



El Colegio de México A.C.  
Centro de Estudios de Asia y África

LOS ROSTROS DE LA MODERNIDAD: Vínculos y Tensiones entre lo Tradicional y lo  
Moderno en el Pensamiento de Maruyama Masao

Tesis presentada por  
CARLA XIMENA PEREZ ASPIAZU  
para optar al grado de  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA  
ESPECIALIDAD: JAPÓN

DIRECTORA:  
DRA. MICHIKO TANAKA

Ciudad de México, 2024

*A Santiago, la luz de mi vida.*

# Índice

Índice.....	1
Agradecimientos.....	3
Resumen.....	4
1. Introducción.....	5
2. Cronología histórica sobre la vida de un pensador: una investigación preliminar sobre el desarrollo del pensamiento de Maruyama Masao.....	10
2.1 La juventud de Maruyama en la época Taishō.....	12
2.2 Experiencias en la preparatoria <i>Ichikō</i> .....	17
2.3 El Arresto y <i>La Primera Noche de la Vida</i> .....	20
2.4 Desarrollo de Maruyama: de <i>La Primera Noche de la Vida</i> a la guerra.....	25
2.5 Maruyama y la guerra.....	28
2.6 Activismo político posguerra.....	34
2.7 Conclusiones del primer capítulo.....	38
3. Maruyama Masao: ¿un filósofo político moderno?.....	40
3.1 Aspectos resaltantes del lenguaje de Maruyama en sus escritos y críticas al autor.....	40
3.2 Modernismo y modernidad: ¿Es Maruyama un modernista?.....	46
3.3 Maruyama y la imagen de lo moderno en <i>El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna</i> .....	52
3.4 El dinamismo en la lectura de la modernidad según Maruyama Masao: vínculos entre modernidad y democracia.....	57

3.5 Sobre la autonomía individual o <i>shutaisei</i> : democracia como revolución permanente .	63
3.6 Críticas al ultranacionalismo japonés. El sistema <i>tennōsei</i> como un obstáculo hacia una modernidad saludable.....	68
Conclusiones.....	73
Bibliografía.....	79

## Agradecimientos

Quisiera agradecer a mi familia, a mi hermana Alejandra y a mi madre Carla, quienes son una fuente infinita de apoyo y cariño; por enseñarme tanto sobre el amor.

A mi hijo Santiago, por ser la luz que ha guiado todo el desarrollo de este proyecto. Ser madre es la bendición más grande que ha podido darme la vida y, aunque haya puesto en pausa muchas cosas, me ha enseñado el valor de la perseverancia.

Agradezco a mis amigos y compañeros de El Colegio de México. A Rafael Medina por alentarme a terminar el proyecto. A Gabriel, que me enseñó sobre *Magics* y saber ser un amigo. A los Davids, por sus conversaciones llenas de erudición. A Nohemí, mi entrañable amiga yogui. A Alonso, por cada recuerdo vivido. Cada uno de ustedes me ha enseñado tanto sobre la vida que jamás podre agradecer lo suficiente por haber formado parte de mi vida.

Agradezco a Ernesto Cabrera, por ser mi impulso de superación y mi mejor amigo.

A Franco Casoni, por las tantas horas de charla y de corrección virtual internacional Perú-Chile.

Agradezco a todos los profesores del CEAA, por los enormes esfuerzos que hicieron por nosotros en épocas de pandemia. Especialmente a mi asesora de tesis la Dra. Tanaka, por su inmensa dedicación y por recibirme siempre con un cariño que jamás podré sacar de mi corazón. No tengo palabras para expresar mi agradecimiento.

Agradezco a las autoridades de El Colegio de México A.C. Agradezco al CONACYT por proporcionarme una beca de manutención sin la cual no hubieran sido posibles mis estudios ni esta tesis.

## Resumen.

El estudio centra su análisis en la relación entre la producción académica posguerra del filósofo político japonés Maruyama Masao (1914-1996) durante el periodo comprendido entre 1946 y 1956. A través del análisis de la autobiografía del *autor Maruyama Masao kaikodan* (2006) se explora cómo su interés en los conceptos de modernidad, democracia y autonomía en Japón están entrelazados con su desarrollo de vida. La tesis defiende la idea de que la experiencia de la Segunda Guerra Mundial sumado a su desarrollo de vida genera un cambio en la orientación teórica del autor, siendo el contacto con la guerra un parteaguas en su pensamiento. Se demuestra que su biografía ofrece *insights* fundamentales sobre sus motivaciones académicas subyacentes.

Asimismo, se analiza el significado que tiene para Maruyama las nociones de cambio y autonomía en la psicología social japonesa, al desarrollarse nuevos discursos sobre lo tradicional y lo moderno. A través del análisis de sus artículos sobre la modernidad y textos afines, se exploran las posibles patologías sociales persistentes en la posguerra japonesa.

Finalmente, la tesis evalúa cómo el pensamiento de Maruyama aporta una lectura que merece ser tomada en cuenta para el análisis filosófico académico, destacando la pluralidad social, histórica y política en la conceptualización de la modernidad del Japón de la posguerra.

Palabras clave: Maruyama Masao, Modernidad, Japón de posguerra, Democracia, Autonomía

## Abstract

The study focuses its analysis on the relationship between the post-war academic production of the Japanese political philosopher Maruyama Masao (1914-1996) during the period between 1946 and 1956. Through the analysis of the autobiography of the author *Maruyama Masao kaikodan* (2006) it is explored how his interest in the concepts of modernity, democracy and autonomy in Japan are intertwined with his life development. The thesis defends the idea that the experience of the Second World War added to his life development generates a change in the author's theoretical orientation, with contact with the war being a watershed in his thinking. His biography is shown to offer fundamental insights into his underlying academic motivations.

Likewise, the meaning that the notions of change and autonomy have for Maruyama in Japanese social psychology are analyzed, as new discourses on the traditional and the modern develop. Through the analysis of his articles on modernity and related texts, possible persistent social pathologies in post-war Japan are explored.

Finally, the thesis evaluates how Maruyama's thought provides a reading that deserves to be taken into account for academic philosophical analysis, highlighting the social, historical and political plurivalence in the conceptualization of modernity in post-war Japan.

Key words: Maruyama Masao, Modernity, Post-war Japan, Democracy, Autonomy

## Introducción

*Una guerra puede ser iniciada en un instante  
por una persona, [...] con solo presionar un botón.  
La paz no se puede construir sin los pacientes esfuerzos de innumerables  
seres humanos. Esta es la superioridad moral de la paz.*

Maruyama Masao

En la segunda mitad del siglo XIX, durante el apogeo de la Restauración Meiji, se gesta un periodo histórico específico en Japón que marcó el inicio de su proceso de modernización, permitiendo la transformación del país en una potencia industrial y tecnológica. Este evento, conocido como la “apertura del país” o *kaikoku*, se caracterizó por cambios significativos en la estructura política, cultural y social de la época. Es en este contexto, gracias a la consolidación de la política de apertura de puertos, que Japón no solo abandona su política de aislamiento, facilitando el comercio exterior, sino que, a la par, permite el ingreso del fenómeno moderno y una mayor influencia extranjera.

En este periodo es que se da inicio a la creación de un vasto corpus de literatura académica en diversos idiomas, destacando particularmente los títulos en inglés y de idiomas europeos, relacionado a estudios sobre el archipiélago en diversas áreas como la política, la literatura y la historia en Japón; así como extensos estudios comparativos sobre religiones. Pero a pesar de la existencia de numerosos tópicos de análisis llama la atención que la presencia de la

filosofía política japonesa en la investigación académica sea, hasta el día de hoy, notoriamente limitada (Maruyama 1969, v; Karube 2008, 11).

Dicho en otras palabras, a pesar de la amplia disponibilidad de información sobre política japonesa, como conferencias y una extensa lista de títulos académicos y monografías, la mayoría de los estudios disponibles se enfocan en el análisis empírico de la política contemporánea, adoptando predominantemente una perspectiva historicista que relega la investigación filosófica a un segundo plano (Maruyama 1969: vi). En base a ello, al abordar el problema de la existencia -o ausencia- de la filosofía política en el Japón contemporáneo, surge la interrogante de si se puede, o no, afirmar su presencia. Es decir, si existen o no teóricos sociales japoneses que analicen filosóficamente al Japón moderno.

Maruyama Masao, destacado filósofo político japonés, desempeña un papel interesante para proporcionar una perspectiva crítica sobre la evolución política y social del Japón moderno de la posguerra que permita afirmar la presencia de filósofos políticos japoneses que analicen su propio contexto. Con ello en mente, uno de los objetivos de la presente tesis es visibilizar la existencia de pensadores prolíficos en el campo de la filosofía social en Japón que merecen ser tomados en cuenta en la discusión académica.

El autor, además de ser un destacado intelectual en el ámbito de la investigación del período de posguerra, constituye una contribución relevante para la comprensión del discurso académico en el Japón de mediados del siglo XX, destacando sus estudios sobre la historia intelectual japonesa y el desarrollo del pensamiento nacionalista en la era moderna. No

obstante, sus ensayos también abordan conceptos esenciales para la teoría crítica, tales como autonomía y democracia, progreso social y el fenómeno de la modernidad.

Y, aunque la obra de Maruyama, con énfasis en la intersección entre filosofía y política, nos ofrece una perspectiva enriquecedora para la investigación, arrojando luz sobre las tendencias históricas y las dinámicas de poder en la sociedad japonesa de la época, la limitada traducción de sus obras dificulta el acceso del investigador a varios de sus textos principales. Es decir que, a pesar de que cuenta con una prolífica producción intelectual, Maruyama es poco estudiado en el ámbito hispanohablante principalmente debido a la escasez de traducciones de sus textos, los cuales solo se encuentran, mayoritariamente, en japonés. En consideración de esto, la presente investigación busca facilitar el acceso a las contribuciones del autor al castellano.

A través del análisis de su autobiografía titulada *Maruyama Masao kaikodan* (2006), y los comentarios del politólogo Karube Tadashi *Maruyama Masao: And the fate of liberalism in Twentieth-Century Japan* (2008) el primer capítulo examinará cómo la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, la Ocupación Norteamericana y eventos históricos significativos posteriores, generan un cambio en la orientación teórica del autor, siendo el contacto con la guerra un parteaguas en su pensamiento.

El fundamento de la presente tesis se centra en mostrar que en el caso de Maruyama no podemos separar las vivencias del autor de su obra, identificando que son sus experiencias personales, y, sobre todo, el contacto con la guerra, aquello que motiva su producción

académica. Por ello, esta aproximación permitirá esclarecer cómo las experiencias de vida de Maruyama impulsan su interés por el análisis teórico y su activismo político posterior.

En base a ello, el segundo capítulo analizará los artículos de la posguerra como una respuesta de Maruyama a las patologías sociales latentes en la modernidad, donde se evaluarán las consecuencias de este periodo como un fenómeno transversal a las naciones de Occidente y Oriente. En sus artículos de posguerra, tematiza sobre los peligros de la falta de autonomía del sujeto, concebido como un ser político, ya que esta ausencia genera fallas en la democracia, siendo esta última la expresión política de la modernidad. El análisis se centrará en sus artículos de posguerra, compilados en *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna* (1969), donde Maruyama Masao investigará la psicología social japonesa, explorando la cuestión de las deficiencias en la modernidad que conducen a patologías sociales, como el desarrollo de un ultranacionalismo japonés. En ellos, el autor buscará arrojar luz sobre sus diversas manifestaciones mediante el análisis comparativo del fascismo japonés con el nazismo alemán y el fascismo italiano.

Para respaldar este punto, se emplearán los artículos del libro y textos afines que tematizan sobre el periodo conocido como el ultranacionalismo japonés de los años treinta hasta las secuelas de la posguerra, en los años sesenta. Este estudio esclarecerá el vínculo que Maruyama establece entre las nociones de democracia, modernidad y autonomía en la psicología social japonesa, analizando la tesis de Maruyama que el germen del fascismo aún persiste en la psicología social moderna y, por ende, existe el riesgo de repetir los mismos patrones nocivos que llevaron a Japón a la guerra.

Por otra parte, resulta interesante destacar que Maruyama manifiesta una inclinación muy actual hacia la crítica inmanente, encarnando un autor universal que explora la cultura japonesa desde adentro y destaca, de manera muy avanzada para su época, cómo los elementos internos influyen en la percepción y acción de la sociedad frente a su entorno.

Aunque Maruyama Masao establece paralelismos significativos para examinar el nacionalismo japonés, curiosamente sus opiniones son objeto de considerable cuestionamiento y debate entre sus contemporáneos. Maruyama es uno de los autores más controversiales y criticados de su época, al mismo tiempo, más comentados. Esto se atribuye a su presunta inclinación occidentalista, que, de cierta manera, sobrevalora los valores ilustrados, entablando un diálogo directo con la dialéctica hegeliana y su influencia de las ideas y terminologías marxistas.

Si bien es evidente que la interpretación del autor, influida por un marco teórico europeo de corte hegeliano, le ayuda a formar una visión de la historia como un proceso dialéctico, teleológico y con un sesgo de progreso lineal occidental, Maruyama defenderá magistralmente una lectura universal y transnacional de los conceptos de democracia, autonomía y modernidad, argumentando que estos trascienden las fronteras geográficas y no son exclusivos de Occidente. Esto le permite al autor una interpretación desde la crítica inmanente, la cual evita caer en el problema del universalismo, pero, al mismo tiempo, se nutre de un enfoque contextual muy interesante para el análisis académico. Esta perspectiva resulta otro de los principales motores de esta investigación.

## **2. Cronología histórica sobre la vida de un pensador: una investigación preliminar sobre el desarrollo del pensamiento de Maruyama Masao.**

Para comprender cómo los acontecimientos históricos inciden directamente en la sensibilidad y la producción personal de un pensador, este estudio pretende contribuir a la comprensión más profunda de la obra y el legado de Maruyama. Al sumergirse en el análisis de su biografía, se busca no solo trazar una línea cronológica de su vida, sino también identificar aquellos momentos y experiencias que dejaron una marca indeleble en su pensamiento, contribuyendo así a una apreciación más completa de cómo su vida o, concretamente, el impacto del contexto político de su tiempo, influye directamente en el desarrollo de su obra.

La memoria histórica emerge como un tema fundamental en el corpus de pensamiento de Maruyama Masao, siendo el foco central de este estudio la memoria de su vida. A lo largo de las siguientes páginas, se pretende explorar la interrelación entre los cambios en su pensamiento y ciertos hitos o experiencias en su desarrollo personal. Para abordar este análisis, se examinará brevemente cómo su juventud en la democracia Taishō contrasta con el ideario de los movimientos ultranacionalistas de derecha en la era posterior, desentrañando así la orientación anti-totalitarista que caracteriza su pensamiento. Además, se destacará la relevancia del hecho de haberse encontrado en Hiroshima durante el estallido nuclear como un acontecimiento determinante tanto en su sensibilidad como en su posterior producción académica.

Dado que este capítulo adoptará un enfoque biográfico, concentrándose en su desarrollo de vida, la guerra y su activismo político posterior hasta la década de los sesenta, es importante señalar la dificultad de acceder a los textos del autor debido a la escasez de traducciones

disponibles en español e inglés. Por ende, resulta crucial enfatizar la importancia que supone para la investigación de habla hispana contar con la referencia en español a la biografía del autor del texto en japonés titulado *Maruyama Masao kaikodan* (2006) Si bien existe en inglés un comentario detallado de la vida del autor realizado por el politólogo Karube Tadashi titulado *Maruyama Masao: And the fate of liberalism in Twentieth-Century Japan* (2008) la autobiografía del autor únicamente está disponible en su idioma original y sirve como piedra angular para este capítulo. La traducción directa del japonés al español ha sido posible gracias al inestimable respaldo de la Doctora Michiko Tanaka.

Cabe señalar que el texto *Maruyama Masao kaikodan*, consiste en una extensa entrevista llevada a cabo desde abril de 1988 hasta noviembre de 1994. Los encargados de dirigir las preguntas son Matsuzawa Hiroyuki y Uete Michiari, sin embargo, como se señala en el prólogo, en cada ocasión, uno de los editores responsables de la colección *Maruyama Masao Shū* estuvo presente, formulando preguntas de manera espontánea. Esta fuente es interesante porque cuenta con preguntas sobre varias etapas de la vida del autor, así como con notas al pie integradas de manera concisa, que ayudan al lector a contextualizar mejor las respuestas. El segundo volumen se enfoca en cuestiones relacionadas con el texto e incluye un epílogo donde se detalla la historia completa de la entrevista, el cual permite un mayor acercamiento al autor.

