

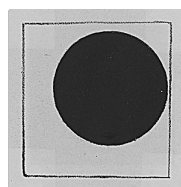
La lucha por el reconocimiento en Japón. Hacia
un diálogo intercultural a partir del concepto de
honor

The struggle for recognition in Japan. Towards
an intercultural dialogue based on the concept of
honor

David Mengual Garcerán

Universidad de Sevilla

davidmen2000@gmail.com



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 153-161

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.15

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo

Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétygné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

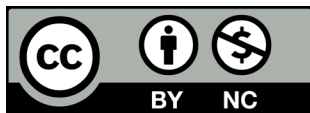
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción el problema de la individuación en el programa de Honneth.

Una de las principales aportaciones de *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997) es la tesis de que el proceso de autorrealización de un sujeto depende de factores intersubjetivos, más allá de su alcance individual. La lucha en torno al modo de valoración colectiva sería el hilo conductor de un proceso de progreso moral y ampliación de los sectores integrados en la sociedad. A partir de ahí, trata de formular un concepto de eticidad como concepto formal de vida buena. Este debe servir, según los cometidos de la teoría crítica, como perspectiva normativa a la hora de dirigir las condiciones intersubjetivas de la integridad personal hacia su autorrealización (Honneth 1997, 206-207).

No obstante, cabe constatar una tensión irresuelta entre el yo y la colectividad que subyace a dicho concepto de eticidad. Esta reside en la interpretación del proceso de individuación de la valoración social en la modernidad. Honneth pierde de vista el concepto de honor, a su juicio, propio de sociedades estamentales, a favor de una forma eminentemente moderna de valoración de las cualidades individuales: la solidaridad. Sin embargo, con esto se ciñe a una perspectiva parcial, al centrarse únicamente en el estudio de transformaciones históricas acontecidas en Occidente. El honor en culturas orientales ha experimentado un desarrollo que no puede entenderse bajo esta óptica de privatización del reconocimiento y, en la actualidad, continúa ejerciendo una enorme influencia en la conformación de la identidad desde las expectativas sociales y la pertenencia a grupos. Proponemos aquí una relectura de la relación individuo-colectivo al compás de la cultura del honor en la sociedad japonesa. Para ello nos remitiremos al modelamiento del sentido del estatus a partir del legado de la cultura samurái, en la conformación de lo que Eiko Ikegami denomina individualismo honorífico (2012, 24) La inclusión de esta perspectiva se vuelve necesaria para una comprensión más plena del honor en las relaciones de reconocimiento social.

Ello no pretende ser una enmienda a la totalidad del proyecto honnethiano sino, más bien, una ampliación de su propuesta. Aparte

Resumen: Este artículo plantea la necesidad de ampliar el concepto de solidaridad dentro de la filosofía de Honneth, entendida como un proceso moderno de individuación del honor feudal en la evaluación de formas de vida concretas. Acudiendo a la cultura del honor en Japón, nos proponemos demostrar que las expectativas sociales pueden seguir teniendo una gran influencia a la hora de definir las relaciones de reconocimiento, autopercepción y estatus, junto con la afirmación de pretensiones individuales. Ello nos llevará a una concepción de la eticidad que asuma contextos sociales no tenidos en cuenta hasta ahora.

Palabras clave: Reconocimiento; Ikegami; Teoría Crítica; Honneth; Modernidad.

Abstract: This paper proposes the need to broaden the solidarity concept on Honneth's philosophy, understood as a modern process of individuation of feudal honor in the evaluation of concrete lifestyles. Looking to the honor culture in Japan, we propose to demonstrate that social expectations can keep having a great influence in order to define relations of recognition, self-perception and status, together with the affirmation of individual claims. This will bring us to an eticity concept which assumes social contexts not taken into account until now.

Keywords: Recognition; Ikegami; Critical Theory; Honneth; Modernity.

de servir como punto de apoyo para un análisis teórico de zonas geográficas menos tenidas en cuenta en la filosofía social, la inclusión de la perspectiva japonesa supone, a nuestro juicio, una revaloración del peso de las expectativas colectivas en la conformación del estatus social. Ello repercute a la hora de formular una eticidad democrática que, además de ser post-tradicional, apunte a un diálogo intercultural. Solo así será posible un tratamiento teórico del yo, del estatus y de la transformación de las sociedades en una clave normativa de verdadero alcance universal.

