



Pensamiento
Colección
Japón

ESCRITOS SOBRE EL ESPIRITUALISMO

KIYOZAWA MANSHI

INTRODUCCIÓN,
TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
BERNAT MARTÍ OROVAL

UAM
EDICIONES

COLECCIÓN JAPÓN / PENSAMIENTO

ESCRITOS SOBRE EL ESPIRITUALISMO

KIYOZAWA MANSHI

Introducción, traducción y notas de Bernat Martí Oroval

COLECCIÓN JAPÓN / PENSAMIENTO

ESCRITOS SOBRE EL ESPIRITUALISMO

KIYOZAWA MANSHI

Introducción, traducción y notas de Bernat Martí Oroval



Colección Japón

Esta colección nace con el propósito de reunir obras sobre estudios japoneses con el rigor científico necesario para la comunidad académica, a la vez que ofrecer un elenco de trabajos que sirvan para un amplio conocimiento de la cultura japonesa. Agradecemos a los lectores que hayan elegido estos volúmenes para instruirse en este campo y esperamos que tengan una agradable y fructífera lectura.

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Director científico: Kayoko Takagi Takanashi (Universidad Autónoma de Madrid)
Secretario: Ana María Goy Yamamoto (Universidad Autónoma de Madrid)
Director técnico: Juan Manuel Guillem Mesado (Universidad Autónoma de Madrid)

CONSEJO EDITORIAL

Tomás Albaladejo Mayordomo (Universidad Autónoma de Madrid)
Clara Janés Nadal (Real Academia Española)
Carlos Martínez Shaw (Real Academia de la Historia)
Antonio Moreno Sandoval (Universidad Autónoma de Madrid)
Alain Rocher (Universidad III Bordeaux)
Toshihiro Takagaki (Universidad de Kanagawa)
Michiko Tanaka (Colegio de México)

CONSEJO ASESOR

Raquel Bouso García (Universidad Pompeu Fabra)
Valeria Camporesi (Universidad Autónoma de Madrid)
María Amelia Fernández Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid)
María Pilar Garcés García (Universidad de Valladolid)
Amaury García Rodríguez (Colegio de México)
James Heisig (Nanzan Institute for Religion and Culture)
Shūhei Hosokawa (National Institute of Japanese Studies)
David Mervart (Universidad Autónoma de Madrid)
Daniel Sastre (Universidad Autónoma de Madrid)
Hirotō Ueda (Universidad de Tokyo)

Todos los derechos reservados. De conformidad con lo dispuesto en la legislación vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

© de la edición: UAM Ediciones, 2017

© de los textos: el autor / la autora, 2017

Ediciones Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

C/ Einstein, 1

28049 Madrid

Tel. 914974233

<http://www.uam.es/publicaciones>

servicio.publicaciones@uam.es

Diseño de colección y diseño de cubierta:

Miguel Ángel Tejedor López

Diseño del logotipo de la colección:

Eddy Y. L. Chang

ISBN: 978-84-8344-593-8

Depósito Legal: M-29371-2017

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CONTEXTO HISTÓRICO	
1. El periodo Meiji	13
2. El budismo durante el periodo Meiji.....	14
3. La tradición de la Tierra Pura.....	17
3.1. Hōnen y Shinran	19
3.2. El establecimiento del budismo de la Verdadera Tierra Pura	22
3.3. Budismo de la Verdadera Tierra Pura y modernización	23
VIDA Y PENSAMIENTO DE KIYOZAWA MANSHI	
1. Años de formación (1863-1888)	29
1.1. Formación filosófica	32
2. Filosofía de la religión y ascetismo (1888-1894)	35
2.1. El retorno a Kioto.....	35
2.2. Sobre el <i>minimum possible</i>	38
2.3. El <i>Esqueleto de una filosofía de la religión</i>	39
2.4. Actividad educativa de Kiyozawa	48
3. Enfermedad y disidencia (1894-1898).....	49
3.1. El fracaso de la reforma educativa	52
3.2. El grupo Shirakawa	52
4. Un abanico en diciembre (1898-1900).....	56

5. La Universidad Shin (1900-1903)	60
6. El movimiento espiritualista.....	66
6.1. El pensamiento espiritualista.....	69
6.2. El amoralismo espiritualista.....	74
7. Los últimos días de Kiyozawa (mayo-junio de 1903)	77

ESCRITOS SOBRE EL ESPIRITUALISMO

SOBRE LA TRADUCCIÓN.....	83
1. Espiritualismo	89
2. La unidad de todas las cosas	95
3. La conjunción armónica de la libertad y la obediencia.....	103
4. Ciencia y religión.....	107
5. El espiritualismo y la civilización materialista.....	113
6. La religión está ante nosotros	119
7. La introspección en primer lugar.....	123
8. La religión es una realidad subjetiva.....	127
9. Espiritualismo (conferencia impartida en 1901)	131
10. Condiciones necesarias para la creencia religiosa.....	149
11. Espiritualismo (conferencia impartida en 1902).....	155
12. La misión del cielo y la misión del Buda	165
13. El consuelo que está por encima de la ética	169
14. El fundamento superior a la ética	177
15. Mi fe.....	181
BIBLIOGRAFÍA.....	189

INTRODUCCIÓN

En esta antología presentamos por vez primera en lengua castellana algunos de los escritos más representativos del pensamiento tardío de Kiyozawa Manshi (清沢満之 1863-1903). Monje japonés de la escuela budista de la Verdadera Tierra Pura, Kiyozawa fue uno de los primeros japoneses en especializarse en filosofía, disciplina que estudió en la entonces recientemente creada Universidad de Tokio. Sus ensayos, a caballo entre el pensamiento filosófico recién introducido entonces desde Occidente y la tradición budista, hacen de él uno de los pensadores más originales del periodo Meiji (1868-1912).