## **2.1 La juventud de Maruyama en la época Taishō**

Maruyama Masao nace el 22 de marzo de 1914 en Osaka, Japón, en el tercer año de la era Taishō, y muere a causa de lo que sería un agresivo cáncer al hígado, en Tokio, el 15 de agosto de 1996, a sus ochenta y dos años de edad. Emerge como un destacado pensador

político cuya vida y obra han dejado una huella significativa en el panorama intelectual del siglo XX. Fue hijo de Maruyama Kanji (1880-1995), un influyente periodista político representante del positivismo en el Japón de la era Taishō, por lo que Maruyama hereda desde su nacimiento una rica y compleja matriz cultural gracias a la influencia de su padre.

En el seno de su familia, Maruyama no solo embebió conocimientos de su padre, cuyas ideas políticas e intelectuales impregnaron su entorno, sino que también fue educado bajo el legado de su madre Sei, descendiente de una familia tradicional japonesa (1884-1945). Esta dualidad en sus influencias parentales contribuyó a forjar en él una perspectiva única, donde la confrontación entre las tradiciones ancestrales y las corrientes modernas se entrelazaron de manera intrincada en su pensamiento. Maruyama recordará la visita de personajes importantes en la sala de su hogar como Hasegawa Nyozeikan (1875-1969), el fundador de la revista *Warera* quien visitaba frecuentemente la casa de los Maruyama para mantener extensas charlas con la familia. Hasegawa era conocido por ser un crítico cultural liberal famoso de la época y, según comenta el mismo autor, “su madre lo tendría en mayor respeto que a su propio marido” (Karube 2008:23), sugiriendo una delicada situación emocional entre sus padres.

El contexto sociopolítico de la era Taishō presenció una transición única en la historia japonesa, marcada por un ferviente anhelo de modernización y occidentalización. Este período se distinguió por un arraigo más profundo hacia los valores democráticos y una mayor receptividad a nuevas corrientes culturales transnacionales. En consecuencia, las ideas de progreso social y la búsqueda de legitimidad cultural comenzaron a adquirir una importancia significativa en el ámbito público, dando lugar a una inclinación hacia el

racionalismo y la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional (Cullen 2003, 248). Maruyama, siendo un "hijo de su era", absorbe y se ve modelado por los vientos de cambio, experimentando de manera directa el contraste entre las tradiciones arraigadas y las corrientes progresistas emergentes.

Si damos un vistazo a algunos aspectos de su vida, como su amor por el idioma inglés y los libros importados, Maruyama conserva recuerdos de su infancia en lugares no tradicionales, como el cine. En una de sus entrevistas, dirá: "Las películas me han hecho quien soy" (Karube 2008, 24), evidenciando así que la vida interna del joven Maruyama no escapaba a la influencia de los movimientos urbanos de la época. La rápida industrialización y la apertura hacia las prácticas occidentales que experimentaba el Japón durante la democracia Taishō permite que se genere en él un profundo espíritu de libertad ante las nuevas ideas y una apertura hacia una cultura diferente. Ello no sin despertar un espíritu crítico en el joven Maruyama quien resalta en un seminario de investigación con Ishida Takeshi y Fujita Shōzō de 1967 sobre la "Ortodoxia y la Herejía":

Cuando miro hacia atrás, a las influencias formativas de nuestra infancia, más que la llamada "democracia Taishō" derivada de cosas como el "personalismo" de Abe Jirō, estas tuvieron más que ver con personas como mi tío Inoue Kiroku, que asistió a la escuela privada de Sugiura Jūgō, y para quien la cultura (*kyōyō*) significaba el canon budista, que realmente había leído y que realmente se había convertido en padre de su "carne y sangre". Esto también era una especie de *kyōyō shugi*, en el que las citas de las escrituras budistas podían surgir con bastante naturalidad en la conversación cotidiana. Y tampoco era del tipo ostentoso y superficial de *kyōkō shugi* abrazado por el liberalismo, sino el de refinado en carácter, en el más ordinario sentido de la palabra, un compromiso genuino con el autocultivo. En este sentido el liberalismo Taishō me parece más que nada sospechoso (Karube 2008, 25).

Es claro que Maruyama expresa una cierta disconformidad con los estándares y valores de la época Taishō. Su afición por textos de escritores occidentales será puesta en balance por su acercamiento a la literatura clásica china o *kambun*, siendo también un habido lector de la poesía de Tu Fu y textos de la literatura clásica china (2008, 24).

Por otra parte, las primeras décadas del siglo XX en Japón se revelaron como una época de cambios vertiginosos, donde el entorno político convulsionado se convirtió en una constante en la historia de vida de Maruyama. En el año de su nacimiento, estalló la Primera Guerra Mundial (1914-1918) en Europa, y el periódico donde trabajaba su padre en aquel entonces, el *Osaka Asahi Shimbun*, lo designó como corresponsal en Estados Unidos, forzándolo a pasar el siguiente año y medio lejos de su familia (2008, 16). Esta experiencia de distancia física con su padre contribuyó a forjar una percepción dual en el joven Maruyama: por un lado, la influencia persistente en su curiosidad sobre las dicotomías de lo social y, por otro lado, la influencia en sus intereses más profundos, como su fascinación por el cine y la literatura en inglés que su padre traía consigo de sus viajes.

Sumado al contexto convulsionado de la Primera Guerra Mundial, Maruyama experimentó eventos históricos significativos, como el impactante terremoto de Kantō, en 1923 y los Disturbios del Arroz, en septiembre de 1918. Estos eventos se convirtieron en memorias que dejaron una huella profunda en su vida. Los Disturbios del Arroz surgieron como respuesta al significativo aumento en el precio del arroz, un alimento básico en la dieta japonesa. Durante este periodo, se produjo un rápido incremento en el costo del arroz, generando una crisis económica, especialmente en las áreas urbanas donde el arroz era el sustento principal.

La dificultad económica resultante llevó a una creciente insatisfacción y descontento, desencadenando protestas a gran escala, saqueos y enfrentamientos con las autoridades (Causton 2010, 65). A modo de anécdota, Maruyama relata el miedo que sintió cuando su familia, para evitar ser confundida con unos comerciantes de arroz del mismo apellido, su familia tuvo que apagar las luces de su hogar por la noche, mientras esperaban en silencio, en la oscuridad, que nada ocurriese (Karube 2008, 18).

En ese entonces, Maruyama residía en una zona donde la hostilidad hacia los comerciantes de arroz era palpable, experimentando de manera directa la agitación social. A su vez, la controversia asociada a la respuesta exagerada del gobierno, donde las autoridades enviaron, en algunos casos, tropas militares para restaurar el orden y el contacto con las posibles consecuencias de estos disturbios, representa una de las primeras experiencias de Maruyama con protestas sociales a gran escala en esa época (Jansen 2000, 540).

En relación con la influencia de la corriente de la época en el autor, podemos afirmar que, a pesar de la brevedad de su duración y las convulsiones sociales de la época, la era Taishō generó en el autor un contacto con nuevas corrientes que venían sintonizándose en la época, así como una mirada crítica y de apertura ante nociones tales como el liberalismo, la democracia y el interés por un modelo occidental de consumo. Si bien este periodo es caracterizado por una difusión de cambios culturales occidentales, con movimientos populares espontáneos, tendrá también contacto con otras corrientes tradicionales por parte de su familia, lo cual le permitirá generar un pensamiento crítico propio desde muy temprana edad. Este periodo contrastará significativamente con su experiencia durante la época Shōwa,

que se inicia con el año de la depresión de 1930, exponiéndolo a un entorno mucho más hostil para el pensamiento crítico.

## **2.2 Experiencias en la preparatoria *Ichikō***

En abril de 1931, el sexto año de Shōwa, Maruyama ingresa a la preparatoria Número Uno de Tokio (en ese entonces *Ichikō*, ahora conocida como parte de la Universidad de Tokio, Campus Komaba), marcando un punto crucial en su desarrollo personal y su despertar político (Karube 2008, 26). Desde su ingreso, experimenta, lo que él mismo caracteriza en su autobiografía, como "un sentimiento de auto desprecio por esa época" (Maruyama 2006, 48). Esta sensación de rechazo hacia la época secundaria se deberá, en parte, porque a pesar de que este entorno forma parte de una faceta importante de su desarrollo, es una época que no recuerda con agrado, donde "no se sentía como sí mismo" (2006, 48). Pero el factor decisivo de rechazo será la experiencia de detención en la policía unos años después.

En su relato autobiográfico, Maruyama destaca que en esa época experimentaba un rechazo fisiológico hacia todo movimiento de izquierda e *Ichikō* estaba asociada a tendencias marxistas. Ahora, el autor señala que este rechazo estaba dirigido particularmente hacia los estudiantes que, repentinamente, adoptaban posturas políticas de izquierda al vivir de manera independiente en el dormitorio de la preparatoria (2006, 49). Esta aversión se debía a que, a diferencia de estos estudiantes, Maruyama recibió desde su juventud un entrenamiento ideológico básico en casa, gracias al contacto con la izquierda política encarnada en la persona de Hasegawa Nyozeikan y el ala derecha, por Inoue Kiroku. Por lo que, políticamente hablando, podemos asumir que Maruyama era bastante precoz en temas de política y sociedad, donde su padre debatía ambas posturas desde una posición de centro (Karube 2008,

25). Es comprensible que se generase en él cierto desprecio hacia aquellos que cambiaban abruptamente de convicciones políticas.

La atmósfera politizada de la Preparatoria *Daiichi Kōtō Gakkō*, comúnmente conocida como *Ichikō*, ejerce una influencia significativa en el desarrollo de Maruyama. En este entorno, los debates sobre política liberal y materialismo marxista resonaban en las aulas y dormitorios, reflejando tanto la presencia de la derecha conservadora como de la izquierda radical. Durante ese periodo, la admisión a la preparatoria era altamente competitiva, y Maruyama comenta la gran alegría que sintió al ser admitido (Maruyama 2006,54). También rememora lo frustrante que resultó para él tener que estudiar un año más en la secundaria, al no ser admitido en su examen del cuarto año (Karube 2008, 26). Este ingreso a *Ichikō*, en abril de 1931, marcó un momento crucial para el autor, para quien "la vida en el dormitorio de ese entonces era tan esencial como los estudios" (Maruyama 2006, 53).

Aunque no recuerda la fecha exacta, Maruyama narra que, al enterarse de su ingreso, tomó un taxi para llevar sus pertenencias más preciadas, junto con un *futón* y ropa de cama, a la entrada principal de la preparatoria. A pesar de la distancia, la emoción lo impulsó a cargar sus posesiones del taxi al dormitorio, tirando de ellas (Maruyama 2006, 53). También rememora cómo, a ambos lados del camino, se alineaban hileras de cerezos y, sin darse cuenta, dejaba caer las flores. Los pétalos de cerezo se dispersaban por su ropa de cama, sintiendo que conquistaba el mundo. Jamás olvidará esa alegría, anotando que ahora le parece ridículo haber estado tan contento solo por entrar a la prepa.

La preparatoria, ampliamente politizada, se regía por un sistema de autogobierno, brindando a los alumnos el derecho de asumir la responsabilidad del cumplimiento de las normas escolares y castigar a sus compañeros con sanciones graves. No obstante, el ambiente se encontraba bastante convulsionado debido a los choques ideológicos entre los movimientos de la izquierda y derecha, lo que dificultaba un funcionamiento libre de conflictos retóricos (Karube 2008, 29). A pesar de la tensión por encontrarse en un ambiente de este tipo, en el segundo año de la preparatoria, Maruyama se convierte en miembro del comité responsable de los dormitorios. Señala que esta experiencia, a pesar de la carga de responsabilidad, le sirve como precedente para su posterior decisión de dedicarse a la academia (Maruyama 2006, 64). Vale la pena resaltar que, para él, que los adolescentes asumieran el autogobierno era una tarea demasiado pesada (2006, 63). Sobre todo, por la presión, ya que la obligación de formar parte del comité fue más impuesta que buscada. Es decir, no será él quien asuma el puesto por voluntad propia, sino que será obligado por sus compañeros de dormitorio (Maruyama 2006, 60).

Por otro lado, durante su primer año en *Ichikō*, Maruyama experimenta la ola de cambios en los pensamientos democráticos y de cambio progresivo, que fueron ampliamente promovidos en la época anterior. El año de su ingreso en 1931, se destaca como un punto de inflexión en Japón, ya que, además de iniciar su vida en el dormitorio y vivir por primera vez fuera de casa, estalla el Incidente de Manchuria. En este contexto, Maruyama observa cómo los aires de cambio liberal de la época anterior comienzan a atenuarse y emergen movimientos ultraconservadores de derecha, con consecuencias significativas como la censura a los movimientos de izquierda y la represión estatal. Maruyama será testigo directo de los cambios en la atmósfera pública, sintiendo este aire de transformación incluso en la

Preparatoria Número Uno. Karube comenta que, para ese tiempo, la Ley de Preservación de la Paz de 1925 prohibía a los alumnos estudiar sobre marxismo o participar en cualquier actividad política de índole comunista (2008, 36). En 1931, diecinueve estudiantes serán expulsados por incurrir en esa actividad. Maruyama relata que su clase de cuarenta personas estaba sumida en una atmósfera oscura debido al conflicto entre las facciones de izquierda y de derecha (Maruyama 2006, 50).

Por otra parte, el autor resalta que, en ese momento, la vida en los dormitorios era cómoda, pero se encontraba en el apogeo del movimiento de izquierda que chocaba con las nuevas corrientes ultraconservadoras del gobierno, generando un conflicto ideológico intenso. El punto de inflexión que demuestra el riesgo que suponían para el estudiantado las corrientes de izquierda será su arresto a la edad de diecinueve años, por asistir a una conferencia sobre materialismo histórico, en el segundo año de la era Shōwa (1932).

### **2.3 El Arresto y *La Primera Noche de la Vida***

El arresto de Maruyama tuvo lugar durante su segundo año en *Ichikō*, tras desviarse de su ruta habitual hacia las prácticas de la Asociación de Hockey, en el periodo vacacional de primavera. A pesar de que la asociación de Hockey, del cual él mismo había sido un miembro fundador, no era reconocido formalmente por la asociación de estudiantes, a los miembros inscritos se les permitía practicarlo, realizar convocatorias y utilizar el logo de la preparatoria. La única limitación por parte de la escuela era la falta de respaldo económico comúnmente otorgado a otros clubes oficializados de la escuela (Karube 2008, 39). Dada su posición destacada en la asociación de Hockey, Maruyama tenía permitido permanecer en los dormitorios durante el período vacacional.

Durante una de sus caminatas hacia una práctica de Hockey en las vacaciones mencionadas, Maruyama se encontró con un volante anunciando la Gran Conferencia del Aniversario de la Asociación de Estudiantes del Materialismo (*Yuibutsuron Kenkyūkai*), donde el amigo de su padre, Hasegawa, figuraba como ponente (Maruyama 1969, 65). Esta coincidencia llevó a Maruyama a cambiar su ruta y dirigirse hacia el edificio de la Asociación de Jóvenes Budistas de Hongō. Esta decisión desafortunada, junto con su participación en la guerra en Corea en 1944 y su presencia en Hiroshima en 1945, marcará su vida.

Durante el evento, Maruyama se sorprende al ingresar a la sala y notar el significativo número de policías presentes. Recuerda que un hombre detrás de él lo observaba intensamente, y su única reacción fue desviar la mirada hacia otro lado (Maruyama 2006, 65). Antes de que Hasegawa pudiera comenzar su discurso, la policía de la Estación Motofuji ordenó la suspensión del evento. Apenas subió al estrado, el jefe de policía apartó a Hasegawa, citando el artículo primero de la Ley de Preservación, y anunció la disolución de la reunión. Maruyama recuerda que en medio del público y entre el considerable contingente policial, un agente de la policía superior especial lo señaló y lo detuvo junto con otro estudiante de la misma preparatoria (Karube 2008, 39). Maruyama es arrestado en uniforme bajo sospecha de ser un joven líder de alguna asociación comunista y es llevado a la dependencia policial donde será interrogado por los detectives del Comando Especial o *Tokubetsu Kōtō Keisatsu* (Maruyama 2006, 67).

En el transcurso de este evento, Maruyama se ve, por así decirlo, arrancado de su burbuja estudiantil, donde sus principales preocupaciones residían en la asociación de Hockey y en

sus aspiraciones intelectuales como joven interesado en la literatura y la filosofía. Su encarcelamiento junto a individuos muy diferentes a él durante este tiempo se convierte posteriormente en un tema central en el pensamiento del autor, tanto en términos de desarrollo personal como en sus perspectivas académicas sobre política y derechos humanos. Maruyama llamara a esta experiencia su primer "encuentro con la diferencia" o *ishitsuna mono tono sesshoku* (Karube 2008, 38).