2. Honor y solidaridad en La lucha por el reconocimiento.

Con tal de comprender el proceso de individualización del honor en la teoría crítica de Honneth, debemos comenzar describiendo las tres fases de relaciones de reconocimiento descritas en *La lucha por el reconocimiento*. Parte del amor como estadio más básico de reconocimiento, basado en lazos afectivos, que caracteriza como un equilibrio entre la fusión en el otro y la autoafirmación a partir del otro (Honneth 1997, 130). El siguiente paso, el derecho, asienta la participación autónoma en la vida pública, y consiste en la valoración de la relevancia social de los individuos (Honneth 1997, 132-133). En último lugar, Honneth postula la solidaridad como la forma de reconocimiento más amplia, aspecto en el que nos detendremos.

El autor define la solidaridad como aquella valoración social que permite a los sujetos “referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas” (Honneth 1997, 148). Va más allá del concepto general de persona como poseedora de derechos, pues este nuevo tipo de relación intersubjetiva se basa en la apreciación del valor de los modos de vida específicos del individuo. La personalidad se valora a raíz de su contribución a la realización de valores socialmente definidos. Honneth asume que, cuantos más valores son tenidos en cuenta a la hora de marcar los objetivos éticos, y cuanto más horizontales se convierten los ordenamientos jerárquicos, más individualizante se vuelve la valoración social. El filósofo construye esta idea a partir de la tesis de que la solidaridad parte de

una transformación moderna del honor estamental.

Mientras que los objetivos éticos de la sociedad todavía se conciben sustancialmente y se articulan jerárquicamente en sus correspondientes representaciones de valor, de modo que puede establecerse una escala de formas de comportamiento más o menos valiosas, la consideración de una persona se mide por conceptos de honor social (Honneth 2011, 150).

El honor es atribuido al cumplimiento de las expectativas sociales marcadas a priori por el estamento tipificado culturalmente, lo cual conlleva la referencia colectiva de la distinción social. Honneth entiende que, con el tránsito a la modernidad, cae la estructura jerárquica de la valoración social, ya que esta última pasa a basarse en la evidencia cotidiana. Ello se debe a que el autor concibe el punto de referencia valorativo del honor como metasocial; solo contempla su validez derivada de “tradiciones religiosas o metafísicas” (Honneth 1997, 152). La individuación en la valoración social pasa por eliminar los metarrelatos trascendentes que sustentaban el orden jerárquico. La sociedad japonesa nos servirá como paradigma de una comunidad ordenada jerárquicamente bajo postulados no trascendentes, sino eminentemente políticos, donde además es la pertenencia a grupos lo que marca el estatus social.

Tras el cuestionamiento burgués de las representaciones feudales de los nobles, cae el valor predeterminado de las cualidades de una persona, para pasar a la estima del individuo bajo un concepto universal de dignidad. “Si hasta ahora tales diferencias de cualidad estaban determinadas de modo colectivista, para establecer en la pertenencia estamental del singular la medida de su honor social” (Honneth 2011, 153), tras la lucha de la burguesía, se conduce a “una individuación acerca de quién contribuye a la realización de objetivos sociales” (Honneth 2011, 153-154). Este proceso de individuación en la valoración social pasa por la disolución del concepto de honor, a partir de la universalización de la dignidad y de la privatización del comportamiento honorífico. El prestigio social es, según Honneth, el sustituto moderno del honor. El respeto del individuo hacia sí mismo ya no viene delimitado por estándares

socioculturales, puesto que cada persona pasa a valorarse a sí misma.

Honneth toma a tres autores como referencia a la hora de asumir el modo en que se privatizan las relaciones honoríficas: Alexis de Tocqueville, Max Weber y Hans Speier. Debemos detenernos brevemente en las ideas que estos precedentes tuvieron al respecto, con tal de precisar esta concepción occidental de privatización del honor.