Pese a que las obras completas de Kiyozawa se constituyen de nueve volúmenes, lo cierto es que este pensador publicó relativamente poco. Siempre se trató de ensayos breves, a excepción del único libro que escribió, el *Esqueleto de una filosofía de la religión* (1892). Esta última obra es, como su título indica, un esquema, un mero esbozo de un sistema filosófico, que apenas ocupa unas cuarenta páginas en sus *Obras Completas*. Así pues, a su muerte Kiyozawa dejó tras de sí un libro breve, numerosos ensayos cortos y muchos borradores, diarios y epístolas. Se trata, por lo tanto, de una obra fragmentaria y en algunos casos incompleta, marcada por la tuberculosis pulmonar que sufrió durante una década, hasta su muerte prematura a los cuarenta años. Y pese a todo esto, sus escritos han despertado gran interés, tanto entre quienes hacen una interpretación estrictamente religiosa y lo elevan a categoría de santo, como entre quienes lo estudian desde el punto de vista de la historia del pensamiento.

Su personalidad arrolladora, su profunda fe, su papel como líder del movimiento reformista en el seno de la escuela de la Verdadera Tierra

Pura, así como su familiaridad con el pensamiento occidental en unos años en que eran escasos los versados en esta materia en Japón, convierten su vida y su obra en un tema de estudio apasionante. Si bien no se trató de un pensador que ejerciera gran influencia en su momento, las ideas de Kiyozawa y su círculo de discípulos, particularmente las recogidas en los ensayos tardíos que incluimos en esta antología, tuvieron cierto eco entre los jóvenes intelectuales de su época. Tras su muerte, sin embargo, Kiyozawa fue cayendo en el olvido, manteniéndose solo cierto interés sobre su figura en el seno del budismo de la Verdadera Tierra Pura, donde discípulos directos e indirectos continuaron reflexionando sobre su obra de forma intermitente. Probablemente el fruto más destacado de estos esfuerzos por preservar su memoria y difundir su pensamiento fueron sus obras completas publicadas por la editorial Hōzō-kan entre 1953 y 1956. Sin embargo, Kiyozawa continuó siendo una figura casi desconocida durante décadas.

Tras casi un siglo en la penumbra, la figura de Kiyozawa captó la atención de muchos investigadores durante la última década del siglo pasado, para acabar convirtiéndose en uno de los pensadores del periodo Meiji que más interés despiertan en la actualidad. La publicación de unas nuevas obras completas por parte de la editorial Iwanami en 2002-2003, coincidiendo con el centenario de su muerte, dio un impulso mayor si cabe a los estudios sobre la materia. De entre la abundante literatura especializada producida en los últimos años cabe destacar la aportación del profesor Imamura Hitoshi (今村仁司 1942-2007), particularmente su monografía *Kiyozawa Manshi y la filosofía* (2004).

A diferencia de la mayoría de los autores que lo habían estudiado hasta entonces, Imamura no pertenecía al budismo de la Tierra Pura, ni estudiaba a Kiyozawa desde una perspectiva budista, sino que desarrollaba sus inquisiciones en el ámbito de la historia del pensamiento. El prestigio de Imamura, a la sazón profesor en la Universidad de Tokio, y la orientación no religiosa de sus investigaciones, así como la admiración por Kiyozawa que éstas destilan, ayudaron a hacer de Kiyozawa un tema de estudio más allá de los círculos budistas, siendo posteriormente objeto de análisis e investigación por parte de otros especialistas alejados del campo de los estudios budistas. Asimismo, el profesor Imamura contri-

buyó a difundir la obra de Kiyozawa cuando en 2001 publicó una antología de textos de este autor en una edición de bolsillo en la editorial Iwanami. Recientemente, en 2012, el profesor Yasutomi Shin'ya (安富信哉 1944-2017), otro insigne especialista en la materia, publicó una nueva antología de Kiyozawa editada en la colección de bolsillo de la editorial Iwanami, la más popular de Japón, hecho que evidencia la incipiente difusión de los escritos de este pensador entre el público no especializado.

Dejando a un lado su apasionante biografía, los motivos por los que la obra de Kiyozawa ha atraído tanta atención recientemente son, a nuestro juicio, tres. En primer lugar, su vertiente filosófica ha concitado el interés de prestigiosos especialistas japoneses en este campo. Por poner un ejemplo al margen del citado Imamura, en los últimos años el profesor Fujita Masakatsu (藤田正勝), catedrático emérito de filosofía en la Universidad de Kioto, ha publicado diversas obras relacionadas con Kiyozawa.

El interés de Kiyozawa por la filosofía occidental es una constante en su producción intelectual. En sus primeros escritos su atención se centró en cuestiones metafísicas, elaborando escritos de marcado carácter teórico, si bien es cierto que en esta primera etapa todas sus inquisiciones filosóficas se enmarcan en una búsqueda religiosa que se intensificó con el paso del tiempo. De este modo, y particularmente tras contraer tuberculosis, en la obra de Kiyozawa se aprecia un giro hacia la filosofía práctica. No es de extrañar, por lo tanto, su interés tardío por el estoicismo, sobre todo por la figura de Epicteto, interpretado desde un ángulo budista.

El segundo elemento que hace especialmente atractivo el pensamiento de Kiyozawa es su originalidad, la independencia radical que demostró en un contexto como el periodo Meiji. Sus inquisiciones siempre buscaron la trascendencia, abstrayéndose de las circunstancias sociales e históricas de su tiempo. Cuando las proclamas nacionalistas o las críticas aceradas al cristianismo estaban a la orden del día entre los intelectuales budistas, Kiyozawa se desentendió por completo de estas cuestiones. Es más, en su etapa final, en un periodo en que la religión era entendida como una moral nacional o un mero sostén de la ideología

nacionalista, este pensador insistió con sorprendente radicalidad en desvincular la religión no solo de la moral, sino de cualquier otro ámbito del quehacer humano.