Es crucial tener en cuenta que, aunque Maruyama sería liberado unos días después, en ese momento no tenía conocimiento de la duración de su encierro ni de los métodos que la policía de investigación emplearía con él. Además, debido a que el número de estudiantes admitidos en la Preparatoria Número Uno de Tokio era sumamente limitado, cada estudiante experimentaba una conciencia de sí mismo, percibiéndose como parte de una élite privilegiada (Karube 2008, 41).

Esta confrontación con la brutalidad de la represión estatal se produce en un contexto de intensificación de la opresión hacia las fuerzas del movimiento de izquierda en Japón, lo que revela al autor la tendencia coercitiva y censora de la maquinaria social del nuevo estado imperialista.

De este modo, Maruyama se encuentra por primera vez en su vida expuesto a las consecuencias directas de los cambios sociales derivados del ultranacionalismo japonés y al fortalecimiento de los discursos pro-totalitarios. Como resultado de su arresto, cuestionará sus convicciones ideológicas previas, poniendo en entredicho su autopercepción personal y contextual. La presión generada por este evento desencadena un enfrentamiento interno

significativo, donde no solo se confronta con los cambios resultantes de la depresión económica y la guerra, sino que también inicia una serie de cuestionamientos y autocríticas severas que ponen en tela de juicio su autopercepción. Según él, todas sus habilidades intelectuales, de las cuales se enorgullecía tanto, parecieran no haber servido para construir en él un espíritu fuerte, capaz de soportar las dificultades con temple. Maruyama expresará: “No fue hasta más tarde que me vi y me di cuenta de que era un niño presumido” (Maruyama 2006, 53). De esta manera, el miedo, combinado con la sensación de fracaso personal, se fusiona con su percepción de la cruda realidad nacional.

La sensación de miedo experimentada por Maruyama se intensifica al fusionarse con su comprensión de la cruda realidad nacional. Esta intensificación se manifiesta de manera particularmente evidente durante los interrogatorios, donde Maruyama observa con impotencia su incapacidad para resistir ante la fuerza coercitiva del Estado, y en varias ocasiones se ve desbordado hasta el punto de derramar lágrimas. Después de una de estas intensas sesiones de interrogatorio, durante la cual comenta haber sido abofeteado, reflexiona y toma conciencia de una deficiencia en su formación, una carencia que le impedía encontrar la manera de controlar su mente. Es precisamente esta experiencia la que le revela la falta de un respaldo psicológico que pudiera ayudarlo a mantenerse sereno frente a un evento de esa magnitud (Maruyama 2006, 51).

Y es que, para el detective que interroga a Maruyama, la historia de que su participación en el evento como asistente se debió simplemente a haber visto un aviso le resulta poco creíble. Esta impresión se ve reforzada por citas encontradas en su diario de bolsillo, donde el joven Maruyama registraba sus reflexiones personales sobre sus lecturas de filosofía marxista. Y a

pesar de la censura a estos escritos en la época, lo que aparentemente causa más problemas son algunos comentarios que había escrito sobre el diario del escritor Dostoievsky, señalando que es ahí donde más insisten los interrogadores. La cita hallada en su diario decía: "Mi fe, mi creencia fue forjada en un crisol de dudas". Maruyama comentaba: "¿El Cuerpo Político Nacional (*kokutai*) japonés está realmente formado de esta manera?" Recuerda que, debido a la mención de la palabra "*kokutai*", la policía le acusa de negar el régimen monárquico. Se enfrenta a la imposibilidad de defenderse frente a las interpretaciones que daba la policía de su escrito y cómo buscaban aplicar el artículo Uno de la Ley de Mantenimiento de Orden Público (Maruyama 2006, 51). En este artículo hace referencia a la prohibición de formar o mantener organizaciones que tuvieran como objetivo cambiar el sistema político y social del país. Esta ley fue promulgada en 1925 durante la era Shōwa, y fue una herramienta utilizada por el gobierno para restringir la actividad política y limitar las libertades civiles.

En otras palabras, el gobierno japonés utilizó esta ley como un medio para sofocar la disidencia política y controlar los movimientos considerados subversivos. Durante este período, la aplicación de la Ley de Mantenimiento de Orden Público se convirtió en una estrategia clave para ejercer control sobre la sociedad y reprimir cualquier forma de oposición política. La utilización de métodos desproporcionados de violencia por parte de los agentes de policía era conocida. Maruyama recuerda haber presenciado la golpiza de un estudiante por simplemente cruzar miradas, donde observó que, a pesar de pedir perdón, los agentes le propinaron patadas en el suelo al punto de romper su ropa y hacer que brotara sangre de su cadera. Aunque esta escena fue horripilante para él, comenta que los estudiantes eran "los menos torturados" (Maruyama 2006, 69).

En la comisaría de Motofuji, los que peor la pasaban eran los coreanos, quienes, según el autor, "regresaban medio muertos cada vez que los interrogaban", volviendo a sus celdas con todo el cuerpo vendado (Maruyama 2006, 69). En este contexto, donde la fuerza represiva, irracional e invasiva del poder policial llevó a Maruyama a sentir que "su vida estaba arruinada" (Karube 2008, 41), empujándolo hacia la vergüenza y la decisión de no compartir nada con su familia después de ser liberado.

Como consecuencia de su detención, por varios años posteriores, Maruyama llevaría de manera permanente la sensación de vigilancia por parte del Estado, simplemente por haber sido detenido de forma injusta. Para referirse a este episodio Maruyama menciona una obra llamada *La Primera Noche de la Vida* de Hōjō Tamio (1914-1937), la cual es una obra literaria que Maruyama recuerda al referirse a su experiencia en el centro de detención. La analogía que se establece sugiere que la situación en el centro de detención se asemeja a la narrativa de la obra, donde el primer día en un hospital de aislamiento para pacientes con enfermedad de Hansen refleja la sensación de entrar en el centro de detención (Maruyama 2006, 50). Y es que luego de enfrentarse a esa experiencia llena de ansiedad y miedo frente a la represión autoritaria Maruyama Masao, iniciara el camino hacia una nueva autoconciencia donde se preguntará como se puede crear dentro de sí un sujeto autónomo capaz de mantener la dignidad y la calma sin importar que tipo de dificultades externas se infrinjan. Es decir, que el proceso de su propio arresto lo llevo a una creciente conciencia del "problema del yo" en términos de establecimiento de un yo interior con "autonomía" (Karube 2008, 43).

#### **2.4 Desarrollo de Maruyama: de *La Primera Noche de la Vida* a la guerra.**

En 1934, un año después de su arresto, Maruyama ingresó a la especialidad en política en la Facultad de Derecho de la Universidad Imperial de Tokio. Este periodo coincidió con la campaña del "*kokutai meichō*", la cual buscaba inculcar valores nacionalistas y fortalecer la cohesión social en torno a la figura del emperador. Este conjunto de rescriptos imperiales, también conocido como "Declaración Imperial de la Educación" o "Rescripto Imperial sobre la Educación", expresaba los principios fundamentales de la educación en Japón, haciendo hincapié en la lealtad al emperador, la obediencia, la ética y el sacrificio por el bien de la nación. En este contexto, Maruyama se graduó de la universidad en 1937. Luego, al ver un *flyer* dentro del boletín del campus que buscaba solicitantes para asistencia académica en la facultad de leyes, presentó su solicitud y fue aceptado como asistente académico del profesor Nanbara Shigeru (Karube 2008, 74).

Nanbara Shigeru, un destacado académico japonés, desempeñó un papel fundamental en la formación intelectual de Maruyama al guiarlo hacia el estudio de la política y la filosofía política japonesa. Aunque inicialmente Maruyama tenía la intención de investigar la historia del pensamiento político occidental bajo la dirección de Nanbara, no había garantía de que al completar su tesis pudiera seguir una carrera académica en ese campo. En ese momento, según Karube, había pocas universidades en Japón que ofrecían cátedras en ciencias políticas o filosofía, y Maruyama no esperaba convertirse en profesor universitario (Karube 2008, 75). Ante esta situación, Nanbara, consciente de que uno de los resultados significativos del movimiento *kokutai meichō* fue la creación de cursos obligatorios de "Estudios sobre el Cuerpo Político Nacional" en las universidades imperiales por parte del Ministerio de Educación, impulsó a Maruyama a cambiar su tema de investigación hacia la historia de la

filosofía política japonesa. Este cambio marcó el comienzo de una destacada carrera en el estudio del pensamiento político y social en Japón (Karube 2008, 75).

La intención de Nanbara y otros miembros de la facultad de derecho de la Universidad Imperial de Tokio era dirigir el curso hacia una agenda diferente a la del *kokutaigaku*, en el sentido estricto de la palabra. La idea era impartir el curso sobre la historia del pensamiento político asiático dentro de un marco conceptual distinto al del *kokutai* o Cuerpo Político Nacional. Así, propusieron un curso de historia del pensamiento japonés y asiático en marzo de 1939, con la siguiente descripción:

Ahora, en esta coyuntura crucial en el establecimiento de un Nuevo Orden para el Este de Asia, es de suma urgencia crear instalaciones que fomenten la investigación académica sobre la cultura japonesa y otras culturas asiáticas y capacitar a los valiosos recursos humanos que asumirán la responsabilidad de cumplir con la gran misión de construir una Nueva Asia (Karube 2008, 76).

Una vez que el curso recibió la aprobación del Ministerio de Educación ese mismo año y se negoció el presupuesto, se estableció con la premisa de que su enfoque real sería proporcionar a los estudiantes inscritos una respuesta a la guerra sino-japonesa. Nanbara tenía la intención de administrar el curso con un genuino interés en la educación libre de demagogia, que sirviera como una perspectiva crítica ante el fortalecimiento del ideario del *kokutai*. Así, se utilizó la historia intelectual japonesa como un vehículo para desenmascarar la propaganda gubernamental. Nanbara buscó que Maruyama asumiera esta misión, impulsándolo a cambiar la orientación de su investigación, que inicialmente estaba fuertemente inclinada hacia filósofos políticos occidentales, hacia el pensamiento tradicional japonés o el pensamiento de los clásicos chinos. En una reunión, Nanbara le expresó a Maruyama: "Si las cosas se

encaminan como deberían, me gustaría hacerte un miembro del *staff* de profesores" (Karube 2008,76). En otras palabras, si Maruyama lograba desarrollar una tesis sólida sobre el pensamiento asiático, tendría una gran oportunidad de convertirse en profesor asociado.

Luego de presentar el proyecto de tesis sobre los Estudios en la Historia Intelectual del Japón Tokugawa en junio de 1940, Maruyama fue nombrado profesor asociado de la Universidad Imperial de Tokio, en la Facultad de Derecho. Este estudio se centró en el análisis del académico confuciano Ogyū Sorai (1666-1728) mediante la interpretación de los clásicos confucianos y neoconfucianos. En 1942, le asignaron el curso de Historia del Pensamiento Político Asiático en la Facultad de Derecho, y dos años después fue enviado a Pyongyang, Corea, debido a la guerra.

## **2.5 Maruyama y la guerra**

Maruyama fue asignado como soldado raso o *nitōhei* cuando fue llamado a acudir a Corea, y aún mantenía ese rango cuando se trasladó a Hiroshima. Resulta bastante inusual que alguien con su condición de profesor asociado en la Universidad Imperial de Tokio tuviera un rango tan bajo, por lo que este parece ser una consecuencia o forma de castigo por su arresto cuando era joven (Maruyama 2006, 1). Maruyama comentó que, a diferencia de la Marina, la Armada era "pseudo democrática", donde las ocupaciones anteriores o el estatus académico no importaban tanto como el rango militar. Y dado que era también extremadamente raro que una persona con educación superior ostentara un rango tan bajo, los soldados, que en su mayoría no habían alcanzado a culminar la secundaria, no dejaban pasar la oportunidad de hostigarlo.

Maruyama recordara que lo llamaban "colegial". Según Karube, la vida universitaria era tan ajena a sus pares en la milicia que el hecho de ser un profesor, en lugar de un estudiante, no les importaba mucho (2008, 87). Es evidente que Maruyama no guarda buenos recuerdos de su servicio en Corea, donde tiene que soportar, además, métodos de opresión como las "cachetadas disciplinarias" (Maruyama 2006, 1). Sin embargo, su tiempo en Pyongyang fue breve, ya que unos meses después de encontrarse ahí será hospitalizado por beriberi debido a la malnutrición, retornando rápidamente a Tokio en 1944 (Karube 2008, 89).

Después de su difícil experiencia en Corea, Maruyama va a ser nuevamente llamado al servicio militar en marzo de 1945. Esta vez será asignado a la Brigada de Entrenamiento en Cifrado en el Regimiento de Comunicación de la Marina. Aunque siguió siendo soldado raso, esta vez estará involucrado en el área de inteligencia, y después de completar su entrenamiento de cifrado, será transferido al Escuadrón de Inteligencia del Estado Mayor de la Comandancia de la Marina y Comunicación del Ejército en el distrito de Ujina, en Hiroshima. Maruyama señala que, será un caso excepcional dado que de todas las personas que tomaron el curso de cifrado, solo él fue transferido al Estado Mayor. Maruyama infiere que, dado que normalmente las transferencias eran a tropa, en la Marina se conocía su estatus académico y a eso se debía el cambio (Maruyama 2006, 1; Karube 2008, 90).

En este nuevo destino, Maruyama tuvo la tarea de recolectar información sobre envíos y redactar informes semanales sobre las noticias internacionales más relevantes (2006, 2). El reporte de información internacional se realizaba en base al semanario, producido por la Agencia de Noticias Rengo, hoy *Kyōdō*.

En sus memorias señala que aquello le sirvió mucho para estar al tanto sobre el panorama internacional, sobre todo porque en ese entonces los soldados rasos no tenían permitido escuchar las emisiones de radio de onda corta. Es gracias a este puesto que conoce e identifica, por primera vez, los nombres de personalidades importante que aparecían en la guerra civil entre los nacionalistas y los comunistas (Maruyama 2006, 2).

A diferencia de su experiencia en Corea, en la marina entablará relaciones memorables como con el teniente Hirokata, quien al reconocerlo le asigna el puesto en el Estado Mayor y el comandante Taniguchi, a quien cada semana le daba conferencias privadas sobre la historia política de Japón, a partir de libro *Antes y Después del Incidente de Manchuria* de Suzuki Yasuzō publicado por la Asociación de Estudios sobre la Historia Moderna de Japón o *Kindai Nihonshi Kenkyūkai*. Maruyama tomará como guía la cronología del libro para armar una historia política a partir del Incidente de Manchuria, estando aun conectado a su lado intelectual durante ese entonces (2006, 3).

Sin embargo, el ambiente en los cuarteles distaba mucho del universitario. Maruyama relata que existía mucha tensión entre una facción conservadora pro-guerra y una facción que no tenía planeado levantarse en armas. Tras la declaración de Potsdam, la tensión empeoró, y el teniente Sakai le pidió a Maruyama realizar una campaña de persuasión dirigida a los suboficiales y soldados, con el fin de apaciguar el ambiente y persuadirlos de desistir ante cualquier posible intento de subversión. Este plan fue elaborado secretamente y denominado, por el Estado Mayor, método *Kanshin no matakuguri*, este puede ser traducido como aguantar pasar agachado entre las piernas y es utilizado, también en el contexto del *aikidō* como una técnica específica que implica un movimiento de barrido para controlar o

desequilibrar a un oponente. La palabra *Kanshin* refiere al nombre chino Han Xin (chino: 漢初三傑), que refiere a un general militar y político chino que sirvió a Liu Bang durante la Disputa Chu-Han y contribuyó en gran medida a la fundación de la dinastía Han. En honor a este personaje, quien fue nombrado uno de los "Tres héroes de los inicios de la dinastía Han", denominan la técnica del *aikidō*, *matakuguri* (2006, 9).

Este método consistía en separar a los oficiales en tres grupos, divididos por subclases A, B, C. Donde la clase A representaba la secta más conservadora, aquellos dispuestos a resistir hasta el final a pesar del edicto imperial, la clase B, que eran los intermedios y podrían ser fácilmente disuadidos para unirse a otra clase, y la clase C compuesta por aquellos que deseaban repatriarse y ver a sus familias (2006, 9). Aunque nunca se llevó a cabo, la clasificación elaborada por Maruyama tenía en cuenta los discursos que se proporcionarían a cada soldado individualmente, destacando la importancia de las cualidades analíticas de este “soldado raso” en aquel momento (2006, 9). Según Maruyama, a pesar de que ya tenían una fecha para iniciar esta campaña, esta no se pudo llevar a cabo porque el día anterior llegó un comisionado de la familia imperial y dio un discurso que los aplacó a todos.

