómo caía la nieve, la respuesta que recibió fue de burla y risa. En otra ocasión, el mismo becario japonés intentó explicar a un grupo de ingleses el efecto profundo que produce en sus connacionales la contemplación de la luna, lo que resultó en la perplejidad de sus anfitriones, nuestro becario japonés, ante este escenario vergonzoso, nuestro becario japonés decide aislarse en su cuarto, se sumerge en la depresión y en lecturas que apenas comprende. Estas serían simples anécdotas del autor dignas de un *rakugo*<sup>1</sup>, si no fuera por el hecho de que esbozan, condensan y ejemplifican perfectamente una relación constituida a partir de diversos desencuentros culturales e históricos entre el país del sol naciente y Occidente durante el periodo de la Restauración Meiji. Años después, ese mismo becario ya en su país natal, desarrollaría diversas reflexiones, cuestionamientos e incluso advertencias relacionadas con la apertura de Japón a través de sus novelas y una serie de conferencias que hoy en día la crítica define más bien como ensayos.

*Desde el concepto de simpatía de Adam Smith a la propuesta social de Natsume Sōseki* es una indagación que nace de varias necesidades. La principal, proponer una interpretación coherente, tanto de los ensayos como de las novelas de Natsume Sōseki, a la luz del concepto de *simpatía* de Adam Smith no solamente como núcleo teórico en su *Bungakuron*<sup>2</sup>, sino también como elemento que guarda una conexión íntima con los motivos iniciales, objetivos y conceptos subyacentes en las novelas y ensayos de Sōseki. Considero que a pesar de que la obra de Natsume Sōseki ha sido objeto de numerosos trabajos críticos y

---

<sup>1</sup> El *rakugo* es una narración oral que se caracteriza por su tono cómico. Las historias de *rakugo* suelen ser monólogos que derivan de anécdotas tradicionales o cuentos populares adaptados al estilo del intérprete. El *rakugo* es una forma de entretenimiento que ha existido en Japón desde el periodo Edo y pervive aún hoy en día.

<sup>2</sup> Traducido al español como *Teoría literaria*, publicado en 1907.

analíticos, ha pasado desapercibida una evidente relación entre el autor japonés y el filósofo escocés, limitando de esta forma posibles interpretaciones.

Para lograr este objetivo, considero que es necesario dar prioridad a los ensayos de Natsume Sōseki presentes en la compilación *Mi individualismo*<sup>3</sup>. No solo lo hago con la intención de subrayar una relación evidente entre Sōseki y Smith, sino también para resaltar la importancia de los ensayos del autor japonés en el análisis. Esto supone, por supuesto, problematizar la crítica, puesto que hasta el momento, el estado del arte evidencia que el tratamiento ha abordado principalmente la obra novelística de Natsume Sōseki, dejando al margen aspectos valiosos presentes en sus conferencias.

Así pues, este trabajo de investigación ambiciona algunos objetivos. El principal, hacer evidente la relación entre Natsume Sōseki y Adam Smith en torno al concepto de *simpatía* desarrollado en la obra del escocés *Teoría de los sentimientos morales (1759)*. A pesar de que el autor japonés nunca hace una alusión clara o directa a Smith, confío en que las evidencias que se presentarán a lo largo de este trabajo revelen este vínculo. En un segundo orden, intentar integrar los ensayos y la narrativa de Sōseki alrededor del concepto de *simpatía*. En tercer lugar, describir las implicaciones de estas relaciones dentro del contexto del periodo Meiji; dado que este momento histórico fue marcado por la apertura de Japón hacia Occidente, será inevitable explorar algunos conceptos como los de *Modernidad*, *progreso*, *libertad* e incluso *novela moderna*.

Teniendo en cuenta los objetivos, este texto investigativo estará conformado por tres capítulos. El primer capítulo ofrecerá un panorama histórico general de la problemática inicial de esta disertación. El punto de partida, pues, lo ubico en la tesis de Mary Elizabeth Díaz, *The Conflict Between the Novel and the Eastern Concept of the Private Self: The Literary Responses of Natsume Sōseki and Mori Ōgai*, pues ayuda a entender cómo factores

---

<sup>3</sup> Considero que es relevante en este punto hacer la diferenciación entre *Mi individualismo*, la compilación de conferencias/ensayos de Natsume Sōseki y “Mi individualismo”, la conferencia ensayo que da nombre a la compilación.

socioculturales en la sociedad japonesa generaron un temprano rechazo hacia un *punto de vista individualista*. Por otra parte, vislumbra una problemática existente en las novelas de los dos autores que fundan la literatura moderna japonesa, Natsume Sōseki y Mori Ōgai. En síntesis, Díaz afirma que en las novelas de estos autores se manifiesta un conflicto evidente, *dado que el género de la novela moderna requiere de una experiencia única, particular e individual para poner de manifiesto una representación del mundo en el que está inserto*. Teniendo esto en mente, reitero el objetivo principal de este trabajo: Si Díaz ha demostrado claramente el conflicto entre la renuncia del individualismo y lo que esto implica para el género de la novela moderna en la narrativa de Natsume Sōseki, este trabajo se propondrá demostrar la manera en que el autor nipón entiende el concepto de *simpatía*, permitiéndole conciliar el choque existente entre lo que denomino desde este punto como el *ethos*<sup>4</sup> *colectivista* de Japón, anterior al periodo Meiji, y el creciente *ethos individualista* del Japón moderno proveniente de Occidente.

El segundo capítulo hará una aproximación a la mayoría de las conferencias que están compiladas en *Mi individualismo*. En este capítulo, demostraré cómo Natsume Sōseki adopta conceptos desarrollados por Adam Smith en sus dos obras, tanto de la *Teoría de los sentimientos morales* como de *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*<sup>5</sup> (1776); tales como *progreso*, *división de trabajo*, *justicia conmutativa*, *justicia distributiva*, entre otros, para explicar a sus connacionales algunos valores procedentes de Occidente y las implicaciones de la apertura de Japón. Asimismo, Natsume Sōseki a lo largo de sus conferencias hará evidente un rechazo de la sociedad japonesa, que está en medio de un proceso de grandes transformaciones, hacia algunos conceptos como el de *individualismo*.

---

<sup>4</sup> Entendiendo por *ethos* un conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona, grupo o comunidad.

<sup>5</sup> Título abreviado desde este punto como *La riqueza de las naciones*.

El enfoque anterior permitirá examinar los juicios que formula Sōseki acerca del *Bunmei kaika*<sup>6</sup>, promovido por el gobierno Meiji desde 1868. Examinaremos los cuestionamientos que plantea Sōseki frente al proceso de modernización de Japón. Aunque el sentimiento de desasosiego que expresa el autor japonés sobre las consecuencias de la apertura de Japón y lo que él denomina como el *kaika*<sup>7</sup> japonés no es un tema novedoso, sigue siendo relevante para el análisis. No obstante, a pesar de que la crítica generalmente ha encasillado a Natsume Sōseki como alguien que rechaza todo lo que tiene que ver con los procesos de modernización de Japón, este trabajo busca demostrar que el autor japonés realmente adopta ciertos aspectos y conceptos provenientes de Occidente. Este argumento adquiere relevancia en la medida en que intento demostrar que el concepto de *simpatía* desarrollado por Adam Smith le ofrece a Natsume Sōseki una vía para conciliar sus valores tradicionales y modernos. Este análisis se enmarca en cuestionamientos morales que ambos autores comparten, abordados desde la perspectiva que la ciencia moderna aporta sobre la naturaleza humana. En otras palabras, los problemas que abordaré están arraigados en cuestiones morales que variaron con la llegada de la ciencia moderna a Japón, aspectos que Sōseki observó y comentó en sus conferencias. Así pues, los ensayos que se examinarán son: “Apertura y progreso del Japón contemporáneo”, “La literatura y la moral” y “Mi individualismo”. Asimismo, considero que de estos ensayos se desprenden dos conceptos neurálgicos para el análisis que propongo en este capítulo. Por una parte estaría el concepto de *progreso*, para el cual he acudido a la obra de John Bury, *La idea del progreso* (1920), como referente conceptual; por otra parte, estaría el fenómeno de la *Modernidad*, para el cual

---

<sup>6</sup> *Bunmei kaika*, que se traduce como "Apertura de la Civilización" o "Cambio Civilizatorio", teniendo como referente de la palabra "civilización" únicamente a la civilización occidental. Es una expresión que encapsula el espíritu y la dirección de las reformas y cambios que se llevaron a cabo durante la era Meiji en Japón ante la necesidad de cambio del país. La expresión se compone de dos compuestos formados respectivamente por dos letras chinas cada uno. Por un lado, *Bunmei* (文明) puede traducirse como "civilización", *kaika* se forma a su vez con la letra 開 (*kai* o "apertura") y 化 (*ka*, "transformación").

<sup>7</sup> A pesar de la nota anterior, la palabra *kaika*, según el contexto, también puede traducirse como *progreso*.

he recurrido a las siguientes obras: *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, postmodernismo* (1977) de Matei Călinescu y *Crítica de la modernidad* (1992) de Alain Touraine.

El tercer y último capítulo, tras demostrar la relación entre Smith y Sōseki, se enfocará en un primer momento en exponer no solamente la presencia del concepto de *simpatía* en las novelas de Natsume Sōseki, sino también la manera en que opera. Considero que la presencia de este concepto es central en la estética de Natsume Sōseki, no solo le permite conciliar dos *ethos* heterogéneos, sino que también evidencia la búsqueda del autor japonés por configurar a través de sus obras una propuesta social, una en la que todavía es posible una conexión genuina entre las personas, a pesar de que un panorama común está irremediablemente perdido. En un segundo momento, haré evidente el rechazo o la adscripción de Natsume Sōseki frente a algunas corrientes literarias, esto con el objetivo de demostrar que Natsume Sōseki, al igual que Smith, se cuestiona constantemente sobre la naturaleza de las instituciones. Ante la problemática de una sociedad que ha sido configurada, como veremos con Eric Hobsbawm, de “arriba hacia abajo” por el gobierno Meiji, propongo una lectura en la que el autor propone una sociedad construida de abajo hacia arriba a través de la risa. Como señala Carlos Rubio en su introducción a *Kokoro*, en las novelas de Natsume Sōseki podemos identificar una primera etapa en la que la risa es la protagonista y otra en la que predomina una oscura introspección (2022, 44). La selección de novelas para el análisis de este capítulo será la siguiente: Por una parte, está la novela que inaugura la etapa de la risa, *Soy un gato* (1905-1906); *Sanshiro* (1908) la que comienza la aparente etapa pesimista del autor y *Kokoro* (1914); no obstante abordaré otras novelas del autor con las que se puedan encontrar puntos en común, incluso cuando sea solamente de manera tangencial. El objetivo es demostrar que, a pesar de que la risa no sea un elemento constante, sí existe un fundamento transversal en todas sus obras, la propuesta de una sociedad construida a partir de la simpatía y el afecto.

# 1. Breve contexto de una transición: Los primeros desencuentros

Uno de los temas de meditación del budismo zen es pensar que nuestra vida pasada fue ilusoria. Si yo fuera un monje budista pensaría en este momento que he empezado a vivir ahora, que toda la vida anterior de Borges fue un sueño, que toda la historia universal fue un sueño. Mediante ejercicios de orden intelectual nos iremos liberando de la zen. Una vez que comprendamos que el yo no existe, no pensaremos que el yo puede ser feliz o que nuestro deber es hacerlo feliz.

(Jorge Luis Borges 1977)

Sin lugar a dudas, Natsume Sōseki revela, tanto en su persona como en sus obras literarias, la drástica transformación que supuso el proceso de modernización japonés al iniciar el periodo Meiji. No resulta difícil imaginar las anécdotas del autor nipón donde evidencia el conflicto que generaba una dualidad entre los valores occidentales y los tradicionales. Por una parte, su trabajo como novelista moderno lo empujaba a encarar las facetas más oscuras del ser humano: “En su correspondencia declara que el proceso de escribir por las mañanas *Meian*, su novela inacabada, le deprimía y agotaba tanto al hurgar en la fealdad del alma humana, que precisaba una especie de purificación de su propia alma” (Rubio 43, 2022). Por otra parte, podemos ver que Sōseki podía encontrar un resguardo existencial en los valores tradicionales que configuraron a Japón hasta el final del periodo Edo:

El camino a la verdad es solitario, remoto, escondido.  
 Pero con un corazón limpio, por él recorro pasados y presentes.  
 ¿Hay un yo en las aguas azuladas, en las azuladas colinas?  
 Todo es cielo, todo es tierra: artificio no hay en ellos.  
 En la luz mortecina del crepúsculo, la luna se aparta de la hierba;  
 y la voz sorda del viento de otoño se queda entre los árboles.  
 Olvidaré mis ojos y mis oídos; perderé el cuerpo.  
*Solo en el vacío entonaré de la nube el blanco cántico.*

(Natsume en Rubio 43, 2022)

Este *kanshi*<sup>8</sup> que escribió Sōseki poco antes de su muerte y que fue resultado de su búsqueda de purificación de su alma después de escarbar entre la naturaleza humana, evidencia no solo su mirada a un pasado estético en el que predominaba la lírica de corte confuciano; también

---

<sup>8</sup> Un *kanshi* es una forma de poesía china clásica que fue adaptada en Japón. Se caracteriza por seguir una estructura específica de ritmo y métrica, generalmente compuesta por cuatro versos de cinco o siete sílabas cada uno.

constata los principios budistas a los cuales siempre estuvo apegado. De igual manera, este poema revela uno de los mayores conflictos existentes en las novelas de Natsume Sōseki, el acercamiento individual al mundo que requiere el género de la novela moderna ante el ideal filosófico budista del *sokuten kyoshi*, es decir, «seguir al Cielo abandonando el yo».

El anterior ejemplo sintetiza la tesis de Mary Elizabeth Díaz (2002), en la que analiza los conflictos en las novelas de los más destacados exponentes de la novela moderna en el Periodo Meiji, a decir, Mori Ōgai y Natsume Sōseki. Centrándonos solamente en Sōseki, Díaz demuestra la influencia del *haiku* en la obra narrativa del autor. En *Kusamakura* (*Almohada de hierba*), el protagonista, un artista, afirma que:

El poeta tiene la obligación de realizar una autopsia de su propio cadáver y hacer públicos sus hallazgos como cualquier enfermedad que pueda encontrar. Hay muchas maneras en las que puede hacer esto, pero la mejor, y ciertamente la más conveniente, es intentar comprimir cada incidente que encuentre en las diecisiete sílabas de un Hokku<sup>9</sup>. (Natsume en Díaz 2002, 189)<sup>10</sup>

Por otra parte, el haiku para este personaje —y presumiblemente también para Sōseki— se relaciona estrechamente con los fundamentos del budismo zen, un camino hacia la "iluminación suprema" que se logra al superar la idea del ego (Díaz 2002, 190):

El poeta y el artista, sin embargo, llegan a conocer la pureza absoluta al preocuparse sólo por las cosas que constituyen la esencia más interna de este mundo de relatividad... Para ellos, el placer no radica en apegarse a las cosas, sino en convertirse en parte de ellas mediante un proceso de asimilación. Y cuando finalmente tienen éxito en esto, descubren que no hay espacio para su ego... el camino que conduce al reino de la poesía y el arte está abierto para todos sin excepción (Natsume en Díaz 2002, 190)

Teniendo en cuenta este esbozo inicial de Natsume Sōseki, este capítulo tiene como objetivo rastrear los elementos que configuraron el ethos colectivista de Japón. Además, para comprender uno de los problemas principales de esta tesis, los desencuentros y pugnas entre el ethos colectivista de Japón y el individualista occidental que se empezó a instalar en la

---

<sup>9</sup> *Hokku* es otra palabra para *haiku*.

<sup>10</sup> La traducción es mía.

segunda mitad del siglo XIX, este capítulo ofrecerá un breve vistazo a algunos de los acontecimientos relevantes de la apertura de Japón.

### **1.1 Seguir al cielo y abandonar el yo: Configuración de un *ethos* colectivista**

Tal como señala Jonathan López en su libro *Toyotomi Hideyoshi y los europeos*, Japón forma parte de una región que históricamente ha sido considerada como etnocéntrica; China desde la antigüedad ha sido “reconocida por sus vecinos como el gran campeón cultural de Asia Oriental” (2020, 41). De esta manera, China se convirtió en el referente de civilización para los países de su región, estableciéndose así un proceso de *sinización* o asimilación de la cultura china en países como Corea, Vietnam y por supuesto Japón. López señala que históricamente Japón ha sido reticente a adoptar una posición de vasallo y tributario ante China, actitud que se concretó hacia finales del siglo XII cuando la clase cortesana perdió el control del país frente a la clase guerrera (p. 42). No obstante, los primeros contactos entre los dos países en el siglo VII evidencian que Japón reconoció ampliamente la superioridad de China; el país nipón enviaba monjes a ese país para importar “todo tipo de conocimiento religioso, literario y político-burocrático”<sup>11</sup> (p.42).

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta más sencillo entender que en Japón se estableció una suerte de sincretismo religioso. Por una parte estaba la religión autóctona de Japón, el Sintoísmo, que se caracterizaba por una adoración y deseo de convivencia armónica con los *kami*, espíritus de la naturaleza. Por otra parte, estaban las creencias y fundamentos hindúes, taoístas y confucianos introducidos a través del Budismo, la religión que se asentó desde China en el periodo Asuka (538-710). Díaz señala que hubo periodos históricos de Japón en los que una tradición religiosa tomaba más relevancia que la otra, no obstante, fue en el siglo VIII cuando se consolidó la mezcla de todas estas religiones, de ahí que no resulte

---

<sup>11</sup> Sin olvidar que los sistemas de escritura japoneses también derivan directamente del chino.

desacertada la denominación de *religión japonesa* que describe la aglomeración de estas creencias (2002, 23).

Por ejemplo, en los *Upanishads*<sup>12</sup> encontramos la doctrina del *Advaita Vedanta*<sup>13</sup>, la cual sostiene que la realidad última es una entidad única, sin ninguna diferencia o dualidad, una perspectiva panteísta donde la esencia de Dios es inmanente y está presente en cada ser (Díaz 2002, 8). En los *Upanishads* hallamos pasajes como el siguiente:

Aquel que es sin cuerpo entre los cuerpos,  
Estable entre lo inestable,  
El gran Ser que lo abarca todo,  
Al reconocerlo, el sabio no sufre. (en Díaz 2002, 8-9)<sup>14</sup>

Esta perspectiva configura una naturaleza auténtica del *yo* que, en última instancia, es la esencia única del mundo y contiene la divinidad, conocida como *atman*<sup>15</sup>. El *atman* no es evidente y por eso cada ser tiene que luchar por encontrar y reconocer la autenticidad que guarda consigo (Díaz 2002, 9). No obstante, existe un obstáculo para alcanzar tal fin y consiste en la ilusión de la individualidad que está atada al sufrimiento que causa el deseo:

Aquél que en su imaginación forma deseos,

Por causa de sus deseos nace aquí y allá.

Pero de aquel cuyo deseo está satisfecho, quien es un ser perfeccionado,

Todos los deseos, incluso aquí en la tierra, desaparecen. (*Upanishads* en Díaz 2002, 9)

Así pues, el objetivo es abandonar todo vestigio de individualidad para llegar a reconocer la verdadera y más grande naturaleza del ser. El Budismo deriva del Hinduísmo y ambos comparten estos fundamentos, no obstante, el Budismo desarrolla otra doctrina, la del *anatma*<sup>16</sup>, la cual sostiene que el ego o el yo no existe en realidad; es la negación del ser. Esta

---

<sup>12</sup> Son una colección de textos filosóficos y espirituales que forman parte de la literatura védica en la tradición hindú. Se consideran algunas de las escrituras más antiguas y sagradas del hinduismo.

<sup>13</sup> El *Advaita Vedanta* es una de las filosofías más influyentes dentro del hinduismo. *Advaita* signi

<sup>14</sup> La traducción es mía.

<sup>15</sup> Considero que hay que diferenciar *atman* de *Atman*. El primero sería “ser” o “pequeño ser”, que es apenas un fragmento de *Atman*, el “gran ser”.

<sup>16</sup> A diferencia de *atman* que significa “ser”, *anatma* significa “no ser”

negación del ser está estrechamente relacionada con la idea budista del cambio e impermanencia. Díaz, por ejemplo, alude al ejemplo del adulto que apenas es la misma persona que era cuando era un bebé, o incluso hace unos segundos (2002, 10).

No obstante, cuando el Budismo fue introducido en Japón, la corriente predominante era el Mahayana y eso supuso una pequeña, pero no irrelevante variación en la idea del *anatma*. Citando a Díaz:

En el budismo Mahayana, la enseñanza de *anatma* evoluciona hacia la enseñanza de *shunyata* (vacuidad). El reconocimiento de que los individuos no tienen un componente inmutable llamado "el yo" lleva a la idea de que los seres humanos están vacíos. El objetivo del ser humano es verse a sí mismo y a todo en el mundo como vacío: darse cuenta de la vacuidad. La persona no verá el mundo o a sí misma como inexistente, sino que verá cómo todas nuestras percepciones dependen unas de otras, lo que le permite ver el mundo como realmente es. Para volverse vacío, uno debe superar su sentido de sí mismo. (2002, 11)<sup>17</sup>

Esto es relevante porque esta concepción del rechazo al individualismo tiene que ver con la percepción del mundo. Una historia de Chuang Tsu, descrita por Díaz, puede ilustrar esto de una manera más sencilla:

La historia describe a un carpintero viajando con su aprendiz quien vio un viejo árbol junto a un altar de tierra y comentó al aprendiz que el árbol era bastante inútil; su madera se pudriría si se usara para construir un barco, y se rompería si se usara para hacer herramientas. Sin embargo, cuando el carpintero durmió, el árbol le apareció en un sueño y ridiculizó su sentido de lo útil señalando que cualquier árbol considerado valioso por los humanos pronto tendría ramas rotas o sería cortado. Solo porque el árbol fue considerado inútil por los hombres se le permitió crecer tan grande y ser dejado en paz. (2002, 17)<sup>18</sup>

Esta historia ejemplifica cómo los seres humanos adoptan una aproximación individualista al mundo, formulando juicios influidos por deseos que surgen de su propio egocentrismo. Así, el razonamiento individual resulta imperfecto.

Esta es la negación del individualismo que configurará no solamente una visión del mundo, sino también una estética —la del *sokuten kyoshi*— que sobrevivirá en autores como Ōgai y Sōseki. Respecto a Sōseki, encontramos posturas que apuntan a esta negación del yo: “Y mientras tanto avanzamos, progresamos. Mira Inglaterra. El egoísmo y el altruismo han

---

<sup>17</sup> La traducción es mía.

<sup>18</sup> La traducción es mía.

convivido en perfecto equilibrio desde hace tres siglos. Por eso es por lo que Inglaterra no se mueve. Por eso es por lo que no progresa. Los ingleses son una pandilla de lo más lamentable.” (Natsume 191, 2009)

Este es un fragmento de *Sanshiro* que resulta valioso no solamente porque evidencia un rechazo hacia el yo por parte de un personaje, sino también porque ubica el origen de esa postura decadente e individualista en Occidente.

## 1.2 *Sakoku y kaikoku*

El primer encuentro entre Occidente y Japón se produjo incidentalmente en el año 1543. Unos comerciantes portugueses se dirigían desde Siam hasta China, pero un tifón los hizo naufragar en las costas japonesas, específicamente en Tanegashima, una isla al sur de Kyūshū (Vivas 2015, 12-13). Este suceso marcó el comienzo de un intercambio económico y cultural entre Portugal y Japón; sin duda, lo más relevante de este intercambio fue la adquisición de tecnología bélica por parte del país nipón<sup>19</sup>. El periodo Sengoku (1467-1603<sup>20</sup>), también conocido como el periodo de los estados en guerra, se caracterizó principalmente por la fragmentación del país en diversos clanes guerreros, liderados por *daimyōs*<sup>21</sup> en constante conflicto. Por lo que los arcabuces, armas occidentales que funcionan con pólvora, llamaron la atención de los *daimyōs* en sus campañas para dominar el país<sup>22</sup>.

Otro aspecto a resaltar en estos primeros contactos es la llegada del Cristianismo a Japón, acontecimiento en el que figuran dos figuras principales: Francisco de Xavier

---

<sup>19</sup> López de hecho atribuye al arcabuz una aceleración del proceso de unificación de Japón (2020, 55).

<sup>20</sup> Algunos marcan el final de Sengoku en el año 1568 debido a la importancia del proceso de unificación de Oda Nobunaga, pero esto debe entenderse dentro del marco de los conflictos internos de Japón.

<sup>21</sup> Eran líderes militares y territoriales que gobernaban sobre dominios llamados *han* y controlaban sus propias tierras, ejércitos y recursos.

<sup>22</sup> Vivas señala que “El uso de la pólvora con fines militares no era desconocido para los japoneses quienes se habían enfrentado en el pasado las invasiones mongolas; a su vez, habían visto los proyectiles de defensa naval que poseían los chinos y los coreanos” (2015, 13)

(1506-1552) y Alessandro Valignano (1539-1606), ambos pertenecientes a la Compañía de Jesús. López ubica las misiones jesuitas en Japón dentro de un “colonialismo eclesiástico” en tanto que Portugal tenía no solo pretensiones comerciales, sino también de conquista; asimismo, el país luso tenía la plena autorización del Vaticano para llevar a cabo esta empresa (2020, 58). No obstante, un *daimyō* lograría la unificación de Japón hasta el año de su muerte en 1582: Oda Nobunaga emprendió una exitosa campaña militar que uniría al país bajo un solo mandato. Quien lo sucedió en el poder, tras varios acontecimientos, sería Toyotomi Hideyoshi, uno de los principales generales de Nobunaga.

Hideyoshi, al principio, apoyó las relaciones entre Occidente y Japón (Vivas 2015, 17), pero pronto se dió cuenta de las intenciones de conquista por parte de España y Portugal. Las disputas entre franciscanos españoles y jesuitas portugueses “por el control de los asuntos de Dios en Japón” (p.17) mostraron a Hideyoshi que la religión occidental estaba operando como una herramienta de conquista. Hideyoshi confirma sus sospechas al interrogar a unos naufragos españoles del galeón español San Felipe en costas japonesas:

contó que se hacía con ayuda de misioneros a los que su Señor enviaba a todas partes del mundo, a predicar el Evangelio de Jesucristo, puesto que tan pronto como esos religiosos habían logrado un número suficiente de prosélitos, acudía el rey con sus tropas, se unían a los nuevos conversos y conquistaban los reinos. (Tanaka en Vivas 2015, 17)

Esto detonó el proceso de aislamiento en Japón, conocido como *sakoku*<sup>23</sup>. Por una parte, Hideyoshi buscaba su recién adquirido poder y establecer la estabilidad en su país, por lo que “decretó que los misioneros cristianos ya no eran bienvenidos en la isla de Kyūshū, para detener la influencia que en la política local tenían los misioneros” (Vivas 2015, 17-18). Por otra parte, la muerte de Hideyoshi en 1598 dejaba nuevamente un vacío en el poder, al final de varias contiendas militares quien tomaría el control fue Tokugawa Ieyasu, quien llevó a

---

<sup>23</sup> "Sakoku" (鎖国) es un término japonés que se traduce literalmente como "país cerrado" o "cerrado por cadena". Se refiere a la política de aislamiento adoptada por el shogunato Tokugawa en Japón durante gran parte del período Edo, desde principios del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX. Esta política restringió estrictamente los contactos y el comercio con el mundo exterior, con el objetivo de mantener el control político interno y preservar la cultura y las tradiciones japonesas.

cabo entre el año 1614 y 1615 una expulsión total de elementos cristianos a partir de “procesos inquisitoriales que empezaron a instaurarse en el país fueron desde acusaciones por testigos hasta procesos como el *fumi-e* (imagen pisoteada), el cual consistía en obligar al sospechoso a pisar una imagen de Cristo o de la Virgen” (Vivas 2015, 20). A partir de entonces Japón se aísla durante dos siglos manteniendo una muy limitada relación comercial solamente con Países Bajos en el islote artificial de Dejima.

Describir los efectos que pudieran considerarse positivos o nocivos en diferentes aspectos como el económico o el cultural de Japón no es el objetivo de este trabajo, pero sí es relevante resaltar que para el año 1853 Occidente volvería a tocar las puertas de Japón. La llegada del comodoro Matthew C. Perry con sus *kurofune*<sup>24</sup> materializa el interés que tenía Estados Unidos en Japón, además de una notable diferencia en cuanto a los avances tecnológicos. Esto suponía una amenaza, pues para el año 1839 Japón tendría noticias de un panorama regional poco alentador (Vivas 2015, 41), quizás lo más impactante fue la derrota de China ante Inglaterra en la Primera Guerra del Opio, que servía como un ejemplo para Japón:

La noticia de la derrota de China fue impactante debido al imaginario que se tenía en Japón del país vecino; muchas de las instituciones y modelos japoneses se habían basado en el modelo chino, y el hecho de que el país más grande y poderoso (ante la concepción japonesa) cayera ante los cañoneros británicos, sólo reafirmaba la urgencia de replantear una nueva política hacia los extranjeros que evitara conflictos de la envergadura de la Guerra del Opio. (pp. 41-42)

Así pues, Japón tuvo que acceder a todas las demandas que Estados Unidos imponía para salvaguardar la seguridad y un marco de independencia (p. 74). Esto marca el comienzo de la caída del poder militar en Japón y de nuevos conflictos internos entre dos bandos, uno conservador que velaba por la continuidad de la clase guerrera en el poder y que rechazaba la influencia extranjera, por otro lado, estaban aquellos disidentes del shogunato que no solamente apoyaban una apertura total de Japón a las relaciones comerciales que se estaban

---

<sup>24</sup> Barcos negros.

empezando a gestar, sino que además buscaban poner nuevamente en el poder a la clase aristocrática. Para 1863 se habían generado numerosos actos de violencia hacia extranjeros y japoneses que apoyaban la apertura de Japón, lo que propició la creación de “un estado centralista moderno que dejaba atrás a la burocracia militar del shogunato” (p. 77).

Finalmente en 1868, apenas dos años después de que Natsume Sōseki naciera, se oficializaba el inicio del periodo Meiji, durante el cual se restaura el poder al emperador de Japón. Este periodo marcaría el inicio de un proceso de modernización cuyo objetivo era imitar tanto como fuera a Occidente para poder repeler su influencia, de ahí, el slogan *wakon yōsai* (和魂洋才) ‘espíritu japonés, técnica occidental’ (Vivas 2015, 76). Para poder contrarrestar los tratados desiguales que tuvieron que aceptar, ya sea por obligación o por una mala traducción, Japón tuvo que imitar mucho más que solo la tecnología occidental, el “gobierno de Meiji amplió la definición de lo que debía considerarse útil tomando como modelo el acercamiento de Japón a China en los siglos VI y VII, cuando el objeto había sido comprender una cultura y no sólo adquirir unas determinadas técnicas” (Rubio 2022, 11). Así pues, la literatura aparecía como una posibilidad para aprehender la cultura occidental, por esta razón el gobierno Meiji exhortaba a que jóvenes se formaran becados en el exterior, para que pudieran contribuir con sus conocimientos a la modernización de Japón. Así, con este contexto comprendemos la razón por la cual Natsume Sōseki fue a Inglaterra a aprender todo lo que pudiese sobre literatura inglesa.