En tercer lugar, Kiyozawa es un intelectual muy valioso si queremos entender cómo afectó la modernización a la religión, concretamente al budismo de la Tierra Pura, y de qué forma los pensadores religiosos dieron respuesta a los retos propios de esta nueva etapa histórica. Su respuesta a esta coyuntura inédita no es, sin embargo, sencilla, sino que evolucionó a lo largo de los años y se puede dividir a grandes rasgos en dos etapas. Una primera en que intenta dar una respuesta metafísica a la nueva cosmovisión científica y una segunda en que se refugia en la subjetividad. Ambos periodos están, sin embargo, atravesados por una original interpretación universalista de la religión que, a su vez, parte en muchas ocasiones de conceptos budistas cuyo significado modifica. Son, por lo tanto, interpretaciones heterodoxas, que alteran notablemente buena parte de las nociones budistas originales. Éstas son, en suma, las razones por las que Kiyozawa se ha convertido en un autor ampliamente estudiado en los últimos años.

Dado que ésta es la primera antología de textos en lengua castellana de Kiyozawa Manshi y teniendo en cuenta la casi inexistente literatura especializada sobre la materia en el ámbito hispánico, haremos una larga introducción que permita al lector entender el pensamiento de Kiyozawa y el contexto en que se forjó. Presentaremos, en primer lugar, las circunstancias históricas necesarias para entender los escritos que aquí traducimos. Con este fin haremos una breve exposición de los hechos principales del periodo Meiji, poniendo especial énfasis en la situación del budismo durante esta época. Teniendo en cuenta que Kiyozawa pertenecía a la tradición de la Verdadera Tierra Pura también explicaremos someramente los principios teóricos de dicha corriente budista, así como su relación con el proceso de modernización. Tras esto haremos una semblanza biográfica del autor, desde su nacimiento hasta sus últimos años de vida. Asimismo, expondremos las líneas maestras de su filosofía, ocupándonos en particular de su pensamiento tardío, conocido como “espiritualismo”.

CONTEXTO HISTÓRICO

1. EL PERIODO MEIJI

Este periodo también es conocido como la “restauración Meiji”, apelativo que se emplea para hacer referencia a la restitución del poder imperial en el año 1868 y que dio inicio a una época de grandes cambios que, a la postre, conducirían a la modernización de Japón y a su transformación en una potencia económica y militar moderna. Un proceso que se inició tras una guerra civil en que diversos clanes samuráis se aliaron y derrotaron al clan que había dominado el país durante casi tres siglos: los Tokugawa.

En unos años de actividad frenética, el país fue centralizado, todos los gobiernos provinciales eliminados, las tierras comunales confiscadas y redistribuidas, mientras que, por su parte, el sistema de castas era abolido. En un gobierno dominado por distintas facciones que se mantenían en un equilibrio inestable, con ideologías y medidas políticas inspiradas ora en China, ora en potencias occidentales como Alemania, Gran Bretaña o Francia, y sin tener todavía un verdadero control efectivo sobre todo el país, los primeros años de la era Meiji supusieron un continuo proceso de ensayo y error.

Las reformas agitaron Japón durante las primeras décadas del periodo Meiji. Propiciaron numerosas revueltas de campesinos empobrecidos y descontentos, además de poner en contra del nuevo gobierno a una parte de los representantes de la clase samurái. Estos cambios radicales, especialmente la abolición de los privilegios de que hasta entonces había disfrutado la clase samurái, fueron amor-

tiguados sólo de forma parcial por medidas paliativas como otorgar compensaciones económicas a los miembros de esta casta. Con este cambio el gobierno terminó con un sistema en que el uso de la fuerza era un privilegio de los samuráis y creó un ejército moderno que en los años venideros haría de Japón una potencia militar hegemónica en Asia. Los cambios fueron numerosos y de todo tipo, no solo en el ámbito social, militar, educativo o económico, sino también en el religioso. En cierta medida, en la historia de la religión japonesa este período constituye una cesura, un corte traumático con una tradición sincrética según la cual budismo y sintoísmo habían estado profundamente relacionados durante siglos.

2. EL BUDISMO EN LA ERA MEIJI

Los primeros años de la era Meiji probablemente constituyeron el período más difícil para el budismo en la historia de Japón. Por aquel entonces el sintoísmo (神道 *shintō*), un credo existente en Japón antes de la llegada del budismo basado en un conjunto de creencias religiosas relacionadas con la veneración a los *kami* (神),¹ se convirtió en la religión nacional excluyendo al resto de cultos. Esta circunstancia se debe a que el sintoísmo jugó un papel decisivo en el discurso oficial de aquellos años, pues era parte esencial de la ideología oficial con que los dirigentes del gobierno Meiji pretendían unir a un pueblo sumido en una vorágine de cambios. Este dogma nacionalista tenía como objetivo armonizar el culto al emperador y a sus ancestros, por un lado, y la rápida modernización inspirada en Occidente, por otro. Una política destinada a desarrollar el país, principalmente en su dimensión económica y militar, a la vez que se mantenía la cohesión social.

¹ Término que se traduce como “dioses”, “espíritus” o “fuerza vital”. De número incontable, esos espíritus habitarían en la naturaleza, en determinados objetos o incluso serían las almas transformadas de emperadores o valerosos guerreros.