El día siguiente a la derrota, en medio de las convulsiones por el complejo panorama que experimentaban los cuarteles tras el anuncio de la derrota, Maruyama recibió un telegrama de su padre informándole que su madre había fallecido. En sus memorias, relata que esta noticia generó en él una sensación de vacío abrumadora y experimentó un gran shock emocional, llorando en una sala vacía dando vueltas en el piso sin que nadie lo viera. Sobre ello Karube dirá:

Maruyama acogió en secreto con alegría la derrota del Imperio japonés, pero le esperaba una enorme tristeza. A las 10:30 del 15 de agosto, la mañana en que el emperador transmitió el fin de la guerra, su madre Sei exhaló su último aliento. Había estado enferma durante algún tiempo y, al darse cuenta de que estaba al borde de la muerte, se negó a refugiarse de los ataques aéreos. Durante dos semanas también se había negado a comer, pidiendo que sus raciones fueran entregadas a su marido y a sus hijos. Un telegrama de su padre Kanji con la noticia de su muerte llegó a Maruyama el 17 de agosto. Se fue solo a las artes marciales. sala de práctica en la sede, se arrojó sobre el suelo de tatami y lloró (2008, 92).

Al regresar al mes siguiente lo antes posible a la casa familiar en Nishitakaido, Tokio, Maruyama se entera de que en su lecho de muerte su madre había escrito ocho *wakas*, entre ellos uno que estaba escrito para él que dirá:

*Llorar mientras recuerdo recuerdos*

*De mi hijo llamado al servicio de su país—*

*Que madre tan terriblemente desleal* (Karube 2008, 92)

En su conferencia “La mayor paradoja del siglo XX”, Maruyama aborda este poema de su madre. “Ella se sentía una madre desleal y pensaba que esto estaba mal. Sin embargo, al mismo tiempo, por muy desleal que sea, no puede reprimir la intensidad de sus sentimientos. Cuando pienso en mi madre encontrando la muerte dividida por estas emociones conflictivas. Lo encuentro muy doloroso” (2008, 92). Sin duda, hubo innumerables otras madres como Maruyama Sei, cuyos corazones estaban divididos de manera similar por la guerra.

Hay que destacar el impacto que genera en Maruyama el no poder acudir a la casa de sus padres para celebrar los actos fúnebres, así como la vivencia cercana del estallido de la bomba

nuclear. Maruyama narra el panorama desolador en el que se encontraba Hiroshima tras el bombardeo. En la mañana del 6 de agosto de 1945, explotó la primera bomba atómica a exactamente cinco kilómetros de la comandancia de la marina de Ujina (Karube 2008, 90). Desde ahí, había una vista panorámica a la estación de Hiroshima. Maruyama recuerda que en la mañana del estallido estaba alineado con sus compañeros para una inspección rutinaria en una de las canchas y pudo presenciar el flash de la explosión. Aunque el edificio los protegió a él y los demás soldados de la onda de choque y del calor, a los pocos minutos comenzaron a acudir por ayuda una masa de civiles heridos, varios de ellos bastante graves (2008, 91). Es quizá ante el horror de esta escena que, años después, al sufrir de tuberculosis y hepatitis como posible consecuencia de su cercanía con el estallido, decidió no inscribirse en el registro de afectados por la bomba o *hibakusha*.

La visita a la casa de sus padres le permite salir de la comandancia un mes después del bombardeo atómico y darse cuenta del panorama desolador en el que se encontraban tanto Hiroshima como Tokio, donde todo estaba reducido a escombros. En la narración del viaje, Maruyama guarda recuerdo de su caminata entre los escombros, donde señala que no había distinción entre los caminos y las casas, al punto que pudo caminar directamente desde Ujina hasta la estación de Hiroshima. Sin embargo, en medio del horror y la destrucción, relata cómo cada tren que venía estaba abarrotado de gente hasta el techo. No recuerda cómo, pero dejando pasar algunos trenes, logró meterse a la fuerza (Maruyama 2006, 16).

Esta experiencia de pérdida personal, el no haber podido estar con su madre el día de su fallecimiento, el contacto con la pérdida del entorno como lo había conocido y el recorrido en medio del horror por el estallido nuclear lo llevaron a cuestionarse profundamente sobre

la naturaleza del estado japonés bajo estas condiciones. Maruyama expresó lo siguiente en una discusión de mesa redonda con Umemoto Katsumi y Satō Noboru: “Lo que he pensado continuamente a lo largo del periodo de posguerra es en lo que significa ser liberal en el contexto japonés y en las opciones que se deben tomar en términos de manifestar ese liberalismo en la práctica” (Karube 2008, 93).

En 1946, publicará en la revista *Sekai* su famoso ensayo “Teoría y psicología del ultranacionalismo” o “Chōkokkashugi no Ronri to Shinri”, en el mismo año en el que se promulga la nueva constitución de Japón, vigente hasta nuestros días. En este texto, pondrá de manifiesto su preocupación por las definiciones de libertad y lo que significa ser un liberal, especialmente un japonés liberal, sin importar las circunstancias que la vida le haya impuesto. No solo el 15 de agosto de 1945 sería para él un punto de partida para su búsqueda por entender qué salió mal en la modernidad para permitir la tragedia y el horror, sino también el desarrollo de una vida que desde muy temprana edad lo hizo romper con una burbuja de comodidades y estar siempre despierto ante las injusticias de la sociedad.

## **2.6 Activismo político posguerra**

La formación teórica adquirida por Maruyama Masao en su juventud le proporcionará las bases necesarias para desarrollar una extensa labor académica y crítica política que, hasta la fecha, continúa siendo relevante para la investigación. Su destacado papel en el ámbito de la investigación del período de posguerra no solo contribuye al entendimiento del discurso académico en el Japón de mediados del siglo XX, sino que también ofrece valiosas perspectivas para la discusión filosófica, trascendiendo las barreras del idioma japonés.

El bagaje intelectual de Maruyama se destaca al centrarse en la historia del pensamiento político japonés, a pesar de su amplio conocimiento de pensadores occidentales (como Karl Mannheim, Carl Schmitt, Georg Simmel, Franz Borkenau, Max Weber y Fyodor Dostoevsky, entre otros). Su elección de especialización en esta área se debe a la sugerencia de Nanbara Shigeru (Hiraishi 2003, 242), lo cual demuestra su compromiso con comprender la singularidad del pensamiento político japonés pero embebido de un amplio bagaje de teóricos de occidente.

En el transcurso de nuestro análisis, hemos resaltado la influencia crucial de figuras como Hasegawa Nyozeikan e Inoue Kiroku, así como la figura paterna de Maruyama, quienes contribuyeron a forjar una nueva imagen de la historia intelectual japonesa, permitiéndole al autor conversar con diversas corrientes de pensamiento. Este enfoque contrasta con las corrientes de pensamiento de la época que enfatizaban una mirada menos dialogante, como el discurso político del *kokutai*. Estos referentes no solo moldearon la percepción crítica de Maruyama sobre la modernidad, sino que también sentaron las bases para sus actividades posguerra.

No obstante, lo que emerge como el principal motivador para el análisis de la modernidad en los años posteriores a la guerra es el contacto directo con la guerra y la represión estatal. Estos eventos dejaron una marca indeleble en la sensibilidad del autor, impulsándolo a cuestionar qué salió mal con la modernidad y cuáles son los errores que deben corregirse para evitar caer nuevamente en una situación de guerra total.

Esta temática se convierte en el eje central de los ensayos a analizar en el próximo capítulo, donde Maruyama arroja luz sobre las patologías sociales de la época, redefiniendo conceptos

esenciales para la teoría crítica, como autonomía, democracia, progreso social y el fenómeno de la modernidad. De esta manera, las experiencias de vida de Maruyama Masao no solo fundamentan sus estudios sobre la historia intelectual japonesa, sino que también sirven como catalizador para su profundo análisis de la modernidad y su compromiso con la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Más tarde, al recordar la situación inmediatamente después del fin de la guerra, Maruyama percibe el espíritu de la época como “un período efervescente de democracia: diverso, caótico y lleno de posibilidades” (Karube 2008, 99). Guiado por ello, el autor participará activamente en diversas organizaciones con fines políticos, muchas veces creadas por él mismo. Sobre este punto, Karube señala:

En una atmósfera de liberación, los intelectuales trascendieron las grandes diferencias en su política, campos de especialización y gustos académicos, literarios y artísticos para participar en una variedad de nuevas asociaciones y actividades. Se engendró entre ellos una amplia solidaridad a partir de la “esperanza y la alegría por el futuro” mientras se esforzaban por hacer realidad su nueva libertad, y también por el “remordimiento por el pasado” que surgía de su aquiescencia o de su falta de resistencia a la “espiritualidad”. El propio Maruyama participó activamente en la fundación de organizaciones como la *Seinen Bunka Kaigi* (Conferencia de Cultura Juvenil, octubre de 1945) y el *Shisō no Kagaku Kenkyūkai* (Instituto para la Ciencia del Pensamiento, febrero de 1948). y participó en otros, como el *Nijusseiki Kenkyūjo* (Instituto para el Siglo XX) de Shimizu Ikutarō y la *Minshushugi Kagakusha Kyōkai* (Asociación de Científicos Democráticos), un grupo compuesto en gran medida por académicos marxistas (2008, 99).

A partir de este activismo, Maruyama buscará generar diversas oportunidades para que los ciudadanos formen parte de diferentes grupos voluntaristas locales para discutir cuestiones

públicas y de activismo cívico, como se señala en “*Fashizumu no gendaiteki jōkyō*” o “Condiciones contemporáneas para el fascismo” en 1953 (Karube 2008, 141).

A su vez, Maruyama será conocido por haberse involucrado en las luchas universitarias de finales del decenio de 1960, donde apoyó a la Nueva Izquierda y a los estudiantes radicales y atacó la ofensiva “conciencia de élite y sentido de derecho” (Karube 2008, 118). Pero lo que lo volverá una personalidad pública será su participación de Maruyama en el movimiento contra el Tratado de Seguridad entre Estados Unidos y Japón de 1960. Sobre ello Karube señala:

En aquel momento, Maruyama tenía muchas ganas de abstenerse de comentar cuestiones políticas contemporáneas y concentrar sus energías en sus investigaciones sobre la historia intelectual japonesa. Pero la noche del 19 de mayo, el partido mayoritario obligó a aprobar el tratado en la Dieta en una sesión celebrada después de medianoche sin la participación de los partidos de la oposición. A la mañana siguiente, Maruyama y su colega Tsuji Kiyooki (profesor de administración pública) discutieron si esto era algo que “podían dejar pasar en silencio”. Y así fue como, por invitación de Hidaka Rokurō, pronunció el discurso “*Sentaku no toki*” (Hora de elegir) ante el *Gakusha Bunkajin Shūkai* (Rally de Académicos e Intelectuales).

Al diseñar la aprobación del tratado violando las normas y procedimientos habituales de la Dieta, el primer ministro Kishi Nobusuke pisoteó los principios fundamentales de la democracia parlamentaria. Las multitudes que salieron a protestar superaron con creces en número a los manifestantes que los sindicatos y grupos de estudiantes habían organizado anteriormente. El hecho de que veinte mil personas se hubieran concentrado frente a la Dieta despertó en Maruyama el sentido de misión y la necesidad de adoptar una postura personal. Pero en su opinión, esta fue una acción que se vio obligado a realizar, como ciudadano común, por la indignación que estaba presenciando. No tenía ninguna intención de convertirse en líder del movimiento en virtud de su experiencia como politólogo. Kitagawa Takayoshi recuerda que mientras

la manifestación se dirigía a la Dieta, el camión de sonido que encabezaba la procesión comenzó a transmitir un discurso. que comenzaba algo así como “Nosotros los intelectuales. . .” En ese momento, Maruyama corrió por detrás, saltó al camión e insistió en que empezaran de nuevo, utilizando en su lugar la frase “Nosotros los ciudadanos” (2008, 144)

Pero Maruyama también parece haber sentido considerable inquietud ante esta demostración sin precedentes de energía populista. En un diálogo de 1967 con Tsurumi Shunsuke, “*Fuhenteki genri no tachiba*” (Defendiendo los principios universales), Maruyama comenta: “que era solitario por naturaleza y que su comportamiento en la época del movimiento Anpo de 1960 era una “excepción” inevitable. Continuó: “Ya sabes. Soy más feliz escuchando música y cosas así que debatiendo los grandes temas de nuestro tiempo” (Karube 2008: 149).

Desde este punto en adelante, Maruyama continuará sus labores académicas en la Universidad de Tokio, donde fue presidente del comité directivo del *Meiji Shimbun Zasshi Bunko* (Archivo de periódicos y revistas del período Meiji). Sin embargo, debido a las constantes protestas vividas en la universidad entre los años 1968 y 1969, el edificio de la biblioteca de archivos es tomado por los estudiantes y Maruyama “se ve involucrado pasando varias noches en el archivo para prevenir posibles daños a la colección” (Karube 2008: 149). A raíz de esto, Maruyama toma la decisión de renunciar a su puesto en la universidad en 1971, tres años antes de jubilarse. A pesar de que el cansancio y el estrés producto del involucramiento en este proceso que debilitará fuertemente su salud, continuará activo con sus actividades de investigación, tales como la redacción de varios nuevos ensayos o la participación en seminarios en otras instituciones universitarias de renombre, como el *Princeton Institute of Advanced Studies*. Esta actividad durará hasta que de las secuelas

producto de la exposición a la radiación durante la guerra generarán en él un fuerte cáncer al hígado, por el cual fallece el 15 de agosto de 1996.

## **2.7 Conclusiones del primer capítulo**

La formación teórica adquirida por Maruyama Masao en su juventud le proporcionará las bases necesarias para desarrollar una extensa labor académica y crítica política que, hasta la fecha, continúa siendo relevante para la investigación. Su destacado papel en el ámbito de la investigación del período de posguerra no solo contribuye al entendimiento del discurso académico en el Japón de mediados del siglo XX, sino que también ofrece valiosas perspectivas para la discusión filosófica, trascendiendo las barreras del idioma español.

El bagaje intelectual de Maruyama se destaca al centrarse en la historia del pensamiento político japonés, a pesar de su amplio conocimiento de pensadores occidentales (como Karl Mannheim, Carl Schmitt, Georg Simmel, Franz Borkenau, Max Weber y Fyodor Dostoevsky, entre otros). Su elección de especialización en esta área se debe a la sugerencia de Nanbara Shigeru (Hiraishi 2003, 242), lo cual demuestra su compromiso con comprender la singularidad del pensamiento político japonés pero embebido de un amplio bagaje de teóricos de occidente.

En el transcurso de nuestro análisis, hemos resaltado la influencia crucial de figuras como Hasegawa Nyozeikan, Inoue Kiroku y Tsurumi Shunsuke, así como la figura paterna de Maruyama, quienes contribuyeron a forjar una nueva imagen de la historia intelectual japonesa, permitiéndole al autor conversar con diversas corrientes de pensamiento. Este enfoque contrasta con las corrientes de pensamiento de la época que enfatizaban una mirada

menos dialogante, como el discurso político del *kokutai*. Estos referentes no solo moldearon la percepción crítica de Maruyama sobre la modernidad, sino que también sentaron las bases para sus actividades cívico políticas durante la posguerra.

No obstante, lo que emerge como el principal motivador para el análisis de la modernidad en los años posteriores a la guerra es el contacto directo con la guerra y la represión estatal. Estos eventos dejaron una marca indeleble en la sensibilidad del autor, impulsándolo a cuestionar qué salió mal con la modernidad y cuáles son los errores que deben corregirse para evitar caer nuevamente en una situación de guerra total.

Esta temática se convierte en el eje central de los ensayos a analizar en el próximo capítulo, donde Maruyama arroja luz sobre las patologías sociales de la época, redefiniendo conceptos esenciales para la teoría crítica, como autonomía, democracia, progreso social y el fenómeno de la modernidad. En conclusión, las experiencias de vida de Maruyama Masao no solo fundamentan sus estudios sobre la historia intelectual japonesa, sino que también sirven como catalizador para su profundo análisis de la modernidad y su compromiso con la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

### **3. Maruyama Masao: ¿un filósofo político moderno?**

#### **3.1 Aspectos resaltantes del lenguaje de Maruyama en sus escritos y críticas al autor**

Antes de abordar la pregunta sobre si podemos o no considerar a Maruyama como un filósofo político moderno, es esencial realizar algunas aclaraciones previas sobre el estilo particular de escritura de Maruyama, para comprender de manera más profunda los artículos de posguerra a analizar. Aunque en el ámbito de la filosofía, Maruyama se destaca como un

exponente clave en el campo del análisis socio-político, redefiniendo conceptos occidentales y demostrando cómo estos pueden aplicarse para abordar los nuevos desafíos de Japón en la posguerra, es fundamental reconocer que la obra de Maruyama presenta desafíos significativos para el lector.