## 2. El andamio conceptual de Natsume Sōseki: La influencia de Adam Smith

[...] supongamos que el inventor de la estilográfica hubiera sido un japonés o un chino de otra época. Es evidente que no habría dotado a su punta de una plumilla metálica sino de un pincel. Y que lo que habría intentado que bajara del depósito hasta las cerdas del pincel no sería tinta azul sino algún tipo de líquido parecido a la tinta china. Por lo tanto, como los papeles de tipo occidental no sirven para el uso del pincel, para responder a la creciente demanda se tendría que producir una cantidad industrial de papel análogo al papel japonés, una especie de hanshi mejorado, y si el papel, la tinta china y el pincel hubieran seguido este desarrollo, la pluma metálica y la tinta occidental nunca habrían conocido su auge actual, los partidarios de los caracteres latinos no habrían tenido ningún eco y los ideogramas o los kana habrían gozado de un unánime y poderoso favor. *Pero esto no es todo: nuestro pensamiento y nuestra propia literatura no habrían imitado tan servilmente a Occidente y ¿quién sabe? Probablemente nos habríamos encaminado hacia un mundo nuevo completamente original.*

Junichiro Tanizaki. *El elogio de la sombra* (1933)

Se dice que somos seres racionales, pero en realidad somos seres emocionales que además podemos reflexionar y escoger lo que hacemos en las distintas circunstancias en que nos encontremos. Y no hay otros seres vivos que lo puedan hacer de manera reflexiva, y eso es posible porque existimos en el lenguaje. Ése es nuestro gran tesoro: podemos escoger en cada instante lo que hacemos.

Humberto Maturana. En *Revista de Educación*, N° 376 (2016)

Como hemos podido apreciar en el capítulo anterior, en el Japón del Meiji empezaría a confluir fundamentos de pensamiento tradicional con modernos de corte occidental. Los textos de crítica social desarrollados en el siglo X conocidos como *zuihitsu*, que estaban estrechamente ligados a los textos de crítica literaria, se enmarcarán dentro del género del ensayo moderno a partir del siglo XIX (Falero 2007, 20). Para Natsume Sōseki, el ensayo, y por ende la crítica literaria, no se limita solamente a la expresión de opiniones o conceptualizaciones parciales o fragmentarias, características de los *zuihitsu* y del género ensayístico descrito por Adorno. Como veremos a lo largo de sus conferencias, el autor japonés no pretende llegar a una verdad absoluta, pero es indudable que, en este género literario, él y otros intelectuales japoneses cuestionan problemáticas de corte político, histórico e incluso identitario de su país, esto teniendo en cuenta las incógnitas y

problemáticas que produjo el proceso de modernización y occidentalización inaugurado en el periodo Meiji.

En este punto, me propongo a abordar el *quid* del problema: demostrar que Natsume Sōseki describe, a través de sus ensayos, los procesos de transformación de Japón utilizando los conceptos que desarrolló Adam Smith en sus obras más importantes, *La riqueza de las naciones* y *Teoría de los sentimientos morales*. Por ejemplo, en su conferencia, “Mi individualismo”, Natsume Soseki invita a los jóvenes encontrar su propio camino a partir de una postura *individual*; esto resalta, ya que este concepto no existía antes del proceso de apertura de Japón. Aunque Mary Elizabeth Díaz<sup>25</sup> plantea acertadamente que Sōseki no excluye un ethos colectivista al presentar el concepto de *individualismo* como algo que debe adaptarse, no explora cómo al autor japonés concilia estos aspectos aparentemente irreconciliables. Así, si en el primer capítulo que Díaz describe las razones históricas que configuran el ethos colectivista en Japón, al mismo tiempo que vislumbra los conflictos entre los valores colectivistas e individualistas presentes en la novelística de Soseki, esta parte de la disertación pretende demostrar, en un movimiento inverso, que las ideas planteadas por Adam Smith permiten a Natsume Sōseki conciliar sus valores y convicciones premodernos con una serie de conceptos o ideas occidentales de carácter individualista.

Por otra parte, en el marco de las discusiones políticas que surgieron a raíz de la crítica literaria, los intelectuales japoneses se embarcaron en una irónica búsqueda identitaria. Mientras intentaban comprender conceptos provenientes de Occidente, lo hacían sin mucho éxito, lo que produjo otro desencuentro, uno de carácter hermenéutico. Para entender mejor este problema, cito el texto de Douglas Howland, *Translating the West*, que no solo realiza una minuciosa búsqueda de conceptos occidentales que llegaron a Japón a partir de la

---

<sup>25</sup> (2002, 106-107)

segunda mitad del siglo XIX, sino que también pone al descubierto los problemas de interpretación que surgieron a partir de la traducción de ciertos conceptos:

el discurso político occidental de Japón necesitó de nueva terminología con la que abordar el nuevo discurso político. Los esfuerzos de traducción japoneses para traducir al oeste deben ser entendidos tanto como problemas del lenguaje -la creación y la circulación de nuevos conceptos- y como problemas de acción -el uso de nuevos conceptos en sobre las políticas a implementar para occidentalizar Japón. (citado en Martínez Murillo 2018, 25)

Lo anterior fue resultado de una mala traducción por parte de la clase intelectual japonesa, puesto que, en una modernidad impuesta, es decir, una que no se produjo orgánicamente como la europea<sup>26</sup>, no existió una compatibilidad entre los conceptos preexistentes y los occidentales (Howland, 2002 2). Más aún, tal como señala Martínez Murillo en su tesis (2018), el problema ya no es solamente de carácter hermenéutico, sino incluso epistemológico, puesto que “La libertad o el individualismo eran conceptos que ni siquiera existían en el Japón Tokugawa” (2018, 25).

Con todo esto, al abordar esta discusión sobre la interpretación y traducción de conceptos, no me propongo profundizar en el problema hermenéutico; no obstante, tratar esta problemática sí me permite ofrecer una lectura de sus ensayos y narrativa que presenta a Natsume Sōseki como intelectual japonés que transita entre dos periodos tan convulsos y heterogéneos como el Edo y el Meiji, traduce y explica a sus connacionales en sus conferencias, y en cierta medida también a través de su novelística, conceptos como los de *progreso*, *individualismo* y *simpatía*. Además, esta sugerencia de lectura implica que el autor japonés usa una referencia para construir y comunicar dichos conceptos, esta fuente o andamio conceptual estaría principalmente en dos textos de Adam Smith: *La riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales*. Para respaldar esta afirmación, evidenciaré que Natsume Sōseki entiende y trata de explicar, en un primer momento, los conceptos de

---

<sup>26</sup> Cabe anotar que con la expresión de un “desarrollo orgánico de la modernidad europea” me refiero a la manera como Natsume Sōseki describe el *kaika* en su ensayo “Apertura y progreso del Japón contemporáneo”. No obstante, vale la pena cuestionar si los procesos de modernización fueron orgánicos o “reflexivos” teniendo en cuenta la violencia que estuvo presente en acontecimientos históricos, como en la Revolución francesa.

progreso e individualismo, y lo que implican, principalmente a partir de las ideas de *división de trabajo* y el *self interest* de Smith. Por otra parte, mostraré cómo el autor japonés describe los cambios y problemas morales de Japón, además de su concepción de literatura a partir de lo que Adam Smith denomina como *proceso de simpatía*.

## 2.1 Sobre Modernidad y progreso

Modernidad y progreso son conceptos relacionados que necesariamente implican una perspectiva particular del tiempo. Por una parte, Modernidad se refiere a un fenómeno complejo que tuvo origen en Europa Occidental como resultado de diversas crisis en ámbitos como el filosófico, político, social, cultural entre otros. Matei Calinescu en su texto *Cinco caras de la modernidad*, señala no solamente la dificultad de encontrar el origen de este concepto, sino también su descripción, las controvertidas discusiones que rodean este fenómeno y sus múltiples implicaciones dificultan su definición; no obstante, este autor señala como fundamental una comprensión específica del tiempo:

la idea de modernidad sólo pudo concebirse en el entramado de una conciencia de tiempo específico, es decir, la de *tiempo histórico*, lineal e irreversible, caminando irresistiblemente hacia adelante. La modernidad como noción carecería de significado en una sociedad que no utiliza un concepto secuencial-temporal de la historia y organiza sus categorías temporales según un modelo mítico o recurrente”. (1991, 23)

Es decir, el hombre moderno desvincula su mundo y su tiempo de una concepción divina para ser consciente de que puede enmarcar o realizar diferenciaciones históricas relacionadas directamente con diferentes modos de pensar en el pasado y ubicarse a sí mismo en un punto histórico, que es producto no de algo predeterminado o trascendental, sino más bien de unos entramados culturales, filosóficos, sociales y políticos inmanentes, todo esto se complementa con una conciencia del tiempo hacia el futuro. Más aún, es relevante señalar que, aunque el origen del concepto de Modernidad está asociado a acontecimientos históricos como el Renacimiento, el Descubrimiento de América o la Reforma, es decir, entre los siglos XIII y

XIV, para Calinescu resulta sorprendente que “la polémica entre lo antiguo y lo moderno empezó realmente en un periodo tan temprano como la Edad Media[...] No obstante los hechos están ahí, y se puede decir con seguridad que durante el siglo XII hubo una bienazonada pelea acerca de los modernos” (1991, 25). Todo esto demuestra que esta concepción del tiempo histórico moderno requirió un largo periodo de desarrollo, además de un clima intelectual particular que le permitiera superar algunos obstáculos, esto es relevante cuando abordemos los juicios que realiza Natsume Sōseki con respecto a los procesos de modernización de su país.

Sumando a todo esto, Alain Touraine define la Modernidad como una organización peculiar de las cosas, esto complementa la definición que ofrece Calinescu, pues la concepción histórica moderna a la que se refiere no es más que una organización singular:

las sociedades donde se desarrollaron el espíritu y las prácticas de la modernidad trataban de ordenar más que de poner en marcha: organización del comercio y de las reglas de intercambio, creación de una administración pública y del Estado de derecho, difusión del libro, crítica de las tradiciones, de los interdictos y de los privilegios (1993, 47)

Asimismo, esta disposición del mundo se configura y posibilita principalmente por el triunfo de la razón “La concepción clásica de la modernidad es, pues, ante todo, la construcción de una imagen racionalista del mundo que integra al hombre en la naturaleza” (Touraine 1993, 47). El fenómeno de la Modernidad es muy complejo y amplio; es, a todas luces, de difícil definición porque de ella derivan muchas otras coyunturas o sucesos históricos. No obstante, Touraine ofrece otra síntesis hecha por Anthony Giddens que resulta relevante, pues esta noción aborda los problemas que Natsume Sōseki analizó, enfrentó y evaluó en sus ensayos, así pues, la Modernidad según Giddens es:

una imagen muy integrada de la modernidad como esfuerzo global de producción y control, cuyas cuatro dimensiones principales son el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social. Añade incluso que la tendencia central del mundo moderno le lleva hacia una globalización creciente, que adopta la forma de la división internacional del trabajo y de la formación de economías-mundos, pero también de un orden militar mundial y del reforzamiento de los Estados nacionales que centralizan los sistemas de control. Visión donde se mezclan los elementos de confianza e

inquietud en la modernidad acelerada, y que privilegia nítidamente la idea de sistema que prolonga la noción durkheimiana de solidaridad orgánica<sup>27</sup>. (Citado por Calinescu, 1993, 47-48)

Me permito traer a colación este extenso fragmento porque engloba todos los elementos que a partir de este punto me propongo analizar y problematizar en las obras de Natsume Sōseki. Estos incluyen la globalización, producción de bienes a partir de los desarrollos industriales, que son posibilitados por la idea smithiana de *división de trabajo*, las problemáticas sociales que crea el sistema capitalista por el poder del dinero, una creciente tendencia belicista y el control de los aspectos sociales de una población a partir de unos sistemas organizacionales.

Abordando otro concepto, pero que deriva del complejo fenómeno de la Modernidad es la idea de progreso, principalmente porque implica una perspectiva particular del tiempo histórico y una creencia de interdependencia económica entre sociedades que, independientemente de sus diferencias de valores y creencias, alcanzan una cohesión o una meta en común. Estos aspectos señalados anteriormente configuran en últimas el concepto, John Bury señala por ejemplo en su texto *La idea del progreso* que: “El concepto de Progreso deriva su valor, su interés y su poder de sus referencias al futuro[...] la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro.” (1971, 18)

Esta perspectiva del tiempo que se proyecta principalmente hacia el futuro, contrasta diametralmente con el punto de vista precedente, una concepción del tiempo premoderna que no solamente se vuelca hacia un punto hacia el pasado sino también a una utopía irrecuperable. Ya sea la Edad de Oro de los antiguos griegos o el Edén de la Biblia, el hombre

---

<sup>27</sup> Durkheim es conocido por su teoría de la solidaridad social, que se divide en dos tipos principales: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. La solidaridad mecánica se refiere a sociedades tradicionales en las que las personas comparten valores y creencias similares, mientras que la solidaridad orgánica se refiere a sociedades industriales y modernas en las que la cohesión social se basa en la interdependencia económica entre las personas. A pesar de que esto pueda ser compatible con la idea de sociedad planteada por Smith que expondré posteriormente, esto no puede ser más alejado de la realidad, Touraine señala que “Durkheim piensa que el individuo es egoísmo y violencia y que sólo un contrato y la idea de justicia pueden construir barreras suficientes contra las fuerzas de la destrucción” (1993, 170). Esto, como veremos más adelante, es discrepante con las ideas de Adam Smith.

premoderno construyó un lugar idílico y sencillo donde la humanidad se ubicaba inicialmente y del que era desterrada: “la vida sencilla de aquella primera edad en la que los hombres desconocían la fatiga, la guerra y la enfermedad, era considerada como el estadio ideal en el que el hombre sería tremendamente afortunado, caso de que pudiese volver a él” (Bury 1971, 20).

Este espacio utópico hace incompatible la idea del progreso, debido a que esta perspectiva premoderna no sólo anhela un regreso, sino que también la relegación a este estado ideal de la vida valora el futuro no como posibilidad de perfectibilidad sino más bien como una constante decadencia “la concepción general de los filósofos griegos era la de que estaban viviendo en un período de inevitable degeneración y declive inevitable, porque así lo prescribía la naturaleza del Universo” (Bury 1971, 20); ahora, si abordamos el origen de una perspectiva particular del tiempo de Occidente, tenemos que tener en cuenta dos vertientes. En primer lugar, la grecolatina, que como ya vimos, es de corte pesimista con respecto a la idea del futuro, por otra parte encontramos la judeocristiana, que comparte la cosmogonía de un mundo que “fue creado y puesto en marcha por la Divinidad y, al ser obra suya, era perfecto, pero no era inmortal y llevaba en sí el germen de la decadencia” (Bury 1971, 21). Así, pues, ambas concepciones del mundo y su desarrollo del tiempo se amalgaman en el Medioevo que origina principios de saberes que entienden “la historia no como un desarrollo natural, sino como una serie de acontecimientos ordenados por la intervención divina y las revelaciones” (Bury 1971, 30), más aún, la tradición judeocristiana añadía la idea del pecado original, un impedimento infranqueable para la idea del mejoramiento de la especie humana a través de un progreso en una dimensión moral (Bury 1971, 31).

A pesar de todo, Bury ubica parte del origen del concepto de progreso en ambas vertientes, esto debido a que la tradición judeocristiana consideraba la construcción de una síntesis histórica para tratar de dar un sentido determinado hacia el futuro en miras de un fin

definible y deseable (1971, 31). Por otra parte, la vertiente grecorromana, más específicamente las conquistas de Alejandro Magno, que posteriormente retomaría el Imperio Romano, consideró al género humano como una unidad, no en decadencia, sino más bien como una que establece un orden común, un sólo organismo global que sostiene “la concepción de la interconexión de los pueblos como contribuyentes a un patrimonio de *civilización* común” (Bury 1971, 32. Énfasis añadido). De aquí derivan órdenes sociales de corte imperial que implican la determinación de sociedades civilizadas o bárbaras.

Así pues, tenemos dos características principales de la idea del progreso: por una parte, una perspectiva positivista que contrasta con el tono pesimista de los grecolatinos y judeocristianos, que se proyecta hacia el futuro buscando un fin determinado y deseable, esta meta no es otra que el de la *felicidad*. Por otra parte, la idea de que esta meta de la felicidad es común de toda la humanidad “Para muchos, el fin deseable de la evolución humana sería un estado social en el que todos los habitantes de la Tierra llevaran una existencia perfectamente feliz.” (Bury 1971, 14). Sin embargo, estas dos características de la idea del progreso plantean dos problemas significativos. El primero, que a pesar de que varios argumentos indiquen que la idea del progreso va por un camino deseable, es algo que realmente es improbable “En resumen, no se puede probar que esa desconocida meta hacia la que se dirige el hombre, sea la deseable.” (Bury 1971, 14). Por otra parte, la unidad del género humano que plantea un orden común implica de igual manera una homogeneidad de pensamiento que es irrealizable, problema que incluso se extiende a la meta de la felicidad; ya Montaigne en ensayos como “De los caníbales” y “Los carruajes” disertaba no solamente sobre la variedad del concepto de felicidad que tenían los europeos y los salvajes del nuevo mundo, sino también el cuestionamiento y la crítica hacia la autodenominada civilización europea que pretendía precisamente imponer sus costumbres, ideas y creencias a otras sociedades que consideraban, injustamente, como inferiores:

No está en cuestión la conquista de nuevas tierras, pues gozan aún de la fertilidad natural que les proporciona, sin trabajo y sin esfuerzo, todo lo necesario, con una abundancia tal que no precisan ensanchar sus límites. Viven todavía en el feliz estado de no desear sino aquello que prescriben sus necesidades naturales; todo lo que va más allá les resulta superfluo. (2021, 287)

Por otra parte, no podemos desvincular la idea de progreso, junto con las características mencionadas del racionalismo. En este contexto Touraine afirma que:

La idea de progreso ocupa un lugar intermedio, central, entre la idea de racionalización y la idea de desarrollo. Esta da la primacía a la política, la primera al conocimiento; la idea de progreso afirma la identidad entre políticas de desarrollo y triunfo de la razón; anuncia la aplicación de la ciencia a la política y la identifica, por tanto, una voluntad política a una necesidad histórica. Creer en el progreso es amar el futuro, a la vez ineluctable y radiante (1993, 91).

En otras palabras, no solo debemos considerar el concepto de progreso como un objetivo facilitado por una perspectiva histórica particular, sino también como una posición política e incluso administrativa. En este sentido de ideas, una sociedad que tiene una consciencia de tiempo moderno, exige la integración de la razón y la ciencia a sus instituciones. Además, esta actitud que vincula el triunfo de la razón de la Modernidad con la idea de progreso configura conflictos sociales que “son ante todo los del futuro contra el pasado, pero la victoria está asegurada no sólo por el progreso de la razón, sino también por el logro económico y el éxito de la acción colectiva” (Touraine 1993, 91). De manera que una evidencia de la ruta deseable hacia la promesa de la felicidad estaría materializada por índices económicos y esto solamente es posible por la aplicación de la razón a ámbitos como el político y el productivo. Es acá donde empezamos a vincular el triunfo de la razón que se materializa en la modernización de una sociedad con la idea de progreso, aparece pues, la evidencia de que una sociedad se acerca a su meta deseada a partir de índices económicos “Un sociólogo influyente, Seymour Martin Lipset ha querido demostrar que crecimiento económico, libertad política y felicidad personal avanzan al mismo tiempo y que es esa sincronía a la que hay que bautizar como el progreso” (citado en Touraine 1993, 91-92).

### 2.1.1 Traducción del *kaika* occidental en “Apertura y progreso de Japón contemporáneo”

El marco conceptual de Bury, previamente expuesto, resulta útil para entender el ensayo de Natsume Sōseki “Apertura y progreso de Japón contemporáneo”. Sintetizando, la idea de progreso requiere una noción específica del tiempo histórico que se proyecta hacia el futuro. Considera a la humanidad como una entidad que avanza hacia el objetivo la felicidad de la especie humana. Así pues, en su conferencia, el autor japonés presenta una perspectiva histórica que se vuelca hacia el futuro, como observamos, por ejemplo, al afirmar que:

La existencia del ser humano no puede quedar estancada en el mismo sitio para su subsistencia y, por ello, ha venido progresando, empujando cada vez más hacia delante. Ese avance desde la antigüedad durante miles de años durante miles de años ha necesitado de esfuerzo y de tiempo para alcanzar la posición actual. (2022b, 30)

Este fragmento resulta significativo porque evidencia una comprensión del tiempo histórico, es decir, del presente como resultado de una secuencia de eventos, y porque, aunque en su conferencia se refiera a la contemporaneidad de Japón afirma que: “Tanto ustedes como yo somos japoneses y vivimos en la misma época. No somos del pasado ni del futuro” (Natsume 2022b, 18). Adscribe, entonces, esta sociedad como parte de unidad mayor: el de la especie humana que avanza hacia un punto en específico. Sin embargo, a pesar de que en 1911, año en el que tiene lugar la conferencia, aparentemente se habían asimilado en el país del sol naciente conceptos como el de *progreso*, para Sōseki, este concepto no es tan claro para sus connacionales, de ahí su esfuerzo por tratar de explicar en sus propios términos el concepto de progreso y de paso las implicaciones de la Restauración Meiji “me da la impresión de que no se ha entendido bien el significado de la apertura y del progreso del Japón contemporáneo” (2022b, 18). Es en este punto en el que quisiera empezar a plantear la existencia de una importante influencia del filósofo y economista escocés Adam Smith en las construcciones conceptuales que aparecen en los ensayos de Natsume Sōseki, empezando por la idea de progreso, esto sin olvidar la problemática planteada por Howland sobre cómo los

conceptos de la Modernidad requirieron un largo proceso de traducción, puesto que tales ideas no existían antes del proceso de apertura de Japón.

Como había señalado anteriormente, Bury indica que el concepto de progreso pertenece a una categoría que él denomina como *misterios de la vida*, esto en la medida en que no hay evidencia certera de que el camino que va trazando la humanidad siguiendo su meta es la deseable o no “el Progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe” (1971, 16). Habíamos indicado, gracias a Touraine que, a pesar de lo anterior, algunos índices, principalmente los económicos y de crecimiento industrial, iban vinculados a una evidencia palpable de la idea del bienestar general de una sociedad. Es en este punto donde es relevante el texto *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith, pues surge como un texto que precisamente teoriza sobre el origen de la prosperidad y abundancia de un país, claro está, a través de una disertación sobre el desarrollo de las industrias y una defensa de la libertad de mercado<sup>28</sup>. Según Bury, *La riqueza de las naciones* es un texto neurálgico para entender la razón por la cual Occidente se empeñó por convertir el concepto de progreso en una doctrina

Es mucho más que un tratado de principios económicos; contiene una historia del gradual progreso económico de la humanidad y sugiere la posibilidad de un aumento indefinido de la riqueza y el bienestar Smith se hallaba plenamente de acuerdo con los economistas franceses sobre el valor de la riqueza para la civilización y la felicidad de la humanidad.” (1971, 201)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Adam Smith es considerado como el padre del liberalismo económico debido a que el objetivo principal de su texto *La riqueza de las naciones*, era argumentar la nocividad de las prácticas monopólicas que habían sido configuradas principalmente por gobiernos de corte imperialista. Así, pues, defiende el argumento de que el libre comercio entre naciones o sociedades aseguraba un mayor bienestar para todos, esto en la medida de una mayor presencia de productos de consumo a precios más bajos.

<sup>29</sup> Como afirma Havens (1968, 217), el gobierno Meiji encontraría en el *positivismo* y el *utilitarismo* de Auguste Comte y John Stuart Mill —ambos estrechamente relacionados con las ideas de Smith y herederos del utilitarismo francés del abad de Saint-Pierre (1658-1743)— los principios económicos y filosóficos para crear una fachada de civilización ante Occidente. Resaltar todo esto es relevante porque, como veremos más adelante, estas ideas, asimiladas sin mayor detenimiento, repercutirán en la ética imperialista de Japón en el siglo XX.

Continuando por esta la misma línea, el concepto de *división de trabajo*, que aparece en el texto del filósofo escocés es sin dudas el más relevante en su texto, la idea de que una persona se especialice en una sola tarea específica, esto en el proceso de una cadena de producción, implica una mayor eficiencia y sobre todo un aumento de la producción de bienes, y, por ende, su efecto en la materialización de felicidad y prosperidad en una sociedad. Es en este preciso punto donde encuentro una relación relevante entre Natsume Sōseki y Adam Smith; aunque el autor japonés nunca menciona en su conferencia “Apertura y progreso de Japón contemporáneo” a Adam Smith, y mucho menos utilice en gran medida los términos del escocés, es a través del concepto de *división de trabajo* por el cual explica a sus connacionales el concepto de progreso.

En primer lugar, Sōseki explica que el concepto de progreso se conforma de dos elementos. Por una parte, podemos encontrar una manifestación pasiva, que define como *ahorro de energía*, que se manifiesta cuando una persona se enfrenta a una obligación, que no es otra que la de su trabajo o contribución al arribo de la felicidad general:

si miramos en qué circunstancias ocurre el ahorro de energía, observamos que se da cuando la palabra obligación, que hoy día empleamos diariamente, se relaciona con ese estímulo. Tanto la educación ética convencional como la actual alientan el espíritu positivo para el cumplimiento de la obligación, pero esto se limita al plano ético o, mejor dicho, es algo que se debe realizar para favorecer la felicidad de la sociedad. (2022b, 24)

En otras palabras, la producción económica que aporta al colectivo de su país o sociedad; pese a que para él toda persona se siente bien al terminar una tarea obligatoria, la única constante es la voluntad de salir cuanto antes de dicha obligación.

Por otra parte, es en esta voluntad de escape de la obligación donde encontramos el otro elemento que conforma el concepto de progreso de Sōseki. Como contraparte a la manifestación pasiva existe una manifestación activa, al cual denomina *desgaste de energía* y generalmente se da a través de la afición; para el nipón, toda persona tiene una afición y nadie lo obliga al desgaste de energía en esa actividad. Esta manifestación implica dos ideas que

son propias del fenómeno de Modernidad occidental, los de libertad e individualidad, esto debido a que por afición él entiende “en hacer lo que se le dé la gana a uno en toda la extensión y las direcciones” (2022b, 28). Es quizás por la presencia de estos dos conceptos, el de libertad e individualidad por la cual Sōseki hace breves salvedades ante una sociedad que teme ante las posibles consecuencias negativas del ethos individualista, con respecto a las posibles implicaciones morales señala que “Este crecimiento del espíritu de afición recibirá críticas por parte de los moralistas, pero es solamente una cuestión moral y no real” (2022b, 27) o esta “la vitalidad surgida por afición no la puede frenar ningún maestro de la moral” (2022b, 28). Estas advertencias corresponden a una disyuntiva que ya habíamos apreciado anteriormente entre el ethos occidental que se caracteriza por el individualismo y el japonés que se caracteriza por ser colectivista y trata de diluir cualquier rastro del ego, esta problemática la seguiremos viendo posteriormente cuando entremos en una discusión que gira en torno a la moral y las exigencias éticas que supone un individuo que es visto como alguien que busca naturalmente su satisfacción personal.

Independientemente del problema del yo que representa para un país que apenas va aprehendiendo un ethos individualista, para el concepto de progreso de Sōseki es necesaria una interacción entre las expectativas colectivas de una sociedad y las pretensiones individuales “Porque existe la sociedad nacen las obligaciones, pero sin tales trabas es razonable que el hombre busque su ego para dedicarse a gastar su energía en las actividades de su afición” (2022b, 27). Para Sōseki existen choques y contraposiciones entre estas dos manifestaciones, una activa que no es otra cosa que una expresión libre e individual y otra pasiva que es impuesta por una sociedad, da lugar al desarrollo del *kaika*. Estas interacciones son conflictivas porque, como lo había mencionado anteriormente “Desde el espíritu de ahorrar energía se intenta reducir la labor trabajando más duramente el menor tiempo posible” (pp. 25-26). Al final, esta correlación entre las dos manifestaciones da lugar no

solamente a “inventos como la electricidad, el teléfono, el automóvil” (p. 26), sino que también “conduce a las invenciones de máquinas monstruosamente eficaces” (p. 27) que permiten la producción de bienes necesarios para abundancia de toda sociedad y por ende para el direccionamiento de la promesa de la felicidad que presupone el concepto de progreso. Acá conviene volver al concepto de *división del trabajo* que propone Adam Smith en su texto *La riqueza de las naciones*, esto debido a que aunque el escocés nunca utilice términos como actitud pasiva o actitud activa, la descripción del origen de la producción industrial que es posible por la división de trabajo es básicamente la misma que presenta Natsume Sōseki.

Examinemos la relación anteriormente enunciada. Pese a que Smith no reconociera el progreso en los mismos términos de Sōseki, a decir, de una oscilación entre la obligación y la afición, sí lo hacía desde los efectos de la *división de trabajo*, donde:

Este gran incremento en la labor que un mismo número de personas puede realizar como consecuencia de la división del trabajo se debe a tres circunstancias diferentes; primero, al aumento en la destreza de todo trabajador individual; segundo, al ahorro del tiempo que normalmente se pierde al pasar de un tipo de tarea a otro; y tercero, a la invención de un gran número de máquinas que facilitan y abrevian la labor, y permiten que un hombre haga el trabajo de muchos. (2001, 37)

Lo más relevante de esto es que Smith, al igual que Sōseki, es consciente de que el desarrollo tecnológico está fundamentalmente dado por la invención de cosas que abrevian el esfuerzo y tiempo que un trabajo cualquiera requiere, con la única diferencia de que Smith no se refiere directamente a una interacción entre la obligación y la afición. Pese a lo anterior, Smith sí narra una anécdota que describe con perfección, el origen de un invento que se da a través del conflicto de las manifestaciones que Sōseki establece:

En las primeras máquinas de vapor se empleaba permanentemente a un muchacho para abrir y cerrar alternativamente la comunicación entre la caldera y el cilindro, según el pistón subía o bajaba. Uno de estos muchachos, al que le gustaba jugar con sus compañeros, observó que si ataba una cuerda desde la manivela de la válvula que abría dicha comunicación hasta otra parte de la máquina, entonces la válvula se abría y cerraba sin su ayuda, y *le dejaba en libertad para divertirse con sus compañeros de juego*. (2001, 40. Énfasis añadido)

Sumando a todo esto, tanto Smith como Sōseki concuerdan en que el surgimiento de toda disciplina o filosofía nace de una especialización y ayuda al movimiento del progreso, la diferencia entre ambos radica en que Smith lo ubica exclusivamente en un ámbito laboral y de producción:

En el progreso de la sociedad, la filosofía o la especulación deviene, como cualquier otra labor, el oficio y ocupación principal o exclusiva de una clase particular de ciudadanos. Y también como cualquier otra labor se subdivide en un gran número de ramas distintas, cada una de las cuales ocupa a una tribu o clase peculiar de filósofos; y esta subdivisión de la tarea en filosofía, tanto como en cualquier otra actividad, mejora la destreza y ahorra tiempo (2001, 40)

Teniendo en cuenta esto, mientras Smith sitúa el surgimiento de una especialización exclusivamente en un ámbito laboral y de producción, Sōseki, por otro lado, describe cómo surge la especialización a partir del natural y libre desarrollo de una afición:

Todos sabemos lo que significa afición: la pesca, jugar al billar, jugar al go, ir de caza con la escopeta al hombro, y otras cosas por el estilo. Estas actividades, obviamente, pertenecen a la de gastar la energía voluntariamente sin que nadie nos obligue y sentir placer por ello. El avance en este espíritu se puede convertir en literatura o ciencias, o filosofía, de modo que aquello que aparenta ser algo difícil y de alto nivel no deja de ser una expresión de la afición. (2022b, 25)

Es de esta manera que el texto más conocido de Adam Smith, *La riqueza de las naciones* propone que el factor económico y la producción eficaz de bienes a través de la industria es una evidencia clara de que cualquier nación se dirige o no a la felicidad, a un punto deseable en el futuro.