Honneth se refiere a *La democracia en América* de Tocqueville, en concreto, al capítulo que tiene como título *Por qué entre los americanos todas las profesiones honestas son consideradas honorables* (Tocqueville 2010, 918-919). En él, se estudia la relación del trabajo con el salario, comparando el régimen estadounidense con las sociedades aristocráticas europeas. La tesis principal de Tocqueville es la de que, en una sociedad moderna como la estadounidense, la colectividad valora positivamente tanto el desempeño de un trabajo como el lucro, mientras que a ojos de la aristocracia, este último es percibido como una deshonra. En *La democracia en América*, la idea del honor aparece intrínsecamente vinculada al desempeño de una profesión, donde la retribución marca la diferencia entre el orden feudal y el moderno. “En las aristocracias no es precisamente el trabajo el que se desprecia, es el trabajo con vistas a un beneficio” (Tocqueville 2010, 918). En cambio, en las sociedades democráticas, trabajo y lucro son dos ideas que siempre aparecen unidas. El cambio de rumbo desde el orden estamental al moderno en términos de estima de los modos de vida concretos vendría dado principalmente por el trabajo que, de servir a las obligaciones morales de una clase concreta, pasa a depender del beneficio material del individuo.

Honneth acude a la monumental *Economía y sociedad* de Weber para articular su relación entre honor y feudalismo. El sociólogo diferencia la clase, como comunidad organizada según relaciones económicas, del estamento, a partir del consumo de bienes según formas específicas de vida. “Llamaremos «situación estamental» a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica —positiva o negativa— del «honor» adscrito a alguna cualidad común a muchas personas” (Weber 1967, 687). La pertenencia a

un círculo privilegiado viene acompañada de la exigencia de un modo de vida determinado, lo cual conlleva incluso una limitación de la vida social. Weber concuerda con Tocqueville en el repudio al lucro de las sociedades feudales; los procesos económicos y los intereses materiales son ajenos a las dinámicas honoríficas de los modos de existencia estamentales. Por ello, lo propio de estos regímenes es el bloqueo al libre mercado y a toda vía que ampare una participación colectiva y horizontal del prestigio social. Sin embargo, Weber discrepa con Tocqueville en la medida en que reconoce vestigios honoríficos en los modernos Estados Unidos.

Los grupos estamentalmente privilegiados admiten que el usual trabajo físico constituye un rebajamiento, cosa que, frente a las antiguas tradiciones opuestas, se manifiesta también actualmente en Norteamérica. Con gran frecuencia es considerada toda actividad industrial, incluyendo la «actividad del empresario», como un rebajamiento (Weber 1967, 691).

Un aspecto destacable en el planteamiento de Weber es la forma en que concibe la interacción entre prestigio de clase y honor estamental, no estando ambos necesariamente enfrentados. El autor afirma que el honor correspondiente al estamento no siempre se relaciona con una situación de clase, entendida esta como la posición ocupada en el mercado: “poseedores y desposeídos pueden pertenecer al mismo estamento y esto ocurre con frecuencia y con evidentes consecuencias, por precaria que pueda ser a la larga esta «igualdad» en la apreciación social” (Weber 1967, 688). Precisamente, este es un aspecto que no recoge Honneth y que será clave en nuestra detección de patrones honoríficos de organización en una sociedad moderna como la japonesa.

Solo queda detenernos en la tercera influencia de Honneth en el estudio de las relaciones honoríficas: Hans Speier. En su artículo *Honor y estructura social*¹ sostiene que “el honor de un hombre no surge ni de su personalidad ni de cuánto se aferre a sus buenas acciones. Depende de otros hombres que tienen el poder de otorgarle honor y la voluntad de rendir por él” (Speier 1935, 74). De este modo, Speier plantea el honor como una cuestión epistémica.