El budismo fue víctima, especialmente en los primeros cinco años de esta era, de una política gubernamental conocida con posterioridad bajo el nombre de “separación de los budas y los *kamis* (神仏分離 *shin-butsu bunri*)” y que, como su nombre indica, tenía por objetivo segregar budismo y religión sintoísta, credos que habían quedado estrechamente relacionados desde finales del periodo Heian (平安 794-1185), cuando la tradición budista, caracterizada por su adaptabilidad y su tendencia a hibridarse con las creencias locales, absorbió las deidades y rituales sintoístas en su seno, construyendo santuarios sintoístas dentro del límite de los templos budistas o, incluso, pasando a controlar directamente buena parte de los santuarios que hasta entonces eran independientes de la tradición budista. En teoría, estas medidas políticas del gobierno Meiji buscaban purificar el sintoísmo de forma pacífica. Sin embargo, en numerosas zonas del país degeneraron en un movimiento agresivo antibudista que buscaba la destrucción de esta religión y que fue conocido bajo el apelativo de “¡eliminad al buda, acabad con Śakyā! (廃仏毀釈 *haibutsu kishaku*)”.²

Tras algunos años de abierta hostilidad, a partir del año 1875 cesaron definitivamente las políticas adversas al budismo. Parece que el progresivo abandono de la persecución del budismo por parte del gobierno no fue solo producto de las presiones ejercidas por las organizaciones relacionadas con esta religión. Este cambio de actitud tendría su principal origen en otros factores: en primer lugar, el fuerte arraigo que mantenía el budismo entre la población hacía difícil que el sintoísmo lo sustituyera por completo. A esto debemos sumar las presiones de los países occidentales para que se tolerara el cristianismo y la demanda de libertad religiosa de algunos de los intelectuales nipones más destacados;³ y, por último, las luchas internas entre los ideólogos del sintoísmo nacionalista.

² Śākyamuni (釈迦牟尼) es uno de los términos que se suelen utilizar en la tradición Mahāyāna para hacer referencia al fundador del budismo, en este caso quiere decir “el sabio (sk. *muni*)” de los Śākya, nombre del clan al cual perteneció el Buda Gautama. Para más detalles sobre esta etapa del budismo japonés: Ketelaar, 1993.

³ Por ejemplo, así lo hizo Fukuzawa Yūichi en su obra *Condiciones en las tierras de Occidente* (*Seiyō jijō* 西洋事情 1866-1870).

A partir del 1875 el gobierno puso en práctica una política ambigua respecto a la religión, puesto que, por una parte, garantizaba la libertad de creencia y se presentaba como un estado aconfesional, al tiempo que mantenía la situación de privilegio del sintoísmo con la pretensión de que éste no era una religión. Los dirigentes del país establecieron que tal credo debía cumplir un papel meramente ritual, es decir, el sintoísmo no podía estar al servicio del adoctrinamiento moral, y tampoco sus diáconos estaban autorizados a realizar ceremonias privadas, como en el caso de los funerales, sino sólo a celebrar cultos vinculados con el emperador o con la ancestral tradición nipona.

Esta animadversión institucional no fue, empero, el único problema a que debió hacer frente el budismo nipón. A las difíciles relaciones con el gobierno, que fueron mejorando con el paso del tiempo, hemos de sumar las transformaciones sociales y culturales que se produjeron durante aquellos años. Podríamos decir que, en la mayoría de los casos, esta religión fue a remolque de los cambios que se produjeron en aquella época, ya fuera reaccionando y apelando a la tradición, intentando adaptarse a la ideología imperante, o asumiendo las categorías que en aquellos años habían llegado desde Occidente y dominaban las discusiones en torno al fenómeno religioso.

Durante este periodo un grupo variopinto de budistas nipones intentó reformar su religión para, de este modo, responder a las numerosas críticas que por entonces ésta recibió. Podríamos compendiar estas acusaciones en las siguientes: el budismo no era una religión autóctona, a diferencia del sintoísmo; se trataba de un credo irracional; carecía de aplicación práctica, de modo que no contribuía al desarrollo de la nación; y, por último, los monjes budistas no respetaban los preceptos que predicaban, comportándose de forma inmoral (Cfr. Ikeda, 1976: 25-26). Los intelectuales budistas de aquella época intentaron dar respuesta a estas críticas recurriendo a un popurrí de ideas. Si hacemos caso de algunas de las apologías budistas que se publicaron en estos años resultaría que el budismo era a un tiempo la esencia de la cultura nipona, fundamento de la nueva doctrina nacionalista, así como una religión

moral sin parangón, perfectamente racional y compatible con la ciencia.

Una vez acabado el periodo de persecución del budismo, y coincidiendo con el auge de la ideología nacionalista a partir de la segunda década de la era Meiji, la corriente de pensamiento chauvinista cobró mayor fuerza en el seno del budismo. Tras un periodo en que había sido perseguido bajo la excusa de ser un elemento extraño a la cultura nipona, el budismo intentó encontrar su lugar en la nueva sociedad japonesa sumándose a esta ideología floreciente.

El cristianismo benefició al budismo de forma indirecta e inesperada. En primer lugar, porque el gobierno nipón se vio obligado a reconocer la libertad de credo debido a las presiones ejercidas por las naciones occidentales y, en segundo lugar, porque gradualmente la religión budista pasó a ser vista por las autoridades como un antídoto que evitaría la excesiva propagación del cristianismo. Tengamos en cuenta que muchos intelectuales y dirigentes japoneses, particularmente a partir de la segunda década de la era Meiji, consideraron el cristianismo como una nefasta influencia extranjera que chocaba con los intereses particulares de la nación japonesa. Una corriente de pensamiento anticristiana a que el budismo se sumó.