Asimismo, también encontramos en *La riqueza de las naciones* la descripción de unas dinámicas económicas que hacen eficaces la producción de bienes no solamente por el desarrollo tecnológico que supone la industrialización de un país sino más bien por la búsqueda de la libertad y una ética de corte individualista. Adam Smith propone, como ya hemos visto anteriormente, la existencia de productores de bienes o servicios, lo que conlleva de manera inherente la presencia de un consumidor que busca satisfacer sus necesidades y deseos adquiriendo aquellas cosas que le resulten necesarias o valiosas; lo anterior implica,

entonces, una oferta realizada por el productor y una demanda que proviene del consumidor. Bien, pues la interacción entre la oferta y la demanda ajusta los precios reales de un producto, si hay muchas personas deseando comprar un producto que es escaso, es decir, una demanda que desborda la oferta, el costo de ese producto tenderá a subir; en el caso contrario, es decir, si la oferta es mucho mayor que la demanda, el costo tenderá a bajar, desalentando de paso la producción de ese bien. De igual manera, para Adam Smith es importante que haya diversos productores de un mismo bien, pues esto fomenta una competencia que beneficia al consumidor, no solamente por las implicaciones de costo sino porque, además, la calidad de los productos tiende a mejorar, de ahí que su texto sea una crítica acérrima a las dinámicas monopólicas en cualquier país.

Lo anterior es relevante en la medida en que estas dinámicas económicas ayudan a una configuración de un ethos de corte individualista. Smith propone como idea fundamental de su texto que, cuando las personas buscan satisfacer sus propios intereses individuales, su *self interest*, como maximizar sus ganancias en el caso de los productores o el de mejorar su bienestar en el caso de los consumidores, al participar en un mercado competitivo, sus acciones conducen indirectamente al beneficio de la sociedad en su conjunto. Smith postula en primer lugar, que gracias a la competencia y la búsqueda del beneficio personal, los precios de los bienes y servicios se ajustan naturalmente para reflejar su verdadero valor en el mercado; en segundo lugar, que los recursos se asignan de manera eficiente, y la producción se adaptaría a las preferencias cambiantes de los consumidores, es decir, el mercado responde a la idea de la meta del progreso en la medida que este se mueve en pos de la dirección deseada de una sociedad, la felicidad<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Esta teoría que es fundamental para la economía clásica y moderna se conoce comúnmente con el nombre de la *mano invisible*, esto debido a que las dinámicas del mercado no son reguladas por la planificación de un agente central y claro como lo sería el de un gobierno. De ahí que el liberalismo económico de Adam Smith abogue por una libertad que ha sido coartada no solamente por productores monopólicos sino también por gobiernos centrales, principalmente de corte imperialista o comunista.

Ya hemos visto, al menos desde el lado de Occidente, la manera en que las dinámicas económicas que se vuelcan principalmente en la dirección de *la promesa de felicidad del progreso*, configuran un ethos de corte individualista. Eric Hobsbawm señala al respecto que, desde el surgimiento de las ventajas tecnológicas producidas por el liberalismo económico, no hubo otro remedio que aceptar un individualismo que busca su propia satisfacción, aunque esto implicara la aniquilación de cualquier tipo de relación no comercial, esto desde luego deja el espacio a un dilema moral, que como veremos más adelante, el gobierno Meiji no se detuvo a evaluar:

Tanto el tradicionalismo como el socialismo coincidieron en detectar el espacio moral vacío existente en el triunfante liberalismo económico —y político— capitalista, que destruía todos los vínculos entre los individuos excepto aquellos que se basaban en la «inclinación a comerciar» y a perseguir sus satisfacciones e intereses personales de que hablaba Adam Smith. Como sistema moral, como forma de ordenar el lugar de los seres humanos en el mundo y como forma de reconocer qué y cuánto habían destruido el «desarrollo» y el «progreso», las ideologías y los sistemas de valores precapitalistas o no capitalistas eran superiores, en muchos casos, a las creencias que las cañoneras, los comerciantes, los misioneros y los administradores coloniales llevaban consigo. (1998a, 205)

Acá encontramos por ejemplo a un Adam Smith afirmando que:

No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas (2001, 26)

La anterior cita, y esta postura individualista es relevante para demostrar que Natsume Sōseki se vio fuertemente influido por las propuestas teóricas de Adam Smith, no solamente por el hecho de que el japonés vea la búsqueda del interés propio como algo natural, una manifestación pasiva del gasto de energía necesaria para el concepto del *kaika*, sino además porque Sōseki utiliza las mismas palabras de Smith para explicar un concepto tan ajeno y conflictivo para Japón como es el de *individualismo*:

El que vende tofu no lo vende pensando en su país. Su interés fundamental es ganar el dinero para comer y vestir. Sin embargo, no importa lo que el vendedor piensa cuando el resultado de esa actividad es suministrar lo que hace falta a la sociedad y, en este sentido, puede que indirectamente esté ofreciendo un beneficio al Estado. (2022b, 148)

Ahora bien, este concepto de individualismo es problemático, pero al mismo tiempo sumamente relevante en la comprensión de las obras de Sōseki. En primer lugar, porque “se ha enraizado en una sociedad que solo hacía cuarenta años desconocía incluso el término individuo” (Takagi 2022, 172). Estas ideas occidentales, tal como señala Mary Elizabeth Díaz, entran en conflicto con un ethos de corte colectivista, uno que “se basaba en el altruismo extremo que exigía borrar por completo el deseo y el gusto de cada miembro de la sociedad” (p. 174). De manera que este emergente concepto de la libertad no tardó en ser objeto de crítica en una sociedad que apenas podía procesar los cambios del *bunmei kaika* y que al mismo tiempo se preocupaba por “el mal uso del ego y de la libertad” (p. 179). Sin embargo, como veremos más adelante, Natsume Sōseki no abogaba por la indulgencia individual. Era una persona que se preocupaba profundamente por la dimensión moral de su sociedad, llegó a temer incluso un crecimiento desmedido del libertinaje en el país (Natsume, 2022b, 106-107). Por esta razón, el ensayo “Mi individualismo” está plagado de salvedades con tienen como objetivo evitar equívocos “No me gustaría que este término individualismo se interpretase mal. Especialmente, si instruyo a gerente joven como ustedes con ideas erróneas, me daría un disgusto a mí mismo” (Natsume 2022b, 142). De manera que lo que defiende Sōseki, es una ética del individuo que no afecta de manera negativa a los demás.

Asimismo, para Sōseki el concepto de libertad era necesario en el marco de unas problemáticas, que profundizaré más adelante, y de las cuales él sostenía que no existía escapatoria alguna. Adelantando algunas conclusiones de este capítulo, en un momento histórico tan agitado y en donde “los japoneses tuvieron que asimilar la civilización occidental causó actitudes falsas y pretenciosas a un pueblo que creía haber alcanzado el mismo nivel que Occidente tanto en lo material como en lo espiritual” (Takagi 2022, 177). El individualismo surgía como una posible alternativa a esta crisis. Asimismo, es en el concepto de la libertad donde Soseki puede ubicar lo que busca, la promesa de la felicidad: “La libertad

de cada uno es muy importante en el proceso de crecer como persona y, además, ese proceso tiene una gran relación con el sentido de la felicidad personal” (Natsume 2022b, 142), de manera que para él, la “libertad es la base de la felicidad humana, pero esa libertad se entiende siempre bajo la mirada de los otros” (Takagi 2022, 180). A pesar de todo, Natsume Sōseki es consciente de que su libertad y felicidad están condicionadas por el estado de su país “Es cierto que la libertad individual es el contenido del individualismo como base de la felicidad personal, pero la libertad que se comparte entre todos puede subir y bajar de grado como un termómetro ante la prosperidad o la crisis de una nación” (2022b, 146-147). Con lo cual, Natsume Sōseki se alinea con la idea de progreso de Adam Smith al determinar que la felicidad, es condicionada por la libertad y esta última a su vez por la prosperidad de su nación.

Frente a lo mencionado anteriormente, Natsume Sōseki caracteriza a Japón como un país cuya felicidad y libertades están comprometidas por la constante amenaza de la pérdida de independencia ante Occidente y las reiteradas confrontaciones bélicas “El Japón de hoy no disfruta de una paz duradera. Es una nación pobre cuyo territorio es pequeño. En consecuencia, puede ocurrir cualquier incidente en cualquier momento” (2022b, 149). Trayendo de nuevo a colación la cita sobre el vendedor de tofu, dice mucho más si notamos el contexto en el que está concebido, pues esta es una respuesta a un grupo de jóvenes estudiantes que crearon una asociación con el único objetivo de “alentar el nacionalismo” (p. 147), la descripción de este grupo no es más que el advenimiento de una nación con aspiraciones imperialistas. Así pues, Sōseki distingue dos tipos de nacionalismos; por una parte, uno configurado desde el individualismo, donde la venta de un bien motivada por el interés propio puede, sin intención, clasificar a alguien como un individualista al mismo tiempo que como un buen nacionalista. Por otro lado, el segundo tipo se caracteriza por ser más colectivo, y surge cuando una persona percibe una amenaza para el futuro de su país.

Con todo lo anterior, me atrevo a afirmar que Sōseki no se limitó a reflexionar exclusivamente sobre literatura inglesa en su estancia académica y en su vuelta a su país natal. Él como nadie sabía que Japón estaba sufriendo un proceso muy complejo, el de la Modernidad proveniente de Occidente. Así, pues, ante la carencia que tenía el país del sol naciente con respecto a conceptos ajenos, como los de libertad, individualismo o progreso, Sōseki tenía que entender las dinámicas del *kaika* en cualquier sociedad. Asimismo, las conferencias brindadas por el autor japonés demuestran un intento por explicar, no sin dificultad, las ideas occidentales a través de conceptos que fueran entendibles para sus connacionales, un problema de corte hermenéutico propuesto por Howland que ya he abordado anteriormente. No obstante, Howland sigue siendo relevante en la medida en que también señala que los intelectuales japoneses tuvieron que enfrentarse al reto de entender diversos conceptos occidentales. Como ejemplo, la idea occidental de libertad, que mencioné anteriormente, tenía una historia de siglos en Europa y había sido desarrollada por numerosos pensadores en diferentes contextos con implicaciones significativas. De manera que el concepto de libertad tuvo que ser estudiado por los japoneses entre los años 1855 y 1875 (2002, 96). Dado esto, no es arriesgado asumir que los textos de Smith le sirven a Sōseki no solo para comprender conceptos como los de *progreso*, *individualismo* y *libertad*, sino también para tratar de explicarlos a sus connacionales a través de sus conferencias e, incluso en cierto sentido, para juzgarlos.

Como hemos visto en algunas citas, Sōseki no es renuente a aceptar algunos conceptos provenientes de Occidente y que llegan a ser conflictivos con el *ethos* colectivista de Japón, como los de *libertad* y sobre todo el de *individualismo*. Al respecto, Thomas Havens en su texto *Comte, Mill, and the Thought of Nishi Amane in Meiji Japan* indica que esto es posible debido a que el planteamiento teórico de Smith, que entre otras cosas deriva

del utilitarismo francés, convenció en gran medida a una emergente clase burguesa japonesa de la cual hacían parte muchos intelectuales aristocráticos del siglo XIX:

El utilitarismo fue promovido desde arriba para justificar la economía industrial y comercial que los líderes de Japón esperaban crear. Lo más importante es que el utilitarismo era esencialmente una filosofía social, no individual, y por lo tanto era más fácilmente comprendido por mentes entrenadas en el confucianismo que por el pensamiento de Calvino o Rousseau. Comenzando con Adam Smith, los empiristas ingleses habían enunciado la doctrina de que la suma de los intereses individuales egoístas equivalía a los intereses generales de la sociedad. Fue este principio funcional y colectivo el que fue adoptado por los japoneses en la década de 1870. (1968, 224)<sup>31</sup>

Aunque *La riqueza de las naciones* postula la existencia de un individuo que se mueve principalmente a través de su *self interest*, esto no implica necesariamente el desdibujamiento de un bien colectivo, incluso, para llegar a una meta en común propuesta por la idea del progreso el gesto individualista es deseable. Lo anterior no indica de ninguna manera que Natsume Sōseki acepte sin más las dinámicas provocadas por la apertura de Japón hacia Occidente, aunque él esté de acuerdo con las posibilidades que ofrece la idea de progreso y por tanto en la necesidad de conceptos como los de libertad e individualismo, juzga de manera particular la promesa de felicidad que el *bunmei kaika*, es decir, el *kaika* japonés ofrece.

### 2.1.2 ¿En la dirección deseada?: Un *kaika* de papel

Habiendo explicado a su audiencia detalladamente el concepto de progreso o *kaika*, Sōseki llega a un punto de inflexión en su conferencia en el que juzga no el concepto de *kaika*, sino específicamente el proceso del *kaika* japonés, el *bunmei kaika*. Siendo contundente, afirma sin tapujos que la promesa de la felicidad ofrecida por la idea del progreso destaca por su ausencia:

Si medimos el grado de felicidad o de infelicidad entre la gente de ahora y la del pasado, en cuanto a las preocupaciones y el esfuerzo requerido para la supervivencia, aun admitiendo que

---

<sup>31</sup> La traducción es mía.

pueda haber gran diferencia de los instrumentos para el gasto y ahorro de energía, *no ha habido ningún progreso*. (2022b, 31. Énfasis añadido)

Tal como Bury propone en su texto, respecto al rumbo que puede tomar una sociedad que se mueve por el influjo de la promesa de la felicidad, el “movimiento puede ser Progreso, o puede darse en una dirección no deseada y, por tanto, no ser Progreso” (1971, 14). Esta parece ser también la conclusión a la cual llega Sōseki con respecto al *kaika* impuesto a Japón “Esto no lo podemos considerar *kaika*. No merece ser ni siquiera una pequeña parte del *kaika*” (2022b, 43). ¿Cuáles son las razones que llevaron a Natsume Sōseki a arribar a una serie de conclusiones de corte pesimista?

Quizás la primera razón la encontramos en la naturaleza del proceso de apertura hacia Occidente que supuso el inicio del periodo Meiji. Al respecto, José Pazó en su texto “Natsume Sōseki, el humilde campeón de las letras modernas” señala que:

Meiji Jidai supuso una apertura tan radical como difícil de comprender desde el punto de vista de la supuesta normalidad histórica de los manuales. Un país que ha estado sometido a un aislamiento voluntario de dos siglos abre sus fronteras. Aunque lo veía venir, y aunque es una decisión en apariencia voluntaria, lo hace en gran parte por la coerción de la presión diplomática y militar internacional. (2014, 127)

Es decir, aunque el proceso de apertura de Japón ofreciera un panorama superficial, la de una voluntad bilateral entre occidentales y japoneses, en realidad se trataba de una imposición a la cual los nipones tuvieron que acceder, esto con el objetivo de no perder completamente su independencia. En esta misma línea, encontramos también a Calinescu, quien da un paso más y afirma que los procesos de modernización del país fueron controlados y configurados en su totalidad por el estado para garantizar su independencia ante el peligro que suponía el arribo de Occidente:

el Estado se vuelve no ya el gestor sino el creador de la modernidad, y es en nombre de la independencia de la nación como combate a unos extranjeros y moderniza la economía y la sociedad, como hicieron Napoleón en su lucha contra Inglaterra o el emperador Meiji cuando lanzó al Japón a la industrialización para salvarlo de la dominación americana o rusa. (1991, 180)

De manera que podemos hablar de un proceso de modernización japonés antinatural, a diferencia de Occidente, en Japón no existió un proceso de “ilustración” que empujara a su población a exigir los cambios sociales o políticos propios de la Modernidad, los cambios se gestaron principalmente desde el Estado. Más aún, el gobierno Meiji importaba los sistemas económicos, sociales y políticos sin indagar de manera genuina y profunda sobre las implicaciones o problemáticas que podrían generar (Havens 1968, 218). En palabras del mismo Sōseki, mientras el *kaika* occidental se desarrollaba naturalmente en Europa desde dentro, el *kaika* japonés es exterior, uno que “aparece en formas que se toman por la fuerza proveniente de fuera” (2022b, 34). Con todo esto, la obligación y las circunstancias fueron entonces “las que llevaron a ilustrar a una población que, en mi opinión, ni demandaba ser ilustrada ni, probablemente, estaba aún preparada para ello” (Martínez Murillo 2018, 28).

Sōseki es plenamente consciente de que todo el progreso, el *kaika* general, se genera de manera natural y gradual a partir de una consciencia particular del tiempo que se vuelca al futuro teniendo en cuenta una elaboración concisa del pasado. Esta perspectiva no es diferente de la de Bury:

La idea del Progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente —*pedetentim progredientes*— en una dirección definida y deseable e infiero que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser «el fin del problema máximo de la Tierra», se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección adoptada no sería la deseable. Pero hay alguna implicación más. Ese proceso debe de ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la de Providencia. (1971, 16-17)

Bury no se refiere nunca en su texto a los procesos de modernización de Japón, hace más bien un rastreo histórico del concepto de Occidente e incluso critica el proceso de Rusia en 1920, año de la publicación de su texto. A pesar de todo, extrañamente esta descripción calza a la perfección con el problema del *bunmei kaika*. Volviendo al asunto principal, el *kaika* japonés es para Sōseki particular, pues “lo ha hecho después de comenzar las negociaciones con los

países extranjeros tras la Restauración Meiji” (2022b, 34), no tras la lenta cosecha natural e intelectual de los propios japoneses. Con esto en mente, Sōseki intenta demostrar que los cambios se generaron a través de una obligación externa, además surgieron de manera abrupta a través de una serie de pasos, o más bien saltos, no graduales que se integraron en la sociedad japonesa una tras otra sin respiro alguno, Sōseki lo explica de la siguiente manera:

justo cuando nosotros alcanzamos el nivel de 10 del *kaika* autóctono, sin saberse de qué parte del cielo ha descendido, aparece el *kaika* cuya complejidad es 20 o 30 veces mayor y nos ataca con toda su fuerza. Debido a esta presión nos hemos visto obligados a un desarrollo antinatural. Es decir, que el *kaika* actual de Japón no es como caminar despacio por la senda del *kaika* sino, más bien, ir brincando con gritos de ánimo. (2022b, 36)

La valoración de Sōseki ante este escenario es contundente: “Esto no lo podemos considerar *kaika*. No merece ser ni siquiera una pequeña parte del *kaika*” (2022b, 43). Teniendo esto en cuenta, puedo volver a una dialéctica entre Sōseki y Bury, pues ambos estarían de acuerdo en que se “puede concebir que la civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro. *Las ideas necesitan de un clima intelectual*” (Bury 18, 1971. Énfasis añadido), y, por tanto, no son algo que se puedan imponer de un día para otro.

Esta abrupta y apresurada mutabilidad del *kaika* japonés que “no tiene parangón en la historia japonesa” (Natsume 2022b, 35) implica para Sōseki incluso un cambio en la psique de los japoneses de su época. A pesar de que, como habíamos visto en el primer capítulo, en Japón la “perspectiva de tomar en masa los valores e instituciones de otra sociedad era quizá menos impensable[...] por cuanto ya los adoptaron en una ocasión de China” (Hobsbawn 1998b, 162), el proceso de modernización de Japón solamente puede ser descrito como traumático, esto dado que:

no podía llevarse a cabo simplemente mediante la adopción superficial, selectiva y controlada, sobre todo en una sociedad tan profundamente distinta de Occidente en su cultura como la japonesa[...] Para algunos parecía implicar el abandono de todo lo que fuera japonés en cuanto consideraban que todo el pasado era atrasado y bárbaro: la simplificación, tal vez incluso la renuncia al idioma japonés, la renovación de la genéticamente inferior raza japonesa mediante el entrecruzamiento con la superior raza occidental, sugerencia basada en

las ansiosamente devoradas teorías occidentales del racismo social-darwinista que realmente encontraron apoyo temporal en las más altas esferas. El vestuario y los estilos de peinado occidentales, la dieta occidental (los japoneses no habían comido hasta entonces carne) fueron adoptados con poco menos calor que la tecnología, los estilos arquitectónicos y las ideas de Occidente. (Hobsbawm 1998b, 162)

Debido a que no eran capaces de sentir como propias las crisis que el proceso del *bunmei kaika* producía, o más bien a causa del producto de una Modernidad ajena e irreflexiva, estaban a la merced de los cambios que se le imponían desde Occidente sin posibilidad de asimilarlos. Al final, esto generó una sensación de vacío en la población japonesa. Ante este efecto de enajenamiento, los japoneses no tenían más alternativa que perder “de repente su capacidad propia y, empujado desde fuera, tuvo que actuar sin pensar, tal y como nos demandaban las fuerzas exteriores” (2022b, 35). Quizás es por esta razón por la cual el autor japonés es enfático al principio de su conferencia de “Apertura y progreso del Japón contemporáneo” al señalar la razón por la cual enfoca sus esfuerzos en explicar el concepto de *kaika* o progreso en su conferencia: “Lo hago porque me da la impresión de que no se ha entendido bien el significado de apertura y progreso del Japón contemporáneo” (2022b, 18). Pese a que aparentemente esta es una nimia aseveración que puede corresponder a la dificultad de traducción de conceptos occidentales que referí anteriormente, guarda tras de sí una problemática mucho mayor, la del desasosiego y la carencia de identidad.

Para poder abordar este problema identitario, quiero abordar una cuestión que de momento aún no ha sido resuelta: ¿Cómo fue posible que un gobierno, que estaba conformado por un puñado de personas, pudiese implementar un *kaika* tan ajeno y tan problemático, uno que afectaba a la población de todo un país y que generaba todo tipo de inconvenientes? Pues bien, Hobsbawm indica que:

la minoría selecta japonesa poseía un aparato estatal y una estructura social capaces de controlar el movimiento de toda una sociedad. Transformar un país desde arriba sin exponerse al riesgo de la resistencia pasiva, la desintegración o la revolución entraña una gran dificultad. Los gobernantes japoneses se hallaban en la situación históricamente excepcional de poder movilizar el tradicional mecanismo de la obediencia social con vistas a una

«occidentalización» repentina y radical pero controlada, sin más resistencia que una desparrramada disidencia de samurai y una rebelión campesina. (1998b, 157)

Teniendo en cuenta lo anterior, no resulta desacertado afirmar dos cosas. En primer lugar, que con miras a evitar la abolición de la aristocracia y conservar las diferencias de clase, la élite que implementó con relativa facilidad la Restauración Meiji, optó por poner en marcha aquello que Hobsbawm llama, una “revolución desde arriba”. Es decir, no un cambio drástico del país que se origina de manera orgánica desde la gente, desde el pueblo, sino al revés, desde la imposición de un gobierno hacia abajo. En segundo lugar, que para llevar a cabo todo esto, era necesario implementar un sistema ético que fuera de:

obediente disciplina y respeto que impregnaba tanto a las clases medias como inclusive al nuevo proletariado y que incidentalmente ayudaba al capitalismo a resolver los problemas de la disciplina laboral, una fuerte dependencia de la economía de la empresa privada en el apoyo y la supervisión del estado burocrático, y, desde luego, un persistente militarismo que iba a redundar tanto en poderes formidables para la guerra como en una corriente oculta de extremismos apasionados y a veces patológicos de la derecha política. (1998b, 160)

El *ethos* colectivista de Japón de alguna manera permitió implementar una paradójica transformación radical, si el fenómeno de la Modernidad implicaba el rechazo de todo aquello que fuera tradición, este estaría de todas maneras justificado “para los mandos de la vieja sociedad, en parte debido al enorme poder de su ideología tradicional de servicio al estado, o más concretamente a la necesidad de «reforzar el estado»” (Hobsbawm 1998b, 161).

Volviendo a retomar el problema del desasosiego (*fuan* 不安) y sabiendo que todo esto no es más que el producto de una imposición generada por el afán de conservar una independencia de fuerzas extranjeras además de la implementación de una “revolución desde arriba”, Takeo Funabiki en su texto “El desasosiego identitario japonés: razones históricas del nihonjinron”, reconoce el origen del problema identitario japonés precisamente como el producto de las transformaciones de Japón en el siglo XIX:

Este desasosiego surge de la existencia históricamente peculiar de Japón en el contexto de la «modernidad» (*kindai*), peculiaridad que se remonta al periodo anterior a la modernización de

la sociedad. Es decir, a antes de la revolución industrial, cuando aún no existía la «historia del mundo» (*sekaiichi*) (2018, 53)

Esta apreciación del problema nos da una imagen clara de la fractura histórica que produjo la Restauración Meiji, pues antes del proceso de modernización “los acontecimientos históricos estaban aislados territorialmente” (Funabiki 2018, 53), es decir, la historia de Japón no estaba sujeta a otra narrativa histórica más grande o extensa. No obstante, es a partir del suceso de los barcos negros en 1853, que el país tuvo que asimilar, al mismo tiempo que ser asimilado, en un continuo histórico ajeno que no se iba a detener. Este problema explica por ejemplo la necesidad por establecer aquello que es japonés y lo que no, es decir, me refiero a la dicotomía entre *uchi* 内 y *soto* 外<sup>32</sup>, lo interno y lo externo. Funabiki señala que en aquellos momentos en los que la identidad japonesa entra en crisis es cuando aparece el *nihonjinron* (日本人論), un término que aún hoy en día es vigente y que es complejo, puesto que puede ser tanto un género literario, como un conjunto de teorías. Independiente de lo que sea, el *nihonjinron* busca develar desde un campo científico e interdisciplinario, aquellos elementos que hacen singular a Japón, esto con el objetivo de reafirmar una identidad.

Es en el marco de este problema identitario, donde Natsume Sōseki denuncia que el *bunmei kaika* exilia todos los elementos de origen japonés para substituirlos forzosamente por otros ajenos “lo que se desarrollaba de manera autóctona hasta entonces perdió de repente su capacidad propia y, empujado desde fuera, tuvo que actuar sin pensar, tal y como nos demandaban las fuerzas exteriores” (2022b, 35). Esta zozobra por un *kaika* que es ajeno e insoslayable tuvo en años posteriores, diversas resonancias intelectuales que compartieron la

---

<sup>32</sup> En el contexto cultural japonés, *uchi* se refiere al grupo al que uno pertenece, como la familia, la empresa o la nación. Mientras que *soto* se refiere a lo que está fuera de ese grupo. La relación entre el *uchi* y el *soto* constituye la característica definitoria de la sociedad japonesa (Takeo Doi citado en Martínez Murillo 2018, 22). Estos dos conceptos pueden entenderse en este trabajo bajo el marco de la búsqueda identitaria, lo que es y no es japonés, pero en otros contextos, estos conceptos pueden llegar a ser marginalizados.

misma inquietud. Por ejemplo, Junichiro Tanizaki en uno de sus textos más destacables, *El elogio de la sombra*, encontramos el siguiente reclamo:

Ahora bien, si hubiéramos sido dejados a nuestro ser, quizás no estaríamos más adelantados en cuestiones materiales de los que estábamos hace quinientos años. Y, de hecho, si vemos lo que pasa en las zonas rurales de China o India, comprobaremos que las formas de vida no distan demasiado de las que existían en tiempos de Buda o de Confucio. Pero aun así, habríamos elegido una dirección acorde con nuestro carácter. Y no hay que excluir la posibilidad de que, aunque fuera pausadamente, progresando pasito a pasito, un buen día llegásemos a dotarnos de cosas que pudieran sustituir a los tranvías, aviones o aparatos de radio existentes, de adelantos de civilización que no fueren meros préstamos de otros y que se adaptasen realmente a nuestras necesidades. (2016, 32-33)

Todo esto no quiere decir que el autor rechace la idea del progreso, al contrario, es justo afirmar que a pesar de que él tiende a ser más afín con muchos de los valores que precedieron al inicio del período Meiji, para él, la idea del progreso, la que él denomina como *kaika* a secas y que implica una concepción histórica particular, que es paulatina, gradual pero sobre todo de corte positivista, es convincente. El problema de Sōseki es otro y no es más que la imposibilidad del desarrollo interno natural y sus consecuencias.

Ahora, lo que produjo esta imposición, según Sōseki y Tanizaki, es una característica contradictoria del *kaika* japonés, pues a pesar de que el proceso de modernización de Japón implicó una aparente conservación de independencia del país además de un ahorro de energía sin precedentes, también produjo precisamente lo que él denomina como un dolor existencial colectivo; Funabiki señala, por ejemplo, que resulta paradójica la posibilidad de que “la crisis identitaria hubiese sido menor si no se hubiese logrado una modernización tal” (2018, 55). Este tormento lo podemos ubicar principalmente a partir de dos factores. El primero, en el reconocimiento de una relación hegemónica y desfavorable con respecto a Occidente y que es imposible de evitar:

Al tratar con los occidentales, no es conveniente insistir en nuestro modo de ser. Alguien puede decir que no hace falta tratar con ellos, pero, desgraciadamente, la situación actual de Japón demanda estar en contacto con ellos. Consecuentemente, si intercedemos con los fuertes, no hay más remedio que abandonar lo nuestro y obedecer a las costumbres de otros. Cuando nos reímos de nuestros paisanos que no saben usar cubiertos extranjeros, como el tenedor o el cuchillo, no hacemos otra cosa que admitir que ellos son más fuertes que

nosotros. Si nosotros fuéramos más potentes que ellos, sería fácil hacerles imitar esto y lo otro, colocándonos en el lugar dominante. Sin embargo, la realidad es al revés y somos nosotros los que imitamos (Natsume 2022b, 43)

En segundo lugar, y como podemos apreciar en la anterior cita, la incapacidad de pensar de los japoneses, ya sea a un nivel individual o grupal, produciendo todo esto una lamentable imitación de corte servil:

Hay quien habla como si este kaika hubiera nacido desde dentro y pone cara de orgullo. No me parece bien. Son haikara<sup>33</sup> en exceso. No es una actitud admisible, es falsa y frívola a la vez. Si un niño fuma sin saber lo que es saborear el tabaco a gusto y pone cara de saber fumar, resulta repelente. Los japoneses estamos obligados a adoptar esa actitud, y por eso somos un pueblo extremadamente desgraciado. (Natsume 2022b, 42)

Abordar este problema del desasosiego y las consecuencias del proceso de modernización japonés no es novedoso, Martínez Murillo en su tesis y Kayoko Takagi en el epílogo de la selección de *Mi individualismo*, abordan de manera extensa esta propuesta de lectura.