En el análisis del lenguaje realizado por el Nobel Ōe Kenzaburō, para la serie titulada *Occasional Papers* de la Universidad de Berkeley, el literato señala que Maruyama desarrolla una nueva forma de prosa japonesa caracterizada por su difícil lectura, donde se incorporan las cualidades del lenguaje europeo, pero desde una perspectiva japonesa. En base a ello, el literato anota que “al leer a Maruyama el lector no solo se enfrenta a una nueva manera de expresar ideas en japonés, sino a una nueva forma de escribir japonés” (1999, 21). Este enfoque de escritura, aunque innovador, es un punto a tomar en cuenta sobre el autor ya que, en algunos casos, el uso conceptual de un lenguaje complejo con influencias técnicas alemanas dificulta la comprensión de sus ideas, incluso para lectores japoneses educados dando lugar a giros peculiares en la redacción que oscurecen la lectura.

Por otro lado, es crucial considerar que el frecuente empleo que hace Maruyama de conceptos y terminologías occidentales plantea también desafíos en el ámbito de la traducción. A pesar de su prolífica producción intelectual, Maruyama ha recibido una atención limitada en el ámbito hispanohablante, esto principalmente debido a la escasez de traducciones de sus textos, lo que restringe el acceso a su pensamiento. En la “Colección Digital Maruyama Masao”, en japonés existen más de veinticuatro mil documentos del autor, entre publicaciones, manuscritos y notas que se encuentran disponibles en el repositorio de la Universidad Cristiana de Mujeres de Tokio, documentos donados a la institución por la

familia de Maruyama. En ella se contienen los archivos de los manuscritos del pensador, en japonés. En contraste, solo dos de sus obras más importantes están traducidas al idioma inglés y no existe ninguna traducción oficial al español.

No obstante, a pesar de la escasa traducción disponible, podemos afirmar que la complejidad del lenguaje empleado por el autor no constituye una característica completamente desfavorable. De hecho, al entablar un diálogo crítico sobre la historia japonesa y la democracia, utilizando conceptos europeos como herramientas para comprender y analizar la realidad de su país, Maruyama aporta positivamente al intercambio metodológico con autores occidentales.

Un claro ejemplo de ello es la manera en que Maruyama incorpora conceptos inexistentes en Japón, tal como la noción de lo "público". Sobre este punto, Ōe Kenzaburō cita el comentario que Maruyama realiza en el texto *Esquema de una Teoría de la Civilización de Fukuzawa*, donde el autor enmarca la distinción que existe entre el término en inglés "*public*", diferenciándola del japonés "*ōyake*" cuya connotación sería, más bien, similar al chino "*kō*".

Dirá:

En Japón no existía un concepto tal como lo "público". Desde tiempos antiguos, el término traducido como "público" (*kō*) generalmente hacía referencia al monarca o al gobierno, es decir, a la autoridad de las clases altas. Lo "público" o el "parque público" es un concepto importado de Occidente. Esto parece bastante natural, pero en realidad plantea un problema de primer orden (1999, 14).

Posteriormente, el análisis sobre lo público adquiere una posición central en los escritos de Maruyama, quien concibe este término como aquello que, por naturaleza, representa la

extensión horizontal de la sociedad democrática. En este sentido, el modelo de análisis conceptual que el autor emplea se distingue de la lectura japonesa convencional de los términos, pero le sirve al autor para lograr una lectura que respalde su análisis político social. Sirviéndose de estas interpretaciones, Maruyama logra respaldar su crítica a las estructuras de poder del periodo de guerra, destacando nuevos enfoques metodológicos que rompan los esquemas ideológicos convencionales del lector. Sobre ello dirá:

Para un lector occidental, este intento de librar una guerra desde dos frentes puede parecer una manifestación curiosa de confusión ideológica. De ser así, que así sea. Mi propósito aquí no es ser complaciente con el lector, sólo dar a entender mi punto (Maruyama 1969, xiii).

Así, muestra en su obra que el uso de terminología conceptual en inglés agrega valor al acceso conceptual de la crítica social, permitiéndole identificar con mayor facilidad la crisis causada por el resurgimiento de las ideas de antiguos regímenes, en el japon de la posguerra. Ello le servirá al autor como una herramienta para visibilizar más fácilmente los problemas de primer orden que afectan la interpretación de términos importantes para la crítica social de su época.

En relación a lo anterior, la revisión de estos conceptos se convierte en un esfuerzo personal del autor por comprender los factores internos que condujeron a Japón a un evento tan desastroso como la guerra total, y un intento por superar las distorsiones cognitivas que permitieron la aceptación de ideologías ultranacionalistas en los diferentes estratos sociales. En este sentido, el concepto de “modernidad”, leída desde un enfoque “occidental”, se convierte en un instrumento analítico base para exponer los rasgos patológicos que él identifica en el ethos de la época, caracterizado por la opresión, la censura y un latente poder antidemocrático.

Sin embargo, la definición liberal de estos conceptos cargará consigo una dura crítica dirigida al autor. A pesar de que el uso de terminología en inglés e idiomas europeos establece paralelismos significativos para examinar el nacionalismo japonés con términos que buscan dialogar con grandes pensadores de la historia universal, surge un punto de considerable cuestionamiento y debate entre sus contemporáneos. Este se refiere a la posible presencia de un sesgo metodológico, en el cual, según la perspectiva de sus críticos, Maruyama sobrevalora los valores ilustrados, manifestando una predilección por la dialéctica hegeliana y una clara influencia de las ideas y terminologías occidentales.

Ante ello, Maruyama reconocerá abiertamente la influencia del liberalismo en su estudio de la sociedad japonesa, pero señalará que esto no lo llevará a vincularse con ninguna lectura teleológica de la historia y menos aún a cargar con un sesgo metodológico que lo lleve a encasillar su análisis en categorías fijas (Barshay 1999, 21). Esto se hace evidente en sus ensayos críticos sobre el fascismo japonés, que distan de reflejar una adhesión incondicional a una forma universalista/no contextualista de leer la infraestructura socioeconómica del imperialismo tennoista. Más bien, su perspectiva en diversos cuestionamientos se presenta desde una interpretación singular.

Entonces, se hace relevante tener presente que, como experto en el humanismo francés y conocedor de los escritos de autores como Kant, Hegel, Marx, Weber y Carl Schmitt, Maruyama reconoce la crisis marcada por el resurgimiento de conceptos que respaldan un antiguo régimen y que pretenden ser actuales, disponiendo de las herramientas necesarias para analizar el fascismo japonés (Lucken 2017, 10). Su autoridad y erudición en temas

vinculados a la historia del pensamiento occidental suman puntos a favor de su crítica y se manifiestan claramente en sus artículos de posguerra, siendo sus referentes un elemento crucial para la evaluación de sus escritos.

A su vez, la temprana conexión de Maruyama con el pensamiento de autores occidentales le posibilita realizar una crítica a la historia moderna de Japón utilizando nuevas categorías aplicadas al contexto específico de la posguerra que le toca vivir. Este enfoque resulta interesante porque no implica una problematización entre Europa y el "Oriente", considerando a este último como un "Otro", sino que ambos se construyen, a juicio del autor, como partes de un modelo universal. En este modelo, la identidad moderna, sus tradiciones y formas sociales convergen en un diálogo directo (Barshay 1992, 382).

Por otra parte, la habilidad para analizar la naturaleza de la cultura japonesa a través de las costumbres diarias le permite arrojar luz sobre el *ethos* particular de la población japonesa, resaltando cómo este moldea y da forma a su comprensión del contexto global. No obstante, esta capacidad de establecer un diálogo conceptual con Occidente le acarrearán, también, ciertos problemas.

Una crítica evidente es su marcada inclinación occidentalista, señalada negativamente por idealizar el pensamiento occidental y mostrar una preferencia por sobre la historia del pensamiento japonés. Maruyama, sin embargo, no se siente particularmente ofendido por estas críticas, como lo señala en el diálogo con Tsurumi Shunsuke, publicado por el *Shisō no Kagakusha*, Tokyo, donde responde a esta crítica con una postura consciente, reconociendo

que confía en las abstracciones de la cultura europea, considerándolas un legado universal para la humanidad. Sobre ello, dirá:

Si me dicen “estas idealizando el pasado europeo y tratándolo como universal” solo puedo responder: ese es exactamente el caso. Esto no es porque no haya elementos universales en otras culturas, por supuesto. Pero reconozco que en mi pensamiento confío en las abstracciones de la cultura europea. Considero que esta es un legado universal a la humanidad (*jinrui fuhen no isan*). Y creo firmemente en ello. Deseo conocer más y más de este pensamiento (1960, 93).

Esta convicción en sus ideales normativos resalta el valor inmanente que le da el autor a pertenecer a la misma universalidad de la especie humana, muchas veces dejada de lado por los análisis netamente contextualistas. Además, su aceptación de la carga del eurocentrismo subraya la importancia de fijar la mirada en otra parte, es decir, que lo más destacado del autor no se encuentra tanto en el uso de un lenguaje particular sino en entender que el contexto en el que vive influye en su concepción de estas nociones "universales", de alguna manera lo fuerza a buscar conexiones. Como hemos visto, el contacto temprano con las ideas de pensadores occidentales será una motivación a tomar en cuenta para comprender, de manera global, el pensamiento del autor.

La obra de Maruyama Masao, aunque desafiante para el lector debido a su estilo de escritura complejo y su inclinación occidentalista, ofrece una perspectiva única que mezcla conceptos occidentales con el contexto específico de la posguerra japonesa. Su contribución al diálogo entre culturas, su análisis comparativo y su capacidad para reinterpretar nociones como lo

"público" y la democracia desde una perspectiva universal son aspectos fundamentales para comprender su legado en la filosofía japonesa moderna.

### **3.2 Modernismo y modernidad: ¿Es Maruyama un modernista?**

Habiendo señalado las dificultades y críticas al autor y adquirido un mayor conocimiento sobre su contexto de vida, surgen ciertas interrogantes: ¿Cómo comprender la modernidad en el Japón de la posguerra y cuál es la interpretación que el autor le confiere después de experimentar de primera mano los desastres ocurridos tras la derrota? ¿Es Maruyama Masao un modernista? ¿Cuál es la diferencia entre un modernista y el fenómeno de la modernidad? ¿Por qué es necesario o útil hablar del concepto de “modernidad” en el contexto de la posguerra?

Adentrarse en la discusión sobre la modernización en el Japón de posguerra implica sumergirse en un terreno complejo de terminología impregnada de valores. Este problema se vincula a una serie de paradigmas dicotómicos que abordan cuestiones de luchas conceptuales antitéticas, como “tradicición” frente a “modernidad”, “Occidente” frente a “Oriente”, cambio generado “interna” versus “externamente”, en suma, lo “moderno” frente a “lo feudal”. La complejidad se intensifica debido a que todos estos paradigmas conllevan aspectos con cargas de identidad y valor.

La década de los cincuenta en el Japón posguerra se caracteriza por ser un periodo de intenso debate sobre las políticas de modernización, sobre todo tras los desastres de la guerra y la presencia de la ocupación norteamericana, donde el término "modernidad" empieza a ser percibido como una narrativa en crisis que requiere un análisis detenido. El principal dilema

que surge en este contexto es el vínculo entre la modernización y el proceso de occidentalización. Es decir, surgen la pregunta sobre si la modernidad implica necesariamente un ingreso de occidente que, no solo sea impuesto externamente, sino que conlleve a su paso el rechazo a la identidad japonesa. Este dilema es una consecuencia directa a los problemas inherentes al contexto de la derrota y la ocupación (Kersten 1996, 110).

Para abordar esta problemática, es crucial considerar cómo se ha interpretado el fenómeno de la modernidad. El concepto "modernidad" ha sido analizado de diversas maneras: como una época histórica, una cuestión filosófica y un concepto que evalúa aspectos sociales y políticos. No obstante, el punto común en todas las definiciones es su relación implícita con lo tradicional. Es decir, al utilizar el concepto "modernidad", este se vincula automáticamente a un contraste o una comparación con aquello que representa su opuesto, la tradición.

Según el análisis de Harootunian, el concepto "modernidad" suele denotar no solo una perspectiva dicotómica, sino también una relación invariable con el cambio. Lo moderno se asocia automáticamente con cambios en las dinámicas sociales, generando una imagen de aceleración, avance, desarrollo o de una "nueva era". Bajo esta perspectiva, el prototipo de la modernidad no solo refleja su sentido de movimiento, sino que también revela un parentesco hacia la idea de un progreso teleológico, semejante a un camino al que todas las sociedades, sin excepción, tienden a seguir; es decir, donde "es concebible que, a pesar de los diferentes caminos tomados, todos, invariablemente, alcancen la modernidad" (Harootunian 2000, ix). De este modo, la modernidad no solo representa el cambio, sino que cristaliza la idea de un cambio teleológico hacia lo mejor.

En la misma línea, Latour sostiene que el adjetivo "moderno" conlleva, en sí mismo, un sentido de asimetría. Palabras como "modernidad" o "modernización" parecen definirse casi automáticamente en contraste con lo arcaico, lo inflexible y lo estable, asociado a lo tradicional. "Además, la palabra siempre se pronuncia en el curso de una polémica, en una contienda donde hay ganadores y perdedores, antiguos y modernos" (Latour 2007, 27). Por lo tanto, la pregunta fundamental reside en por qué la confrontación con lo premoderno o lo antiguo permite detectar el sentido de lo moderno y si esta lectura dicotómica es necesaria para generar identidad y valor a este término.

Al explorar el caso japonés, la comprensión de lo tradicional, arraigada en el ethos inherente de la vida rural, experimenta un cambio sustancial que aparece mucho antes que la derrota. Mita Munesuke afirmará que no es con la guerra sino con la apertura comercial del archipiélago durante la era Meiji (1868-1912) que se da lugar a una nueva interpretación de la sociedad japonesa como "moderna" (1996, 198). Es en este contexto, que los patrones de conducta y las demandas de los estratos agrícolas y urbanos experimentan una transformación, surgiendo por primera vez materiales escritos relacionados con conceptos como la "civilización", el "estado-nación" y una serie de "nuevos símbolos sobre el pueblo que giran alrededor de la modernidad en los llamados 'escritos de la prosperidad y el éxito'" (1996, 205).

Esta visión marcadamente "civilizatoria" de la modernidad se enmarca en una perspectiva que ya asociaba la llegada de Occidente con el cambio y el progreso. De esta manera, con la consolidación de la apertura de puertos, o *kaikoku*, surgen nuevas lecturas de la sociedad donde se pone en cuestión el pasado premoderno y agrícola contrapuesto a la posibilidad de

un presente más “civilizado” y urbano, donde el término modernidad ya se concibe como un proyecto hacia el progreso social. En este contexto, el progreso urbano en el Japón Meiji se equipará con el cambio y el cambio con la modernidad (Allen 2007, 84).

Pero por qué los cambios asociados con la modernidad se vinculan comúnmente con el progreso social. ¿Es la modernidad verdaderamente una fuente de progreso social? En este contexto, ¿qué vínculos implícitos existen en nuestras asociaciones de lo moderno con el progreso? Antes de la Renovación, a pesar de la creciente insatisfacción hacia el orden feudal, la población carecía del poder necesario para generar un cambio significativo o crear un nuevo orden social. Según Mita, la creencia predominante era que el progreso debía ser instigado por una fuerza divina, requiriendo "una orden desde arriba" (1996, 214). La Renovación se percibe como una reforma impulsada desde las altas esferas que refleja el anhelo de cambio en la acción natural para aquellos afectados, siendo interpretada por muchos como un avance hacia una fase "mejor" en la "naturaleza" histórica (1996, 219).

Desde esta perspectiva, el éxito de la Renovación es que esta se interpreta como un periodo que permite el ingreso de la posibilidad de cambio asociado a la modernidad. Al romper con el patrón tradicional, entendido como un modelo normativo rígido, arraigado en costumbres transmitidas de generación en generación, da paso a la modernización de patrones que se conciben como perjudiciales u obsoletos para la época. Y es que, lo tradicional se asocia, en la esfera socio política, con las políticas establecidas desde el shogunato, donde las categorías formales y normas se asocian con una forma fija de pensar y estructurar la sociedad japonesa, limitando la innovación y el movimiento en las dinámicas sociales (Wellmer 1991, 20). En

este sentido, lo tradicional se vincula, una vez más, con prácticas que obstaculizan el cambio, representando la modernidad un contrapunto que lo supera (Vlastos 1998, 3).