3. LA TRADICIÓN DE LA TIERRA PURA

Buena parte de estos intelectuales budistas del periodo Meiji, entre ellos Kiyozawa Manshi, provenían de una escuela en particular: el budismo de la Verdadera Tierra Pura. Aunque casi desconocida en Occidente, la tradición de la Tierra Pura nació en el norte de la India o en Asia Central a principios de nuestra era y se extendió por Asia Oriental hasta convertirse en una escuela diferenciada en Japón, donde hoy en día congrega una parte sustancial de los fieles budistas de aquel país. Teniendo en cuenta lo relevante que es esta tradición para entender el pensamiento de Kiyozawa consideramos necesario exponer *grosso modo* las características principales de esta escuela y

su relación con la modernización doctrinal del budismo antes de centrarnos en su biografía intelectual.

Esta corriente tiene sus orígenes en la creencia en la existencia de tierras del buda o tierras puras, es decir, lugares en el seno del infinito cosmos budista que un buda elige, purifica y convierte en un refugio donde salvarnos a nosotros, seres perdidos en un mundo impuro, agitado por pasiones y sufrimientos. Asimismo, este espacio reuniría las condiciones idóneas para que el practicante se concentrara en la práctica budista y lograra la liberación definitiva. Allí, donde un solo día equivale a eones en el mundo humano, los fieles que nazcan practicarán bajo la atenta guía de un buda, hasta alcanzar el despertar. Pronto surgieron creencias en distintas tierras puras creadas por varios budas compasivos. Con el tiempo, sin embargo, casi todas estas creencias quedaron ensombrecidas por la fe en el Buda Amida y su Tierra Pura situada en dirección al Oeste. La introducción de estas creencias en China tiene en la traducción al chino del *Sutra de la Vida Inmensurable*, atribuida a Sanomghavarman (康僧鑑 ch. Kāng Sēngkǎy), uno de sus hitos más importantes.

Esta obra narra el proceso que habría llevado a un monje llamado Dharmākara a convertirse en el Buda Amida. Según se explica allí, este bonzo virtuoso y compasivo se habría convertido en un buda. Sin embargo, después de llegar a este estadio de desarrollo espiritual, habría decidido quedarse a las puertas del nirvana, permaneciendo en nuestro mundo con el fin de liberar a todos los seres. Según explica este sutra, su práctica toma como guía los cuarenta y ocho juramentos o votos que se comprometió a cumplir. Unos compromisos que constituyen el momento fundacional de esta tradición religiosa. Gracias a las mencionadas promesas, el monje Dharmākara habría logrado la condición de buda. Una vez transformado mediante sus poderes sobrenaturales, y después de escrutar el universo, habría decidido establecerse en una tierra situada al Oeste de nuestro mundo para llevar a cabo su misión salvífica.

En esta primera etapa la tradición de la Tierra Pura no era una escuela, una orden religiosa diferenciada en el seno del budismo, sino una tradición budista más entre muchas otras. Dicho de otro modo, los sabios chinos que escribieron obras sobre esta tradición, o que llevaban a cabo prácticas meditativas como, por ejemplo, la visualización de la Tierra Pura o la recitación de oraciones rituales relacionadas con esta tradición, también escribían sobre otras corrientes en el seno del budismo o llevaban a cabo prácticas espirituales ajenas a dicha tradición. Asimismo, la fe, pese a ser un componente importante de dicha corriente, iba unida a la práctica, a una ascesis más o menos compleja. Fueron, sin embargo, los escritos de monjes como Tánluán (曇鸞 476-542), Dào chuò (道綽 562-645) o Shàndǎo (善導 613-681) los que dieron lugar a una corriente de la Tierra Pura china que ponía mayor énfasis en la fe. Después de Shàndǎo el budismo de la Tierra Pura continuó teniendo vigor en China, pero sus representantes se caracterizaron por proponer enseñanzas y prácticas más complejas, donde el cultivo espiritual tenía particular relevancia. La simplicidad de las enseñanzas y el énfasis en la fe de este bonzo encontraron continuidad siglos más tarde en la figura del monje japonés Hōnen (法然 1133-1212).

3.1. HŌNEN Y SHINRAN

Las enseñanzas de la Tierra Pura china llegaron a Japón hacia el s. VIII, pero no lo hicieron como una doctrina diferenciada, sino que quedaron integradas en el seno de la ecléctica e influyente escuela Tendai. En consecuencia, durante esta primera etapa las enseñanzas de la Tierra Pura no fueron interpretadas desde la vertiente de la fe, sino que constituyeron un tipo de meditación más para los monjes de la escuela Tendai. El nacimiento en Japón del budismo de la Tierra Pura como una escuela diferenciada tuvo que esperar al monje Hōnen y, particularmente, a sus seguidores.

En el Japón de finales del periodo Heian y de la era Kamakura cobró influencia la teoría de la era final del *dharma* (末法 *mappō*) nacida

en China siglos antes.⁴ Esta teoría es una compleja doctrina cosmológica y antropológica según la cual tanto el universo como la capacidad espiritual de los seres humanos y la propia enseñanza budista habrían entrado en una época de decadencia, de tal manera que en ella nadie sería capaz de respetar la regla monástica o de seguir las complicadas prácticas espirituales propugnadas por dicha tradición religiosa. Aunque esta doctrina había sido introducida en Japón desde el continente siglos antes, hasta entonces había sido considerada como una mera teoría, una profecía escasamente relacionada con la vida de los monjes. Aun así, a finales del s. XI, cuando se extendió entre la clase monástica una profunda conciencia de crisis, parecía que estas predicciones contenidas en algunas escrituras sobre el declive histórico de las creencias y las prácticas budistas se estaban cumpliendo.