A todo esto puedo sumar un pequeño paso más, considero que no podemos perder de vista que el gobierno Meiji dirigió todos sus esfuerzos por emular, sin una profunda y detenida reflexión, las dinámicas de un Occidente particular, al mismo tiempo que se decantaron por una vertiente imperialista en vez de una revolucionaria. Según Havens, en el afán de configurar una modernización del país, el gobierno japonés vio con buenos ojos el positivismo y el utilitarismo europeo, pero ignorando la importancia de conceptos como los de individualismo y libertad, además de sus posibles implicaciones:

Las ideas de Comte y Mill fueron recibidas cordialmente en el *bummei kaika* como un fenómeno intelectual. El positivismo puede definirse como un sistema filosófico basado exclusivamente en fenómenos naturales verificables y sus propiedades conocibles, mientras que el utilitarismo se considera normalmente como una doctrina ética que considera como bueno aquello que es útil. El respeto hacia el nuevo positivismo y utilitarismo en Japón fue tan grande que los eruditos del keimō generalmente no reconocieron las raíces del siglo XVIII de estas doctrinas del siglo XIX, y por lo tanto a menudo juzgaron erróneamente la importancia del individuo en el pensamiento europeo. El énfasis del *bummei kaika* en el

---

<sup>33</sup> La nota al pie del texto original indica que es un término peyorativo de origen inglés. El término *High Collar* se utiliza para describir a personas que actúan con superioridad, arrogancia o esnobismo, presumiendo de su estatus social, riqueza o educación. En cuanto al término *haikara* en el contexto japonés, la nota señala que “se empleó como argot peyorativo al principio de la Era Meiji para indicar a la gente que imitaba todo lo occidental para fingir falsamente lo moderno” (*Mi individualismo* 42)

empirismo y la ética social del siglo XIX es comprensible, ya que era la civilización de Europa imperial, no la de Europa revolucionaria, la que Japón intentaba emular. (1968, 218)<sup>34</sup>

Esto debería constituir una gran contradicción. ¿Cómo puede una nación estar en consonancia con las ideas liberales de Smith, pero elegir al mismo tiempo un sistema político e ideológico antagónico? ¿No eran precisamente las prácticas monopólicas que los regímenes imperialistas alentaban las que criticaba el filósofo y economista escocés en su texto *La riqueza de las naciones*?

Quizás quien da luces para resolver esta incógnita es Hobsbawm en su texto *La era del capital, 1848-1875*. Él reserva un importante espacio para hablar de Japón, esto en la medida en que, según él, fue el único país no europeo que “venció realmente al enfrentarse y repeler a Occidente en su propio terreno” (1998b, 156). No obstante, al igual que Howland, señala que la clase dirigente de Japón tuvo que enfrentarse no solamente a la comprensión y traducción de una diversidad de conceptos e ideas ajenas, sino también a un proceso de adopción y exclusión de algunos sistemas, la elección de un sistema implicaría incluso la discriminación de otro. No obstante, Japón era una suerte de collage de sistemas occidentales, y aquí puedo ubicar de manera clara a Smith en los sistemas económicos implementados en diversos ámbitos:

«el Occidente» no constituía un sencillo sistema coherente, sino que se trataba de toda una complejidad de instituciones rivales y de ideas rivales. ¿Cuáles elegirían los japoneses? En la práctica la elección no fue difícil. El modelo británico sirvió, naturalmente, de guía en cuanto al ferrocarril, el telégrafo, las obras públicas, la industria textil y muchos de los métodos de negocios. El patrón francés inspiró la reforma legal y, hasta que se impuso el modelo prusiano, la reforma del ejército. (La Armada siguió, naturalmente, a los británicos). Las universidades debieron mucho a los ejemplos alemán y norteamericano, y la educación primaria, la innovación agrícola y el correo al de Estados Unidos. (1998b, 162)

Independiente de todo, para Hobsbawm la elección que realmente importaba era la elección e implementación de un sistema político e ideológico “¿Cómo iba a elegir el Japón entre los sistemas rivales de los estados burgueses-liberales —Gran Bretaña y Francia— o la más autoritaria monarquía prusiano-alemana?” (1998b, 163). Pues bien:

---

<sup>34</sup> La traducción es mía

Al cabo de un par de décadas había tomado cuerpo una reacción contra los extremos de occidentalización y el liberalismo, en parte con la colaboración de las tradiciones críticas occidentales del liberalismo total como la alemana, que contribuyó a inspirar la constitución de 1889, sobre todo mediante una reacción neotradicionalista que virtualmente iba a inventar una nueva religión centrada en el culto al emperador, el sintoísmo. Esta combinación de neotradicionalismo y modernización selectiva (según se ejemplificaba en el Edicto Educativo imperial de 1890) fue la que prevaleció. (1998b, 163)

Es de esta manera que, aunque a Japón le convencían las ideas liberales de Smith en tanto eran compatibles con el *ethos* interno que era de corte colectivista, estas solamente estaban en los límites del ámbito económico, y si en algún momento parecieran irreconciliables, el gobierno Meiji “las hacían parecer menos desagradables” (Hobsbawn 1998b, 161); en lo político e ideológico, prevalecerían las ideas autoritarias propias del Reino de Prusia.

Ante este panorama, Sōseki pudo ver claramente que los índices económicos no constituían para el gobierno Meiji y para muchos de sus connacionales contemporáneos, la única prueba convincente hacia un direccionamiento deseable trazado por la idea del progreso, las victorias bélicas del naciente imperio también empezaron a “considerar a la guerra como instrumento indispensable para el Progreso” (Bury 1971, 10); de todas maneras “¿No había acabado Japón con varios siglos de aislamiento para abrazar las costumbres e ideas occidentales y para convertirse en una gran potencia moderna, como pronto lo demostraría de forma concluyente su triunfo y conquista militar?” (Hobsbawm 2005, 39). ¿No era acaso el objetivo del país del sol naciente volverse un lobo entre lobos al reconocer su propia debilidad? (Hobsbawm 2005, 288). No obstante, la postura del autor ante la creciente disposición bélica e incluso nacionalista de una población que no piensa por sí misma, sino más bien por los objetivos marcados por el Estado, aquello que Hobsbawn llama “una revolución desde arriba” (1998b, 159), es clara “Parece ser que ya no hay muchos que presuman del monte Fuji delante de los extranjeros, pero los que afirman con altanería que somos una nación de primera clase después de la victoria en la guerra me da la sensación de que abundan por doquier” (Natsume 2022b, 48).

Curiosamente, Hobsbawm en su texto, *La era del imperio, 1875-1914* plantea la siguiente pregunta: “¿Qué ocurriría en la vida política cuando las masas ignorantes y embrutecidas, incapaces de comprender la lógica elegante y saludable de las teorías del mercado libre de Adam Smith, controlarían el destino político de los estados?” (2005, 95), a pesar de que esta pregunta está enfocada en la aparición del sufragio en los países de Occidente, y de la que él especula que “Tal vez tomarían el camino que conducía a la revolución social” (2005, 95), el panorama a principios del siglo XX en Japón daría una respuesta diametralmente opuesta a la esperada por el historiador, y ¿cómo no prever esta recrudescida consecuencia? él mismo se refiere al proceso de modernización japonés como un “un proceso sistemático de «occidentalización»” (2005, 27) donde los que “se beneficiaban de él y lo recibían con entusiasmo eran las pequeñas minorías de gobernantes y de habitantes de las ciudades que se identificaban con valores ajenos e irreligiosos” (2005, 38), en el que en efecto, es el Estado, el gobierno Meiji, el que toma control de absolutamente todos los aspectos de la modernización japonesa, irónicamente con el objetivo de “hacer al Japón tradicional viable” (Hobsbawm 1998a, 207). El mismo Hobsbawm debió advertirlo cuando afirmó que “a pesar del título programático de la gran obra de Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (1776) [...] El liberalismo era el anarquismo de la burguesía y, como en el anarquismo revolucionario, en él no había lugar para el Estado” (2005, 48-49). Quizás, si Sōseki hubiera tenido una influencia más significativa en su época o si su vida no hubiera sido truncada tan prematuramente, Japón podría haber evitado lo que acontecería posteriormente. En última instancia, habría permitido que “Sōseki se sintiese por fin en casa” (Martínez Murillo 2018, 45).

Es por esta razón, por la cual otro concepto neurálgico en la obra de Adam Smith cobra relevancia, puesto que *La riqueza de las naciones* no es solamente un compendio de análisis económicos en busca de la conformación de una teoría económica que busca la

producción indefinida de bienes para alcanzar la promesa del progreso. En realidad, se trata principalmente de la aplicación e implementación de un concepto que Smith desarrolló previamente en otro texto, *La teoría de los sentimientos morales* (1759). Este texto no solamente propone una manera distinta de comprender la conformación de cualquier sociedad, sino que también aboga por enfoques educativos y comunicativos que consideran a los demás como individuos que comparten emociones y sentimientos. En última instancia, se trata de una propuesta que se opone a la idea de causar daño a los demás y busca, en su lugar, la creación de una sociedad que se construya desde la base, en lugar de una “revolución desde arriba”. Esta perspectiva, que se basa principalmente en el concepto de simpatía, será evidente en mi enfoque de lectura tanto en los ensayos como, sobre todo, en las novelas de Natsume Sōseki.

## **2.2 Sōseki y la Moral: Sobre la simpatía como base de todo vínculo social**

Ya no resulta extraño, pues, relacionar a Natsume Sōseki con Adam Smith, los conceptos de *división de trabajo* y el *self-interest* descritos por el escocés en *La riqueza de las naciones*, engloban para el japonés la noción de *kaika* o *progreso*. Más aún, la idea de que, sin proponérselo, la libertad individual puede llevar a todo un país a avanzar hacia un objetivo común, que sería el de lograr abundancia y por ende un bienestar general, ayuda a Sōseki a reconciliar los dos *ethos* entre los cuales se encuentra en pleno periodo Meiji. No obstante, el autor nipón no entiende solamente a *La riqueza de las naciones* como un conjunto de teorías o postulados de carácter económico que describen las dinámicas de aquello que él entiende como vías de desarrollo vital de la humanidad (2022b, 22), pues identifica que en la obra de Smith subyace una genuina preocupación por lograr un bien

común que no es posible, paradójicamente, sin la idea de un yo, producto del fenómeno de la Modernidad, y que ve primero por sí mismo antes que por los demás.

Teniendo en cuenta lo anterior, cobra peso el concepto de *moral*, esto en tanto que antes que ser un teórico económico, Adam Smith se adscribe como uno de los mayores exponentes de la filosofía moral del siglo XVIII. Así, no resulta erróneo afirmar que el texto del escocés, *Teoría de los sentimientos morales*, brinda una serie de fundamentos de corte moral y ético que no pueden ser ignorados cuando se aborda su otro texto, *La riqueza de las naciones*; más aún, tener en cuenta en conjunto la lectura de estos dos textos ha suscitado diversos debates entre economistas, filósofos e investigadores de la obra de Smith, generando lo que hoy conocemos como el *Adam Smith Problem*. Antes de abordar este problema, es necesario describir lo que propone Smith en su texto *Teoría de los sentimientos morales*, en primer lugar, para entender el *Adam Smith Problem*, en segundo lugar, y vislumbrar cómo aborda Natsume Sōseki este problema a través del concepto de moral, y por último, determinar a través de los ensayos del autor japonés, la manera en que relaciona el concepto de moral y el *Adam Smith Problem* a su noción de literatura moderna.

### **2.2.1 Sobre el concepto de simpatía y el *Adam Smith Problem***

En su introducción a la *Teoría de los sentimientos morales*, Eduardo Nicol ubica a Adam Smith no solamente en un momento en el que “la Razón parece substituir a la divinidad” (1941, 12), esas coordenadas apuntan también a un momento en el que los sistemas racionalistas del siglo XVII, que inauguran la filosofía moderna, como el de Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz, entre otros, sufren una primera crisis. Para Nicol, el siglo XVIII es uno “que asiste a la glorificación de la Razón, asiste también a los primeros embates que contra ella se dirigen” (1941, 13). No obstante, lo anterior no significa que el triunfo de la razón haya perdido fuerza en un mundo que ya no puede ser explicado más allá

del método científico, más bien, esta crisis originó una suerte de difusión de las ideas del racionalismo que produjo la consolidación de otros sistemas teóricos como el empirismo, el logicismo y el psicologismo de los moralistas ingleses (Nicol 1941, 13). Es precisamente en la filosofía moral de los ingleses donde encontramos un postulado teórico que cuestiona un dogmatismo racionalista que “ofrecía del hombre una imagen excesivamente descarnada o humanizada [...] y se estaba ya en camino de pensar que el hombre era solo razón y que no había en su alma nada más: nada que valiese la pena” (Nicol 1941, 13).

Es en medio de este contexto en el que Adam Smith publica su *Teoría de los sentimientos morales*. En él propone desde el inicio que “Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, hay algunos elementos en su *naturaleza* que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga” (1997, 31). Lo que el escocés trata de describir en esta obra es una suerte de conceptualización de la naturaleza humana en el que interviene un proceso o mecanismo natural que le permite a las personas establecer relaciones sociales, para Smith, aquello que permite los diversos vínculos sociales que una persona pueda construir no se ubican en un contrato social que aplaque la naturaleza egoísta del ser humano, el filósofo y economista sitúa a la *simpatía* como la base de toda interacción social, el motor de toda sociedad.

Siguiendo por la misma línea, *la simpatía* según Smith, como lo había mencionado anteriormente, es un mecanismo o proceso natural, este se pone en marcha cuando cualquier persona observa a otra y la entiende como un igual, esta igualdad se da en el sentido en que, a través de la observación, cualquier persona reconoce que ese otro observado es un ente que también siente. Ahora, establecido un yo y un otro, lo siguiente en la cadena del proceso en el observador es *la generación de sensaciones* a través de la imaginación que experimenta ese otro observado:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos

cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. (Smith 1997, 50-51)

En resumen, el proceso de simpatía es *el acompañamiento en el sentimiento* que cualquier persona experimenta a partir de la observación de los demás.

Para la descripción del proceso de simpatía en este trabajo también conviene señalar tres cosas relevantes: la primera, que la simpatía no es un sentimiento, pero sí produce pasiones y emociones cuando se concreta el acompañamiento hacia el otro. La segunda, que esta idea del hombre se aleja de la concepción descarnada de la humanidad en tanto que existe no solamente razón y egoísmo en la naturaleza del hombre y que, por tanto, en la dimensión moral, la constitución de toda sociedad, también interviene una comunicación basada en el afecto. Por último, que en el proceso de simpatía también interviene un factor de *distancia*, que puede ser una distancia de carácter física o psicológica.

Teniendo en cuenta el último aspecto que acabo de enumerar veamos el ejemplo que plantea Smith. Sugiere que imaginemos a un hombre humanitario de Europa al cual le informan sobre un terremoto en China que cobra numerosas vidas, ante dicha información este hombre “haría numerosas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre” (1997, 259), pero al cabo de un rato “continuaría con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión” (1997, 259). Ahora bien, si a ese mismo hombre le informaran que el día siguiente va a perder el dedo meñique, él “no podría dormir esta noche” (1997, 259). Lo anterior se asocia a la distancia física de observación, puesto que él mismo es sujeto de su propia observación y es de su propia persona de la cual obtiene más información, con respecto a los habitantes de China que perdieron su vida en ese terremoto “roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de

cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia” (1997, 259).

Ahora, entendiendo a grandes rasgos la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith, podemos empezar a esbozar el *Adam Smith Problem*. El problema postula que realmente no hay una verdadera conciliación entre los textos de Smith, a decir, *Teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*, esto en la medida en que por una parte, el primer texto aboga por una conceptualización del hombre que se mueve por la simpatía “y tiene en cuenta la benevolencia y el orden providencial” (Lázaro 2009, 428), mientras que en el segundo texto el autor esboza principalmente la imagen de un hombre que es primordialmente individualista, “un agente económico, movido únicamente por la búsqueda del propio interés y ajeno a cualquier premisa teológica” (Lázaro 2009, 428). La aparente aporía se ubica en el intento de reconciliar una visión dicotómica del carácter social del hombre, en tanto que la filosofía moral de Smith no logra superar una visión del hombre que se mueve solamente por el individualismo de carácter amoral presente en la propuesta económica del escocés, esto último siendo producto de las dinámicas económicas modernas.

Esta disyuntiva plantea incluso un escenario en el que Smith oscila entre una visión optimista y pesimista de la naturaleza humana. Como había mencionado anteriormente, el planteamiento de la división del trabajo que podemos encontrar en *La riqueza de las naciones* iba en consonancia con la búsqueda de la felicidad a partir de la generación de abundantes bienes o productos. Así, pues, el concepto de división de trabajo no plantea solamente una idea de progreso en el campo tecnológico como advertía Smith en su ensayo de corte económico o *Sōseki* en su ensayo sobre el *kaika* japonés, pues al mismo tiempo plantea un concepto de progreso que se relaciona directamente con una dimensión social. Es decir, en cierta medida *La riqueza de las naciones* sugiere un modelo de organización social que augura el arribo de la felicidad -recordando que el concepto de progreso implica esta

promesa-, esto a través de un bienestar general en el que incluso los estratos más bajos de una sociedad son partícipes de una mejor condición de vida. A pesar de esta visión positiva que ofrece Smith, Raquel Lázaro señala una serie de apartados bibliográficos en los que predomina una visión pesimista de Smith<sup>35</sup>, esto con respecto a la naturaleza humana.

En contraste con todo esto, hay otro tipo de lecturas que caracterizan el *Adam Smith problem* como un falso dilema, aquí se ubican David D. Raphael y Alec A. Macfie, responsables de la edición Glasgow de las obras completas de Smith. Al respecto, José de la Cruz Garrido, indica que la edición de Raphael y Macfie enriquecen la lectura de Smith al señalar que el *self interest* no es sinónimo de egoísmo, sino más bien una de tantas pasiones generadas necesariamente por el proceso de simpatía. Más aún, señala que las sociedades más complejas demuestran que han podido diversificar sus oficios y por tanto la producción de bienes y riquezas, pero “todo esto no sería posible, si nuestras prácticas morales y el fundamento psicosocial que articula nuestros arreglos sociales estuvieran motivados únicamente por el egoísmo” (Garrido citado en Lázaro 2009, 170) desvirtuando la tesis del *homo economicus*, es decir, una conceptualización de un ser humano racional pero exacerbadamente egoísta que solamente ve por sí mismo y que busca constantemente maximizar sus riquezas. En todo caso, hay dos hechos que ninguna lectura pesimista puede refutar. La primera, es que ambas obras, aunque no ofrezcan un diseño o propuesta de conformación social, sí son de corte empirista, es decir, es una observación que se ciñe a la realidad tal como afirma Nicol al respecto de los planteamientos de Smith:

sin embargo, no es presentado normativa, sino descriptivamente. No se trata de un ideal que hay que lograr, sino de una realidad psicológica que se ofrece ya al considerar la conducta de

---

<sup>35</sup> Por una parte, Susan Gallagher señala que Smith resalta los defectos morales de la sociedad, especialmente de las personas de distinción, quienes paradójicamente son indispensables en el ejercicio de la división de trabajo y por ende del buen funcionamiento de la sociedad en su conjunto (en Lázaro 2009, 429). Por otra parte, tenemos a James Alvey quien afirma que la división de trabajo implica una disminución de las facultades intelectuales y morales (en Lázaro 2009, 430). Por último, Lázaro refiere otras figuras de autoridad como Lorenzo Infantino o el Nobel de Economía Ronald Harry Coase cuando estos resaltan que Smith no puede superar el concepto de su mentor Bernard Mandeville, donde el *self interest* es lo único que mueve las acciones del hombre. (2009, 429-430).

las gentes decentes. La moral de Adam Smith no es, pues, normativa como la Ética de Aristóteles (1941, 22)

Por otro lado, independiente del aparente antagonismo entre los conceptos de la *simpatía* y el *self interest*, las dos obras de Smith en su carácter descriptivo muestra un afán de la condición humana, el inherente anhelo humano por mejorar la condición propia.

Aparte de todas estos apartados bibliográficos y debates alrededor del problema de Smith, sí subyace constantemente una gran pregunta ¿Es posible la confirmación de una sociedad integrada por personas menos que virtuosas? Más si tenemos en cuenta que para Smith, toda sociedad está conformada por unos pocos individuos “que se caracterizan por buscar la sabiduría y ejercitarse en un servicio desinteresado hacia otros” (Lázaro 2009, 432) en contraste con el grupo más numeroso que “destaca porque lo que le mueve a actuar en sociedad no es tanto la virtud y la sabiduría, sino el alcanzar un comportamiento lo suficientemente correcto en sociedad como para no destacar” (Lázaro 2009, 432). Asimismo, Smith como lo indica Lázaro “es un filósofo inscrito en su propia tradición, la ilustración que sigue a la modernidad y que entiende que la *socialización humana en paz* no se obtiene por la religión” (2009, 436). Esto resulta fundamental para comprender cómo Natsume Sōseki, si bien no rompe completamente con una moral premoderna adaptada a las necesidades de una clase social elitista y basada en premisas religiosas, al menos la somete a un cuestionamiento y contraposición respecto a la descripción naturalista de Smith.

### **2.2.2 Transiciones morales y exigencias éticas en “La literatura y la moral”**

Al margen del *Adam Smith Problem* y el concepto de empatía del filósofo escocés, la dimensión moral de una sociedad, la japonesa de inicios del siglo XX específicamente, era un problema relevante para Natsume Sōseki. El autor japonés supo perfectamente que la Restauración Meiji volcó súbitamente a una nación entera a un *ethos* ajeno tal como lo vimos

anteriormente con el ensayo “Apertura y progreso del Japón contemporáneo”. No obstante, “La literatura y la moral” resulta para este análisis otro texto crucial para vincular a Natsume Sōseki ya no solamente a partir de un planteamiento económico o de progreso tecnológico propuesto por Adam Smith, sino también con sus fundamentos de filosofía moral. Lo anterior implica abordar todas las preocupaciones y problemas que suponen las lecturas, continuas o discontinuas, entre *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*, es decir, ver el problema de la Modernidad no solamente desde el aspecto tecnológico y la crisis existencial que describió Sōseki en el ensayo de apertura y progreso, sino también abordar un problema ético y moral desde la perspectiva del concepto de progreso social, además de poder evidenciar la manera en que el autor japonés vincula todo esto con la literatura.

En “La literatura y la moral”, Sōseki se describe a sí mismo como alguien que pertenece a una generación particular “Soy de los que han nacido justo un año antes de la Restauración de Meiji y, a diferencia de los jóvenes que veo entre el público, somos como una especie de anfibios que han recibido educación a dos bandas” (2022b, 91). Con esto, el autor se refiere a que ha identificado un cambio significativo en el aspecto moral de su sociedad. Por una parte, él reconoce claramente una transición que comienza desde el entorno moral en el que creció y que nombra como moral *romanticista* correspondiente al periodo Tokugawa que corresponde directamente a unos modelos perfectos de conducta, en palabras de Sōseki:

Un vasallo leal, un hijo piadoso, una mujer fiel tenían un modelo impecable que seguir, y se enseñaba y se valoraba que cualquier persona insignificante, como nosotros, pudiera actuar según estos modelos. Aunque cuando hablamos de perfección, según como lo interpretemos, pueden surgir diferentes definiciones. Para evitar equívocos, aclaro que me refiero al término budista de *Jun'itsu muzatsu*, es decir, pureza y sinceridad. (2022b, 82)

La anterior cita está directamente relacionada a diversos aspectos que tienen que ver con la configuración del ethos colectivista de Japón. En primer lugar, y como habíamos señalado anteriormente, una influencia cultural y religiosa de China sobre el país del sol naciente que

rechaza una idea del yo. En segundo lugar, que los arquetipos de conductas mencionadas por Sōseki evidencian una jerarquía social que es configurada por una élite, para él, los modelos del vasallo leal o la mujer fiel “no son otra cosa que obligaciones forzosas para satisfacer las necesidades de una parte que poseía el poder absoluto dentro de aquel sistema social” (2022b, 105).

Antes de terminar con la descripción de aquello que Sōseki denomina como *moral romántica*, pero que por conveniencia denominaré de aquí en adelante como *moral premoderna*, he de afirmar que es relevante señalar que esta exige a los miembros de su sociedad una fuerte exigencia ética para vincular el panorama que ofrece Sōseki en “La literatura y la moral” con las claras referencias que hace con *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Cuando Sōseki se refiere a esta exigencia, se refiere a que una sociedad aprueba o desaprueba acciones o conductas teniendo como referencia los moldes de comportamiento anteriormente señalados. Ahora, para el autor, esta alta exigencia ética no implica solamente el estímulo para “obedecer las normas como sea y acercarse a la perfección” (2022b, 83), todo esto también desemboca en la ejecución de un duro castigo hacia los miembros que incurran en un error que contravenga los modelos de conducta. Este castigo puede ser autoimpuesto por la persona que comete el error principalmente para demostrar una limpieza y honestidad en sus acciones, esto recordando que el *Jun'itsu muzatsu* se conduce a partir de los conceptos de pureza y sinceridad. En este escenario, el colectivo de una sociedad da una oportunidad de redención a quien quebranta una serie de normas sociales, aunque esto implique la muerte, de otra manera, el colectivo es quien aplica un severo castigo:

Antaño nuestros ancestros tenían que disculparse rajándose el vientre por cualquier fallo cometido[...] Bueno, en el pasado seguro que nadie quería rajarse el vientre tampoco. A pesar de ello, era una exigencia impuesta. Es lo que se denomina seppuku por obligación, es decir, que la persona se quitaba la vida sin más porque el castigo social que le esperaba era tan cruel y terrible que uno no podía seguir viviendo. (Natsume 2022b, 83)

Ahora, como hemos podido advertir, para Sōseki una moral que configura una alta exigencia ética hace ya parte de un pasado irrecuperable:

si pasamos a la cuestión del futuro, o sea, a la pregunta de cómo evolucionará la moral en nuestro país, yo me atrevería a responder de la siguiente manera: «La moral romántica pertenece casi toda al pasado». Si me preguntan por qué es así, sólo diré que es así porque el conocimiento humano ha progresado enormemente. Lo que parecía auténtico y real ahora no mantiene ese valor por mucho que así lo creamos. Nos parece que era pura fantasía y, por tanto, ha perdido la autoridad de la realidad. (2022b, 104)

La anterior cita deja al descubierto que el periodo Meiji supone entre otras cosas el arribo del fenómeno de la Modernidad, y como hemos visto con Calinescu y Touraine, esto implica la aparición del triunfo de la razón. Así pues, Sōseki no duda en señalar el proceso por el cual Japón adopta una nueva moral que él denota como *naturalista* y que la caracteriza como una que está configurada a través de los avances científicos. Para él, la ciencia puede demostrar que ninguna persona, por más leal o fiel que sea o que diga ser, puede conducir sus acciones a través de los modelos establecidos por un *ethos* colectivista “El ser humano no es perfecto, por supuesto, y no lo es desde el nacimiento hasta la muerte” (2022b, 88). En el mismo orden de ideas, el surgimiento de la moral naturalista implica de igual manera una exigencia ética diferente. Natsume Sōseki indica que una vez hay evidencia del carácter imperfecto en cada miembro de una sociedad, las exigencias de conducta tienden a ser menos rigurosas “Me parece que la juventud de hoy día tiene mucha más libertad que nosotros los mayores, y que la sociedad les permite ser así” (2022b, 91). Como no podía ser de otra manera, esta laxitud en la exigencia ética vuelca a una sociedad a un *ethos* cada vez más individualista, esto en tanto que el criterio de evaluación de conducta ya no es construida a partir de unos arquetipos, sino más bien a partir desde una experiencia individual “tendemos cada día más a mirar el mundo desde el punto de vista individualista. En consecuencia, nuestra moral empieza a construirse sobre el individuo, es decir, que intentamos sacar las medidas morales a partir de nuestro ego” (2022b, 104).

Esta perspectiva que brinda Sōseki de la transformación moral japonesa, cuya bisagra se encuentra en el evento de la Restauración Meiji, permite evidenciar algunos juicios que también posibilitan concretar algunas conclusiones, y más importante aún, evidenciar que Natsume Sōseki utilizó los conceptos de *La riqueza de las naciones* y los fundamentos filosóficos presentes en *Teoría de los sentimientos morales* para explicar los cambios que la nación del sol naciente experimentó desde mediados del siglo XIX. En primer lugar, Natsume Sōseki reconoce que, a pesar de que la Modernidad configura una realidad más difícil o compleja como ya lo habíamos advertido en el ensayo de apertura y progreso, y que además se encarga de reiterar en su ensayo sobre literatura y moral, “la sociedad actual es mucho más compleja que antes” (2022b, 104) admite una actitud escéptica con respecto a la moral premoderna, para la muestra dos ejemplos de entre otros tantos: “La fuerza que imponía a la gente aquel modelo ideal de moral al que debía aspirar todo el mundo se ha ido debilitando *hasta convertirse en idolatría*” (2022b, 87 énfasis añadido); “Visto desde la perspectiva actual, es casi incomprensible que la gente haya aguantado tanto” (2022b, 84). Es decir, Natsume Sōseki no rehúye completamente del *ethos* individualista que proviene de Occidente, esto a pesar de que haya tenido una serie de fundamentos religiosos que rechazan un yo individual, tal como señala Díaz en su tesis.

No obstante, lo que he señalado anteriormente no significa de ninguna manera que Sōseki acepte la moral naturalista sin ningún reparo. En primer lugar, porque él mismo se muestra a sí mismo como un anfibio, una persona que está moviéndose entre ambos *ethos*, esto implica que el autor japonés no abandona unos ideales propios que preceden al periodo Meiji

Dicho esto, puede que me tomen por un conformista con la época, pero eso sería un malentendido y debo rectificar esa percepción. No soy en absoluto como alguien que recientemente declaró que el ideal no sirve para nada y es innecesario. Al contrario, creo firmemente que no se puede ni imaginar la existencia de una sociedad sin ideales (2022b, 106).

Ante esto, podemos evidenciar que la conceptualización del ser humano dada por la ciencia es la de un animal que, a pesar de su capacidad de razonar, ve más que nada por sus propios intereses. Más aún, ante este panorama Sōseki advierte sobre un posible futuro no deseable para Japón: “Sin embargo, la moral naturalista encierra el peligro del libertinaje por otorgar excesiva importancia a la libertad” (2022b, 106-107). Ante todo esto queda plantear las siguientes preguntas: Frente al panorama esbozado por Sōseki, ¿qué es lo que le permite al autor poder aceptar, por lo menos de manera parcial, el *ethos* individualista?; por otra parte, volveríamos a la pregunta recurrente, aunque esta vez ya desde un punto de vista en el cual ya se ha instalado el *ethos* moderno en Japón ¿es realmente posible una sociedad conformada por personas que son menos que virtuosas, o Japón está condenada irremediablemente al peligro del individualismo exacerbado y al libertinaje?

Es en este preciso punto, en el que quisiera evidenciar que Natsume Sōseki utiliza los conceptos presentes en *Teoría de los sentimientos morales*, no solamente para responder las preguntas planteadas anteriormente, sino para intentar confirmar la hipótesis que mueve esta investigación, a decir, que los conceptos brindados por Smith en sus obras posibilitan al autor japonés explicar a través de sus conferencias los procesos de cambio por los cuales está pasando Japón, al mismo tiempo que le permiten conciliar los *ethos* colectivista e individualista. Para realizar esto, me propongo a demostrar que, al igual que con el concepto de *división de trabajo*, Sōseki utiliza los mismos términos que Smith para explicar la transición, y todas las problemáticas existentes, entre la moral premoderna y la naturalista; sólo que esta vez, ubicando las coordenadas de dichas concepciones ya no a partir de la *Riqueza de las naciones* sino desde *Teoría de los sentimientos morales*. Para lograr esto, quisiera enmarcar lo expuesto por Sōseki en su ensayo sobre la literatura y la moral en el *Adam Smith Problem*, esto en la medida en que el autor evidencia un escenario que se debate

entre el pesimismo y optimismo de la naturaleza humana, al mismo tiempo que indaga sobre las posibilidades de conformación social.