1 Las citas del mismo son de traducción propia.

ca, basada en el conocimiento o la ignorancia del comportamiento o modo de vida de los elegidos por parte de la mayoría social. Para asegurar esta forma de reconocimiento, toda estructura social cuenta con individuos o instituciones que se encargan de proclamar y difundir el honor. Comenzamos a advertir una forma de reconocimiento honorífico más allá de la organización estamental de la sociedad, cuando Speier advierte la sofisticación de los medios para la difusión del honor en sociedades modernas (1935, 77).

El autor da un paso más allá de Weber al plantear que el honor no depende de la utilidad social de un estamento. Por si fuera poco, se refiere a Japón para defender esta idea; pues en la sociedad Tokugawa, la clase campesina gozó de un mayor estatus que el campesinado europeo, a pesar de desempeñar la misma función material: “se puede sostener que las evaluaciones que determinan el contenido del honor dependen de la importancia relativa que la sociedad vincula a sus diferentes necesidades” (Speier 1935, 80-81). Todo cuanto una colectividad considera valioso socialmente depende de las circunstancias históricas, poniendo como ejemplo las necesidades religiosas. Por ello, están sujetas a transformaciones, y no son un reflejo fiel de la utilidad material.

En lo que respecta a la individuación del reconocimiento en la modernidad, Speier entiende la noción individualista y moderna del honor como una usurpación de las clases medias para sustituir la concepción feudal del honor. El comportamiento considerado honorable por la aristocracia se redujo a una serie de gestos devaluados e irrelevantes. En su lugar, se estableció una esfera de cualidades interiores a las que todo el mundo podía tener acceso. A partir de aquí, empiezan a subrayarse los aspectos inmateriales del honor frente a los construidos socialmente. Sin embargo, este ideal de autonomía de las capacidades personales es una ilusión: “en esta enorme revolución espiritual se olvidó que la autonomía del individuo surgía de su aspiración a un estatus más alto” (Speier 1935, 88). Según Speier, el honor personal es absoluto para el portador, pero sus contenidos no dejan de estar delimitados socialmente. Estas ideas sí son tenidas en cuenta por Honneth, pero obvia los planteamientos finales del autor.

Cuestionando a Marx, Speier propone un concepto de clase compatible con el honor e independiente del capital. En ese sentido, concibe la clase como todo grupo en posición de superioridad o inferioridad respecto a otro. Esta desigualdad no solo dependería de la riqueza, sino del hecho de que cierto grupo sea concebido como superior al resto. De este modo, el concepto de honor sería pertinente en todo análisis social que implique una ordenación jerárquica de los individuos. Ello implica cualquier tipo de sociedad, pues como afirma en la última página de su ensayo,

el honor, concedido implícita o explícitamente, es un fenómeno básico de la existencia social del hombre. No puede existir bajo una completa tiranía, porque la vida sería arbitraria e impredecible; tampoco puede existir bajo una completa igualdad, porque el honor es esencialmente jerárquico. Pero la tiranía absoluta y la igualdad absoluta son solo extremos abstractos, que sirven para demostrar que la existencia social del hombre se basa en un orden aprobado por el honor (Speier 1935, 97).

Si bien esta formulación le sirve a Honneth para comprender la lucha por el reconocimiento en términos de una búsqueda de valoración moral, más allá del interés de clase, puede servirnos para revalorizar el papel que el honor, en su sentido más tradicional, puede seguir desempeñando en sociedades modernas. Por ello se vuelve necesario un análisis a la función del honor en Japón, donde el reconocimiento honorífico experimentó un particular desarrollo paralelo a la modernización de la sociedad.

3. El individualismo honorífico: de la cultura del honor samurái al Japón contemporáneo.

Si, tal y como muestra la socióloga Ikegami (2012), el honor sigue rigiendo los modos de reconocimiento recíproco en el Japón actual, se debe en gran parte al legado histórico que la clase samurái dejó en el país. No es de extrañar, dado que desde 1185 hasta 1868 Japón estuvo bajo distintos gobiernos militares. A través del proceso de domesticación del samurái en los albores de la modernidad japonesa, será posible comprender un concepto de individualismo

honorífico, con el que matizar la solidaridad como estadio privado de reconocimiento.²