Tal convicción impulsó el surgimiento de corrientes budistas que ponían énfasis en la fe como medio de salvación. Los máximos exponentes de estas nuevas tradiciones fueron el budismo de la Tierra Pura y el Nichiren. En una época en que, supuestamente, el arduo camino de la ascesis y el estudio de las escrituras sagradas estaba fuera del alcance de los seres humanos, la fe pasó a ser considerada por muchos como la única vía posible para lograr la salvación. Esto explica por qué Hōnen eligió un solo elemento del corpus doctrinal Tendai, las enseñanzas de la Tierra Pura, como camino de liberación. Con Hōnen y, posteriormente, Shinran, arraigaron en Japón las corrientes del budismo de la Tierra Pura más fideístas, que relegaron las prácticas propias de la tradición meditativa a un segundo plano e incluso las desterraron por completo.

Al igual que Hōnen, Shinran (1173-1262) también fue un monje Tendai insatisfecho con las enseñanzas de esta escuela. Azorado, en 1201 sufrió una profunda crisis espiritual, porque, según queda recogido en sus escritos, veinte años de práctica y estudio del bu-

⁴ No traducimos *dharma* por tratarse de un término polisémico que hace referencia, al mismo tiempo, al orden que reina en el universo, a la verdad última y a las enseñanzas budistas que revelan precisamente esta verdad.

dismo no parecían haberlo acercado ni un ápice al despertar. Fue entonces cuando decidió recluirse durante cien días en el Rokkaku-dō, un templo Tendai situado en Kioto, con la esperanza de encontrar respuesta a las inquietudes que lo turbaban. Fue tras noventa y cinco días recluido cuando tuvo una visión que cambiaría para siempre su vida.

Esta aparición le habría revelado que todos, sin excepción, podemos conseguir la salvación gracias a la piedad del Buda Amida. La conmiseración de este Buda alcanzaría incluso a aquellos que, como Shinran y sus contemporáneos, estaban inmersos en una época de decadencia espiritual. Esta inspiración llevó a Shinran a convertirse en discípulo de Hōnen, coincidiendo con el periodo en que aumentaban las críticas contra este último provenientes de las escuelas budistas dominantes. Finalmente, debido a estas presiones, la corriente liderada por Hōnen fue proscrita por la corte en 1207. Como castigo, Hōnen y algunos de sus discípulos, entre los cuales se encontraba Shinran, fueron desterrados a varias regiones de Japón. En el caso concreto de Shinran, fue desterrado a la región de Echigo, actual Niigata, en el noroeste de la isla principal de Japón, Honshū.

Durante dicho periodo de ostracismo Shinran conoció a su esposa, a quien bautizó con el nombre budista de Esshin'ni (恵信尼 1182-¿1268?) y con la cual, según algunas versiones, habría tenido hasta seis hijos. El matrimonio o matrimonios, puesto que también hay documentos que le atribuyen haber tenido varias mujeres, de Shinran es un hecho decisivo no sólo en su vida, sino que es una de las características centrales de la escuela budista que, tiempo después, lo consideró su fundador. El amancebamiento, es decir, el hecho que los monjes tuvieron concubinas, no fue un fenómeno raro, pero nunca fue una práctica institucionalmente aceptada. Por el contrario, en el caso de Shinran se trataba de un matrimonio formal, consecuente con sus teorías, puesto que, según él, en la era final del *dharma* las fronteras entre los monjes y los laicos habían quedado difuminadas. Tal como dice su célebre máxima, afirmaba no ser: "ni monje, ni lego".

Si por algo destacan los escritos de Shinran, entre ellos su obra principal, *Colección de pasajes que revelan la verdadera enseñanza, la práctica y el despertar del budismo de la Tierra Pura* (顯浄土真実経行証文類 normalmente conocida por su título abreviado 経行信証 *Kyōgyōshinshō*), es por su original reelaboración de las doctrinas de la Tierra Pura. Shinran trató de ser coherente con su tesis principal: la salvación no proviene de nosotros sino que es un don de Amida. Desde este punto de vista hizo una singular relectura de buena parte de los conceptos de la Tierra Pura, especialmente de aquellos relacionados con la práctica espiritual.

Es más, el propio concepto de “práctica religiosa” fue cuestionado por Shinran, quien proclamó que, por nosotros mismos, nada podemos hacer para alcanzar la iluminación. Dada nuestra frágil condición, sólo podemos proferir la frase “tomo refugio en el Buda Amida (南無阿弥陀仏 *namu amida butsu*)”, conocida como *nenbutsu* (念仏), no tanto como un acto destinado a lograr la iluminación, algo que contradeciría las teorías de esta escuela sobre las limitaciones de la naturaleza humana, sino como mera manifestación de una fe en Amida que, a fin de cuentas, nos habría sido otorgada por su compasión.

3.2. EL ESTABLECIMIENTO DEL BUDISMO DE LA VERDADERA TIERRA PURA

No parece que Shinran pretendiera fundar una escuela separada. Más bien al contrario, por lo que se deduce de sus escritos, continuó considerándose discípulo de Hōnen durante toda su vida. Fueron, sin embargo, sus seguidores quienes dieron forma a esta escisión dentro del budismo de la Tierra Pura, creando rituales, un estilo diferenciado de templo o una organización separados. Se trata del budismo de la Verdadera Tierra Pura (浄土真宗 *jōdo shinshū*), también conocido por la abreviación de “budismo Shin”, teniendo *shin* el significado de “verdadero”.

Con el tiempo emergieron distintas corrientes y organizaciones que se disputaron el dominio institucional y exegético de la nueva escuela budista. De entre estos grupos pronto destacó aquel organi-

zado en torno al templo Hongan-ji (本願寺) en Kioto, que realizaba las funciones de mausoleo dedicado a Shinran. Su importancia se acrecentó gracias a la labor del monje Rennyō (蓮如 1415-1499). Bajo la dirección de este último el Hongan-ji propagó este credo por todo Japón. Gracias a su poder simbólico, pues el Hongan-ji albergaba los restos de Shinran y era regentado, de generación en generación, por sus descendientes directos, se convirtió en el centro regulador de esta escuela, el depositario de la ortodoxia. De tal modo, buena parte de los templos de la Tierra Pura japonesa diseminados por todo Japón pasaron a ser filiales de este monasterio principal.