En principio, no resulta esclarecedor el hecho de mostrar que Smith, al igual que Sōseki, determina al humano como una criatura imperfecta, esto en el sentido que no es un agente que se mueve por la virtud sino más bien por sus pasiones:

Hay algunas situaciones que pesan tanto sobre la condición humana que el mayor grado de autocontrol de una criatura tan imperfecta como el hombre no es capaz de amortiguar por completo la voz de la flaqueza humana, ni reducir la violencia de las pasiones hasta ese límite de moderación (1997, 77)

No es novedosa la idea en Smith de evidenciar que el ser humano puede mover sus acciones a través de su egoísmo e intereses individuales, que el arribo del racionalismo pone en entredicho la idea de la virtud o en última instancia la propuesta de una conformación social que tenga la condición imperfecta del hombre. Thomas Hobbes, por ejemplo, propone la edificación de un gobierno fuerte que mantenga la paz en una sociedad conformada por animales racionales que compiten entre ellos, para el filósofo inglés, es necesario un contrato social o la imposición de normas o reglas que establezcan un referente moral. No obstante, la *Teoría de los sentimientos morales* va en contravía de la propuesta de conformación social de Hobbes, del mismo modo que *La riqueza de las naciones* tiene como antítesis el concepto del mercantilismo. Lo anterior se da en la medida que mientras Hobbes propone que antes del estado no hay un referente moral, en contraste, Smith argumenta que la moralidad no surge del establecimiento de normas sino de la capacidad innata de simpatía y valores desarrollados a partir de la experiencia individual como hemos visto al inicio de este apartado.

Lo que sí resulta conveniente para este trabajo es mostrar que Sōseki utiliza los términos de Smith para esbozar una conceptualización del ser humano, examinemos los siguientes apartados: “si hablamos de la realidad, *por muy leal que sea el súbdito, por muy piadoso que sea el hijo y por muy fiel que sea la esposa*, por un lado, tienen virtudes admirables pero, a la vez, revelan sus flaquezas.” (2022b, 88 énfasis añadido). La anterior

cita demuestra cómo Sōseki se enfrenta a los modelos de conducta perfectos contruidos por su sociedad y lo que se esconde tras ellos cuando tenemos en cuenta el hecho ineludible de la naturaleza humana. Por otro lado, podemos ver en Smith no solamente un paralelo, sino los mismos sujetos de ejemplos que utiliza el autor japonés, al respecto de la figura del hijo perfecto “Aunque el hijo no falle en ninguno de los oficios del deber filial, si carece de la afectuosa reverencia que tan propio resulta que sienta, el padre puede con justicia quejarse por su indiferencia.” (1997, 313) o el ideal de la esposa fiel:

Un amigo así, una esposa así, no son evidentemente los mejores de su clase, y aunque ambos puedan tener el mismo deseo formal y celoso de cumplir cabalmente su deber, fallarán sin embargo en muchas atenciones hermosas y delicadas, dejarán pasar muchas oportunidades de complacer que jamás habrían descuidado si hubiesen poseído el sentimiento que es propio de su situación[...] El tosco barro con que está formado el grueso de la humanidad no puede ser labrado hasta una cumbre tan perfecta. (1997, 297-298)

Con todo esto, trato de demostrar que Sōseki traslada los fundamentos de la *Teoría de los sentimientos morales* para explicar bajo su propia realidad los cambios morales que sufre Japón a partir del periodo Meiji y la llegada del fenómeno de la Modernidad. Sin embargo, poniendo en contexto ambas citas, podemos encontrar algunos matices. Sōseki por una parte simplemente pone en entredicho los moldes ideales de conducta humana teniendo en cuenta la evidencia científica; por otro lado, Smith desarrolla a más profundidad su afirmación, puesto que indica que alguien puede parecer mover todas sus acciones a partir de la virtud, pero que estas pueden llegar a corresponder a lo que él llama *sentido del deber*. Es decir, que aquella esposa fiel, el amigo perfecto o el hijo piadoso pueden no ser virtuosos, sino que la experiencia les ha permitido aprehender que son parte de una sociedad y que de hecho existe unas expectativas de conducta. En otras palabras, el sentido del deber sería un proceso de aprendizaje que permite a las personas actuar bajo una determinada orientación sin tener que pasar por el proceso de la simpatía.

Finalizando este paralelo que aborda una naturaleza egoísta que convive con una tendencia natural a la benevolencia que no deja de ver por un interés común, Natsume Sōseki

se describe a sí mismo como una persona que tiene consigo una imperfectibilidad, pero al mismo tiempo sabe que puede tener un *sentido del deber* que corresponde a una determinada expectativa y que a fin de cuentas piensa en el bien común:

Confieso sinceramente que no tengo esa voluntad admirable de pensar que, si no imparto una conferencia con buen contenido ante ustedes en medio de este calor sofocante que empapa el cuello de sudor, no podría dormir bien esta noche[...] Sin embargo, he pensado en el interés de ustedes, y he considerado el bien de la empresa. Si digo esto así, les sonará en principio hipócrita, pero el deber ético añadido a la amistad podría haber sido la causa de aceptar venir a hablar aquí hoy” (2022b, 89).

A pesar del *sentido del deber* que le ha llevado a dar la conferencia, *también* se muestra a sí mismo como alguien que es naturalmente benévolo “Aunque les diga esto, no soy una persona egoísta que carece de sentimientos o de amabilidad” (*Mi individualismo* 89). En síntesis, Sōseki afirma que guarda en sí una naturaleza que tiende no solamente al egoísmo, pues como afirma Smith, tendemos naturalmente a ser sociables e incluso benévolos:

A decir verdad, soy bueno y malo a la vez. Ser una mala persona suena muy fuerte dicho así, pero se trata, como todo ser humano, de tener cosas buenas y malas, todo mezclado, es decir, ser un ente manchado con arena y barro, pero que contiene una pequeña cantidad imperceptible de oro. (2022b, 89)

Por otra parte, quisiera evidenciar otro paralelo. Esto tiene que ver con la pregunta que hace Sōseki referente a la carencia de cuestionamientos por parte de la sociedad premoderna respecto a los modelos de conducta y las altas exigencias éticas. Por una parte, Sōseki atribuye esto al poco o nulo desarrollo científico “Sin embargo, nuestros ancestros carecían de espíritu crítico. Esto se debía, principalmente, a que no se disponía del citado sentido al considerar estos modelos. En una palabra, se podría decir que la ciencia estaba todavía infradesarrollada en nuestro país” (2022b, 84). No obstante, él ubica otro factor que puede llevar a los miembros de una sociedad premoderna a no tener lo que el japonés llama sentido crítico. Lo anterior se relaciona más con el proceso de simpatía de Smith, en tanto que Sōseki afirma que la falta de sentido crítico pudo haberse producido por una fuerte jerarquía

social que erigió barreras de interacción entre los distintos estratos sociales que no permitiría una observación más cuidadosa sobre la conducta de integrantes de diversas clases sociales:

Antes, la sociedad estaba en un sistema de castas y quienes pertenecían a una clase determinada no podían tener contacto fácilmente con los de otra[...] Por ello, llegados al extremo, el sistema social obligaba a mantener una distancia tal entre las personas que no había espacio para conocer a otros miembros de la sociedad. Así, estaban convencidos de que en este mundo podía existir ese individuo importante, el súbdito leal o el hijo piadoso modélicos con todos sus valores. (2022b, 87)

Es decir, la configuración social de Japón, que está basada en una fuerte jerarquía, imposibilita una observación de personas entre clases sociales, recordando en este punto que la observación necesaria para el proceso de simpatía, que a la larga crea un vacío no solamente del sentido crítico al cual se refiere el autor japonés sino un vacío de experiencia que sostiene la alta exigencia ética premoderna.

Adam Smith, en línea con Sōseki, señala que los referentes morales también se derivan de las jerarquías sociales. Sin embargo, la realidad en Occidente difiere de la de Japón. Mientras que en Japón existe un vacío total de observación, como describe el propio autor japonés en situaciones donde “no se podía ni curiosear quien iba dentro del palanquín que pasaba por delante. para empezar, a veces se decía que ni siquiera se sabía si dentro viajaba un monstruo o una persona.” (2022b, 86-87). Por otro lado, en Occidente las personas más arriba en la jerarquía social exponían constantemente su condición, convirtiéndose de esta manera en el referente moral de una sociedad, Smith ofrece un ejemplo, con respecto a un príncipe:

es consciente de lo mucho que es observado, y cuánto están los seres humanos dispuestos a aplaudir todas sus propensiones, actúa en las ocasiones más triviales con la libertad y altura que esa conciencia naturalmente le inspiran. Su aire, sus modales, su porte, todo desprende un sentido elegante y donoso de su propia superioridad, que aquellos que nacen en posiciones inferiores difícilmente logran. Tales son las artes a través de las cuales se propone hacer que las personas se sometan más prontas a su autoridad y gobernar sus inclinaciones de acuerdo con su propia voluntad: y en ello rara vez resulta desilusionado. (2022b, 129)

Es decir, el proceso de simpatía, que depende completamente de la observación, en el caso de Occidente se configura en una distancia mucho más corta que la de Japón, esto en la medida

de que a pesar de que no haya interacciones frecuentes entre personas de diferentes clases sociales, las personas mejor posicionadas son conscientes de lo mucho que son observados y cuidan en demasía sus acciones, se vuelven de esta manera en los referentes morales de toda una sociedad.

Sumando a todo esto, otra referencia explícita del escocés en “La literatura y la moral” se ubica en la consciencia de que la moral de una sociedad puede ser configurada por la influencia de pocas personas que detentan alguna clase de poder, dando especial atención al poder económico. Ahora bien, recordando las preocupaciones morales respecto al poder económico que tienen pocas personas y que los posibilita a comandar el trabajo de los demás, encontramos estos apartados del ensayo de Sōseki “Mi individualismo”, conferencia dada la universidad Gakūshuin, una “institución de excelencia para los hijos de los nobles de Kioto”<sup>36</sup> (2022b, 111):

El poder es una herramienta para imponer sin consideración el ego de uno por encima del de otro[...] Lo que sigue al poder es el dinero. Seguramente ustedes poseen más dinero que los humildes. El poder económico entendido según el mismo argumento puede ser algo muy eficaz para expandir el ego y ejercer una seducción de cara a los demás. En consecuencia, tanto el poder como el dinero son unos instrumentos magníficos para presionar o seducir en una dirección determinada a otros. Por estos efectos, ambos elementos no solo son importantes, sino muy peligrosos. (Natsume 2022b, 134-135).

Con respecto a esta cita, podemos ver que el autor aprovecha el entorno en el que se encuentra dando su conferencia para recomendar precisamente a jóvenes pertenecientes de esas clases sociales el inconveniente de superponer la individualidad de ellos por encima de los demás.

No obstante, Sōseki es consciente de que la benevolencia por parte de estas personas no es exigible, de esta manera se aferra a dos conceptos de Adam Smith que le permite realizar la siguiente afirmación a los jóvenes del Gakūshuin: “Sin embargo, al igual que uno decide, y su elección es respetada por la sociedad, *sería lógico reconocer y respetar las*

---

<sup>36</sup> Esta cita pertenece a las notas al pie de página realizadas por Kayoko Takagi en la selección de ensayos *Mi individualismo*.

*tendencias de otros*. No me cabe ninguna duda de que esto es lo necesario y lo correcto. (2022b, 137 énfasis añadido)". Los conceptos a los que me refiero son los de *justicia conmutativa* y *justicia redistributiva*. Por una parte, la distributiva "consiste en la correcta beneficencia, en el uso decoroso de lo que es nuestro, y en la aplicación del mismo a aquellos propósitos de la caridad o la generosidad que en nuestra situación resulta más conveniente aplicar" (Smith 1997, 483), es decir, la *justicia distributiva* tiene que ver con la consideración que tiene cada persona con los demás en tanto hay un buen uso de la riqueza. Sōseki tiene en cuenta este tipo de justicia y al respecto afirma "En mi opinión, el Millonario que no entiende su responsabilidad no debería existir en este mundo" (2022b, 139). Dado que "El dinero puede emplearse de cualquier forma" (2022b, 139) existe la posibilidad de usar dicho poder "para comprar la moral y corromper el alma de la gente" (2022b, 139). Así, pues, si Smith afirma que la justicia distributiva es el buen uso de la riqueza, Sōseki en el mismo sentido afirmará que un escenario catastrófico en el sentido moral puede ser evitado si "los ricos supieran usar su fortuna con la moral y la rectitud que les corresponde" (2022b, 139). El problema de esta justicia es que requiere de una alta exigencia ética, un norte cardinal que es imposible de lograr para la naturaleza imperfecta del hombre.

Por otra parte, la *justicia conmutativa* se erige no solamente como aquella que es viable en tanto que no contiene en sí una alta exigencia ética, sino porque es la única que es necesaria para toda sociedad. Para Smith, esta justicia "consiste en *apartamos de lo ajeno* y en hacer voluntariamente todo lo que con propiedad se nos podría obligar a hacer" (1997, 482 énfasis añadido), en otras palabras, seguir un sentido del deber cuya única máxima es la de no dañar o perjudicar a los demás, al respecto el escocés también afirma sobre quien se ciñe a esta justicia "En nuestra aprobación del carácter del individuo justo, sentimos con idéntica complacencia la seguridad que todos los que están relacionados con él, en el vecindario, la sociedad, los negocios, *deben derivar de su escrupuloso afán por no dañar ni ofender jamás*

(1997, 466 énfasis añadido)”. En síntesis, la justicia conmutativa vela por una libertad individual que puede llegar a lograrse únicamente no afectando a los demás, de manera que en el escenario hipotético en el que una persona cualquiera tome asiento en alguna silla y no realice acción alguna, cumple con los lineamientos de esta justicia, realmente su inacción devela que no hay una alta exigencia ética, pero al mismo tiempo la libertad de las demás personas, hasta la del más débil, es garantizada.

Al respecto de este tipo de justicia, Sōseki afirmaba lo siguiente “En el supuesto de que todos tengamos el mismo sentido de igualdad y de *justicia*, a la vez que uno se afana en apreciar la propia identidad para conseguir la felicidad, debe otorgarse la misma libertad al otro. No tengo ninguna duda acerca de este credo.” (2022b, 137-138. Énfasis añadido). Así, pues, Sōseki se permite, a pesar de proceder y crecer en un ethos colectivista, abrazar conceptos occidentales como el de la libertad y la individualidad. Smith le permite mediar el ethos colectivista e individualista, en tanto que la *justicia conmutativa* garantiza el libre desarrollo de todas las personas, al mismo tiempo, el autor nipón revela un gesto moderno al aceptar de alguna manera no solamente un proceso positivo, de crecimiento individual, sino además una promesa de felicidad:

La libertad de cada uno es muy importante en el proceso de crecer como persona y, además, ese proceso tiene una gran relación con el sentido de la felicidad personal. De manera que, en tanto no afecte a otras personas, creo que debemos atesorar esa libertad, siempre y cuando dejemos a otros la libertad para mirar a la derecha o a la izquierda. En definitiva, esto es lo que significa el individualismo que predico (2022b, 142)

Concluyendo, Natsume Sōseki explica en su conferencia “La literatura y la moral” y “Mi individualismo” los cambios morales que implicó la llegada de la Modernidad. En dicha exposición, podemos evidenciar que existen paralelismos y referencias directas a *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Puedo afirmar que los fundamentos de la filosofía moral de Smith le sirven a Sōseki en varios sentidos. En primer lugar, para explicar a sus connacionales los cambios éticos y morales que ha venido experimentando el archipiélago del

sol naciente a partir del periodo Meiji. En segundo lugar, los planteamientos de filosofía moral de Adam Smith, le sirven al autor japonés para mediar entre una posición que no renuncia completamente a unos ideales correspondientes al ethos colectivista en el que creció, y un gesto de aceptación de un yo que naturalmente es, según la ciencia, individualista o benevolente si tenemos en cuenta el proceso de la simpatía. Por último, aunque Sōseki vaticina que en un futuro es posible el desborde de una moral naturalista y que en respuesta surgirá otra de corte romántico o premoderno, no es desde este enfoque desde el que el autor japonés resuelve el *Adam Smith problem*, la respuesta a la pregunta recurrente de la posibilidad de una sociedad constituida por animales racionales y éticos no la vamos a encontrar sino a través de la literatura, donde el proceso de simpatía es protagonista y el campo estético se convierte en posibilidad de propuesta de transformación social.

### 3. Estética de la simpatía: Una propuesta social desde la risa

Si me dejaran, como a Sancho Panza, elegir mi reino, no sería un reino marítimo —ni uno lleno de negros con los que hacer negocio; —no, sería un reino en el que la característica de los súbditos fuera reírse abiertamente... —debería añadir un ruego a mi plegaria a Dios: —que otorgara a mis súbditos la gracia de ser tan sabios como alegres; y entonces yo sería el monarca más dichoso, y ellos el pueblo más feliz, —que habría sobre la faz de la tierra.

Laurence Sterne. *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy* (1759-1767)

Hasta este punto me he propuesto demostrar que hay una clara influencia de las obras de Adam Smith, *La riqueza de las naciones* y *Teoría de los sentimientos morales*, en los ensayos de Natsume Sōseki. No obstante, quisiera proponer una discusión más amplia, es decir, no pretendo limitar esta disertación en una aproximación entre Smith y Sōseki solamente en los ensayos del autor japonés, buscaré demostrar cómo se materializa dicha relación a través de algunas novelas. Así pues, este capítulo tiene como propósito dos objetivos fundamentales: En primer lugar, demostrar a través de una revalorización de la obra novelesca de Sōseki, la manera en que dotó de rasgos estéticos al concepto de simpatía de Adam Smith. En segundo lugar, evidenciar que el autor japonés planteó a sus connacionales una propuesta social que era crítica frente a la “revolución desde arriba” del gobierno de Meiji, esto a partir de sus novelas.

Tenemos que recordar que el punto de partida de esta tesis fue el planteamiento de Mary Elizabeth Díaz, en el que propone la existencia de conflictos en las novelas de Natsume Sōseki y Mori Ōgai, autores que padecieron los abruptos cambios de Japón en el periodo Meiji. Las tensiones a las que se refiere Díaz, como ya hemos visto, corresponden al choque entre dos conjuntos de pensamientos y comportamientos que son diametralmente opuestos y que he intentado describir a lo largo de este texto. Por una parte, tenemos el *ethos premoderno* y que he decidido denominar como *colectivista*. Este *ethos* configura una sociedad que además de ser marcadamente jerarquizada, niega a partir de unos principios

religiosos todo rastro de ego o *idea de individualidad*: naturaleza, deidad y ser humano conforman una sola unidad<sup>37</sup>.

Asimismo, como hemos visto en el capítulo anterior con Howland, para el año 1868 los intelectuales japoneses ya habían realizado años de esfuerzo para entender y aprehender conceptos provenientes de Occidente, no sin dificultades. Carlos Rubio señala, por ejemplo, que los japoneses no tuvieron mayores obstáculos para aprender a operar máquinas locomotoras o telégrafos (2022, 13); no obstante, no fue del mismo modo cuando se trataba de escribir novelas de calidad comparable a las occidentales (Marleigh Ryan citada en Díaz 2002, 55). Las razones del fracaso de los primeros escritores de novelas japonesas son variadas, van desde la dificultad que suponía escribir una novela sin la noción de tradición literaria, dificultad que ofrece la imagen de la navegación de un vasto mar desconocido (Ian Watt citado en Díaz 2002, 57), hasta la concepción de la novela como una historia moralizante<sup>38</sup>. No obstante, el principal inconveniente que tuvieron los primeros novelistas del Meiji fue la pretensión de eliminar todo rastro de individualidad en sus producciones literarias. Díaz es reiterativa al señalar que el género de la novela exige una aproximación clara de la realidad que depende exclusivamente al acercamiento individual que hace el autor respecto al mundo en el que está inserto (2002, 56), los primeros novelistas japoneses simplemente no concebían una presentación de la realidad que implicara una subjetividad egoísta<sup>39</sup>.

Ahora bien, ante este problema, se me ocurre incluir en esta discusión a George Lukács. A lo largo de su *Teoría de la novela* (1920), constata las implicaciones del fenómeno

---

<sup>37</sup> Carlos Rubio propone esta triada que describe a la perfección la cosmogonía japonesa configurada por la religión japonesa. (2022, 17)

<sup>38</sup> Como veremos más adelante, Tsubouchi Shōyō (1859-1935) denominará como “novelas didácticas” estas obras de corte moralizante (Shōyō citado en Díaz 2002, 60). Carlos Rubio señala por otra parte que estas obras hacen parte de un género literario llamado *gesaku*. Rubio duda al describirlas como frívolas y rechazadas por los primeros novelistas modernos en Japón (2022, 13).

<sup>39</sup> Díaz retoma el ejemplo del “árbol inútil” de Chuang Tzu para demostrar que los primeros novelistas del Meiji estaban formados para negar cualquier resquicio de individualidad en sus obras. Para ellos, una perspectiva egocéntrica está siempre equivocada y buscaban evitar “esa falla”. (2002, 56).

de la Modernidad mediante el análisis del género novelístico. Explora las consecuencias del *triunfo de la razón* y el *estado de abandono del ser humano ante la ausencia de los dioses*; la escisión entre sujeto y su mundo, por tanto, de la objetivización de la naturaleza en nombre de conceptos como *progreso* y *desarrollo*, y la configuración de un punto de vista individualista que, a pesar de aceptar la pérdida de una totalidad coherente del mundo, irónicamente busca acceder a su comprensión en su plenitud. Ya vemos entonces que la tríada que conforma el ethos colectivista de Japón, divinidad, naturaleza y sujeto, se ve trastocada por una experiencia histórica ajena, una relación particular y diametralmente opuesto entre un sujeto y su mundo. Asimismo, señala que la estructura de la novela está estrechamente vinculada con una estructura social alienada<sup>40</sup> caracterizada por relaciones sociales fundamentadas principalmente en relaciones mercantiles.

Así pues, los primeros novelistas japoneses ciertamente encontraron un gran obstáculo frente a esta manera de aproximación a la realidad lo que produjo que los cambios en el campo de la literatura operaran muy lentamente. No fue sino hasta que Tsubouchi Shōyō, influido por las ideas estéticas de Hegel y Visarion Belinski (Díaz 2002, 60) publicara entre el año 1885 y 1886 su *Shōsetsu Shinzui* (*La esencia de la novela* 小説神髓), en el que señala una nueva forma de aproximación a la realidad a través de la literatura, *este trabajo crítico es básicamente el anuncio del nacimiento de la novela moderna japonesa*. En este texto, Shōyō no buscaba solamente elevar al género de la novela al estatus de arte (Díaz 2002, 60), sino también caracterizar y comparar lo que él denominaba como *novela didáctica* y *novela artística*. Por una parte, la *novela didáctica* se acerca mucho a lo que Natsume Sōseki considera como una *obra romanticista* y que esta disertación insiste en denominar

---

<sup>40</sup> La alienación según George Lukács es interpretada como la experiencia de una realidad social. Aunque esta realidad está concebida por y para el ser humano, da la impresión de ser ajena o contraria a las aspiraciones y necesidades más íntimas del individuo (1985). Este concepto recuerda la paradoja que Natsume Sōseki establece en su ensayo "Apertura y progreso del Japón contemporáneo". En este, el *kaika* japonés, a pesar de proporcionar aparentemente comodidades a través de avances tecnológicos, no logra mermar el sentimiento de desasosiego, infelicidad y desarraigo experimentado por la población japonesa a partir del periodo Meiji.

como *premoderna*<sup>41</sup>, es decir, una narración en la que predomina una pretensión moralista en donde se hacen visibles unas conductas arquetípicas o modélicas. En contraste, la novela artística tiene una simple tarea, *retratar el estado del mundo*, este objetivo es alcanzado a través de la construcción de personajes y en el desarrollo de la trama, en hacer vivir a estos personajes en su mundo irreal en un intento por acercarse a la verdad (Shōyō citado en Díaz 2002, 61).

A pesar de que Shōyō y otros críticos japoneses dieron claridad sobre la naturaleza realista de Occidente, todo resultó en un número nimio de intentos por crear una novela moderna (Díaz 2002, 55). Que no muchos escritores japoneses del temprano Meiji se animaran a incursionar en este nuevo género literario quizás no se debiera solamente por la dificultad que planteaba el acercamiento individualista que requiere la novela moderna, sino además por la reputación de este nuevo género literario:

Quienes gustan de leer novelas se comportan como ciudadanos decentes; las mujeres que las leen tienen mala fama o mueren jóvenes; los hijos o los hermanos pequeños de quienes coleccionan novelas están en situación de leerlas clandestinamente; y los aficionados a las novelas a menudo contraen tuberculosis. (Nakamura Keiu citado en Carlos Rubio 2022, 22)

Sorprende saber que esta afirmación fue hecha por alguien que es considerado uno de los primeros vanguardistas japoneses, Nakamura Keiu, traductor del primer libro occidental al japonés en 1871, el *Self-Help* de Samuel Smiles, libro que por cierto tuvo una gran acogida en Japón junto a otra de sus traducciones en el año 1872, *On Liberty* de John Stuart Mill<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Insisto en esta denominación debido a que como veremos más adelante, Natsume Sōseki enmarca, por ejemplo, a Charlotte Brontë dentro del romanticismo, pero la novela que analiza de esta autora, *Jane Eyre*, se acerca mucho más a lo que él denomina en su ensayo “La literatura y la moral” como literatura de corte naturalista, es decir, una obra que evidencia la naturaleza imperfecta tanto de los personajes como de los lectores. Ahora, esta nota no pretende ignorar que Sōseki compara a Brontë frente a Jane Austen, denominando a esta última como *naturalista*. La diferencia entre estas dos autoras radica en el tratamiento de los acontecimientos, el autor japonés denominaría a Austen como una maestra del realismo al demostrar la complejidad de los personajes a través de la simplicidad, esto frente al tratamiento grandilocuente de la trama en *Jane Eyre*. (Kidoura 2013, 25-26)

<sup>42</sup> Este dato podría ser anecdótico si no fuera por el hecho de que Mill junto a Auguste Comte, ambos adscritos al pensamiento positivista y utilitarista, fueron los filósofos que más influyeron en el proceso del *Bunmei kaika* (Havens 1968). Asimismo, Mill está estrechamente relacionado con Adam Smith, su libro *Los principios de la economía política* (1817) tiene una clara influencia del filósofo escocés.

Este es el contexto histórico, al menos dentro del campo literario, que enfrentaba Natsume Sōseki al empezar a escribir sus novelas. Como veremos más adelante, Sōseki pudo entender los fallos que Shōyō identificó en los primeros novelistas japoneses, esto sumado a su estancia como becario, estudiando literatura inglesa en Londres, seguramente facilitó que el autor tuviera la aproximación que el género de la novela moderna requería. No obstante, este capítulo pretende abrir un camino hacia la revalorización de la obra de Natsume Sōseki, esta parte de la disertación buscará demostrar que el concepto de *simpatía* de Adam Smith no solamente está presente en las conferencias del autor japonés, o como tema en las discusiones de los personajes de sus novelas, sino como elemento fundamental en su concepción de la literatura.

### 3.1 Simpatía y literatura

En su artículo, “A Scene from Sōseki's *Meian*”, Edwin McClellan, uno de los traductores y críticos más destacados del autor japonés, describe y analiza una escena de la última e inconclusa novela del autor japonés, *Meian*<sup>43</sup>. En él, McClellan propone que ni Natsume Sōseki ni sus lectores logran desarrollar simpatía por los personajes en esta obra. Según el artículo, esto se debe a que estos personajes están profundamente inmersos en una sociedad individualista que gira principalmente en torno a las posiciones sociales y el dinero. Así, la construcción de los personajes en esta novela carece de valores como la bondad o el amor. Asimismo, McClellan indica que existe una suerte de evolución a lo largo de la novelística de Natsume Sōseki. En las primeras obras, la trama está poblada de personajes cómicos y bondadosos que pertenecen a clases sociales trabajadoras. Sin embargo, este enfoque experimenta un notable cambio en las últimas tres novelas del autor japonés, donde la clase media burguesa toma protagonismo y se caracteriza por una falta de escrúpulos (1999, 111).

---

<sup>43</sup> Titulado al español como *Luz y Oscuridad*.

No obstante, considero equivocado este tipo de enfoque analítico, ya que pasa por alto la presencia de un principio fundamental en el pensamiento del autor: el de la simpatía. Es cierto que la obra de Natsume Sōseki sufre cambios a lo largo del tiempo<sup>44</sup>, las primeras novelas se destacan principalmente por su comicidad y su clara intención estética, el de la provocación de la risa; también es verdad que estos aspectos parecen disminuir en sus últimas novelas, se vuelven particularmente pesimistas. Sin embargo, ya en las primeras novelas, como *Soy un gato*, podemos vislumbrar personajes que McClellan considera como indignos de simpatía, como el matrimonio de los Kaneda, que ostenta una residencia de estilo occidental, o a su adepto Suzuki Tojuro, quienes se mueven únicamente por motivos monetarios e individualistas. El señor Suzuki, por ejemplo, está dispuesto a manipular al sumiso profesor Kushami, esto en retribución a un reloj de oro de dieciocho quilates dado por el señor Kaneda (Natsume 2010a, 220). En este punto el narrador lo describe de esta manera:

Se notaba que era una persona inteligente. Era un hombre moderno que huía de los enfrentamientos directos, y de esa actitud casi medieval que consiste en meterse en discusiones que, por su naturaleza, no tendrán ningún resultado práctico. Lo mejor era evitarlas. En su opinión, el propósito de la vida no era hablar, sino actuar. *Si las cosas sucedían como uno deseaba, entonces la vida, una vez cumplidos dichos propósitos, era razonablemente buena. Pero si encima sucedían como uno esperaba y, además, lo hacían sin dificultades ni altercados, entonces la vida era algo paradisiaco. Esa inquebrantable devoción suya por las cosas que costaban poco y se hacían rápido le había llevado a una carrera profesional exitosa* (2010a, 220. Énfasis añadido).

Esta descripción concuerda con lo que Adam Smith denomina como *el hombre del sistema*, alguien que cosifica a las personas y cree que puede manipularlas teniendo en cuenta su criterio doctrinal. Este sujeto:

está casi siempre tan fascinado con la supuesta belleza de su proyecto político ideal que no soporta la más mínima desviación de ninguna parte del mismo. Pretende aplicarlo por completo y en toda su extensión, sin atender ni a los poderosos intereses ni a los fuertes prejuicios que puedan oponérsele. Se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que dispone las piezas en un tablero de ajedrez. (Smith 1997, 418)

---

<sup>44</sup> Tanto Carlos Rubio (2022, 44) como Kayoko Takagi (2022, 186) concuerdan que en la primera trilogía de novelas compuesta por *Sanshiro*, *Sore kara* y *Mon*, empieza a perfilarse un tono más sombrío e introspectivo en sus novelas.