El proceso de domesticación del samurái se refiere a la transformación que tuvo lugar entre la clase guerrera de Japón, privilegiada, para adaptar su modo de vida militar a un contexto de paz prolongada. Esta tuvo lugar en la era Tokugawa (1603-1868), durante la que se impuso un férreo gobierno centralizado, de hermetismo casi completo en lo que respecta a las relaciones internacionales, y con un sistema de castas estrictamente diferenciado y de carácter jerárquico. Los samuráis tuvieron que dar un nuevo significado a su modo de vida; del guerrero pragmático e individualista de los periodos previos, afanado en la explotación y la conquista de tierras, pasamos a un modelo de burócrata culturizado y preocupado por mantener la cohesión de la sociedad. No es de extrañar que fuera en el periodo Edo cuando floreciera completamente el neoconfucianismo, ligado siempre a la organización armónica de los miembros de la colectividad.

Como afirma Ikegami, la domesticación del samurái contribuyó a armonizar el sentido de identidad personal con los roles y responsabilidades institucionalmente prescritos, a la vez que se conservaba, mitigando sus trazas violentas, la aspiración al sentido de la dignidad individual. De esta manera surge una armonía entre el control de los propios impulsos surgidos del deseo de autoafirmación y la iniciativa para el cambio social. El individualismo honorífico, como alternativa a la individualidad occidental-capitalista, surge del *ethos* samurái y engloba “los aspectos distintivos del modo japonés de individualidad” (Ikegami 2012, 448).³

Al contrario que Honneth, Ikegami identifica el honor con un modo de individualidad que resalta la autoestima y los deseos del yo

2 Aunque el caso japonés ya es lo suficientemente paradigmático como para llevar a cabo esta ampliación de la filosofía honnethiana respecto a la interpretación del papel del individuo en la modernidad, también puede ser pertinente, si bien no tenemos espacio para ello, un análisis a las relaciones honoríficas en otras partes de Asia oriental. Véase: Sigurðsson 2014.

3 Si bien Ikegami contempla otros modelos de individualismo honorífico más allá del contexto japonés, como la élite blanca estadounidense en los estados del sur antes de la guerra civil, estos no tienen una vigencia tan expresa tras la modernidad, cosa que sí caracteriza al honor nipón.

además de las exigencias sociales. Aunque esta dimensión puede compaginarse con un modelo de lucha por el reconocimiento, las pretensiones individuales no acaban chocando frontalmente contra las expectativas de la sociedad establecidas a priori.

No es la separación de estas dos perspectivas, sino su proximidad, lo que se da por sentado en Japón. Las implicaciones normativas que resultan de este tipo de percepción de la identidad son tomar los roles y las expectativas en las relaciones intersubjetivas con más seriedad, no simplemente como medios para lograr diversos fines, sino como componentes esenciales para la realización del yo (Ikegami 2012, 473)⁴

Mientras que en *La lucha por el reconocimiento* se interpretan los recursos al honor como medios objetivos y trascendentales de establecer el estatus en las sociedades estamentales, el individualismo honorífico “carecía de cualquier elemento trascendental como se encuentran en los esquemas universales de principios morales del tipo cristiano o kantiano” (Ikegami 2012, 455). No hay un sistema de valores más allá de las normas inmanentes del grupo social, teniendo los roles asumidos a priori una referencia eminentemente pragmática y política.⁵

Una vez formulado el concepto de individualismo honorífico a partir del proceso de

4 Etzrodt y Uva (2022) critican que la concepción de Ikegami sobre el individualismo honorífico no tiene lo suficientemente en cuenta el papel del colectivismo en Japón. Si bien no contemplan la interdependencia entre expectativas sociales y pretensiones individuales, y asumen sin las precauciones suficientes la evaluación de Benedict sobre Japón como una cultura basada en la culpa y la vergüenza. De igual modo, continúa sirviendo para los propósitos de mi investigación el pequeño papel otorgado a la individualidad, aunque no tenga espacio para confrontar su punto de vista.