Con el paso de los siglos el Hongan-ji acumuló tal poder que, durante el denominado “periodo de las guerras”, en el s. XVI, se convirtió en un fiero enemigo de los generales Ōda y Toyotomi en su lucha por reunificar el país. Tras la victoria de estos estrategas, los nuevos dirigentes del país, el clan Tokugawa, con el fin de debilitar a esta organización, pusieron en práctica una hábil estrategia: ofrecieron tierra y financiación al monje Kyōnyō (教如 1558-1614), antiguo dirigente del Hongan-ji que había sido depuesto por Toyotomi en 1593 en favor de su hermano menor Junnyō (准如 1577-1630). De este modo los nuevos gobernantes consiguieron dividir el Hongan-ji, que se escindió para siempre en el Hongan-ji del Este (東本願寺 Higashi hongan-ji)⁵ y el Hongan-ji del Oeste (西本願寺 Nishi hongan-ji). Sea como fuere, lo cierto es que a partir del periodo Edo (1600-1867) la tradición Shin en su conjunto se convirtió en la escuela budista japonesa con mayor número de seguidores, estatus que continúa manteniendo en la actualidad.

3.3. BUDISMO DE LA VERDADERA TIERRA PURA Y MODERNIZACIÓN

No cabe duda de que durante el periodo Meiji la tradición de la Verdadera Tierra Pura lideró el budismo nipón a nivel institucional, po-

⁵ Esta facción es habitualmente denominada “la rama Ōtani (大谷派 Ōtani-ha)” dado que desde su creación la familia Ōtani la controla siguiendo un sistema hereditario.

lítico, académico y teórico. Piénsese, por ejemplo, que de sus filas salieron buena parte de los teóricos budistas más influyentes del mencionado periodo. Aunque no podemos ofrecer una respuesta taxativa a la pregunta sobre por qué, de entre el nutrido conjunto de escuelas que componen el budismo japonés, fue precisamente la corriente de la Verdadera Tierra Pura la que lideró la modernización del budismo nipón, al menos sí podemos señalar algunos de los factores que, en parte, explicarían dicho fenómeno.

A pesar de que, comparada con otras escuelas, su creación fue tardía, concretamente en el s. XIII, esta corriente apenas necesitó unos siglos para arraigar entre la población nipona, especialmente en las zonas rurales. La propagación del budismo Shin a lo largo de Japón tiene una importancia decisiva, pues está directamente relacionada con la capacidad económica de esta escuela. Durante las primeras décadas de la era Meiji esta tradición budista destacó por su influencia institucional así como por ser la que tenía más poderío económico de entre todas las corrientes budistas. Estas características, unidas a la visión de futuro de sus dirigentes, permitieron ofrecer la educación más avanzada a sus monjes, así como poner en marcha un programa de becas para que sus monjes más brillantes estudiaran en la Universidad de Tokio y en el extranjero.⁶

Una de las causas que explicaría por qué esta escuela mantuvo parte importante de su patrimonio tras la restauración Meiji es que prácticamente no se había hibridado con el sintoísmo, de forma que no se vio afectada por algunas de las medidas políticas tomadas por el gobierno durante la era Meiji destinadas a separar ambos credos. Además, cuando, en el año 1871, las autoridades confiscaron las grandes posesiones de tierra vinculadas a los templos, tampoco sufrió expropiaciones considerables.

Existe otro factor social que explicaría por qué esta corriente pudo adaptarse con facilidad a los cambios que se produjeron durante el

⁶ A modo de ejemplo, los académicos surgidos de esta corriente han ocupado buena parte de las plazas de profesorado de la especialidad en estudios budistas de la Universidad de Tokio desde la creación de esta institución, a finales del s. XIX, hasta la actualidad.

periodo Meiji: su carácter cuasi secularizado. Tal y como hemos explicado con anterioridad, desde tiempos de Shinran los monjes Shin se casaban y, siguiendo el ejemplo del fundador, tenían familia. De este modo, cuando, a principios de la era Meiji, el gobierno promulgó leyes en que los monjes eran considerados ciudadanos de a pie, retirándoles todos los privilegios de que habían gozado hasta entonces, así como las restricciones propias de su condición, la escuela Shin ya estaba preparada para ese cambio de estatus. A partir de entonces se permitió a los monjes budistas casarse, comer carne o dejar crecer su pelo, medidas que no supusieron un cambio sustancial para los miembros de la escuela Shin, que asimilaron con facilidad las nuevas circunstancias. Mientras tanto, en el resto de confesiones budistas estas medidas provocaron malestar y, tras no pocas disputas internas, fueron aceptadas con reticencias.

Por último, es probable que haya razones de carácter doctrinario y ritual que expliquen la rápida adaptación de esta tradición budista a los cambios que se produjeron durante este periodo. Esto explicaría la aparición de exégetas modernos entre los miembros del budismo Shin. Sin embargo, es una cuestión difícil de esclarecer, pues corremos el riesgo de juzgar la tradición de la Verdadera Tierra Pura precisamente desde la perspectiva actual, siguiendo la “reinterpretación modernista” de las teorías tradicionales que realizaron los monjes pertenecientes a esta generación.