Si continuamos por la línea crítica de McClellan, Natsume Sōseki podría ser caracterizado principalmente como un autor que se adscribe a una corriente literaria realista o naturalista. Formaría parte de una constelación de autores como Gustave Flaubert, Honoré de Balzac o Émile Zola, autores que dominaron la escena literaria europea justamente cuando Japón se abría hacia Occidente y que se caracterizan por dejarse “aprisionar por el imperativo de la verosimilitud, por el decorado realista, por el rigor de la cronología” (Kundera 2012, 27). Pero, como veremos más adelante, Sōseki al igual que Smith, es consciente de que el vasto tablero de ajedrez que representa la sociedad humana opera mediante un mecanismo intrínseco, el de la simpatía, que es completamente distinto de las decisiones que los cuerpos legislativos, como el del gobierno Meiji que optó por imponer una “revolución desde arriba”. Más aún, es crucial tener en cuenta que, a pesar de que Sōseki ilumina a través de sus novelas la estupidez humana, elige un camino totalmente diferente del realismo y el naturalismo europeo. Su intención no es examinar y juzgar la sociedad en la que está inserto como los autores anteriormente mencionados, sino más bien proponer una sociedad particular. Por una parte, busca que Japón deje de imitar servilmente a una hegemonía que no comprende; por otra, aspira a configurar una sociedad mancomunada y solidaria, esto a pesar del inevitable desarrollo de un *ethos* individualista.

Consideremos, en primer lugar, lo que el propio Natsume Sōseki afirma sobre su concepción de literatura. Volviendo a su ensayo “La literatura y la moral”, afirma que las exigencias éticas enmarcadas en una moral determinada pueden ser materializadas y evidenciadas en las obras literarias. Natsume Sōseki menciona por ejemplo que recibe cartas de jóvenes que, con cierto tinte artístico, desvelan sus imperfecciones y debilidades. Ante esto, Sōseki confiesa que él hace parte de una generación que no puede escribir una simple misiva de la misma manera:

Si algo así fuera escrito por el espíritu de mi generación, aunque no fanfarronease tanto como para compararse con un héroe del tiempo, emplearía sin vergüenza alguna los conceptos más

elegantes de las convenciones sociales para expresar la poética de las letras, de modo que generasen un estímulo agradable para su ética propia del tiempo” (2022b, 92).

En síntesis, para el autor nipón una obra literaria cuenta con la capacidad de captar el espíritu de un momento histórico, en últimas, de evidenciar el testimonio de una época, una sociedad y una cultura.

Asimismo, la anterior relación entre el arte o la literatura con el espíritu de una época o el aspecto moral de una sociedad me permite vincular el concepto de *simpatía* de Adam Smith con la obra del autor, puesto que el espíritu de la época no se caracteriza solamente por la expresión de una alta o baja exigencia ética según corresponda a un marco moral, también evidencia las problemáticas de corte social e histórico particulares. Así, pues, los problemas generados a partir de la llegada de la Modernidad a Japón están plasmados en la novelística de Sōseki. En este sentido de ideas, el análisis de McClellan acierta en la medida en que implica problemáticas de la época y la advertencia que realiza el autor japonés sobre el posible desborde de una moral naturalista que puede llevar a un individualismo exacerbado.

No obstante, Sōseki no rechaza la literatura de corte naturalista<sup>45</sup>, esto a pesar de que él es más cercano a un *ethos* colectivista, porque a diferencia de la romántica, esta puede llevar a cabo de manera satisfactoria un proceso de empatía que crea una corta distancia psicológica y de observación por parte del lector. Es decir, según Sōseki la literatura romántica o premoderna busca afectar la ética del lector, más específicamente, busca mostrar una realidad ideal que colma una alta exigencia ética, que “llena y satisface el corazón justiciero y ético” (2022b, 101) pero a costa de mostrar al lector una clara “intencionalidad para hacer reír, hacer llorar o hacer sufrir con amargura al público” (2022b, 99). De esta manera, crea una distancia psicológica que no permite llevar a cabo un acompañamiento en el

---

<sup>45</sup> Entendiendo en este caso la literatura naturalista como una que se desliga, como he expuesto en el capítulo anterior, de una visión perfecta de la conducta humana según unos modelos o arquetipos y su alta exigencia ética. Es importante hacer esta aclaración, ya que como veremos más adelante, Natsume Sōseki rechaza las corrientes literarias del realismo y del naturalismo, corrientes imperantes en Europa a lo largo del siglo XIX.

sentimiento de los personajes ficticiales, “difícilmente consigue producir una sensación cercana a uno mismo” (2022b, 101).

Por otra parte, la literatura de corte naturalista se aproxima mucho más al lector en términos de distancia psicológica debido a que precisamente revela una naturaleza imperfecta e individualista del ser humano. Observar a esos personajes que, a pesar de su condición ficticia, le permite al lector reconocer a otro semejante en ellos y activar su proceso de simpatía. Considerando lo anterior, es evidente que Sōseki no aboga por una perspectiva en la que el lector se limita a juzgar con una alta exigencia ética a los personajes de las obras literarias naturalistas. Aunque el autor japonés es consciente de que la literatura naturalista amenaza el ethos colectivista, y dicho sea de paso, una sociedad en la que todavía sobrevive un convaleciente panorama común, sostiene que la sociedad japonesa debe asimilar esta literatura naturalista:

no hay razón para temerlo o aborrecerlo, sino, al contrario, debemos ver también su lado positivo. Si las obras muestran los mismos personajes a semejanza del yo lector, es natural que surja compasión hacia los que padecen debilidades. A esto acompañaría igualmente un sentido de tristeza y melancolía, porque uno piensa que podría cometer aquel mismo error en algún momento. Hemos de admitir que la postura sincera y humilde, rechazando la máscara de la soberbia, nace a partir de la influencia de la literatura. (2022b, 102)

Con esto, busco demostrar que para Sōseki, la literatura no solamente es el testimonio de una época determinada, sino que además desempeña una función moral, aunque no adopta una postura moralizante. En otras palabras, la literatura romántica, en su perspectiva, intenta predicar a partir de máximas morales y guiar las acciones de sus lectores mediante la consideración de arquetipos o modelos de conducta. En contraste, los personajes plagados de imperfecciones y que aparecen en la literatura naturalista, logran una conexión más cercana con sus lectores, en palabras de Adam Smith, este proceso de simpatía que parte no de la experiencia de la vida real sino más bien de una lectora “nos puede ayudar *representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar*[...] *llegar a ser en*

*alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones”* (1997, 50. Énfasis añadido).

Haciendo una aproximación directa a la relación entre el concepto de simpatía de Adam Smith y las novelas de Natsume Sōseki, encontramos un vínculo patente entre la literatura y el concepto de simpatía del filósofo escocés, considero que esto constituye el núcleo de muchas de las discusiones de corte metatextual que surgen entre los personajes en varias de sus novelas. A continuación ofrezco tres ejemplos:

En primer lugar, tenemos un fragmento de *Soy un gato* que me parece neurálgico para comprender todas las novelas de Natsume Sōseki. Se trata de una discusión que mantienen dos personajes, por una parte Meitei, alguien que parece ser el único personaje que tiene los pies sobre la tierra en la sociedad japonesa del Meiji, por otra, tenemos a Ōchi Toito, un personaje empedernidamente romántico. Meitei afirma lo siguiente:

—Si tus espléndidos esfuerzos todavía no han servido para darte a conocer entre el público en general, imagina qué sucederá en el futuro, cuando las ideas que acabo de exponer se hayan asentado. *Nadie leerá tus poemas. Y no porque sean malos, sino porque la individualidad se habrá extendido de tal manera que ya nadie tendrá interés por nadie excepto por sí mismo. Ese grado de desarrollo en la literatura se puede observar ya de hecho en Inglaterra, donde dos de sus mejores novelistas, Henry James y George Meredith, tienen una personalidad tan acusada, que nadie se toma la molestia de leer sus novelas. Solo algunos lectores con una personalidad igual de acusada que la de estos escritores son capaces de hacerlo, y de apreciarlas en lo que valen.* Esa tendencia se acelerará, sin duda, y en el momento en que el matrimonio se declare como algo abiertamente inmoral, todo el arte, tal como lo conocemos, habrá desaparecido. Seguro que vivirás para verlo. Cuando algo de lo que alguien escriba se convierta en un sinsentido para los demás, no habrá nada, ni siquiera el arte, que nos ayude a compartir su punto de vista. Quedaremos incomunicados y aislados los unos de los otros. (2010a, 628. Énfasis añadido)

Acá podemos apreciar, quizás, la problemática transversal de la poética del autor japonés. El hecho de que una sociedad que comparte un panorama común, un ethos colectivista, es algo irremediablemente perdido, el individualismo, la incomunicación y el desarraigo son posibles amenazas que parecen poblar el futuro de una sociedad alienada que vaticina no solamente el personaje, sino también el autor en su ensayo “La literatura y la moral” tal como hemos visto en el capítulo anterior.

No quiero ahondar en el problema del individualismo y el sentimiento de desarraigo en las novelas de Natsume Sōseki, esto debido a que es algo que han analizado a profundidad y de manera clara otros críticos, es de hecho parte del punto de partida de esta y muchas otras disertaciones. A lo que quisiera que pusiéramos especial atención es a lo que el personaje afirma sobre la producción y recepción de las obras literarias. En primer lugar, Toito escribe poesía, presumiblemente más cercana a la tradición literaria China que a la europea debido a que él pertenece de lleno a una sociedad premoderna. Teniendo esto en cuenta, Toito sería un personaje incapaz de escribir novelas tal como los escritores del temprano periodo Meiji porque él no concibe una aproximación individualista del mundo ni los conceptos provenientes de Occidente. Por otra parte, la producción literaria de Toito ya no es compatible con una sociedad que con el paso del tiempo tiende a ser más compatible con un *ethos* individualista. Así pues, pese a que para Meitei, pocas personas lean a Henry James y George Meredith debido a sus “acusadas personalidades” lo hacen porque comparten esa misma personalidad individualista, es decir, estos dos autores son capaces, a pesar sus naturales imperfecciones, de producir satisfactoriamente un proceso de simpatía. La novela moderna se alza de esta manera no solamente como el género literario que logra describir con más precisión el espíritu del Japón moderno, sino que además es la que más se aproxima a su sociedad tal como había enunciado Shōyō.

Veamos el siguiente ejemplo. Se trata de un fragmento de *Sanshiro*, nos ubicamos en medio de una cena en donde se reúnen eminentes académicos de distintas disciplinas. El profesor Hirota, alguien que parece estar fuera de lugar debido a que es un modesto docente de instituto, mantiene una discusión con un crítico literario y un novelista sobre la naturaleza romántica o naturalista de un científico, ya sea un físico o el autor de una novela. Al respecto, afirma lo siguiente:

Pero hay una cosa que deberías tener en cuenta para el estudio del hombre. A saber, que un ser humano colocado en unas determinadas circunstancias tiene la habilidad y el derecho de

hacer justo lo contrario de lo que dictan esas circunstancias. El problema es que tenemos esta extraña costumbre de pensar que los hombres y la luz actúan sujetos a leyes mecánicas e inmutables. Esto nos lleva a cometer algunos errores asombrosos. Preparamos las cosas para que un hombre se enfada, pero él, en cambio, se ríe. Intentamos hacerle reír, y de nuevo hace justo lo contrario y se enfada. De cualquier forma, aun así, todavía sigue siendo un hombre.

Hirota había vuelto a ampliar de nuevo el campo del problema.

—Pues bien. Si no me equivoco, lo que estás diciendo es que, haga lo que haga un hombre sometido a un determinado cúmulo de circunstancias, su comportamiento seguirá siendo natural —dijo el novelista desde el extremo más alejado de la mesa.

—¡Exacto! —respondió Hirota inmediatamente—. *Me parece que por cada tipo de personaje que exista en una novela, habrá al menos una persona en el mundo justo como él. Nosotros los humanos somos sencillamente incapaces de imaginar acciones o comportamientos no humanos. Es un fallo del escritor si no creemos en sus personajes como seres humanos de carne y hueso.*

El novelista no encontró nada para contrarrestar el argumento de Hirota. (2009, 238. Énfasis añadido)

Al respecto, es importante recordar que estas naturalezas, la romántica y la naturalista, son descritas en la conferencia “La literatura y la moral”. Además, hacia el final de la cita, el profesor Hirota proyecta, a través de su comentario metatextual, lo que Natsume Sōseki sostiene sobre el aspecto positivo de la literatura naturalista. Es decir, la que tiene que ver con la creación de personajes que, aunque sean ficticios, muestran la imperfecta naturaleza humana y, por lo tanto, en términos de Adam Smith, el establecimiento de una distancia psicológica cercana al lector. En última instancia, el narrador le da la última palabra al profesor.

Por último, quisiera traer a colación la escena de *Meian* que McClellan examina en su artículo. Un par de jóvenes, antiguos compañeros de universidad departen en un bar. Tenemos a Tsuda, una persona moderna, es decir, empresario de clase media, claramente un *haikara*, él acompaña a regañadientes a Kobayashi, un periodista que lucha por sobrevivir. Tsuda es una persona que valora a los demás en función de su posición social, de manera que no aprecia positivamente a Kobayashi, es por esta razón que existe una tensión entre los dos personajes, entre medias, el narrador nos permite ver de manera clara el *honne* y el *tatema*<sup>46</sup> de Tsuda:

<sup>46</sup> Para explicar estos dos conceptos recurro a la definición que da Martínez Murillo debido a que igual que él, considero que “son pilares básicos en el estudio de la antropología y la cultura del

—¿Tanto te desagrada la idea de beber conmigo?

En realidad sí le desagrada. Tsuda se detuvo y se dirigió a él con unas palabras que contradecían abiertamente sus sentimientos.

—De acuerdo. Vamos a beber algo. (Natsume 2013b, 80)

Abordando la discusión que estos personajes mantienen en el bar:

—Al contrario que tú, yo siento una enorme simpatía por las clases más bajas —continuó. Kobayashi actuaba como si aquellos hombres fueran sus hermanos de sangre. Les miró uno a uno. —Fíjate en ellos. Sus rostros son más dignos que los de la mejor burguesía. Tsuda no tenía el ánimo suficiente para responder a sus comentarios. Se limitó a escrutar a su interlocutor que en seguida añadió: —Al menos pueden permitirse un trago. —Los burgueses también. —Sí, pero su manera de beber es diferente. Tsuda no quiso preguntarle cuál era esa diferencia, pero Kobayashi no se daba por vencido. Volvió a servirle. —Desprecias a esta gente, ¿verdad? Siempre les has mirado por encima del hombro, como si ni siquiera fueran dignos de tu compasión. Sin esperar siquiera a la respuesta de Tsuda, llamó la atención de un joven con aspecto de lechero sentado justo frente a ellos. —Estás de acuerdo conmigo, ¿verdad? El joven giró su fornido cuello. Kobayashi le alcanzó una copa de sake. —Vamos, compañero, un brindis. El joven sonrió. Entre ellos mediaba cierta distancia. No se sintió obligado a levantarse para brindar y se limitó a sonreír sin moverse del sitio. Kobayashi se dio por satisfecho. Recogió el brazo con el que sujetaba la copa y la apuró de un trago. —Ves, justo lo que te digo —le dijo a Tsuda—. Aquí no hay una sola persona altanera como las de los círculos burgueses. (pp. 80-81)

Quiero rescatar de esta escena dos aspectos. En primer lugar, el uso de la palabra *simpatía* por parte de Kobayashi. A diferencia de los dos fragmentos analizados anteriormente, no se trata de un comentario metatextual, pero sí de algo en lo que insisto que McClellan no debió pasar por desapercibido. *Meian* es la última obra de Natsume Sōseki y para ese punto, el autor japonés ya había destacado a través de sus conferencias, sus novelas y como veremos más adelante, de su *Bungakuron* (1907), el papel del proceso de simpatía en la literatura. Asimismo, Tsuda puede ser notoriamente un personaje apático o carente de bondad, el producto de una sociedad individualista y alienada; sin embargo, es precisamente esta naturaleza, que se aleja de la virtuosidad, la que le permitiría a Sōseki establecer una

---

archipiélago japonés que han aparecido en la Literatura Japonesa de todas las épocas” (2018, 22). En cuanto a la definición: “De forma similar a como ocurre en el plano social con el *uchi* y el *soto*, el *tatemae* y el *honne* rigen la forma en que el individuo interactúa con la sociedad. El *honne*, que puede traducirse literalmente como “sonido interior”, concierne principalmente a lo que ocurre dentro de la mente de la persona en cuestión, de sus opiniones, sus ideas y sus sentimientos. El *tatemae* es “la fachada” que concierne a todo lo que tiene que ver con la moral pública a la que los individuos se amoldan. El *tatemae* sirve tanto en cuanto puede ser usado para ocultar el *honne* propio y poder pasar a formar parte de la sociedad, creando así una sociedad que, en teoría, carece de excesiva fricción.” (p. 24)

comunicación simpática con aquellos lectores que logran identificarse con él. Por otra parte, este fragmento demuestra que, aunque la novela tiene su enfoque en personajes individualistas como Tsuda, el concepto de simpatía y el elemento popular de la sociedad japonesa, que era mucho más notorio en las primeras novelas, aún está presente en Kobayashi o en aquellos a quienes este personaje profesa su simpatía.

### 3.1.1 Bungakuron: Teorizar y reseñar la simpatía

Al margen de las anteriores perspectivas, quien considero que brinda más luces al respecto es Toyokazu Kidoura, pues aboga a lo largo de sus textos críticos por una revalorización de las obras de Natsume Sōseki, esto en la medida que considera que la mayoría de investigaciones sobre el autor japonés tienden a reducir o a simplificar las posibles discusiones al ignorar la importancia del concepto de *simpatía* en posibles aproximaciones al autor desde diferentes disciplinas como la psicología, la sociología o la filosofía (2013, 17). En su artículo “The Significance of Sympathy in Natsume Sōseki's Theory of Literature (1907)”, analiza su *Bungakuron* o Teoría literaria, texto en el que el autor pretende mostrar el principio fundamental de toda la literatura, ya sea de tradición China u occidental. No obstante, Natsume Sōseki considera que este texto fue un fracaso “La teoría literaria que produjo es[...] el cadáver de un fracasado” (2022b, 130), todo apunta a que reconoció que la literatura en la que fue educado en su juventud, una proveniente de China y de corte confuciana, era radicalmente diferente a la literatura de Occidente, tratar de revelar un principio fundamental en estas dos corrientes literarias fue un reto que resultó en un estrepitoso fracaso.

Examinemos en primer lugar la *Teoría de la novela* de Sōseki. Quizás el aspecto que más destaca en este texto es la ecuación (F+f), fórmula bastante conocida entre quienes se dedican a estudiar a profundidad a Natsume Sōseki; donde F es el elemento cognitivo y f es el elemento afectivo que intervienen en la experiencia literaria. ¿Qué explica que Sōseki

utilice un lenguaje matemático a pesar de que es plenamente consciente que el acercamiento a la literatura requiere de otro tipo de expresión tal como demuestra la siguiente cita?

El escritor literario le otorga fragancia a lo que carece de fragancia, forma a lo que carece de forma. En contraste, el científico elimina la forma de lo que tiene forma, el sabor de lo que tiene sabor. En este sentido, el escritor literario y el científico llevan a cabo sus traducciones de las cosas en direcciones completamente opuestas, uno yendo hacia la izquierda, el otro hacia la derecha, cada uno cumpliendo con sus deberes asignados, indiferente al otro. En consecuencia, los escritores literarios utilizan la técnica del simbolismo para expresar sensaciones y emociones, mientras que los científicos registran las cosas utilizando su propio conjunto particular de signos sin tener en cuenta la sensación o la emoción. (Sōseki citado en Bourdaghs 2021, 27)

Michael Bourdaghs comenta al respecto que Sōseki logra identificar dos tipos de actitudes frente a la búsqueda de verdades, una científica y otra literaria. Por una parte, la científica y que corresponde a la F de su ecuación, es decir, al elemento cognitivo, es propia de disciplinas como la matemática o la física<sup>47</sup>. Esta desea descomponer cualquier fenómeno en sus elementos más simples e integrales, esto con el objetivo de despojar a la fenomenalidad de singularidades innecesarias para ubicarla en una cuadrícula de categorías abstractas, la verdad que se desprende o resulta de esta actitud, la denomina como *verdad científica* (Bourdaghs 2021, 26). Esta actitud de hecho corresponde a la búsqueda de Sōseki por abstraer un principio fundamental que fuera común en tradiciones tan disímiles como la china y la occidental. Por otra parte, de la actitud literaria y que corresponde a la variable f de la ecuación se desprende la *verdad literaria*. Esta se logra en medio de la experiencia literaria, cuando el objeto representado convoca directamente un sentimiento al lector como si fuera necesariamente verdadero, cuando lo que se lee se siente exactamente como el objeto representado (Bourdaghs 2021, 27). Este elemento, el de *verdad literaria*, se destaca como crucial o incluso como un principio fundamental en su *Teoría de la literatura*. A diferencia de la *verdad científica*, la *verdad literaria* no busca ajustarse a la realidad, más bien, busca

---

<sup>47</sup> Para Natsume Sōseki, estas disciplinas se centran únicamente en el punto focal cognitivo, de manera que la otra verdad que tiene que ver con el elemento afectivo no es relevante. Por otra parte, para la literatura son necesarias ambas verdades, tanto la científica como la literaria. (Bourdaghs 2021, 26).

provocar mediante las emociones que surgen en la colaboración entre escritor y lector en medio de la experiencia literaria una ilusión de realidad.

Kidoura señala que para Sōseki, la literatura es un fenómeno de interacción y resonancia entre las emociones del autor y del lector (2013, 19). Este fenómeno producto de la experiencia literaria es descrito por Sōseki como un mecanismo psicológico. Al respecto, es relevante señalar que Natsume Sōseki fue influido por la psicología para explicar no solamente un principio fundamental de la literatura sino otros fenómenos, tal como podemos evidenciar en algunos apartados de su conferencia “Apertura y progreso del Japón contemporáneo” para explicar el problema del *kaika* japonés: “No siendo esta una conferencia sobre psicología me produce algo de reparo entrar en detalles en esta materia” (2022b, 36). Ya sea que se refiera a la mente de un lector en el *Bungakuron*, como a la cognición de un grupo de personas que desarrollan o reciben un *kaika* que no les corresponde, alude a la imagen de una onda u ola que está en constante movimiento

La conciencia de un minuto o de treinta segundos se refleja claramente en el corazón, pero el modo en que lo hace no es estático ni de la misma intensidad. Siempre está moviéndose. Al moverse, se producen puntos claros y oscuros. La línea gráfica que traza la altura de los puntos no puede ser plana y se muestra en línea curva, es decir, como la línea de un arco. (2022b, 37)

Sōseki además admite: “Esta teoría no es de mi cosecha, sino que los estudiosos occidentales la han puesto por escrito en libros y, como me convence, se la presento aquí” (2022b, 37) ¿Quiénes son los “autores occidentales” de quienes Sōseki cosecha sus teorías sobre psicología? Bourdaghs se aventura a teorizar que la fuente del autor japonés es William James (2021, 22), esto a pesar de que señala que Sōseki refiere la obra de Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, como su fuente principal para hacer su *Bungakuron* (2021, 65). Por otra parte, Kidoura afirma que es Théodule Ribot y su obra *La psychologie des sentiments* quién realmente está detrás de la teoría literaria de Sōseki (2013, 20), esto en

la medida que es la única fuente que integra el concepto de *dōjō*<sup>48</sup> o simpatía con sus teorías literarias.

¿Significa todo esto que el concepto de *simpatía* que he expuesto hasta el momento pertenece al campo de la psicología y no a la filosofía moral desarrollada por Adam Smith? No necesariamente. Defiendo esta postura, porque el hecho de que Natsume Sōseki tenga una base teórica en la psicología, no quiere decir que esta excluya su relación con el pensamiento del filósofo escocés. No hay que olvidar que la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith se basa principalmente en la experiencia y en un acompañamiento en el sentimiento, es decir, es necesaria la acción de observar para que el proceso de simpatía se lleve a cabo. La postulación psicológica de Sōseki está dirigida a expresar una “unión psicológica” entre el lector y el autor de una obra ficcional, esta sincronía estaría determinada por la transmisión de sensaciones (tales como el tacto, el gusto, el olfato, la audición o la visión) que el autor transmite al lector mediante métodos estéticos. Bourdaugh ejemplifica lo anterior con un cuento de Sōseki publicado en el año 1905 llamado *Hearing Things*. A grandes rasgos, se trata de un cuento de terror en el que el protagonista llamado Yasuo, un recién graduado de derecho, queda sugestionado a partir de una charla con su antiguo compañero de universidad, quien por cierto es estudiante de psicología. Lo relevante en todo esto es el momento de la narración en el que las sensaciones auditivas son resaltadas:

Normalmente, el ladrido de un perro es un sonido lineal, como si una larga línea recta de bloques de madera bien cortados se golpearan sucesivamente. Pero el gemido que escucho ahora no es algo tan simple. El ancho de la voz tiene variaciones continuas: tiene curvas, tiene redondez. Comienza desde un extremo delgado y sombrío de luz de vela y gradualmente se ensancha hasta la plenitud; luego, disminuyendo hacia una mecha que agota su combustible, gradualmente desaparece. Y no se puede decir de dónde vienen estos sonidos de perros. Un momento provienen de millas de distancia, montando débilmente en el viento que sopla. Luego, a medida que el sonido se acerca, se filtra a través de los aleros y se fuerza a sí mismo incluso en los oídos cubiertos de almohadas. El sonido oo-oo-oo, una cadena de puntuaciones

---

<sup>48</sup> Kidoura recurrentemente utiliza en sus artículos la palabras *dōjō* (同情) y *dōkan* (同感) para referirse específicamente a la *simpatía*. Ambas palabras están compuestas están compuestas por el carácter 同 (dō), que significa igual o mismo. Por otra parte, el *kanji* 情 (jō) significa emoción o sentimiento y el *kanji* 感 (kan) significa sensación. Como veremos más adelante, el término *dōjō* aparecerá en la teoría literaria desarrollada por Sōseki.

redondeadas, da dos, quizás tres vueltas alrededor de la casa: luego, el ritmo cambia a wa-wa-wa, finalmente, arrastrado por un tirón del viento, su extremo cambia a un lejano n-n-n mientras se desvanece en los mundos lejanos de la oscuridad. (Sōseki citado en Bourdaghs 2021, 32)<sup>49</sup>

Bourdaghs utiliza esta cita para demostrar el despliegue de conocimientos tanto de la psicología como del sonido que evidencia Natsume Sōseki. No obstante, si examinamos este fragmento desde el punto de vista de Kidoura, podríamos afirmar que los elementos sensoriales están dirigidos a afectar al lector en un proceso de simpatía que puede explicarse a partir de fundamentos psicológicos.

Otro argumento significativo para no marginar el proceso de simpatía de Smith en relación con los fundamentos psicológicos de Sōseki se revela en esta apreciación del autor japonés sobre una aproximación realista de la literatura:

No hay dioses ni héroes en tu entorno inmediato. Por lo tanto, la persona descrita por un realista no será un héroe. *Cuando una persona que no es un héroe gana nuestra simpatía, no es debido a alguna cualidad de grandeza, sino porque son promedio, como nosotros.* (Son promedio, así que están cerca de nosotros; están cerca de nosotros, por lo tanto, ganan nuestra simpatía. Negar este tipo de identificación [dōjō] sería lo mismo que no sentir emoción al ver la fotografía de un amigo cercano que vemos todos los días.) Tu entorno inmediato no está lleno de maravillas y misterios. Por lo tanto, las cosas que el defensor del realismo describirá son básicamente cómodamente promedio. (2010b 104. Énfasis añadido)<sup>50</sup>

Es decir, no basta solamente apelar a la transmisión de sensaciones, es necesario además el acercamiento psicológico descrito por Smith, esto teniendo en cuenta una cercanía con la naturaleza del lector. Así pues, el realismo, en este caso ofrecido por el género de la novela moderna, da cuenta de una experiencia marcada por la ausencia de dioses y héroes, entendiendo por “héroes” a personajes invulnerables o con conductas arquetípicas e ideales. Es así como el género novelístico ofrece la imagen de individuos problemáticos, orgánicos, contradictorios y en últimas con defectos, pero cercanos al lector. Sōseki conoce muy bien a este personaje ficcional, porque al igual que él, está inserto en un mundo trágico que no

---

<sup>49</sup> La traducción es mía.

<sup>50</sup> La traducción es mía.

parece tener cabida para sus ideales, es además imperfecto, bueno y malo al mismo tiempo como afirmaba en la conferencia de “Mi individualismo”.

Todo esto me permite realizar un análisis acerca del comentario crítico que realiza Sōseki en *Bungakuron* alrededor de la novela de Charlotte Brontë, *Jane Eyre*<sup>51</sup>. En primer lugar, considera la triste historia de la pequeña protagonista Jane Eyre, quien a una corta edad no solamente queda huérfana sino que, además, tiene que soportar las humillaciones de su tía la señora Reed. Sōseki afirma que para este punto la autora ha hecho lo posible para “cosechar” en el lector una simpatía con Jane, más aún, participa de las alegrías y las desdichas de la protagonista a medida que crece, esto es así cuando entabla una relación sentimental con el señor Rochester. Lo interesante es la perspectiva que ofrece Sōseki en torno a la relación de Jane con el señor Rochester y la participación del lector; por una parte, como lectores queremos que Jane y el señor Rochester se casen, pero, por otra parte, esa simpatía se ve de alguna manera comprometida con las restricciones morales, puesto que Rochester ya está casado con otra mujer. No solamente eso, él no puede dejar a su suerte a su esposa, está loca, casarse con Jane violaría en más de un sentido las convenciones sociales. Seguramente el lector pensará “realmente es una pena que después de tantas cosas que han tenido que vivir esos dos personajes con los que simpatizo no se puedan casar, ¿No se puede morir la loca?” ¿Plantear este pensamiento no haría que tuviéramos que tachar de inmoral al lector? La respuesta de Sōseki es un rotundo no, porque ese sentimiento es *natural*, aunque al otro lado del afecto haya una inmoralidad desprovista de toda imparcialidad.

El desenlace de la obra resulta satisfactorio tanto para Jane y su amado como para los lectores, aunque esto se logre a expensas de la muerte de Bertha, la legítima esposa de Rochester. No obstante, los lectores al experimentar una satisfacción excepcional, deberían reconocer que se encuentran inmersos en el extremo de la inmoralidad. Natsume Sōseki

---

<sup>51</sup> El comentario de Natsume Sōseki sobre *Jane Eyre* y sus efectos en el lector que muestro a continuación, corresponden a las páginas 22 a la 25 del artículo de Kidoura (2013).

etiqueta este fenómeno como "simpatía inmoral", una que se ha instalado en el interior del lector a partir de una historia de amor que se sale de las convenciones sociales y que no hace más que crecer conforme se desarrolla la historia. Kidoura señala que la razón por la cual simpatizamos con Jane más que con cualquier otro personaje es debido a la narración en primera persona (2013, 24), en últimas, una aproximación individual al mundo. ¿No hace esta elección del narrador que el lector observe particularmente a una persona semejante en Jane? Al margen de esta pregunta, traigo a colación este análisis debido a que encuentro en esta "simpatía inmoral" algo que rebasa los fundamentos positivistas ofrecidos por la psicología, precisamente porque la *actitud científica* de esta disciplina no le permitiría afirmar que una situación es moral o inmoral. Más aún, considero que este comentario se acerca mucho más a Adam Smith, no solamente porque describe a la perfección el proceso de simpatía, sino porque además está dentro de la discusión moral que plantea el escocés alrededor de la imperfecta naturaleza humana.