Entonces, la introducción de una economía de intercambio comercial con otras naciones emerge como un factor crucial que llega en una época donde ya existía una insatisfacción social y deseo de cambio. El ingreso de la modernidad gradualmente da forma a una nueva conciencia social, fomentando la revisión de prácticas sociales, así como la valoración e imagen del mundo. Así, la interpretación común del concepto de modernidad en Japón no siempre cargó con una imagen negativa, sino que esta se refiere a una comprensión del mundo que carga con la imagen de posibilidad de cambio (Harootunian 2000, 56).

Sumado a ello, la entrada de la cultura europea y norteamericana genera una sensación de liberación que estimula la migración de zonas rurales a zonas urbanas (Vlastos 1998, 192). Mita ilustra esto al exponer el uso de la palabra "*hirakeru*", donde cita fuentes de diversas revistas y canciones populares de la época. Explica que la palabra, además de llevar el sentido de 'civilizarse', adquiere la idea de ser liberado de una situación de encierro hacia un espacio "lleno de luz". El término comienza a significar: 1) una liberación del aislamiento cultural debido a la política del país cerrado durante la época Tokugawa; 2) una liberación de la incomunicación regional bajo el régimen shogunal; 3) una liberación de la ignorancia y las costumbres irracionales invertebradas; y 4) una liberación del destino predeterminado debido al sistema feudal de clases (Mita 1996, 278).

No obstante, la incorporación de Japón a la expansión capitalista moderna a finales de los años treinta conlleva un giro inesperado hacia el militarismo y el fascismo, seguido por una

marcada experiencia de pérdida de identidad y una sensación de falta de control después de los estragos causados por la Segunda Guerra Mundial. Para Maruyama sería la coalición entre dos perspectivas de ver el mundo la causa de este giro en el que una sociedad se entremezcla con otra. Sobre ello dirá:

Para mí, el mundo desde el Renacimiento y la Reforma es una historia de la revuelta del hombre contra la naturaleza, de la revuelta de los pobres contra los privilegiados, de la revuelta de los “subdesarrollados” contra “Occidente”, primero uno emergiendo, luego el otro respondiendo. Cada uno evocando al otro y formando en el mundo moderno una composición de armonía y disonancia en una gran escala (Maruyama 1969, 16).

Sumado a ello, las subsiguientes repercusiones del pacto de Asistencia de Seguridad Mutua firmado con Estados Unidos en 1952 generan resistencia a la aceptación y adopción de un nuevo orden democrático y una tendencia hacia una crítica pesimista de la modernidad.

En contraparte, emerge una corriente modernista en Japón en la década de los cincuenta que considera necesario reconsiderar el fenómeno de la modernidad como algo positivo, ya no bajo un ideario común dicotómico, sino haciendo hincapié en la necesidad de revisar los fundamentos de la modernidad en su contexto. Aunado a esta corriente, Maruyama Masao centra sus esfuerzos en identificar los errores cometidos en la democracia de preguerra para analizar qué salió mal.

En la compilación de artículos que se analizan en el texto *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna* o *Gendai Seiji no Shisō to Kōdō* Maruyama aborda este dilema al reconocer que la democracia moderna no es incompatible con la cultura japonesa. Al ser un hijo de Taishō, su perspectiva desafía la noción de que la modernidad es un

fenómeno alienante y destaca la necesidad de separarla de una imposición del modelo Occidental para preservar su legitimidad en el contexto japonés.

### **3.3 Maruyama y la imagen de lo moderno en *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna***

Dos de las obras representativas de Maruyama se encuentran traducidas al idioma inglés. La primera comprende los *Estudios sobre la historia intelectual del Japón Tokugawa* o *Tokugawa Jidai no Chishikijin no Rekishi* (1974) o *Studies In Intellectual History of Tokugawa Japan*. La segunda, y más famosa, es la recopilación de los artículos de posguerra del autor titulada *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* o *Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna*, editada por Ivan Morris.

Sobre el primero, *Studies In Intellectual History of Tokugawa Japan* es traducido por Mikiso Hane y publicado por la *Princeton University Press*. Contiene tres ensayos escritos durante la guerra en el periodo entre 1940 y 1944, marcando el inicio de una escuela de pensamiento posguerra sobre la historia del pensamiento político en el Japón Tokugawa. En estos ensayos, Maruyama rastrea el desarrollo de la conciencia moderna en el Japón Tokugawa mediante un análisis meticuloso de los clásicos confucianos y los estudios académicos del Aprendizaje Nacional o *kokugaku*. Este estudio le permite asimilar los principios del nacionalismo moderno y el liberalismo que luego guiarán sus artículos posguerra (Hiraishi 2003, 241).

En cuanto al texto a analizar en la tesis, *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna*: El libro comprende once ensayos que abarcan un periodo de aproximadamente una década, desde que el autor retorna del servicio militar en Hiroshima y

vuelve a ocupar su puesto como profesor asistente en ciencias políticas en la Universidad Imperial de Tokio, hoy conocida como la Universidad de Tokio. La primera edición en la traducción al inglés es publicada por la *Oxford University Press* en 1963 y la misma casa editorial hace una segunda edición expandida del texto en 1969. Dada la brecha temporal entre los ensayos, el autor destaca, en el prefacio a la segunda edición, que los cambios políticos a escala mundial han influido en sus críticas pasadas y reconoce la evolución de respuestas a problemáticas controversiales (Maruyama 1969, XI). En estos se observan cambios sutiles en el tono y el lenguaje que reflejan el rápido crecimiento intelectual, resultado de la comunicación entre Japón y Occidente desde la posguerra, así como la creciente diferenciación del vocabulario. En los primeros ensayos, hay una tendencia a preferir el uso de conceptos vistos de manera universalista y a definir ciertas categorías de manera rígida dentro del esquema del desarrollo histórico. En contraste, los últimos ensayos son leídos desde una perspectiva inmanente, mostrando un cambio en la aproximación conceptual a lo largo del tiempo.

Haciendo otro contraste, los primeros ensayos de Maruyama se centran en el análisis del Japón moderno, específicamente mediante una revisión crítica de la política fascista de la época. Es evidente el tono de denuncia, sugiriendo un interés casi obsesivo por parte del autor en identificar, desde las ciencias sociales, los aspectos patológicos y distorsiones cognitivas que llevaron a la sociedad japonesa a aceptar los cambios políticos que desencadenaron la guerra. En lugar de ofrecer un análisis psicológico neutral de los factores internos que condujeron a Japón a la guerra, la finalidad de estos ensayos es exponer los rasgos o síntomas que constituyen la "enfermedad" en lugar de la "cura". Maruyama identifica un poder perverso antidemocrático arraigado en la sociedad, caracterizado por la opresión y la censura,

aspecto que reconoce como parte de su historia de vida, recordando su arresto cuando era un estudiante de preparatoria en *Ichikō* y los abusos recibidos durante su servicio en Corea (1969, XII).

En los ensayos posteriores, el enfoque cambia hacia la crítica de la situación de posguerra. Se observa que ya no hay una necesidad visceral de romper el silencio guardado por tantos años. Más bien, en estos últimos artículos, Maruyama adopta una posición de crítica constructiva hacia el contexto, proponiendo una visión de autonomía social y destacando el vínculo necesario que debe establecer el Japón de posguerra entre la democracia y la modernidad. En estos artículos también surge la cuestión de la falta de reacción de los intelectuales ante el militarismo, siendo la crítica social un factor importante para desmitificar las creencias arraigadas en el mito de una “única esencia nacional japonesa”. Estos discursos que siguen el mito de la Doctrina Imperial o *kōdō* se presentan como perjudiciales, ya que existe el riesgo de repetir patrones en el Japón moderno de no hacerse explícitos. En el caso particular de la Doctrina Imperial, el término *kōdō* se refiere a la filosofía o “camino” que es guiado por la figura del emperador. En su traducción literal, el término se compone de dos caracteres, el primero “*kō*” que significa “imperial” o “emperador”, y el segundo “*dō*” que se traduce como “camino” o “vía”. En conjunto, el término posee una noción ideológica particular que considera la figura del emperador como una guía ética y espiritual desde la que emana toda norma y conducta ideal. Es importante considerar que este concepto carga con implicaciones tanto políticas como religiosas y filosóficas que enfatizan el papel “divino” del emperador, con el fin de promover un estado centralizado usando la figura del emperador como el modelo a seguir por el pueblo, como líder espiritual y moral del país.

A su vez, los cambios generados por la derrota, que distan de ser la imagen del *telos* ideal hegeliano, impulsan el espíritu de la época hacia la búsqueda de nuevas formas de análisis para definir los sentidos de la identidad japonesa y, por ende, revisar las nuevas concepciones de los patrones característicos asociados a la sociedad moderna.

Por otra parte, dado que la mayoría de estos textos fueron escritos para revistas, el estilo adopta una estructura algo más libre que la del formato académico clásico. En el prefacio a la segunda edición, Maruyama prevé las posibles dudas y críticas de un lector no familiarizado con el entorno en el que se redactaron los ensayos, ofreciendo algunas explicaciones a modo de autodefensa, dado que esta característica provoca en el autor una sensación de vergüenza. Reitera que la situación en la que se encontraba al escribir los ensayos difería significativamente de la posterior. Sobre ello, dirá:

Dado el tiempo y la escala del cambio político en todo el mundo desde la última guerra, es probable que sean pocos los estudiantes de política que puedan releer con un orgullo y ecuanimidad estos comentarios contemporáneos sobre los problemas controversiales de hace una década. El sentido de vergüenza es aún mayor para alguien que, como el presente autor, se encuentra escribiendo un prefacio para un público lector que nunca había anticipado al momento de escribir estos ensayos, y cuya tradición cultural ha sido muy diferente a la propia (1969, XI).

Abordar la complejidad de explicar cómo se percibía el contexto de la sociedad japonesa en la posguerra inmediata resulta una tarea ardua. Esto es especialmente difícil considerando que los primeros ensayos fueron escritos y publicados en un periodo casi inmediato tras la conclusión de la guerra, siendo el más próximo escrito en 1946, tras un prolongado periodo de aislamiento en su profesión, trabajando en la marina de guerra y enfrentando la crítica del mundo intelectual occidental.

En cuanto al libro, *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna* de Maruyama Masao, podemos decir que constituye una obra indispensable para el análisis de la intersección entre el pensamiento político y la modernidad en el Japón de posguerra. Sus ensayos abordan la compleja relación entre modernidad y democracia, examinando críticamente la experiencia histórica japonesa desde la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1950. El autor, como historiador del pensamiento político, se sumerge en el dilema de reconciliar la modernidad con la cultura japonesa, desafiando la noción de que estos dos elementos son inherentemente incompatibles. Al reflexionar sobre la derrota japonesa, Maruyama identifica los errores en la democracia de preguerra y busca comprender los factores internos que condujeron al país a la guerra.

Un aspecto importante de esta obra es que Maruyama utiliza la noción de modernidad como herramienta analítica para exponer las distorsiones cognitivas y los rasgos “patológicos” en la sociedad de la época, contribuyendo significativamente al entendimiento crítico de la política japonesa en un periodo crucial de transformación. Los temas centrales del libro se enfocan en abordar la cuestión de las posibles distorsiones de la modernidad, que el autor identifica, especialmente a través del estudio crítico del fascismo japonés o el ultranacionalismo japonés, así como las transformaciones sociopolíticas que condujeron a Japón a adoptar políticas extremistas. Con este propósito, Maruyama presenta en sus artículos varias propuestas de análisis histórico-político enfocadas en evaluar el desarrollo del nacionalismo hacia el ultranacionalismo, con el objetivo de establecer un vínculo positivo de la nación moderna con los conceptos de autonomía y democracia.

Otro punto relevante que Maruyama destaca en sus ensayos, es la búsqueda de una definición de la modernidad o *kindaisei*, expresada en términos de una afirmación consciente del valor positivo de este fenómeno, en contraposición a las tendencias de rechazo o superación.

Sin embargo, es esencial indagar en los detalles que dan forma a su concepción de la modernidad y cómo esta se impregna de su experiencia de vida y su contacto con las transformaciones históricas que llevaron a Japón a la guerra. Además, es necesario plantear la interrogante sobre cómo evoluciona su noción de modernidad desde el contexto de la derrota japonesa hasta su mirada final diez años después.

### **3.4 El dinamismo en la lectura de la modernidad según Maruyama Masao: vínculos entre modernidad y democracia**

La concepción de modernidad en la perspectiva de Maruyama no es estática; evoluciona y se transforma a lo largo de su obra. Tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y la derrota de Japón, varios autores modernistas se encuentran ante la necesidad de reconsiderar la relación entre modernidad y cultura japonesa. Este proceso se desencadena, en parte, debido a que las reformas de la Ocupación Norteamericana, liderada por el general Douglas MacArthur, generan cambios en la política nacional, destacándose la redacción y promulgación de una nueva Constitución para Japón en 1947. El cambio en la Constitución, entre otros factores, introduce una sensación de pérdida de identidad y falta de control (Kersten 2008, 230). En este contexto de cambios, Maruyama se propone desvincular la idea de que el fenómeno de la modernidad deriva de una imposición Occidental, buscando preservar su legitimidad en el contexto japonés.

Maruyama se da cuenta de que el destino de la democracia en el periodo de posguerra radica en ofrecer una interpretación donde la democracia no sea considerada culturalmente incompatible con Japón, para dar respuesta a las críticas que perciben a la democracia como una ideología ajena o alienante (Kersten 1996, 110). Maruyama enfrenta un dilema esencial: ¿cómo pueden la democracia y la democratización desvincularse del paradigma occidentalista y mantener su legitimidad en el Japón de posguerra?

Para el autor, una premisa fundamental será mostrar que la modernidad es un fenómeno inminente. En el ensayo “Nacionalismo en Japón: el bagaje teórico y prospectos” (1951), o “Nihon ni okeru Nashonarizumu: Riron-teki Haikei to Tenbō” traducido por David Titus y publicado originalmente en la revista *Chūō Kōron*, dirá:

La influencia del poder europeo hizo su avance de una manera que asombró al mundo entero. Guiados por la aspiración de elevar a Japón a una posición donde pudieran obtener paridad con las naciones extranjeras, las políticas de modernización de la Restauración Meiji llevan a emerger como una nación imperial sentada al lado de los grandes poderes. Y aun si fuera posible, hubiese sido imposible prevenir la modernización en la vida material de la nación (1969, 160).

La asunción de la modernidad como un fenómeno inminente lleva a Maruyama a abogar por un análisis profundo de la imagen de la modernidad japonesa desde una perspectiva no dual. Donde resalta que esta narrativa no está limitada exclusivamente a Occidente y no necesariamente excluye la noción de lo tradicional. Su enfoque busca evitar interpretaciones que desechen lo moderno simplemente por su contraste con Occidente, ofreciendo, en su lugar, una respuesta al proceso de modernización como un fenómeno universal e inevitable que va más allá de las fronteras occidentales.

En relación a ello, Maruyama brinda una respuesta a los críticos de la occidentalización, estableciendo un vínculo entre lo moderno y lo universal. Su estrategia metodológica implica establecer una lectura histórica genealógica en la que el autor propone extender la lectura del fenómeno de la modernización como el “proceso de pasar de una sociedad cerrada a una sociedad abierta” (Kersten 1996, 110). Así, busca demostrar la compatibilidad que ha mantenido, por años, la tradición con el fenómeno de la modernidad en Japón ampliando la noción de "apertura del país" o *kaikoku*. Este término generalmente se refiere a la llegada del comodoro Perry en la bahía de Uraga en 1853, un evento que lleva a Japón a abrir los mercados al intercambio comercial extranjero y admitir misiones diplomáticas en suelo japonés.