5 Podría argumentarse que la filosofía natural neoconfuciana sí proporcionaba una serie de recursos trascendentes a la hora de valorar y legitimar la élite guerrera durante la sociedad Tokugawa. No obstante, como señala Maruyama (1974), previa a la modernización social de Japón de la era Meiji hubo una serie de movimientos intelectuales que apuntaron a la misma mediante la depuración de elementos metafísicos en la filosofía confuciana. Esta pasó a concebirse como un invento político situado históricamente. En ese sentido fueron fundamentales las aportaciones de Ogyū Sorai, entre otros filósofos.

domesticación del samurái en la era Tokugawa, queda ligar este tipo de valoración social a la modernidad. Pues tras la restauración Meiji de 1868, la sociedad nipona ha experimentado un desarrollo acelerado. Como hitos reseñables de la segunda mitad del siglo XIX, cabe mencionar la sustitución de la clase samurái por un ejército profesional, la apertura al comercio mundial, la importación de tecnología en la industria y la guerra, el expansionismo colonial, la asunción del liberalismo económico y la instauración de un sistema político basado en la monarquía parlamentaria.

La estructura social del Japón contemporáneo no se concibe sin recursos a la tradición autóctona, a procesos de occidentalización ni a desarrollos modernos según estándares típicos. Por eso, desde aquí apuntamos a una relectura, a partir del ejemplo paradigmático de la sociedad japonesa, de la forma de concebir la modernidad y de los vínculos intersubjetivos asociados a ella. “La cultura del honor pasó por desarrollos y transformaciones posteriores tras la restauración Meiji, pero sin la vinculación de esa cultura exclusivamente a un grupo social que la asumiera como el principio articulador de su dominación” (Ikegami 2012, 459). El honor siguió contribuyendo a mantener el sentido de continuidad personal en la pertenencia a grupos. Incluso la introducción del liberalismo en Japón fue un proceso interpretado y asumido en clave confuciana, sin dejar de concebirse el individuo como integrado en un sistema de interdependencias sociales. Esta idea debía compaginarse con los principios de propiedad privada e interés orientado al éxito. “La cultura del honor japonesa sirve hoy, igual que antes, como un recurso para las iniciativas individualistas en una sociedad en la cual las ideologías occidentales del individualismo nunca echaron raíces profundas” (Ikegami 2012, 466). La cultura japonesa del honor supone un complejo sistema de fijación de metas y expectativas, que sirven tanto para el individuo como para la corporación.

En esta línea, y para finalizar la sección, cabe detenernos en el análisis que la antropóloga Chie Nakane lleva a cabo en *La sociedad japonesa* (1970). En esta obra, se estudian los modos de afirmación y asunción del estatus en el Japón contemporáneo, con especial atención a las

estructuras organizacionales de las empresas. La antropóloga cultural afirma que el rango social en Japón no se rige por un sistema de atributos individuales, sino por un principio contextual, marcado por la pertenencia a ciertos grupos. La estructura interna del colectivo se rige jerárquicamente, siendo el factor determinante del estatus el tiempo que un individuo lleve perteneciendo a un grupo. Eso explica la importancia de la antigüedad a la hora de estimar las cualidades concretas de un individuo, más allá de su eficacia a la hora de satisfacer necesidades colectivas. El fenómeno de la conciencia de grupo surge a partir de los lazos que unen al individuo con la comunidad a la que pertenece, y que le imprimen una serie de roles y exigencias sociales. Esto también se aplica a la obtención de prestigio social en función del desempeño de una profesión. “De acuerdo con el sistema japonés, el trabajo siempre es asignado a un grupo [...] y desempeñado en nombre del grupo, no de un individuo particular”⁶ (Nakane 1970, 83).

El paradigma de la conciencia de grupo en Nakane, del contextualismo en Hamaguchi (1997) y el del interindividualismo en Itō (1992) vienen a ilustrar la misma realidad en la configuración de las redes de reconocimiento en Japón. En todos los casos, se propone una alternativa a la percepción, asumida por Honneth, del prestigio articulado horizontalmente por individuos que se evalúan a sí mismos en redes postradicionales de solidaridad.