Volviendo a Kidoura, ya habíamos visto que él afirmaba que era en Théodule Ribot donde Sōseki encontraba su concepto de simpatía, al menos pensado en una unión psicológica a partir de los sentimientos. No obstante, años más tarde Kidoura publicaría otro artículo en el que señala que es en Adam Smith donde encontramos la fuente del concepto de simpatía subyacente en el pensamiento del autor japonés (2017). Sōseki no sería el primer autor en Japón que le daría una gran importancia a este concepto en el ámbito estético o literario; Kidoura señala que autores como Ōnishi Hajime (1864-1900) o Shimamura Hōgetsu (1871-1918) ya reflexionaban alrededor del concepto; Kidoura atribuye específicamente a Ōnishi las primeras consideraciones sobre el concepto de simpatía en el campo literario, esto desarrollado directamente por la filosofía moral de Smith cerca de la década de 1870 (2017, 40). Ōnishi y Sōseki comparten la convicción de que el proceso de simpatía dentro de la experiencia literaria tiene el potencial de unir a las personas en una sociedad japonesa que

empezaba a volcarse hacia el individualismo. Así, pues, la simpatía en Ōnishi y Sōseki estaba profundamente conectada no sólo con discusiones literarias, sino también con la realización de la justicia social y la ética hacia los demás. Teniendo en cuenta lo anterior, no resulta sorprendente encontrar el siguiente fragmento de *Sanshiro* donde la literatura es descrita como la manifestación de toda una sociedad “La literatura no es una técnica ni un negocio. Es una fuerza motora de la sociedad, una fuerza que está más relacionada que ninguna otra con los principios fundamentales de la vida humana” (2009, 169).

Cabe mencionar que Kidoura logra identificar una diferencia notable entre los conceptos de simpatía de Ōnishi y Sōseki. A pesar de que ambos compartieran una perspectiva sobre una función moral de la literatura, en Sōseki el concepto de simpatía está estrechamente asociado con la comicidad y la risa<sup>52</sup> (2017, 43). Asimismo, Kidoura señala que *Soy un gato* es el perfecto ejemplo de una obra basada en una actitud liberadora a partir de la risa y la simpatía que se libera a sí misma de las tristezas, las aflicciones y las insatisfacciones de la realidad mediante lo cómico (2017, 43). Continuando por la misma línea, Kidoura considera que esta novela logra algo más, pues la elección del narrador, un gato, posibilita tanto al autor como al lector tomar distancia de sí mismo para lograr una autocrítica, equiparando así al gato narrador con el espectador imparcial<sup>53</sup> de Adam Smith (2017, 43-44). Así pues, la actitud de las obras de Natsume Sōseki con respecto a sus personajes, sería como la de un padre o un adulto que ve a un niño que comete un error, conteniendo una risa al mismo tiempo que tiene lástima por el infante (2017, 43). De esta manera la realidad alienante en *Soy un gato* se transforma en chistes y carcajadas que se tornan en un abrigo existencial ante el sentimiento de desarraigo y desasosiego.

---

<sup>52</sup> Kidoura utiliza la palabra *kokkei* (滑稽), se utiliza para describir algo que es cómico o gracioso.

<sup>53</sup> El concepto del 'espectador imparcial' de Adam Smith es una noción filosófica que representa la capacidad de observar y juzgar las acciones propias y ajenas desde una posición desinteresada y objetiva. (Smith 1997, 75-76)

### 3.2 *Shaseibun*: La renovación de la risa

Esta disposición de alejamiento en la diégesis, afirma David Peón, haría parte de una corriente de pensamiento llamada *yoyūha*<sup>54</sup> (2022, 8). Esta forma de escritura sería inaugurada por Masaoka Shiki, mentor y amigo de Sōseki bajo el nombre de *shaseibun* (写生文<sup>55</sup>), una forma de prosa derivada del *haiku*. Tanto Peón (2022, 7) como Karatani Kōjin (2008, 10) concuerdan en que, pese a que esta forma de escritura aparentemente sería comparable al realismo europeo, en realidad es una crítica abierta a la tradición literaria occidental. En primer lugar, Natsume Sōseki y Mori Ōgai, no coincidían completamente con el naturalismo<sup>56</sup> “Los principales autores de la era Meiji como Sōseki y Ōgai rechazaban formar parte de estas corrientes europeas, en especial Ōgai, quien se fue inclinando progresivamente hacia una posición de rechazo al naturalismo desde un punto de vista más tradicional” (2022, 9). A pesar de que estos escritores tenían en cuenta las observaciones dadas por Tsubouchi Shōyō en cuanto a la necesidad que requería la novela moderna de una aproximación individual de la realidad, tanto Sōseki como Ōgai critican con dureza la tendencia acelerada de abrazar las corrientes literarias occidentales. Esto corresponde sin duda alguna a la dura crítica que realiza constantemente Sōseki por el ansia de Japón por aprehender todo aspecto de Occidente sin asimilar realmente lo que se proponía a imitar. ¿Dónde ubicar entonces a Natsume Sōseki?.

---

<sup>54</sup> En japonés 余裕派, en el que los dos primeros kanjis 余裕 (*yoyū*) se pueden interpretar como “margen” y 派 (*ha*) como “escuela”. La traducción que ofrece Peón es la corriente (o pensamiento) de la distancia.

<sup>55</sup> Desglosando cada caracter: 写 (*sha*): Copiar; 生 (*sei*): Nacer o vida. Juntos, “写生” (*sha-sei*) se refiere a la práctica de la copia o reproducción visual, comúnmente utilizada en el arte para referirse al dibujo o pintura de observación directa de la naturaleza o de un objeto. 文 (*bun*): significa escritura o composición. La traducción que he encontrado del término *shaseibun* al español es la de *escritura pictórica*, en inglés puede encontrarse bajo el término de *literary sketches*.

<sup>56</sup> Takagi afirma por ejemplo que “Ni Sōseki ni Ōgai eran partidarios de acercarse sin más a tal movimiento venido del exterior, pero no cabe duda que de que ambos recibieron mucha influencia del naturalismo” (2022, 168). Asimismo, señala que Ōgai en su ejercicio activo de crítico literario, lideró esta oposición, llegando al punto de tener un debate con Tsubouchi Shōyō, en el que defendía el idealismo ante el naturalismo europeo (2022, 159).

Examinemos un fragmento de *Soy un gato* para tratar de aventurar una respuesta. El profesor Kushami recibe una visita de un estudiante llamado Ōchi Toito, este último le cuenta una anécdota que tuvo junto a un contacto en común, el mejor amigo del maestro y esteta Meitei. Toito narra la ocasión en que Meitei lo invita a almorzar en un restaurante occidental, ante la clara decepción del esteta al mirar el menú, el camarero les recomienda platos como pato asado o ternera en salsa<sup>57</sup>. Meitei entonces solicita que les den *albóndregas*, el camarero estupefacto corrige y sugiere, albóndigas, pero Meitei insiste. Al final, el camarero no tiene otra alternativa más que decir que no tienen los ingredientes del plato, por ser año nuevo. Lo que quiero resaltar de este fragmento es la actitud tanto del camarero como de Toito. Por una parte, el camarero se inventa una excusa sin negar la existencia del plato, por otra parte, Toito se lamenta en su afán de seguir la corriente de Meitei. Ante el desconocimiento, pero sobre todo por la pretensión de no quedar atrás ante las tendencias occidentales, ninguno de los dos puede reconocer la jugarreta que Meitei está orquestando:

—El camarero volvió con más excusas, y explicó que los ingredientes de las albóndregas escaseaban y que no estaban ni estarían disponibles en la tienda de Kameya, ni tampoco en el decimoquinto almacén de Yokohama. Se disculpó de nuevo y dijo que, según parecía, esos ingredientes no estarían disponibles durante un tiempo. Meitei se giró hacia mí y empezó de nuevo: «Qué lástima, y eso que habíamos venido especialmente para degustar ese plato excepcional». Yo pensé que debía añadir algo, así que dije: «Sí. Una verdadera lástima. Realmente, una pena». (2010a, 64)

Kōjin al igual que Kidoura señala que este distanciamiento no tiene el objetivo de despojar de simpatía a los personajes, por muy cómicos u oscuros que estos sean, la distancia narrativa del escritor del *shaseibun* en palabras de Sōseki:

no es como la de un noble observando a los humildes. No es como la del sabio respecto a los necios. Tampoco es como la de un hombre respecto a una mujer o una mujer respecto a un

---

<sup>57</sup> Hay que tener en cuenta que la gastronomía japonesa tuvo grandes cambios a partir del proceso de apertura. Este fragmento es valioso en la medida en que el camarero ofrece ternera y como veremos más adelante, albóndigas. La carne fue un ingrediente que se introdujo hasta el periodo Meiji bajo la influencia de culturas euro-norteamericanas como un símbolo de desarrollo y civilización. Antes del periodo Meiji, consumir carne de res era considerado tabú, esto bajo los fundamentos religiosos del Budismo.

hombre. El escritor de *shaseibun*, es decir, no es un adulto mirando a niños. *Es la actitud de un padre hacia un hijo*<sup>58</sup>. (Sōseki citado en Kōjin 2008, 11)<sup>59</sup>

Aunque Natsume Sōseki destaque que esta técnica del distanciamiento tiene su origen en el *haiku*, es decir, que es autóctona de Japón, cita a algunas obras como *Tom Jones* (1759), *Pickwick Papers* (1837) y *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605) como ejemplos equiparables al *shaseibun*; Kōjin también resalta que las obras *Viaje sentimental por Francia e Italia* y *La vida* (1768) y *las opiniones del caballero Tristram Shandy* (1759) de Laurence Sterne constituyen una referencia mucho más directa en Natsume Sōseki, algo que ampliaré más adelante. Por el momento, basta con destacar el hecho de que estas obras comparten como característica principal el tono cómico.

Volviendo a las raíces del *shaseibun* —y como había destacado anteriormente—, tanto Masaoka Shiki como Sōseki, ubican en el *haiku* el origen de una técnica narrativa equiparable al distanciamiento del espectador imparcial de Smith. Para ser más específico, Shiki era un reformador de un *haiku* que estaba profundamente institucionalizado: el *renga*<sup>60</sup> (Kōjin 2008, 12-13). Este género lírico es caracterizado por ser en sus inicios exclusivo para la clase aristocrática japonesa (p. 12). No obstante, el siglo XV supuso el declive del sistema feudal, de manera que expresiones estéticas como el *renga* tuvo una recepción mucho mayor entre la población popular (p.12). De esta manera surge el *haikai*<sup>61</sup>-*renga*, donde la palabra *haikai* más que significar cómico, denota una subversión a las jerarquías sociales a través de aspectos humorísticos y obscenos (p.12). Por último, Kōjin realiza un paralelismo entre Japón y Europa (p.12); por una parte recurre a Bajtín para describir una suerte de cima y descenso de una tradición literaria cuyo núcleo era la risa:

<sup>58</sup> Una convergencia más entre Kōjin (2008) y Kidoura (2017, 43) es que ambos señalan que esta descripción, la del adulto que ve con simpatía a su hijo, es compartida por Freud cuando este último describe el humor como un adulto que alienta a su hijo a que ignore su dolor como si fuera algo trivial.

<sup>59</sup> La traducción es mía

<sup>60</sup> La palabra *renga* (連歌) está conformado por el kanji 連 (*ren*), que significa conectar o encadenar y el kanji 歌 (*ga*) que significa canción o poema. La traducción al español sería *poema encadenado*.

<sup>61</sup> Por otra parte, la palabra *haikai* (俳諧), está conformado por los caracteres de *hai* (俳), que significa cómico y que guarda relación con la palabra *haiku*, y *kai* (諧) que significa verso cómico.

Durante el siglo XVI llega a su apogeo la historia de la risa: su vértice culminante es el libro de Rabelais. Al llegar a la Pléiade, se produce un marcado descenso. Ya hemos definido el punto de vista del siglo XVII sobre la risa: se pierde su vínculo esencial con la cosmovisión y se identifica con la denigración (denigración dogmática, aclaremos), queda limitada al dominio de lo típico y particular y pierde su colorido histórico; su vínculo con el principio material y corporal subsiste aún, pero queda relegado al campo inferior de lo cotidiano. (Bajtín 1998, 95)

Sucedería de igual manera en Japón, Matsuo Bashō (1644-1694), al igual que Shiki, buscó reformar el *haiku* dotándolo de una vitalidad basada en la risa popular. Esta reforma estética de hecho fue denominada como el *estilo de la escuela Bashō*, aquí se encuentra el culmen del *haikai-renga*. Irónicamente, Bashō buscaba rechazar estructuras institucionales del *renga*, pero después de él, el *estilo de la escuela Bashō* “se convirtió simplemente en otro manierismo, con el *haikai* volviéndose gentrificado y la libre asociación del *renga* transformándose en otro gremio feudal” (Kōjin 2008, 12)<sup>62</sup>.

Masaoka Shiki muere en el año 1902 a la temprana edad de 34 años<sup>63</sup>. Al igual que Bashō, su muerte significaba dejar a merced de instituciones agelastas el *shaseibun* (Kōjin 2008, 13), una renovación que implicaba no solamente a la poesía japonesa sino también la exploración de una nueva técnica narrativa basada en el alejamiento del espectador imparcial, la risa y la simpatía. Shiki nunca dejaría de estar vivo en la mente de Sōseki, quizás por esta razón este último dejaría su prestigioso trabajo como profesor en la Universidad Imperial de Tokio para comenzar su carrera como novelista. De esta manera, no resulta riesgoso afirmar que Sōseki se adscribe al realismo, pero no el de *Rojo y Negro* de Stendhal, ni el de *Papá Goriot* de Balzac, mucho menos sigue la variante naturalista de *Germinal* de Zola; es en el realismo grotesco de Rabelais, Cervantes y sobre todo el de Sterne donde encontramos al gato sin nombre de Sōseki<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> La traducción es mía.

<sup>63</sup> Quizás cabe anotar que incluso al momento de su muerte, Shiki compondría un *haiku* de tono cómico en el que se ridiculiza a sí mismo. El poema ofrece la imagen de un Buda que se ahoga con su propia flema.

<sup>64</sup> Bourdaghs afirma de hecho que Sōseki envió la primera copia de *Soy un gato* a un tal Sr. Young en la ciudad de Nueva York, incluyendo la siguiente nota “Aquí, un gato habla en primera persona del plural, nosotros. Ya sea real o editorial, está más allá del entendimiento del autor verlo. Gargantúa, Quijote y Tristram Shandy, cada uno ha tenido su día. Ya es hora de que este Rey felino descance en

### 3.2.1 Risas y carnaval: El caballero Tristram Shandy, traductor de sentimientos en Japón

Rastrear la carcajada carnavalesca en Sōseki no resulta difícil. En su primera novela, *Soy un gato*, la ironía y la risa es un elemento que permea toda la obra. El juego y la autonomía que reclama la literatura ante la tiranía de la verosimilitud, permite que un gato que no sabe hablar japonés comprenda el lenguaje oral y escrito humano. Este narrador es además consciente de que hay alguien leyéndolo “Por cierto, me gustaría aprovechar la ocasión para *advertir a mis lectores* sobre ese hábito que tienen los humanos de referirse a mí con ese desdeñoso tono de voz, como cuando me se refieren a mí como «un simple gato»” (Natsume 2010a, 32). A todo esto se le suma una proeza narrativa, ser capaz de ser un narrador que narra su propia muerte en primera persona<sup>65</sup>. De los autores que conforman la constelación, o más bien, lo que Milan Kundera denomina como *la desprestigiada herencia de Cervantes*<sup>66</sup>, es Sterne en el que Sōseki encuentra una corriente literaria afín al *shaseibun*.

Encontraremos más de una alusión a Sterne en las obras de Sōseki, por ejemplo encontramos este comentario de Meitei sobre la señora Kaneda “—He seguido investigando sobre el tema de las narices y estoy muy contento de decirte que he encontrado un interesante tratado sobre el tema en el libro *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*.” (2010a, 215). Hasta este momento Meitei se había caracterizado por ser alguien que inventaba todo

---

paz en una estantería de la biblioteca del Sr. Young. ¡Y que toda su filosofía de testafarro, así como su lenguaje pintoresco, permanezcan siempre jeroglíficos a los ojos de los occidentales!” (2021, 166; la traducción es mía).

<sup>65</sup> Quisiera recalcar que la novela *Memorias póstumas de Blas Cubas* (1880) del autor brasileño Machado de Assis comparte este recurso narrativo. A pesar de que hay matices entre ambos autores, el hecho de que el protagonista narre su propia muerte en primera persona, en una novela metatextual llena de risas tan solo refuerza la influencia de Sterne en estos dos autores.

<sup>66</sup> Kōjin resalta el hecho de que Sōseki haya encontrado en Sterne el referente más claro para continuar la renovación literaria de Shiki. Esto debido a que el canon literario de la época consideraba que las obras de autores como Cervantes, Diderot o Sterne se consideraban una aberración. El Modernismo literario del siglo XX se encargaría de revalorizar esta tradición, pero esto pasó cuando Sōseki ya había dejado Londres (2008, 11).

tipo de nombres, sucesos e incluso platos occidentales para reírse de los personajes que pretendían seguir ciegamente cualquier opinión o tendencia europea o norteamericana. No obstante, el comentario de Meitei esta vez sí corresponde a observaciones reales en la novela de Sterne. En cuanto a las narices, el comentario de Meitei es uno de otros tantos que plagan especialmente el capítulo 4, pero que serán reiterativos a lo largo de toda la novela; esto constituye un paralelismo con Sterne. Diógenes Fajardo señala por ejemplo que en la obra de Sterne “Varios capítulos se dedican, por ejemplo, a jugar con el sentido de la palabra ‘nariz’” (2011, 64), esto sin olvidar que la obra recurre varias veces a la lesión que sufre Shandy en su nariz al nacer. Sí, precisamente es jugar lo que hace Meitei con la palabra nariz, se burla de la señora Kaneda para incomodar a Suzuki, el manipulador hombre de negocios que busca insistentemente el matrimonio de la hija de los Kaneda con el joven prometedor Kangetsu, situación que no desanima a Meitei seguir realizando pullas a la familia *haikara* través de constantes juegos de palabras “—¡Qué extraño! Me sorprende que la hija de ese hombre sea capaz de enamorarse... No creo que lo suyo sea verdadero amor. Será más bien una cuestión de narices” (Natsume 2010a, 216).

Se me antoja detenerme un momento en Meitei, pues considero que este personaje, es sin lugar a dudas, el más carnavalesco de toda la obra de Sōseki. Meitei puede ser comparable al Yorick del *Tristram Shandy* en la medida que “tiene la sabiduría del bufón shakespeariano en tanto que atraviesa las máscaras de la solemnidad” (Wright 1990, XIX). No podemos olvidar que, más que hacer reír a la corte, la tarea del bufón consistía en burlarse del rey, era en últimas la única persona que podía transgredir los estratos sociales sin sufrir ninguna consecuencia. Meitei es un personaje que evita todas las convenciones sociales en nombre de la sensatez en un mundo en el que el desasosiego identitario se transforma en ignorancia, Meitei puede incluso ser confundido con esta descripción de Yorick:

Yorick tenía por naturaleza una antipatía y una aversión invencibles hacia la seriedad;—no hacia la seriedad como tal;— pues cuando se requería seriedad él era el más serio o grave de

los mortales durante días y semanas enteras;—sino que era un acérrimo enemigo de ella cuando se la afectaba, y sólo le declaraba la guerra abierta cuando aparecía como tapadera para la ignorancia o la sandez; y cada vez que se le cruzaba en el camino de esta guisa, por muy cobijada y protegida que estuviese—en contadas ocasiones le daba ningún cuartel. (Sterne 1990, 24)

Sí, Meitei declara seriamente la guerra a la ignorancia que Sōseki describe y hace visible en la sociedad japonesa en el periodo Meiji. No guarda cuartel incluso si se trata de su mejor amigo, el profesor Kushami. Observemos por ejemplo este fragmento que corresponde al inicio de *Soy un gato*. El profesor se aventura a una nueva afición, la pintura en acuarela; pronto descubre que pintar bien no es fácil y comenta esta dificultad a su amigo Meitei. Nuestro Yorick japonés le dice lo siguiente “—Es natural que te cueste pintar bien, especialmente al principio[...] El maestro italiano Andrea del Sarto insistía en que para pintar un cuadro, lo primero que había que hacer era intentar plasmar la naturaleza tal como es” (Natsume 2010a, 216) a lo que el maestro le responde “—¡Oh, vaya! ¿Así que Andrea del Sarto, el gran maestro italiano, dijo eso? No tenía ni idea. Ahora que lo pienso, no le faltaba razón. De hecho, creo que ha dado en el clavo...” (p. 217). No pasará mucho para que descubramos que Andrea del Sarto al igual que las albondregas es una de las tantas invenciones de Meitei que deja en ridículo la servil pretensión de seguir sin detenimiento todo lo concerniente a Occidente. Asimismo, cabe destacar que el comentario de Meitei también ironiza una estética naturalista, como la que promulgaba Zola o Tsubouchi Shōyō.

Para cerrar con Meitei, quisiera resaltar que este personaje se opone a personajes que equiparé con *el hombre del sistema* de Smith. Cuando Suzuki se propone a manipular a Kushami para casar a la hija de los Kaneda con Kangetsu, Meitei se interpone con sus bromas, el narrador tiene que intervenir:

Pero cuando todo estaba saliendo a pedir de boca, entró en escena el maldito Meitei: *una persona totalmente ajena a las realidades de la vida moderna, carente del más mínimo respeto por las convenciones sociales, totalmente excéntrico y que, encima, se manifestaba como el paradigma de lo caprichoso de acuerdo con una psicología nunca antes observada en criatura humana alguna*. Sin duda, Suzuki estaba desconcertado; Meitei le estaba llevando poco a poco a su terreno. Los principios por los que se regía Suzuki eran el resultado de la

inteligencia práctica propia de muchos prohombres de éxito de la era Meiji. Y él, Suzuki Tojuro, su primer y más devoto discípulo, era el más sorprendido cuando las circunstancias demostraban que esos mismos principios no podían aplicarse a algo. (Natsume 2010a, 220-221. Énfasis añadido)

Meitei es la figura que se opone al “hombre moderno y exitoso” que encarnan personajes como Suzuki o Tsuda —el personaje de *Meian* a quien McClellan considera indigno de simpatía—, alguien que desafía las convenciones sociales y demuestra que la sociedad es mucho más compleja que las dinámicas monetarias o las instituciones impuestas desde arriba. A lo largo de la obra de Sōseki encontraremos otros bufones que desafían las convenciones sociales, como Yojiro en *Sanshiro* o Kobayashi en *Meian*. La presencia de estos personajes pone de manifiesto, a través de sus bromas o dinámicas verbales que ignoran las solemnidades, el aspecto popular y carnavalesco carnavalesco, la risa subversiva y combativa que transgrede los estratos sociales tal como señala Mijail Bajtín:

En este sentido, las posibilidades que ofrece el carnaval se revelan plenamente en la plaza pública de fiesta, en el momento en que se suprimen todas las barreras jerárquicas que separan a los individuos y se establece un contacto familiar real. En estas condiciones, tales expresiones actúan como parcelas conscientes del aspecto cómico unitario del mundo. (1998, 169)

Si Japón había perdido un panorama común a causa del triunfo de la razón, Sōseki ubica otro punto de convergencia en la carcajada carnavalesca popular, en el establecimiento de una *plaza pública de fiesta* en el que tienen cabida todas las personas independiente de sus posiciones sociales. Es aquí donde ubico una propuesta social, una *revolución construida desde abajo*, una sociedad legítima en tanto que es construida por los integrantes de la sociedad, en contraste con la promulgada por un gobierno como fue el caso de la “revolución desde arriba”.

Establecida la relación entre Sōseki y Sterne, me gustaría vislumbrar la presencia del aspecto afectivo en el carnavalesco con tal de dar cuenta del proceso de simpatía en las novelas de Sōseki como propuesta social. Esta relación demostraría que el aspecto carnavalesco está presente incluso en una etapa en el que las obras aparentan inclinarse hacia

un tono más oscuro e introspectivo. Para demostrar esto, me sirvo del análisis de literatura comparada de Inger Brodey (1998), en el que identifica la dicotomía que hemos establecido en este texto, a decir, de un *ethos* individualista propio de Occidente y el *ethos* colectivista de Japón<sup>67</sup>. De esta manera, rastrea la configuración de dos estéticas, por una parte tendríamos la occidental, delineada por la *Poética* de Aristóteles y que se basa en una “comprensión mimética de la literatura , y más específicamente en el enfoque dramático[...] que se centra en la trama y en la linealidad narrativa tradicional, es decir, historias con un "principio, desarrollo y fin" claro” (Miner en Brodey 1998, 196)<sup>68</sup>. Por otra parte, tendríamos la estética japonesa<sup>69</sup> que se enfocaría principalmente en la lírica caracterizada por “la secuencialidad de historias y comentarios conectados por asociaciones de ideas o los estados de ánimo de un protagonista subjetivo” (pp. 196-197)<sup>70</sup>. Con esta diferencia en mente, Brodey asocia la concepción de la estética occidental a la razón y la oriental a una dimensión emocional:

La linealidad proporciona una sensación de totalidad consciente, objetiva y racional con una acción central, asociada con la causalidad, la teleología y el cierre, mientras que la secuencialidad se caracteriza por incidentes aislados, historias, imágenes y estados de ánimo que están conectados de manera laxa. (1998, 197)<sup>71</sup>

Ya habíamos visto anteriormente que los primeros novelistas japoneses tuvieron problemas frente al género de la novela moderna, ya que esta requería de una aproximación individual. Brodey señala por ejemplo que en la primera “novela de corte occidental” *Ukigumo* (Nube Flotante, 1887), Futabatei Shimei intenta combinar la linealidad occidental con la secuencialidad de la estética japonesa, no obstante, la ausencia de un narrador

---

<sup>67</sup> Brodey realmente hace una separación entre Occidente y Oriente, en este último engloba a Japón. Asimismo, caracteriza al primero en términos de individualismo, racionalismo y avances tanto científicos como tecnológicos. En cuanto al segundo, lo caracteriza como tradicional, espiritual y de una comunidad estable (1998, 196).

<sup>68</sup> La traducción es mía.

<sup>69</sup> Considero destacar un comentario de Martínez Murillo en el que problematiza el concepto de “Literatura japonesa” cuando se tiene en cuenta en sus inicios, ya que para él, no sería lo mismo al término actual del *bungaku* (literatura) en Japón o de literatura en Occidente. Citando “Como una idea muy general y simplificada sirva simplemente el hecho de que cuando aquí refiero la “literatura japonesa” lo hago únicamente para distinguir la producción en géneros y formas autóctonas del archipiélago japonés de lo que, en las épocas Nara y Heian, se escribía en imitación de la poesía china” (2018, 39).

<sup>70</sup> La traducción es mía.

<sup>71</sup> La traducción es mía.

—presumiblemente provocada por el rechazo del punto de vista individualista— evidentemente produjo muchos de los descalabros que Shōyō condenaba (p. 197).

Poco después, en 1900, Natsume Sōseki sería el primer becario patrocinado por el emperador Meiji para estudiar literatura inglesa. Fueron dos años en los que Sōseki se sumergió en depresión y en absoluta soledad leyendo en su habitación, la tristeza de Sōseki radicaba en el hecho de no entender, a pesar de años de arduos esfuerzos y estudio, sobre el concepto de literatura (Natsume 2022b, 125). Para Brodey, el aislamiento de Sōseki no fue del todo contraproducente (1998, 198), un intenso estudio de la literatura inglesa sin el contacto de los ingleses empujó al japonés a crear bajo su propio juicio sobre la literatura, como el mismo Sōseki señala en una de sus conferencias “no tenía más remedio que crear yo mismo los conceptos de literatura desde la base” (2022b, 126). Sōseki volvería a su natal Japón en medio de un episodio neurótico, pero manteniendo en firme su posición de no seguir ciegamente las tendencias europeas “Supongamos que hay un poema. Aunque algún occidental diga que es un poema excelente o que su ritmo es muy bonito, podría ser una referencia para mí, pero si a mí no me parece bueno, no debería transmitir su opinión como si fuera mía” (2022b, 128). Esto clarifica la razón por la cual Sōseki encontró en Sterne una clara referencia sobre su propio concepto de literatura, esto a pesar de que la crítica consideraba la tradición cervantina como una aberración.

Al igual que Futabatei, Sōseki buscó la manera de integrar la linealidad de la estética occidental en sus obras, irónicamente esto lo llevaría a encontrar a un escritor inglés que desconfiaba del carácter tautológico establecido por Aristóteles. Laurence Sterne hace parte de una *cultura de la sensibilidad* que se desarrolló en Inglaterra hacia el siglo XVIII, esta cultura exploraba referentes más naturales o espirituales en contraposición a la artificialidad del impulso de la modernización hacia la estandarización, la matematización y la industrialización, fue así como “la linealidad en el discurso y el pensamiento se volvió

sospechosa, artificial y fría[...] En resumen, la Gran Bretaña de mediados del siglo XVIII fue testigo de un abrazo moral, político y estético de curvas serpenteantes” (Brodey 1998, 198)<sup>72</sup>. De esta manera, figuras como la de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) y Denis Diderot (1713-1768) empezaron a tener relevancia en la medida que ellos diferenciaban el carácter instantáneo, y por lo tanto auténtico, del pensamiento frente a la linealidad del lenguaje “Condillac abre la puerta para una diferenciación evaluativa entre un lenguaje "natural" que es instantáneo, o auténticamente no lineal, y un lenguaje "artificial" que, en contraste, está definido por la linealidad” (Brodey 1998, 198)<sup>73</sup>.

Es en este panorama, donde la brillantez y vivacidad del pensamiento instantáneo desaparecen al transformarse en discurso y palabra, donde encontramos la narración digresiva y serpenteante de Sterne en el que los personajes tienen reiterativamente que “Creo que hay en eso una fatalidad: casi nunca llego al sitio s donde me encamino” (Sterne 1994, 111). Más allá del humor que produce la narración de “una historia tan minuciosamente que se torna ridícula” (Fajardo 2011, 62), hay que tener en cuenta que esta oposición a la linealidad del lenguaje es también una resistencia al pensamiento racional, esto en favor de una *dimensión afectiva* “escribo no para disculparme por las flaquezas de mi corazón en esta gira, sino para dar cuenta de ellas” (Sterne 1994, 27), es decir, en el rechazo al carácter tautológico, lineal y racional del acto narrativo conlleva necesariamente “prestar verdadera atención a los sentimientos implica un discurso no lineal, o secuencial, así como los sentimientos auténticos requieren viajar sin un itinerario” (Brodey 1998, 203)<sup>74</sup>. Llegar a esta dimensión afectiva es difícil, quizás imposible, en un mundo moderno que exige la falsificación del discurso lógico. De esta manera, tanto Sterne como Sōseki configuran personajes que buscan constantemente la autenticidad que supera el artificio del lenguaje lógico, estos personajes serían traductores en un mundo en el que “la naturaleza y la sociedad ahora hablan en lenguas diferentes, solo el

---

<sup>72</sup> La traducción es mía.

<sup>73</sup> La traducción es mía.

<sup>74</sup> La traducción es mía.

"hombre de sentimientos" o el "viajero sentimental" puede hablar el lenguaje de la naturaleza, o el "lenguaje de los sentimientos" (Brodey 1998, 203)<sup>75</sup>.