Sobre ello, destaca la necesidad de desarrollar una narrativa histórica social que supere la dualidad implícita de Occidente/Oriente y que establezca la posibilidad de una interpretación compartida que no necesariamente colisiona cuando entra en contacto con las prácticas tradicionales. Específicamente, en sus artículos sobre el nacionalismo japonés, señala que la tradición ha contribuido, en muchos casos, al proceso de modernización, ofreciendo claridad y significado a las nuevas experiencias de aquellos que enfrentan el complejo cambio de posguerra. Un ejemplo de esto es el caso de la figura del emperador, sobre ello dirá:

No se consideraba que la Constitución Imperial, concedida al pueblo en 1889, hubiera sido creada por el propio Emperador; más bien era visto como un documento que “transmitía la ley inmutable según la cual se ha gobernado la tierra. Entonces, el Emperador también estaba atado a una carga, en su caso una tradición, de tal manera que él y sus Ancestros Imperiales formaban una sola unidad, donde se le consideraba como la encarnación suprema de los valores internos. Esta situación puede

representarse mediante un círculo en el que el Emperador es el centro y en el que todas las personas, cuya función es “ayudar” al Emperador, están situadas en una distancia relativa al rededor; ahora bien, en este diagrama el centro no es un solo punto sino un eje de ordenadas (la dimensión del tiempo) que corre perpendicular al plano del círculo (Maruyama 1969, 20)

Retomando lo anterior, la propuesta de Maruyama para vincular la modernidad con lo universal consiste en leer la modernidad desde una visión que no separe del todo las estructuras tradicionales de las modernas, sino que entienda su acoplamiento. Para abordar este punto el autor dará cuenta en sus escritos de la diferencia existente en esta lectura en Japón, la cual difiere de la visión occidental. Maruyama, buscará dar cuenta del proceso histórico genealógico japonés, donde analizará el movimiento de una sociedad abierta en contraposición a una cerrada. Para él, una sociedad abierta se distingue por su pluralismo y dinamismo, fundamentándose en el principio democrático de que el poder emana del colectivo. En este ideal democrático, el ejercicio del poder político se encuentra arraigado en la comunidad y en las estructuras institucionales las cuales, a su vez, son creadas por individuos autónomos. Maruyama sostiene que el avance hacia una sociedad abierta requiere la capacidad de la población para asumir este papel activo, sobre todo dado el contexto de la posguerra (Maruyama 1969, 61; Kersten 1996, 124).

En contraposición, el autor examina la estructura y los patrones manipulativos de la sociedad cerrada. Remarca que una característica de las sociedades cerradas es la carencia de identificación del individuo con las posibles transformaciones sociales, donde las autoridades restringen la participación de los individuos en la toma de decisiones. Maruyama rastrea la falta de aprovechamiento de los potenciales democráticos desde la era Meiji debido al abuso

de poder y al llamado mito imperial, el cual encarna los valores nacionales a través del *kokutai* o Cuerpo Político Nacional. Sobre ello dirá:

Dado que la nación incluye en su Cuerpo Político Nacional (*kokutai*) todos los valores internos de verdad, moralidad y belleza, ni la educación ni el arte podrían existir separados de estos valores nacionales. De hecho, dependían totalmente de ellos. Además, la dependencia era más externa que interna; donde los lemas "arte-para-la-nación" y "educación para la nación" no constaba simplemente de las demandas de que el arte y la educación tuvieran un valor práctico para el país. El punto esencial era que la decisión final sobre el contenido del arte japonés, la educación, etc, [...], era dictada por funcionarios militares cuyo deber era dar un servicio leal a 'Su Majestad el Emperador y al Gobierno Imperial' (Maruyama 1969, 6)

Y agregará:

La soberanía nacional era la fuente primera de tanto la ética como del poder, y constituía su unidad intrínseca; así, la moral japonesa nunca experimentó el proceso de interiorización que hemos visto en el caso de Occidente y, en consecuencia, siempre tuvo el impulso de transformarse en poder. La moralidad no surge de las profundidades del individuo; por el contrario, tiene sus raíces fuera del individuo y no duda en afirmarse en forma de enérgico movimiento exterior. La "movilización total del espíritu del pueblo" durante la guerra fue una manifestación típica de la moralidad japonesa que surgió como acción exterior (Maruyama 1969, 9)

En este sentido, para evitar caer en las consecuencias patológicas de la política del *kokutai*, la propuesta del autor consiste en una visión de la democracia que concibe el avance o progreso social en la capacidad de los ciudadanos japoneses para desempeñar un papel transformador. El progreso implica, para Maruyama, una transformación social democrática hacia una sociedad abierta, que conduciría a una modernidad real, donde las normas no son

impuestas externamente, sino que surgen internamente en el seno del colectivo (Kersten 1996, 110). Según Maruyama, abrir la sociedad no solo es sinónimo de modernidad sino también implica un impacto en la identificación del individuo en el mundo al reconocerse y formar parte de la creación de nuevas demandas sociales.

Con el propósito de establecer un enfoque coherente con esta visión, el autor también plantea una perspectiva donde los conceptos de modernización y democratización se consideren procesos intercambiables. En otras palabras, según Maruyama, la modernización no conlleva necesariamente Occidentalización, sino más bien democratización. Reforzando esta visión, Maruyama atribuye al término "democracia" el papel de ser "la manifestación política de la modernidad" (Barshay 1992, 400). Kersten respalda esta noción al afirmar que "la modernidad y la democratización son conceptos que se entrelazan. El debate sobre la modernización debe conducir al debate de la democracia, entendiendo esta como su forma política" (1996, 109).

Y es que, Maruyama reconoce que el problema real que enfrenta la democracia japonesa de posguerra no es uno de antipatía de Oriente hacia la democracia Occidental, sino que el rechazo surge de un problema más profundo: la gestión defectuosa de la democracia desde la era Meiji; la suplantación de instituciones y el papel insignificante que se ha otorgado a los individuos en la formación de una sociedad democrática (Kersten 1996, 162).

Tomando en cuenta lo anterior, Maruyama interpreta la participación de Japón en la guerra como un indicativo de una modernización inconclusa o distorsionada desde la era Meiji. En el periodo de posguerra, propone completar este proceso o redirigirlo hacia la propagación

de una democracia más autónoma, completando el proceso de apertura del país (Kersten 1969, 116). A su vez, para Maruyama, la modernidad no puede concebirse sin su expresión política, la democracia, y, a su vez, no imagina una democracia sin la búsqueda de otro concepto clave: la autonomía individual o *shutaisei*.

### **3.5 Sobre la autonomía individual o *shutaisei*: democracia como revolución permanente**

Un tema central en los escritos de posguerra de Maruyama es su énfasis en la falta de fomento a la autonomía individual en la sociedad japonesa moderna. Argumenta que, para alcanzar una modernidad saludable y no distorsionada, es esencial cumplir con ciertos prerequisites normativos, entre los cuales destaca la participación consciente de los individuos en la vida política y en la búsqueda del reconocimiento social. Maruyama sostiene que la autonomía individual sirve como requisito previo para la autonomía nacional, vinculándola al ideal moderno (Hiraishi 2003, 244).

En la perspectiva del autor, el desarrollo de la autonomía individual representa la fuerza capaz de remediar las patologías presentes en el proceso de modernización. Específicamente, en sus últimos escritos la solución se encuentra en la creencia de que fomentar la autonomía individual en los ciudadanos abre la posibilidad de un ejercicio democrático genuino, siempre y cuando los individuos se perciban como parte de una ciudadanía capaz de tener una voz en el ámbito público. Esta concepción del tejido social, compuesto por una ciudadanía autónoma, tendría la capacidad de instaurar un nuevo orden socio-político basado en la premisa de universalismo e igualdad. A lo largo de sus ensayos, proporciona varios ejemplos de cómo la falta de autonomía y el vínculo con un sistema jerárquico de Estado representan uno de los mayores obstáculos para el desarrollo adecuado de la democracia (Maruyama 1969, 15, 118,

133, 162, 290, 305; Kersten 1996, 115). Estas críticas al Sistema del Emperador o *tennōsei* se profundizarán más adelante en este capítulo.

Una fuente importante para este punto será el estudio que realiza la politóloga Rikki Kersten, en su libro *Democracy in Post-War Japan: Maruyama Masao and the Search for Autonomy* (1969) cuya base se enfoca en mostrar los vínculos que establece Maruyama entre el concepto de autonomía individual y democracia. En este, argumenta que a medida que avanza la posguerra, desde la ocupación hasta la independencia después de 1952, Maruyama centra su atención en la identificación de obstáculos en el desarrollo de la autonomía en la sociedad japonesa. A través de un análisis del Japón de la posguerra y la historia del pensamiento político japonés, busca descubrir por qué la autonomía estaba ausente en la estructura política de la cultura japonesa, disfrazada de una “falsa conciencia”. Sobre ello, Maruyama y sus pares empiezan a identificar una crisis en la democracia en tanto “encuentran olas del pasado disfrazadas de formas modernas” (Maruyama 1969, 208; Kersten 1996, 16).

En este contexto, la perspectiva de Maruyama hacia las instituciones y prácticas del Japón moderno se alinea con la corriente modernista, la cual critica el "mito de la posguerra". Este mito cuestiona la idea optimista de que, después de la Segunda Guerra Mundial, Japón experimentó una transformación completa y exitosa hacia una democracia estable y próspera. Donde se insinúa la creencia de que, tras la derrota y Ocupación por parte de Estados Unidos, Japón superó rápidamente los desafíos de la posguerra, adoptando eficientemente un sistema democrático y, con ello, modernizándose (Stevens 2005, 118).

En lugar de concebir la democratización como un logro completo y estático, Maruyama, junto con otros pensadores modernistas, abogan por entender la democracia como un proceso continuo y en constante evolución, en vez de considerarla como un estado final alcanzado después de la posguerra.

En relación a esto, Maruyama hará especial hincapié en la noción de revolución permanente. En sus escritos de posguerra, percibe que la vida política y social moderna se caracteriza por un componente inevitablemente polémico. Para él, no son los valores en común los que constituyen la esencia de la vida moderna, sino más bien el conflicto inevitable entre las libertades o valores que buscan ser reconocidos (Kersten 1996, 132). Para el autor, es indispensable asimilar la búsqueda del cambio como parte de la condición humana, donde los individuos y grupos se han encontrado históricamente en una lucha constante por el reconocimiento de estos valores, buscando persistir y ser protegidos para evitar su disolución (Barshay 1992, 386; 393). En el prefacio del libro *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna*, señala:

Para mí, el mundo desde el Renacimiento hasta la Reforma es una historia de las luchas del hombre contra la naturaleza, de las luchas del pobre contra el privilegiado, de la lucha del “subdesarrollado” contra el “occidente”, emergiendo uno, luego el otro, cada quien evocando al otro y formando el mundo moderno, una composición de armonía y disonancia a gran escala (1969, xii).

Maruyama tiene presente la idea de que la vida en la modernidad es esencialmente una lucha permanente. Cuando nos referimos a la modernidad, él la concibe no como un estado estático, sino como un movimiento político creativo y destructivo, donde se busca tanto la preservación como la destrucción, y viceversa. En otras palabras, la vida política en la

sociedad moderna se experimenta como un entorno de diseño polémico, con una tendencia hacia una armonía ideal que nunca se concretiza. En este sentido, la aproximación de Maruyama a la modernidad a través de la subjetividad se mantiene fiel a los ideales de una sociedad abierta al cambio, donde se ve la modernización como una progresión infinita. No hay una sociedad que complete el fenómeno moderno, sino sociedades en proceso de convertirse en una sociedad moderna (Kersten 1996, 131).

En este sentido, abordar la modernidad como un fenómeno social implica que, debido a su naturaleza cambiante, resulta imposible determinar de manera estática las características de la modernidad o la tradición. En otras palabras, no podemos asumir, desde una perspectiva esencialista, que la modernidad sea un fenómeno social rígido, presuponiendo que todas las luchas por el reconocimiento sigan un curso uniforme y universal (Castro 2002, 21). Cada lucha trae consigo consecuencias que responden a su contexto específico. Además, no existe una sociedad que pueda clasificarse exclusivamente como moderna o puramente tradicional; más bien, la estructura social debe ser interpretada también desde una mirada contextualista. Ya que, son las secuelas de las luchas sociales, orientadas a preservar la identidad, las que confieren sentido a la dinámica del fenómeno moderno, caracterizado este por una continua evolución y la generación de cambios que se adaptan a las necesidades de cada grupo social. Desde la perspectiva del autor, ser moderno implica ejercer una facultad trascendente que se manifiesta de manera continua, universal y crítica dentro de una totalidad social nacional. Un individuo moderno sería aquel que se muestra receptivo a la sociedad, siendo libre en su autonomía para participar en las luchas políticas por el reconocimiento y los cambios normativos en el espacio público. Este último se percibe como un ámbito creativo donde el conflicto se aborda como un proceso histórico en curso, sin un fin predeterminado. Se trata

de un progreso no lineal de la conciencia, en contraste con la concepción hegeliana de la filosofía de la historia (Kersten 1996, 168).

Y, aunque Maruyama es consciente de que los cambios no son fáciles de lograr, ya que las sociedades tienden a resistirse al cambio y no son tan flexibles, aboga por defender el ideal de una nueva forma normativa de conciencia, donde se busque una participación activa de la sociedad en lo público (Barshay 1992, 393). Para él, la democracia implica el despertar de las masas en su subjetividad política, como sujetos autónomos; lo que requiere un compromiso con valores democráticos, tales como un sentido de autoconciencia e ilustración.

En base a ello, una crítica que plausible al autor es que el enfoque de sus artículos de posguerra se centra más en la subjetividad personal y la integración política a nivel nacional que en la solidaridad social en las periferias (Barshay 1992, 393). Este sesgo se manifiesta, dado que muchos modernistas creían que Japón ya poseía la infraestructura política necesaria para la democracia, expresando un optimismo en los valores ilustrados y considerando que una revolución, en el sentido marxista, era históricamente innecesaria (Barshay 1992, 394).

En contraste, a través de sus críticas a las deficiencias en la era Meiji, en sus ensayos, Maruyama busca demostrar que la revolución hacia una conciencia democrática inevitablemente conlleva a una forma de expresión de libertad en la modernidad. En este contexto, el sentido de libertad del autor se entenderá desde una lectura liberal, como la comprensión de los ciudadanos como sujetos autónomos que desempeñan un rol activo en lo público (Maruyama 1969, 30, 292; Barshay 1992, 389). Es decir, ser sujetos con la capacidad de moldear su destino y asumir responsabilidades implica, para Maruyama, una distinción

entre lo público y lo privado. Mediante la crítica a la intrusión ideológica del Estado en tiempos de guerra en la esfera privada, Maruyama propone una ciudadanía que encarne la autonomía puede desempeñar la invaluable función de criticar las políticas desde la esfera pública.

No obstante, surge la pregunta sobre cómo superar los obstáculos a esta forma de libertad que plantea el autor en el Japón moderno. Maruyama abordará este problema centrando su crítica hacia al sistema *tennōsei*, a través del análisis del ultranacionalismo japonés.

### **3.6 Críticas al ultranacionalismo japonés. El sistema *tennōsei* como un obstáculo hacia una modernidad saludable**

Maruyama aborda la crítica al ultranacionalismo japonés basándose en tres criterios fundamentales para su análisis de las patologías sociales del Japón moderno: el Sistema del Emperador (*tennōsei*), el Cuerpo Político Nacional (*kokutai*) y la Ideología del Estado Familiar (*kazoku kokka*). Estos criterios son considerados como las fuentes principales de “enfermedad” a través de las cuales las dinámicas fascistas operaron de manera exitosa en Japón, contribuyendo a mantener al país en un estadio de sociedad cerrada, premoderna.

Sobre ello, en su artículo titulado "Theory and Psychology of Ultra-nationalism", traducido por Ivan Morris en 1946 y publicado originalmente en la revista *Sekai*, Maruyama interpreta que existe latente un riesgo potencial de que se vuelva a producir un desenlace catastrófico para la historia del Japón moderno si no se evalúan a fondo las patologías sociales presentes en la psicología social contemporánea. Argumenta que las características que propiciaron el

surgimiento del ultranacionalismo japonés no se extinguieron por completo, sino que persisten de manera pasiva tras la guerra. Sobre ello dirá:

Hoy por hoy, la ausencia de un ultra nacionalismo japonés con este tipo de base autoritaria no implica que su base ideológica haya perdido fuerza. Por el contrario: el ultra nacionalismo ha triunfado en extender una red invisible de influencia, a través de distintas capas, sobre el pueblo japonés. Y aún hoy no se han liberado de todo de ello. Este no es un mero asunto de coerción externa que determina el bajo nivel de conciencia política que encontramos hoy en el pueblo japonés (Maruyama 1969, 1-2)

En este contexto, los modernistas, incluyendo a Maruyama, interpretan que la modernidad debe conllevar una transformación tanto espiritual como intelectual, siendo necesaria la confrontación de la corrupción interna en el Sistema del Emperador, conocido como *tennōsei* (Barshay 1992, 367; 389). Este término se compone de los caracteres “*tennō*” que significa “emperador” y “*sei*” que puede traducirse como “sistema” o “régimen”. Juntos pueden traducirse como “Sistema Imperial” o “Régimen Imperial”, pero en lo siguiente será utilizada la forma “Sistema del Emperador”. Sobre el *tennōsei*, Maruyama destaca lo que considera una seria falla normativa inherente al sistema imperial japonés: la falta de fomento a una subjetividad autónoma, subyugada a un sistema jerárquico. Sostiene que esta limitación comprometería la autonomía individual, presentando al *tennōsei* como un obstáculo para alcanzar una ciudadanía democrática (Maruyama 1969, 161). La trayectoria hacia la guerra en Japón se interpreta, a su vez, como una manifestación de la corrupción interna en el Sistema del Emperador, subrayando que la negación del sistema *tennōsei* es esencial para el cambio ideológico, ya que limita el ejercicio de la autonomía individual, y con ello, la concreción de la democracia. Dirá que, sin esta subjetividad, la concepción de una ciudadanía democrática resulta inconcebible (Maruyama 1969, 37; Barshay 1992, 367).