4. Conclusión. Hacia un concepto intercultural de eticidad.

Honneth, a raíz de la obra de Takeshi Deguchi, admite que en Japón tiene lugar una “coexistencia de la moralidad feudal premoderna y la moderna, con el auge de formas desarrolladas de comunicación y modos de vida en la sociedad de masas” (Honneth 2013, 37). Con el presente escrito solo nos hemos propuesto asumir las consecuencias de esta evaluación dentro del programa descrito en *La lucha por el reconocimiento*. En cierto modo, puede sernos útil el concepto flexible de honor propuesto por Speier, pertinente en toda sociedad con relaciones jerárquicas de autoridad.

⁶ Cita de traducción propia.

Si bien tampoco haría falta, en principio, un sacrificio tan grande en lo que respecta a los contenidos morales y profesionales que conlleven tales relaciones honoríficas para afirmar la compatibilidad entre el honor y la organización moderna de la sociedad. La vigencia de los roles asignados por dinámicas morales hace que la solidaridad, entendida por Honneth, pueda enriquecerse con el concepto de Ikegami de individualismo honorífico.

Habiendo argumentado a favor del papel crucial que puede tener el honor dentro de sociedades modernas, es posible, por último, replantear el concepto honnethiano de eticidad. Por eticidad entiende Honneth un concepto formal que “engloba las condiciones cualitativas de autorrealización que pueden destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, en la medida en que constituyen condiciones generales de la integridad de los sujetos” (Honneth 1997, 210-211). Dado que sigue habiendo patrones colectivos en la distinción social en Japón, puede comprenderse más plenamente, a un nivel general, el sentido de la referencia contextual a la posibilidad de realización del individuo. El recurso individualista a la percepción de las cualidades individuales deja de ser un impedimento para la apreciación del carácter social de la constitución de la auto-percepción y de la posibilidad de cumplimiento de pretensiones propias. Así, la relectura del estadio de la solidaridad en términos de individualismo honorífico da paso a una implicación más próxima entre los individuos y el horizonte de valores compartidos socialmente.

El honor, lejos de superarse, se adaptó para configurar la singular conciencia de grupo que a día de hoy sigue rigiendo los modos de interacción social en Japón. Tener en cuenta estas especificidades supone, a nuestro juicio, una apertura en el campo de aplicación de los conceptos de la teoría crítica, así como una fuente de inspiración para formular nuevos paradigmas teóricos. Con ello no hago más que abrir un debate en torno a la comprensión de la conexión entre individuo y comunidad en el seno de la modernidad. Las preconcepciones asumidas en la filosofía occidental a propósito de estos temas pueden ser sustituidas por análisis reales a contextos que suponen una alternativa crítica.

Referencias

- ETZRODT, C. y UVA, D. “Ikegami Eiko’s honorific individualism thesis – critique and development”. *Cogent Social Sciences*, vol. 8, 1, 2022.
- HAMAGUCHI, E. “A methodological basis for Japanese studies—With regard to —relatum as its foundation”. *Japan review*, vol. 9, 1997.
- HONNETH, A: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997.
- HONNETH, A: “Takeshi Deguchi’s Democracy and Critical Theory in Post-War Japanese Sociology”. En: Elliot, A. Katagiri, M. Sawai, A. (Eds.). *Routledge Companion to Contemporary Japanese Social Theory*. Londres, Routledge, 2013.
- IKEGAMI, E: *La domesticación del samurái*. Madrid, Anthropos, 2012.
- ITŌ, Y: “Socio-cultural backgrounds of Japanese interpersonal communication style”. *Civilisations*, vol. 39, 1991.
- MARUYAMA, M: *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. Tokio, University of Tokyo Press y Princeton University Press, 1974.
- NAKANE, C: *Japanese society*. California, University of California Press, 1970.
- SIGURDSSON, G: “Ethics and Ego: East-West Perceptions of Morality”. *Nordicum-Mediterranean. Icelandic E-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*, vol. 9, 2, 2014. <http://nome.unak.is>.
- SPEIER, H: “Honor and social structure”. *Social research*, vol. 2, 1935.
- WEBER, M: *Economía y sociedad*. Madrid, Fondo de cultura económica, 1964.