La técnica de la digresión shandyana que reflexiona acerca del acto de narrar, que rechaza la tautología y desconfía de la arbitrariedad de la palabra es evidente en obras tempranas como *Soy un gato*:

En este punto del relato, lo adecuado sería, según los cánones clásicos de las narraciones, hacer una breve descripción de ese extraño e inesperado visitante. Pido indulgencia a los lectores por esta pequeña digresión que quedará perfectamente justificada una vez exponga su oportunidad y pertinencia. Mi digresión tiene la forma de una declaración, y está basada en mi humilde opinión sobre la naturaleza de lo omnipotente y lo omnisciente. (Natsume 2010a, 233)

Pero también es un elemento presente en obras que críticos han descrito como oscuras e introspectivas. La tesis principal del artículo de Bourdaghs (2008) parte del hecho de que Sōseki concibió su novela *Más allá del equinoccio de primavera* como un experimento “una obra desarticulada, sin una trama única coherente” (p. 88)<sup>76</sup>; de igual manera *Kusamakura*, una novela en donde el protagonista, al igual que el Yorick de *Viaje Sentimental* de Sterne, es un joven artista que viaja sin un itinerario, fue etiquetada por el propio autor como una *novela-haiku*, donde la narrativa notablemente desarticulada yuxtapone y conecta breves escenas a lo largo de esta novela (Brodey 1998, 206). Todas estas novelas no solamente obedecen en estructura al comentario que hace Sōseki sobre las obras de Sterne, es decir, un pepino de mar que carece de cabeza o cola (Natsume en Brodey 2008, p. 206), más bien, que son todas ellas cabezas y colas<sup>77</sup>.

Considero así, que la potencia irracional propia del realismo grotesco en Natsume Sōseki permea toda su obra, como señala Matsui Sakuko “la incoherencia es una característica central de la humanidad para Sōseki, las contradicciones en la motivación, la

---

<sup>75</sup> La traducción es mía.

<sup>76</sup> La traducción es mía.

<sup>77</sup> Bourdaghs ofrece la misma imagen sobre la novela *Más allá del equinoccio de primavera*, aunque adicionalmente la compara con la teoría del regalo de Mauss (2008, 79).

acción y el discurso son esenciales para la mayoría de sus novelas” (en Brodey 2008, 209)<sup>78</sup>. Asimismo, la dimensión afectiva de los personajes de las obras de Sōseki es orgánica y dinámica, lo cual resulta en una dificultad de la autorepresentación, Brodey ofrece la pretensión de pintar a partir de una imagen en movimiento (p. 209). Más aún, recurre a la redacción de las cartas de Sensei en *Kokoro* para ejemplificar perfectamente tanto la desconfianza lineal del lenguaje como la búsqueda de la autenticidad (p. 208): “Todo esto lo voy escribiendo como de pasada, según se me viene a la memoria, aunque la verdad es que no es nada importante.” (Natsume 2022a, 221); “Como no estoy acostumbrado a tomar la pluma, sufría porque los incidentes o las ideas que deseaba transmitir no los podía expresar como deseaba. Estuve a punto de abandonar esta obligación que sentía hacia ti” (Natsume 2022a, 191). Novelas como *Sanshiro*, *Meian* o *Kokoro* pueden ser caracterizadas por la crítica encerradas en una etapa de oscura introspección, pero en todas ellas es latente no solamente la digresión o la desconfianza en el lenguaje, sino también una búsqueda de la autenticidad afectiva.

La dimensión humanista de Sōseki nos comunica a nosotros sus lectores constantemente “que un ser humano colocado en unas determinadas circunstancias tiene la habilidad y el derecho de hacer justo lo contrario de lo que dictan esas circunstancias” (Natsume 2009, 238). A pesar de la impredecible e imperfecta naturaleza humana, sumando la dificultad de comunicar los sentimientos, Sōseki busca que nos reflejemos en sus personajes para autoevaluarnos, aunque siempre lo hace a través del prisma de la simpatía. “Sus personajes actúan a semejanza del lector con sus problemas y mezquindad. *Estos elementos, a pesar de su lado negativo, podrían ser la causa de un sentimiento compasivo del lector*” (Takagi 2022, 171. Énfasis añadido). Asimismo, Sōseki demuestra desconfiar, al igual

---

<sup>78</sup> La traducción es mía.

que Sterne, del raciocinio e interés individual exacerbado en el establecimiento de las relaciones como lo demuestra en este fragmento de *Kokoro*:

Su conducta me pareció extraña. Pero decidí no insistir más y dejar las cosas así. Por otro lado, *no es que yo le visitara con la intención de analizarle*. Creo que aquella actitud mía de entonces fue más bien una de las que más respeto me habrían de merecer en la vida, pues gracias a ella pude entablar con sensei una amistad humana y apacible. *Si mi curiosidad hubiera sido percibida como indagatoria y analítica, el hilo de la compasión que nos unía se habría cortado sin remedio*. Yo era joven y no tenía en absoluto conciencia de mi actitud. Quizá por eso tenía más mérito; pero si todo hubiera salido al revés, ¿cómo habría resultado nuestra relación? Sólo de pensarlo, me estremezco. Tal era el constante miedo que él sentía a ser analizado fríamente. (Natsume 2022a, 76. Énfasis añadido)

Con todo, creo que lo que nos está comunicando el autor es que “está claro que la inteligencia por sí sola no puede formar comunidad” (Brodey 1998, 210). *Kokoro* girará en torno al suicidio del personaje de Sensei y confirmaría el tono oscuro de algunas obras de Sōseki, pero teniendo en cuenta que el objetivo que buscaba el autor es la identificación en el lector para que pudiera reevaluar sus propias acciones en una dimensión afectiva, la muerte se vuelve regeneración de un mundo escindido por la lógica moderna, un anhelo por crear una sociedad desde abajo. La novelística de Sōseki destruye simbólicamente a las instituciones oficiales que pretendieron dar un sentido unívoco a la realidad y que se dirigía lenta pero seguramente hacia una ética imperial y belicista.

Señalar que “la revolución desde arriba” empezaba a propiciar un nacionalismo y rechazar toda perspectiva divergente no es un asunto menor dentro del panorama político y literario en Japón en el siglo XX y mucho menos en las novelas de Sōseki. Bourdaghs señala, por ejemplo, que el nacionalismo japonés y sus acciones imperialistas es una de las tantas sombras que se ciernen sobre *Mon*, novela publicada en 1910, año en el que se empieza a perfilar la anexión de Corea al imperio Japonés (2008, 53). Yo agregaría que es de hecho una de las sombras que se proyectan a lo largo de la novelística de Sōseki. Díaz resume la trama de *Kumasakura* de esta manera:

un artista que crea tanto pintura como poesía viaja a un balneario para escapar del ritmo de Tokio y practicar su arte. Allí conoce a una dama que le interesa tanto románticamente como

como sujeto para pintar. No espera un compromiso duradero de su relación, y finalmente determina que no puede pintarla en absoluto porque su rostro carece de la cualidad de la compasión. Más tarde, el artista la observa mientras su exesposo se va a la guerra, y finalmente ve compasión en ella. Sin embargo, detrás de esta trama, Sōseki retrata a una mujer cuyos actos son una actuación, porque esa es su respuesta natural. (2002, 187)<sup>79</sup>

La compasión y el proceso de simpatía como ya hemos visto en Smith, es un proceso natural, Sōseki lo integra al proceso artístico y es algo que se opone a las tendencias nacionalistas e imperialistas del Japón de Meiji. No obstante, también invita, especialmente a los jóvenes, a que adopten una posición crítica e individual ante estos acontecimientos, de ahí que podamos ver fragmentos que recuerdan la cita del carnicero de Smith y la adopción de un individualismo que no dañe a los otros “—Aún más grande que Japón, seguro, es el interior de tu cabeza. Nunca te rindas, hijo mío. Ni por Japón, ni por nada del mundo. Puedes emprender cualquier proyecto y pensar que lo que estás haciendo es por el bien de la nación, pero si dejas que algo te posea de esa forma, lo único que conseguirás será cargártelo” (Natsume 2009, 26). Este fragmento es de *Sanshiro* y no será el único pasaje que reflexionará acerca de la guerra, el protagonista, un joven de la parte rural de Japón comparte asientos de tren junto a una mujer, cuyo esposo ha ido a la guerra y un viejo que simpatiza con ella:

Al principio apenas respondía a lo que le decía la mujer, pero la mención de Port Arthur *pareció arrancarle una inesperada muestra de compasión*. Su propio hijo había sido reclutado por la Armada y había muerto allí, dijo. ¿Por qué entrar en guerra, de todas formas? Si al menos la guerra diera paso a épocas de prosperidad, el asunto podría tener algún sentido, pero la gente perdía sus hijos y aun así los precios seguían subiendo; ¡era tan estúpido! (p. 9. Énfasis añadido)

Para terminar estas ejemplificaciones, quisiera señalar que Sterne también le enseñó al japonés a reírse de las desgracias de la guerra. En *Soy un gato*, al igual que el tío Bobby que reproduce la sangrienta guerra de sucesión española en un jardín en medio de coliflores sin derramar una gota de sangre (Sterne 1990, 393), el gato sin nombre hace lo suyo:

Desde hacía algún tiempo Japón estaba en guerra con Rusia. Siendo, como era, un gato japonés, evidentemente mis simpatías estaban del lado nipón. Acaricié la idea de reclutar una brigada de gatos cuya misión consistiría en ir a clavar las uñas allí donde más les dolía a las hordas rusas. Siendo un gato tan militante y patriota, ¿por qué iba yo a vacilar ante la visión

---

<sup>79</sup> La traducción es mía.

de uno o dos miserables ratones? El deseo de cazar bullía en mi interior, y habría sido capaz de atrapar a cualquier roedor sin pensármelo dos veces[...] Pero, la verdad, yo nunca he oído decir que un gato haya fallado al cazar un ratón. Por tanto, un gato con mis cualidades no debería tener el más mínimo problema para cazar cualquier bicho que se le pusiera a tiro. No me imagino cómo podría fallar si de verdad me lo propusiera. El hecho de no haber cazado hasta ahora, simplemente sirve para demostrar mi escaso interés en la materia, y punto. (Natsume 2010a, 261-262)

Los ejemplos podrían seguir, los encuentro a lo largo de los ensayos y novelas de Sōseki, Kobayashi en *Meian* al final de su reunión en el bar con Tsuda se lamenta tener que ir a Corea por la falta de oportunidades, pero se proyecta sobre él la posibilidad de ser asesinado por un nacionalista coreano al igual que Itō Hirobumi.<sup>80</sup> Meitei en *Soy un gato* es reprochado por su mamá mediante una carta, en ella le recrimina que él disfrute la vida a sus anchas mientras que jóvenes mueren en la guerra. Pero más que llenar esta disertación de extensos ejemplos, quisiera más bien destacar que la simpatía y la compasión no son solamente elementos que se oponen a la tendencia belicista y de conquista de Japón, sino que además tratarían de demostrar que son ilegítimas. Subyace entonces en este autor una posición que critica una sociedad configurada “desde arriba”, el proceso de simpatía en Sōseki se alza, así, como una propuesta social, como la base de la construcción de las relaciones sociales que determinan a través de una dimensión afectiva y natural el curso deseado de todo un pueblo.

Considero que, entre tantas cosas, el juicio que realiza Sōseki ante su sociedad y el gobierno de su país solamente puede ser definida como valiente, considerando por ejemplo que Takiji Kobayashi autor de *Kanikōsen* (1929), una novela en la que se produce un motín en un barco pesquero y que critica abiertamente la ética imperialista de Japón, fue asesinado por el Estado en 1933. Él fue plenamente consciente de que su opinión y sus pronósticos sobre el futuro de Japón fue rechazados por un sector importante de su sociedad, tal como demuestra este fragmento:

---

<sup>80</sup> Fue un destacado funcionario oficial japonés que ostentó cargos como el de primer ministro y Residente General en Corea.

—Pero aun así —arguyó Sanshiro—, por lo menos a partir de ahora Japón empezará a desarrollarse, ¿no?

—Japón perecerá —sentenció el hombre fríamente.

A cualquiera que se hubiera atrevido a decir algo así en Kumamoto lo habrían sacado a la calle y se hubiera llevado una buena paliza. Quizá incluso lo habrían arrestado por traición. (Natsume 2009, 25 )

Él siguió adelante con su mensaje hasta el momento de su muerte, ante esto considero que a pesar de los oscuros vaticinios que él profesaba, tenía una fuerte confianza en la risa, el poder moral de la simpatía y los sentimientos.

## **Consideraciones Finales. Buscando a través de la *simpatía* una argamasa que los una**

Pensar las novelas, los ensayos y la teoría literaria de Natsume Soseki ignorando su condición “anfibia”, a la que él mismo alude en una de sus conferencias, sería un grave error. Soseki está en el límite entre el periodo Edo y Meiji, oscilando constantemente entre la tradición y la Modernidad, debatiéndose entre la colectividad y el individualismo. Quizás no resulte sorprendente señalar que Natsume Soseki fue influido por una corriente de pensamiento inglesa; tampoco resulta novedoso señalar que el hecho de que Soseki se ubicara en una suerte de periferia de lo que Occidente consideraba civilización, le ayudara a mantener una postura crítica, incluso a veces escéptica, frente a muchos de los principios que recibió en Inglaterra. Pero siempre resulta valioso rastrear aquellos fundamentos que llevaron a Natsume Soseki a reflexionar profundamente sobre la situación del Japón de Meiji sin recurrir a la ciega aceptación o el absoluto rechazo hacia Occidente.

Bourdaghs afirma por ejemplo que Natsume Soseki presume de sus conocimientos al manejar sin dificultad principios proporcionados por la sociología inglesa (2008, 81). Lo anterior significa que él era consciente que, desde la perspectiva de Occidente, aspectos como el *progreso* o *desarrollo* de una nación dependían directamente de la existencia de nociones como los *bienes* o la *propiedad privada*. Más aún hay que tener en cuenta que todos estos conceptos eran indicadores confiables para medir el grado de civilización y desarrollo industrial de una sociedad como vimos en el segundo capítulo de esta disertación. Bourdaghs señala, además, que el pensamiento inglés estuvo marcado por la idea hobbesiana de que la esencia natural del ser humano es caracterizada por el instinto egoísta de adquisición (p. 87). Asimismo, sostiene sin muchas evidencias, que al darse cuenta de la problemática de la naturaleza egoísta del ser humano, Soseki se alineó, ya sea por paradoja o por casualidad, con pensadores de Alemania y Francia tales como Max Weber y Émile Durkheim, quienes se enfocaron más en el aspecto moral que del desarrollo industrial (p. 85).

No obstante, Bourdaghs tiene que admitir que Soseki nunca leyó a Weber y a Durkheim (86), no hay una relación biológica. Más aún, no puede resolver una aparente aporía, no puede explicar la razón por la cual Soseki tiene instancias tanto de aceptación como de rechazo por los principios del darwinismo social (pp. 82-83). Esta disyuntiva, entre la naturaleza egoísta y el aspecto moral, al igual que el *Adam Smith problem* no existe en realidad. Como hemos visto a lo largo de esta disertación, Adam Smith propone que es incluso necesario y deseable el *self interest* para el desarrollo de una sociedad. Asimismo, aunque el escocés admite que, bajo la luz de la ciencia, el ser humano es imperfecto y por tanto egoísta, también demuestra que por naturaleza es un ser sociable. Así pues, Smith rechaza adscribirse a una narrativa hobbesiana, una posición que sostiene que el ser humano es por naturaleza un ser insociable que necesita de un contrato social para establecer una sociedad; el proceso natural de la simpatía permitiría al ser humano de naturaleza imperfecta no solamente establecer sociedades, sino además crear y ajustar instituciones en tanto éstas sean construidas y legitimadas por los miembros de dicha comunidad. Es precisamente en esta corriente de pensamiento en el que sitúo a Natsume Soseki.

La relación entre el japonés y el escocés no se limita solamente en la necesidad de Soseki para comunicar a sus connacionales una serie de conceptos provenientes de Occidente. El proceso de transición del Japón del periodo Meiji implicaba no solamente un desasosiego identitario, también una incertidumbre ante la adopción de un ethos individualista. ¿Estaba Japón condenado a la inevitable decadencia moral? ¿Realmente era posible el establecimiento de una sociedad conformada por individuos que distan ser modélicos o perfectos? ¿Qué hacer ante la configuración de “arriba hacia abajo” que el gobierno Meiji supuso que era la mejor para su país? Estas eran las preguntas que surgieron en Japón ante la inevitable pérdida de un del *ethos* colectivista. Así pues, considero que Natsume Soseki consideró el pensamiento de Adam Smith como un referente filosófico, no

solamente como una esperanza ante las sombras que surgieron al pensar en el futuro de Japón, sino además porque Smith ofrece una explicación científica de la tendencia natural del hombre a ser sociable.

El proceso de simpatía de Smith no solamente le permitió a Soseki plantear en sus conferencias un futuro no tan oscuro para Japón, sino que además le ayudó a construir lo que yo quisiera denominar como una *estética de la simpatía*. Natsume Soseki supo entender que la novela moderna era el género literario que más se acercaba al espíritu de una sociedad que ya se estaba configurando alrededor de un *ethos* individualista, lo que implicó necesariamente un acercamiento particular de la realidad que entraba en conflicto con la renuncia del yo planteado por la religión japonesa. No obstante, Soseki nunca dejó de pensar en el colectivo, todo indica que a pesar de que él aceptaba muchos principios occidentales, tendía a posicionarse a sí mismo, si no en la frontera, al menos un poco más cerca del lado tradicional. De esta manera, plantea la posibilidad de que la experiencia literaria sea también una experiencia de la observación de un semejante y por lo tanto del proceso de la simpatía. No podemos afirmar que no existan juicios emitidos por Soseki a lo largo de sus novelas, por supuesto que existen incluso críticas a una sociedad que imita servilmente un Occidente que no acababa de comprender. No obstante, lo anterior no estaba direccionado a juzgar a sus personajes considerándolos indignos de toda simpatía, tanto la teoría literaria como las novelas indican que Soseki quería que los lectores no solamente se vieran a ellos mismos, sino que desarrollaran simpatía y compasión hacia sus personajes, en últimas, busca la configuración de una sociedad que no deja de lado su dimensión moral.

Así, pues, una propuesta social que nace desde el deseo de agrupar a las personas en una época en la que el *ethos* colectivista ha desaparecido es algo que logro identificar en Natsume Soseki. Para esto, el autor japonés decide de manera consciente utilizar la risa y la ironía en sus novelas, ya sea para poner al descubierto la ridícula pretensión de imitar a

Occidente; las contradicciones del *Bunmei kaika* o para cuestionar las instituciones impuestas por la “revolución desde arriba” del gobierno Meiji. Soseki se caracteriza por ser un autor coherente con sus principios, pues si en algún momento afirmó que parte de la condena de Japón consistía en la imitación sin reparos de Occidente, entonces rechazará las corrientes literarias predominantes en Europa, el realismo y el naturalismo.

Lo anterior implica de todas maneras dar cuenta de la naturaleza humana, de un acercamiento a un mundo en el que los dioses están ausentes y donde las personas son de carne y hueso, es decir, complejas y problemáticas. De esta manera, realiza un ejercicio consciente de experimentación y de adscripción a una tradición literaria, una tradición que Kundera denomina como la *desprestigiada herencia de Cervantes*, que está íntimamente ligada al juego, a la renovación del mundo, al carnaval descrito por Bajtín que diluye todos los estratos sociales a través de una carcajada subversiva. Aunque hay que reconocer que el tono de la risa que vemos en obras como *Soy un gato* y *Botchan* entre otras, se irá apagando, pero el concepto de simpatía es un elemento que persiste de inicio a fin en su estética. Díaz argumenta un conflicto existente en las novelas de Soseki, pero no da cuenta del concepto que permite al autor japonés conciliar el *ethos* colectivista e individualista, aunque ella misma dé cuenta que en *Kusamakura*, una de las novelas de Soseki, la resolución se encuentra en la compasión que contrasta con la sombra que proyecta el imperio y sus ambiciones belicistas (2002, 187).

Probablemente nadie constató como Natsume Soseki la experiencia de una ruptura en muchas de sus dimensiones, el desasosiego ante la crisis de identidad, el sentimiento de pérdida ante un pasado irremediamente perdido, las transiciones del Japón moderno, la pregunta sobre el aspecto moral de Japón, las preocupaciones por las tendencias nacionalistas y belicistas del imperio. Enunciar lo anterior no es novedoso, Soseki tiene una facilidad al mostrar a sus lectores todas estas problemáticas, pero esta disertación sí insta a pensar tanto la

relación del autor japonés con Adam Smith y el concepto de *simpatía* como posibilitador de nuevas lecturas, este texto invita a reabrir la posibilidad de significar su *Teoría de la literatura*, sus conferencias, críticas y, por supuesto, todas sus obras literarias. A mi juicio, considerar el concepto de simpatía como neurálgico en Natsume Soseki, es pensar constantemente en una propuesta social urgente para Japón a inicios del siglo XX, esta es quizás la consecuencia más inesperada, pero a la vez sorprendente de este estudio.

Este trabajo de investigación comenzó de manera fortuita. Mientras leía las consideraciones que Natsume Soseki desarrolló en torno a su concepto de *individualismo* en una de sus conferencias más notables y celebradas, me topé por accidente con la famosa cita del carnicero de Adam Smith; aunque en este caso, el protagonista tendría una ocupación diferente: se trataba de un vendedor de tofu. Una cita que también, por azares de la vida, terminaron en manos de un estudiante de literatura en un país marginal y tan lejano —tanto en distancia como culturalmente de Japón— como Colombia. De este divertido incidente, que bien puede ser digno de un *rakugo*, han transcurrido aproximadamente cuatro años, tiempo durante el cual he reflexionado repetidamente sobre si la similitud entre los ejemplos de Soseki y Smith fuera cuestión de una mera casualidad. A día de hoy no solamente estoy totalmente convencido de la relación directa entre ellos, sino que, además, este largo camino que ha sido tanto de descubrimientos como de autodescubrimiento, me ha permitido llegar a muchas más conclusiones que las que me predispuso a encontrar al inicio del proceso de investigación, e incluso de las que puedo dejar constancia en este texto, ya sea por la delimitación del objeto de estudio o por su pertinencia.

Al margen del afecto que acabo de compartir contigo, persona que lee esta disertación, considero que más allá de aspirar un futuro optimista para Japón o de hacer parte importante tanto de la historia como de la literatura japonesa —un destino que ya no puede eludir—, el pionero de la novela moderna en Japón nos dice, con notable sencillez, a través

de un gato sin nombre y ovejas descarriadas, su deseo fundamental: un acompañamiento en su sentimiento.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Natsume, Sōseki. 2008. *Botchan*. Traducción de José Pazó Espinosa. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2009. *Sanshiro*. Traducción de Yoshino Ogata. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2010a. *Soy un gato*. Traducción de Yoko Ogihara y Fernando Cordobés. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2010b. *Theory of Literature and Other Critical Writings*. Edición de: Michael Bourdaghs, Atsuko Ueda y Joseph Murphy. Nueva York: Columbia University Press.
- — —. 2012. *Daisuke*. Traducción de Yoko Ogihara y Fernando Cordobés. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2013a. *Habitaciones y otras piezas breves*. Traducción de Abel Vidal. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta editor.
- — —. 2013b. *Luz y oscuridad*. Traducción de Yoko Ohigara y Fernando Cordobés. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2014. *Cuadros del Londres victoriano*. Traducción de Fernando Ortega y Abel Vidal. Madrid: José J. de Olañeta editor.
- — —. 2018. *Más allá del equinoccio de primavera*. Traducción de Yoko Ogihara y Fernando Cordobés. Madrid: Impedimenta.
- — —. 2022a. *Kokoro*. Traducción de Carlos Rubio. Madrid: Satori Ediciones.
- — —. 2022b. *Mi individualismo y otros ensayos*. Traducción de Kayoko Takagi. Madrid: Satori Ediciones.

### Fuentes Secundarias

- Adorno, Theodor W. 2003. *Notas sobre literatura*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal.
- Bajtín, Mijail. 1998. *La cultura popular en la edad media y el renacimiento: el contexto de François Rebelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdaghs, Michael K. 2008. "Property and sociological knowledge: Natsume Sōseki and the gift of narrative." *Japan Forum* 20, no. 1: 79-101. 10.1080/09555800701796867.
- — —. 2021. *A Fictional Commons: Natsume Soseki and the Properties of Modern Literature*. N.p.: Duke University Press.
- Brodey, Inger S. 1998. "Natsume Sōseki and Laurence Sterne: Cross-Cultural Discourse on Literary Linearity." *Comparative Literature* 50, no. 3: 193- 219. <https://doi.org/10.2307/1771397>.
- Bury, John. 1971. *La idea del progreso*. Traducción de Elías Díaz García y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza Editorial.

- Călinescu, Matei. 1991. *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*. Traducción de María Teresa Beguiristain. Madrid: Tecnos.
- Chie, Nakane. 1989. *La sociedad japonesa*. Buenos Aires: Ediciones Macchi.
- Diaz, Mary Elizabeth. 2002. "The Conflict Between the Novel and the Eastern Concept of the Private Self: The Literary Responses of Natsume Sōseki and Mori Ogai". Tesis de doctorado, State University of New York.
- Falero, Alfonso. 2007. "El pensamiento filosófico japonés (modernidad)". En *Historia Universal del pensamiento filosófico*, editado por A. Segura, Bizkaia, 125-55. Madrid: Liber Distribuciones Educativas.
- Fajardo, Diógenes. 2011. *La fiesta del nacimiento de nuevos sentidos: ensayos sobre narrativa latinoamericana*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura.
- Fuentes, Carlos. 2001. *Machado de la Mancha*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Funabiki, Takeo. 2018. "El desasosiego identitario japonés: razones históricas del nihonjinron." en *Antropología de Japón: identidad, discurso y representación*, 53-69. Edición y traducción de Blai Guarné y Alba Serra Vilella. Barcelona: Bellaterra Editorial.
- Garrido, J., de C. 2015. "El papel de la imaginación en la refutación de Adam Smith a la tesis del homo economicus." *Ideas y Valores* 64, no.159 (diciembre): 169-94.
- Havens, Thomas R. H. 1968. "Comte, Mill, and the Thought of Nishi Amane in Meiji Japan." *The Journal of Asian Studies* 27, no. 2: 217-28.  
<https://doi.org/10.2307/2051748>.
- Hobsbawm, Eric J. 1998a. *Historia del siglo XX*. Traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Buenos Aires: Crítica.
- — —. 1998b. *La era del capital, 1848-1875*. Traducción de A García Fluixá y Carlo A. Caranci. Barcelona: Crítica.
- — —. 2005. *La era del imperio: 1875-1914*. Traducción de Juan Faci Lacasta. Barcelona: Crítica. 1998.
- Howland, Douglas. 2001. "Translating Liberty in Nineteenth-Century Japan." *Journal of the History of Ideas* 62, no.1: 161-81. <https://doi.org/10.2307/3654180>.
- — —. 2002. *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kidoura, Toyokazu. 2013. "The significance of Sympathy in Natsume Soseki's Theory of Literature (1907)" *Modern Japanese Literary Studies* 88: 17-32.  
[https://doi.org/10.19018/nihonkindaibungaku.88.0\\_17](https://doi.org/10.19018/nihonkindaibungaku.88.0_17)
- — —. 2017. "Theories of Sympathy in the Literature of Natsume Sōseki Shimamura Hōgetsu, and Ōnishi Hajime: A Comparison with 18<sup>th</sup> Century Scottish Moral Philosophy." *Modern Japanese Literary Studies* 96: 33-48.  
[https://doi.org/10.19018/nihonkindaibungaku.96.0\\_33](https://doi.org/10.19018/nihonkindaibungaku.96.0_33)
- Kōjin, Karatani. 2008. "Rethinking Sōseki's theory." *Japan Forum* 20, no. 1: 9-15.  
[10.1080/09555800701796826](https://doi.org/10.1080/09555800701796826).

- Kundera, Milan. 2012. *El arte de la novela*. Traducción de Fernando de Valenzuela y María V. Villaverde. Barcelona: Tusquets Editores.
- Lázaro, Raquel. 2009. “El Capitalismo de Adam Smith: Raíces Antropológicas de su Pensamiento Económico y Político.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 65, no. 1/4: 425-43.
- López-Vera, Jonathan. 2020. *Toyotomi Hideyoshi y los europeos: portugueses y castellanos en el Japón samurái*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Lukács, Georg. 1985. *El alma y las formas y Teoría de la novela*. Traducción de Manuel Sacristán. México D. F.: Ediciones Grijalbo.
- Martínez Murillo, Tomás. 2018. “Sintiendo la modernidad japonesa: Un recorrido por los cambios, los sentimientos y las emociones del periodo Meiji a través de la prosa de Natsume Sōseki en *Soy un gato, Kokoro y Sanshiro*”. Trabajo de fin de máster, Universidad Autónoma de Madrid.
- McClellan, Edwin. 1999. “A Scene from Soseki's Meian.” *The Journal of Japanese Studies* 25, no 1: 107-120. <https://doi.org/10.2307/133356>.
- Montaigne, Michel de. 2021. *Los ensayos: según la edición de 1595 de Marie de Gournay*. Editado por Marie Le Jars de Gournay y Jordi Bayod, traducción por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado.
- Nicol, Eduardo. 1941. Introducción a *La teoría de los sentimientos morales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pazó, José. 2014. “Natsume Sōseki, el humilde campeón de las letras japonesas.” En *La narrativa japonesa del “Genji monogatari” al Manga*, 125-58. Madrid: Cátedra.
- Peón Gutiérrez, David. 2022. “El pensamiento de Natsume Sōseki y su legado en el Japón contemporáneo”. Trabajo de fin de grado, Universidad de Salamanca.
- Rubio, Carlos. 2022. Introducción a *Kokoro*. Gijón: Satori Ediciones.
- Sansom, G.B. 1932. *Japan: A Short Cultural History*. Londres: The Cresset Press.
- Santibáñez Abraham, Rodrigo Eduardo. 2017. “Lectura tutelada: La crítica literaria periodística como moderador de los moldes de lectura: Análisis crítico de los artículos periodísticos aparecidos en *El Mercurio* sobre Natsume Sōseki y Yukio Mishima.” Tesis de magister, Universidad de Chile.
- Smith, Adam. 1997. *La teoría de los sentimientos morales*. Edición y traducción por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
- — —. 2001. *La riqueza de las naciones*. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
- Sterne, Laurence. 1990. *La Vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy; Los Sermones de Mr. Yorick*. Traducción y notas de Javier Marías. Madrid: Alfaguara.
- — —. 1994. *Viaje sentimental*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Takagi, Kayoko. 2022. “Sōseki ante el público”. Epílogo a *Mi individualismo*. Traducción de Kayoko Takagi. Madrid: Satori Ediciones.
- Tanizaki, Junichirō. 2016. *El elogio de la sombra*. Edición y traducción de F. Javier de Esteban Baquedano. Madrid: Satori Ediciones.

- Touraine, Alain. 1993. *Crítica de la modernidad*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Vivas Díaz, Andrés. 2015. “Japón, tratados de oportunidades”. Monografía de grado, Pontificia Universidad Javeriana.
- Wright, Andrew. 1990. Introducción a *La Vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*. Madrid: Alfaguara.