En relación a esto, Maruyama llama explícitamente al Sistema del Emperador una “patología”, donde señala, también, que existe una transferencia de opresión vertical:

[El sistema del *tennōsei*] es un sistema donde cada elemento en la sociedad es juzgado según su respectiva conexión, en una línea vertical, con la entidad absoluta, el emperador. Esto genera un impulso, un deseo de alcanzar una unidad con la entidad, a través de la virtud, el obrar correcto según la función. Este seccionalismo resulta de un tipo agresivo que se puede asociar al feudalismo (Maruyama 1969, 38).

Como hemos señalado, en su análisis sobre la sociedad abierta, el autor sostiene que la independencia individual es un requisito previo para la autonomía y la independencia nacional, y considera que esta condición no se cumple en el aparato represivo del sistema imperial, dada la existencia de esta línea vertical de poder, donde la cadena de mando esta eslabonada jerárquicamente en relación al punto más alto, que sería el emperador, lo que propicia la transferencia de la opresión por parte de los situados por debajo del mando imperial. Según el autor, esta transferencia representa una de las herencias más significativas del feudalismo al Japón moderno, justificando la opresión sobre aquellos percibidos como más débiles. Estos individuos son, a su vez, oprimidos por aquellos que son considerados más fuertes, vinculados más estrechamente al “valor último”, el emperador, dentro de la jerarquía establecida (Maruyama 1969, 40; Hiraishi 2003, 244). Dirá que: “el estándar de valores, entonces, que determina la posición de una persona en la sociedad y en la nación no se basaba tanto en la función social como en la distancia relativa al emperador” (Maruyama 1969, 35)

Así, enfocándose en la negación y decodificación del sistema *tennōsei* y criticando la ideología del nacionalismo sostendrá que los actos de brutalidad cometidos durante la guerra

son un testimonio del sistema de “compensación psicológica” que surge en consecuencia de esta jerarquía imperial, característica de una sociedad cerrada. Sobre ello anotará:

Si realizamos un examen de las atrocidades cometidas en China y Filipinas los perpetradores directos resultan ser soldados que están en un rol donde se conciben como meros sujetos siguiendo órdenes que según su conexión con el emperador y tienen una posición de superioridad moral que justifica la posición de opresión (Maruyama 1969, 41).

Para el autor, la opresión en el sistema de jerarquía imperial induciría a los sujetos a una subordinación espontánea e implícita, según la cual Maruyama señala que cada ciudadano reconoce su lugar en la escala de cercanía al “valor último” -o el emperador. Este modelo jerárquico es entendido por el autor como la Ideología del Estado Familiar o *kazoku kokka* y funcionaría como un mecanismo inconsciente en el proceso de dominación del Estado, a través del sistema del Cuerpo Político Nacional o *kokutai*, dando lugar a una falsa conciencia que permitiría justificar abusos de poder. Sobre ello dirá en una de sus entrevistas:

Pero en el Japón de antes de la guerra existía la extraña noción de *kokutai* o Cuerpo Político Nacional. En un nivel, *kokutai* se refería al sistema estatal con el emperador en su ápice, pero en otro estaba apoyado por un ímpetu emotivo que no podía disolverse en organizaciones o sistemas legales. Más bien, el sistema estatal se basaba en estas emociones irracionales que sentían los súbditos imperiales. Sin embargo, aunque el “Cuerpo Político Nacional” como estructura total se disolvió en el aire, los estratos gobernantes no hicieron ningún intento de implantar un ethos democrático como un ímpetu emotivo que reemplazara al *kokutai* desde abajo. Más bien me parece que lo que están tratando de hacer es, en efecto, basar la democracia como sistema legal en la expectativa de que la conciencia del pueblo como dóciles súbditos imperiales continuará. Como resultado, las ideas sobre la democracia son propensas a un legalismo espantosamente formalista (Barshay 1992, 368)

Siguiendo la misma línea, en el artículo "Patterns of Thought and Behavior of Japanese War Leaders" o "Patrones del Pensamiento y la Conducta de los líderes de Guerra Japoneses", traducido por Ivan Morris y publicado originalmente en la revista *Chōryū* en mayo de 1949, Maruyama argumenta que la transferencia de opresión se convierte en un aspecto intrínseco a la psicología de la sociedad japonesa, exaltada por el fascismo, donde la transferencia de poder y la presión ejercida por los superiores sobre los inferiores son dos caras de la misma moneda. Sobre ello dirá que, gracias a las políticas del *kokutai meichō* "las personas preservan un equilibrio espiritual al transferir progresivamente la presión hacia los inferiores" (Maruyama 1969, 132).

Además, acotará que en el camino hacia una sociedad abierta se observan manifestaciones más sofisticadas de esta relación de dominio, características que corresponden a los intentos de perpetuarse en el poder por parte de aquellos privilegiados por el funcionamiento de las sociedades cerradas. En este contexto, aquellos que ocupan posiciones dominantes monopolizan la producción de valores, mientras que aquellos que están subordinados permanecen silenciados e ignorantes de su capacidad para responder al abuso en sus relaciones con la autoridad. Maruyama señala que esta falta de identificación del sujeto con el flujo posible de cambios es lo que caracteriza la premodernidad, donde las autoridades restringen el papel de acción de los individuos en la toma de decisiones (Kersten 1996, 125).

Este punto se condice con las sensaciones que tendría el autor tras recordar sus experiencias con un ejercicio de poder represivo por parte del aparato estatal.

Y es que, como se destacó en el primer capítulo, el autor experimenta directamente las consecuencias de la falta de autonomía colectiva después de ser arrestado y golpeado como

estudiante en *Ichikō*, así como al recibir maltrato físico por parte de sus superiores inmediatos durante su servicio en Corea. Estas experiencias servirán como un motivador personal para exponer el aparato estatal al escrutinio público, llevándolo a cuestionar el abuso de poder interno que se encontraba normalizado en las instituciones del Estado, desde su época escolar. Finalmente, Maruyama identifica en su contexto, una imperiosa necesidad de desarrollar una conciencia moderna, entendida como la demanda por un *ethos* popular autónomo. Para el autor, el periodo de posguerra se presenta como la oportunidad ideal para iluminar las patologías modernas, permitiendo, en su revisión, la formación de una conciencia autónoma, que priorice los atributos de cambio posible dentro de una sociedad abierta o consciente de su capacidad de transformación. Quizá de manera idealista, Maruyama abraza la visión de una ciudadanía autónoma, activa y consciente, cuyas acciones informen de manera independiente los valores y se definan con responsabilidad en la vida política. Así, para comprender la génesis de sus preguntas fundamentales, debemos considerar el origen que informa esta visión, tan embebida de ideales, hoy por hoy perdidos, dentro del aparato social.

## **Conclusiones**

La redacción de los artículos de posguerra de Maruyama habría tomado un rumbo diferente si el autor no hubiera experimentado de primera mano las consecuencias de los procesos históricos que vivió desde su juventud como "hijo de Taishō". En el caso de Maruyama, nos enfrentamos a un autor notablemente coherente con sus ideales liberales, los cuales absorbió de manera personal desde su juventud. El contacto con la confrontación de ideas liberales en la sala de su casa, junto a figuras como Hasegawa Nyozeikan e Inoue Kiroku, proporcionó al

autor un entrenamiento ideológico básico desde una etapa temprana, gracias a la exposición tanto a las ideas de la izquierda política como del ala derecha. Como se ha destacado, este contexto resulta crucial en su formación posterior, sugiriendo que, desde el punto de vista político, Maruyama demostró ser bastante precoz en cuestiones de política y sociedad. La figura de su padre desempeñó un papel central en este proceso, actuando como una balanza mediadora y motivador de ideales liberales ilustrados. Tras examinar sus escritos de posguerra, abordados en el segundo capítulo, surge la pregunta: ¿cómo podemos separar a un autor como Maruyama de su contexto, siendo él tan coherente con los valores liberales que incorporó de manera personal desde la época Taishō?

Como se ha señalado anteriormente, la tesis ha enfocado sus esfuerzos en brindar, en el primer capítulo, una introducción que acerque al lector a la biografía del autor antes de sumergirse directamente en el análisis de sus escritos. El impacto de la represión estatal vivida tras su arresto como estudiante de preparatoria en *Ichikō*, junto con sus experiencias durante el servicio militar en Corea e Hiroshima, sirve como un motivador que impulsa a Maruyama a cuestionar de manera crítica los fundamentos de la modernidad, conduciéndolo a un activismo político posterior. Este análisis biográfico adquiere relevancia para la investigación académica, sobre todo considerando que muchas de las anécdotas sobre la vida del pensador expuestas no cuentan con una traducción oficial a otro idioma que no sea el japonés.

Por otro lado, Maruyama es uno de los autores más debatidos en su época y, simultáneamente, uno de los más criticados por sus contemporáneos, quienes encuentran en sus escritos un sesgo occidentalista que exalta los valores ilustrados. Como se ha señalado, Maruyama

responde a estas críticas aceptando la influencia de las ideas y terminologías liberales, presentándolas como ideales positivos para llevar a cabo una lectura crítica de la historia política de la sociedad japonesa en la posguerra. En sus artículos de posguerra, examinados en el segundo capítulo, se evidencia el uso de terminología, de autores occidentales, que no existía en Japón con las mismas connotaciones, como se ha visto con los términos “democracia”, “público” y “modernidad”.

En el libro examinado en el segundo capítulo *El Pensamiento y Comportamiento en la Política Japonesa Moderna* (1969), editado por Ivan Morris, Maruyama se revela como un autor altamente coherente con sus ideales ilustrados. Sus artículos de posguerra invitan a reflexionar sobre la importancia de la responsabilidad política en el mundo moderno, centrándose especialmente en la carga que recae sobre los intelectuales en Japón, incluyéndose a sí mismo en este grupo. Maruyama asume esta responsabilidad de activismo de posguerra, sugiriendo que, después de los desastres ocurridos tras la derrota, se deben exponer al escrutinio público, en la mayor medida posible, los errores del pasado para contribuir a la construcción de una sociedad abierta y democrática.

Dado que los artículos publicados abarcan un periodo de casi diez años, siendo el primero de ellos publicado en 1946, es crucial destacar la brecha existente entre el Maruyama que acababa de vivir la experiencia de guerra, en la era del ultranacionalismo, y su evolución como crítico intelectual durante la siguiente década. El día de la derrota del 15 de agosto de 1945 lleva consigo un sentimiento crítico distinto e inevitable, en un momento en el que apenas se estaban manifestando las consecuencias de la ocupación norteamericana en el suelo

japonés, impulsando al autor a redactar sus primeros artículos con un tono predominantemente crítico en lugar de propositivo.

Las conclusiones pesimistas a las que llega en sus primeros escritos, enfocados en el análisis de las patologías sociales modernas dentro de la conciencia nacional, como la ideología del *kokutai* o el sistema del *tennōsei*, contrastan con una lectura más optimista en los artículos subsiguientes. En estos últimos, se percibe una aproximación más abierta e idealista hacia el impulso de cambio democrático. Al analizar el tono de sus escritos, resulta innegable que el contexto de vida ejerce una influencia significativa en las composiciones del autor.

Asimismo, en su análisis del fascismo japonés, el autor identifica un peligro latente en la posibilidad de que el proceso premoderno, caracterizado como una sociedad cerrada, resucite los valores de preguerra, como el sentimiento de la Ideología del Estado Familiar, el Cuerpo Político Nacional o el Sistema del Emperador. Como se señala en el segundo capítulo, la estrategia de Maruyama para hacer frente a esto consistirá, primero, en analizar las patologías sociales inherentes al periodo de guerra y luego ofrecer una respuesta crítica propositiva.

A través del análisis de la modernidad como un proceso que incorpora la democracia como su forma política, el autor busca demostrar la compatibilidad entre la tradición y la modernidad en Japón, ampliando la noción de "apertura del país" o *kaikoku*. Propone una visión de la sociedad abierta caracterizada por su pluralismo y dinamismo, fundamentada en el principio democrático de que el poder emana del colectivo. En este ideal, destaca la importancia de que los ciudadanos japoneses asuman un papel activo para avanzar hacia una sociedad abierta.

En su crítica, Maruyama aborda la falta de identificación del individuo en sociedades cerradas, destacando la importancia de una conciencia moderna y autónoma. Defiende la posibilidad de concebir el proceso de modernidad como una sociedad que propicie la transformación social, buscando una ciudadanía activa, consciente y capaz de definir autónomamente los valores en la vida política pública. Además, subraya la necesidad de desarrollar un ethos autónomo para preservar la integridad de la sociedad abierta.

En última instancia, Maruyama se posiciona como un intelectual comprometido con la construcción de una sociedad abierta y democrática en Japón, afrontando los desafíos del pasado. Su legado radica en su incansable búsqueda de alternativas y su llamado a la responsabilidad de los ciudadanos y los intelectuales en la configuración del destino de su nación.

Finalmente, cuestionar y responder a las preguntas fundamentales sobre el significado de la derrota en la guerra a través de su análisis del ultranacionalismo y la verdadera naturaleza de la democracia de posguerra es una muestra innegable de la coherencia del autor con sus ideales democráticos, fundamentados en su experiencia de vida.

## Bibliografía

Allen, A. (2016). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Barshay, A. (1992). "Imagining Democracy in Postwar Japan, Reflections on Maruyama Masao and Modernism". *The Journal of Japanese Studies*, Vol.18, No. 2., pp.365-406.

Castro, A. (2002). *El buen halcón oculta la garra. Una reflexión sobre la modernidad en Japón*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Causton, E. E. N. (2010). *Militarism and Foreign Policy in Japan*. Taylor & Francis Group

Cullen, L. M. (2003). *A History of Japan, 1582-1941. Internal and External Worlds*. Cambridge University Press.

Haroottunian, H. (2000). *Overcome by modernity: History, culture, and community in interwar Japan*. Princeton, N.J.: Princeton University.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. London: Cambridge University Press.

Hiraishi, N. (2003). The Formation of Maruyama Masao's Image of Japanese Intellectual History during the War Period. *Social Science Japan Journal*, 6(2), 241–254.  
<http://www.jstor.org/stable/30209439>

Iida, Yumiko (2002). *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as aesthetics*. London New York: Routledge.

Jaeggi, Rahel (2009). "Rethinking Ideology". En De Brun, *New Waves in Political Philosophy*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 63-86.

Jansen, Marius (2000). *Making of modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.

Karube, T., & Noble, D. (2008). *Maruyama Masao: And the fate of liberalism in Twentieth-Century Japan*. Tokyo: International House of Japan.

Kersten, R. (1996). *Democracy in postwar Japan: Maruyama Masao and the search for autonomy* (The Nissan Institute/Routledge Japanese studies series). New York: Routledge.

Kersten, R. (2008). "Deciphering Maruyama Masao, The Challenge of Originality". *Social Science Japan Journal*, Vol.12, No. 2, pp.227-245.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI

Maruyama, M. (1969). *Thought and behavior in modern Japanese politics*. London: Oxford University.

Maruyama, M. (1974). *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. [Princeton, N. J.]: Princeton University Press.

Maruyama, M. (2006). *Maruyama Masao Kaikodan*. (Ed.) Matsuzawa H. y Uede M. [Traducción en curso.]

Mita, M. (1996). *Psicología Social del Japón Moderno*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Morris, I. (1960). *Nationalism and the Right Wing in Japan: A study of Post-war Trends*. London: Oxford University.

Norman, H. (1940). *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of the Meiji period*. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations.

Shively, D., Blacker, C., & Miller, R. (1971). *Tradition and modernization in Japanese culture*. Princeton: Princeton University.

Stevens, B. (2005). "Un regard japonais sur la modernité. La pensée politique du Maruyama." *Espirit*, Vol. 312, No. 2, pp. 117-133.

Takabatake, M., Knauth, L., & Tanaka, M. (1992). *Política y pensamiento político en Japón, 1868-1925*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Takabatake, M., Knauth, L., Tanaka, M., Kato, T., & Jacinto, A. (2014). *Política y pensamiento político en Japón 1926-2012*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Tsunoda, R., De Bary, W., & Keene, D. (1958). *Sources of the Japanese tradition*. New York: Columbia University Press.

Vlastos, S. (1998). *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

Wellmer, A. (1991) *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Translated by David Midgley. Cambridge: Polity Press

Wilson, S. (2002). *Nation and Nationalism in Japan*. New York: Routledge