Ciertamente, comparada con otras escuelas budistas niponas, es razonable aseverar que existen elementos de la tradición Shin que favorecieron el florecimiento de esta *intelligentsia* modernista en su seno. Por ejemplo, dicha corriente carece de complicados rituales, de hecho, el budismo Shin es una de las pocas ramas del budismo nipón que prácticamente no recibió la impronta del budismo esotérico, el budismo ritual por excelencia. La insistencia en la fe y la escasez de rituales quizá eran terreno abonado para que, a finales del s. XIX, los intelectuales de esta escuela, formados en la ciencia y la filosofía occidentales, pudieran inclinarse por interpretaciones de su credo de tipo racionalista, enfatizando las semejanzas entre su religión y el

universo descrito por la ciencia moderna. O, en el otro extremo, para que se decantaran por una interpretación experiencial del budismo de la Verdadera Tierra Pura.

No obstante, lo afirmado en el párrafo anterior podría llevarnos a equívoco. Si bien es cierto que las características de la doctrina Shin pudieron fomentar la aparición de nuevas interpretaciones llevadas a cabo durante el periodo Meiji, también lo es que las novedosas exégesis entonces realizadas constituían una ruptura con la tradición Shin. Por ejemplo, debemos tener en cuenta que la presencia de elementos sobrenaturales es algo esencial no sólo en la religión budista en general, sino también en la corriente de la Verdadera Tierra Pura en particular. Empezando por el mismo concepto de Tierra Pura, pues se trata, al fin y al cabo, de un lugar físico, al menos en la mayoría de sus interpretaciones tradicionales, situado a cien mil tierras de budas en dirección al Oeste.

Lo mismo sucede con el buda Amida, deidad central de esta escuela, un ser que se aparecería a sus devotos en el lecho de muerte junto con su séquito de veinticinco seres despiertos (sk. *bodhisattva*) y los acompañaría hasta su Tierra Pura. Estas son sólo dos de esas creencias sobrenaturales difícilmente conciliables con las teorías de la ciencia moderna que durante la era Meiji se difundieron por todo Japón, pero podríamos enumerar muchas otras compartidas con el resto de tradiciones budistas.

Por tanto, la desmitologización de algunas de las tesis centrales del budismo Shin llevada a cabo por monjes como Shimaji Mokurai (島地黙雷 1838-1911), Inoue Enryō (井上円了 1858-1919), Murakami Senshō (村上專精 1851-1929) o Kiyozawa aunque en ocasiones se inspire en su tradición doctrinal, en muchas otras violenta esos principios.⁷ En

⁷ Por ejemplo, Shinran rechazaba la veneración a las deidades locales, así como el recurso a los adivinos, por considerarlas prácticas peligrosas que podían llevar a la locura y que estaban guiadas por fuerzas demoníacas que deseaban engañar a la gente. Por su parte, siglos más tarde Inoue Enryō juzgaba que eran supersticiones que obstaculizaban el progreso de la nación cuya existencia era imposible, pues vulneraban las leyes naturales. Así pues, el rechazo de la veneración a las deidades locales característico del budismo de la Verdadera Tierra Pura

cierto sentido, la modernización doctrinal del budismo Shin no fue una transición sosegada, sino que resultó ser un proceso traumático, difícil de asimilar tanto para la mayoría de los seguidores de esta tradición, como para buena parte de sus dirigentes y académicos. Esta es una de las razones que explicaría por qué en ocasiones estas disensiones teóricas se saldaron con la anatemización de algunos de esos monjes modernistas (Cfr. Kashiwahara, 1996: 150).

Los autores que abanderaron las corrientes reformistas eran al principio una minoría, una élite, alejada tanto del sentir general de sus feligreses, como de la jerarquía y de los académicos que defendían planteamientos ortodoxos. La disputa entre los tradicionalistas, que temían que el proceso de modernización que estaba sufriendo el país arrastrara a su escuela hacia los márgenes de la sociedad y acabara por llevarla a la extinción, y los reformadores, claramente influidos por ideas de raigambre occidental, deseosos de llevar a su religión por el camino del universalismo y de hacerla compatible con el pensamiento científico, en algunos casos se saldó con la expulsión de estos últimos. Por citar algunos de los ejemplos más ilustres: Inoue abandonó la escuela Shin Ōtani, mientras Kiyozawa y Murakami fueron temporalmente expulsados, en lo que no sólo era un enfrentamiento doctrinal, sino también una lucha por el poder en el seno de la rama Ōtani del budismo Shin (Cfr. Ward, 2005: 129-156).

Pese a que estos autores nunca encontraron un apoyo mayoritario entre los fieles, ni en las altas esferas de sus organizaciones, sí que gozaron de una influencia remarcable en los círculos académicos. Dentro de la escuela Shin, especialmente en la rama Ōtani, el enfrentamiento entre los teóricos ortodoxos y los modernistas ha sido constante casi hasta la actualidad,⁸ siendo siempre Kiyozawa el principal referente de esa corriente modernista.

en el caso de Shinran y en el de Inoue se insiere en dos marcos metafísicos completamente distintos: el mundo de lo mágico, en el caso del fundador de la escuela, y el pensamiento racionalista, en el caso de Inoue y los monjes modernistas. Cfr. Josephson, 2006: 154.

⁸ Sobre los conflictos en el seno del budismo Ōtani tras la Segunda guerra mundial: Thelle, 1976; Cooke, 1978.

VIDA Y PENSAMIENTO DE KIYOZAWA MANSHI

1. AÑOS DE FORMACIÓN (1863-1888)

Tokunaga Manshi (徳永満之 1863-1903), posteriormente conocido como Kiyozawa Manshi, nació el 26 de junio de 1863 en la actual ciudad de Nagoya. Fue el mayor de cuatro hermanos e hijo de un samurái de bajo rango. Su nacimiento coincidió con los convulsos años del final del período Edo (1603-1867), en que el régimen de los Tokugawa se tambaleaba. De hecho, tras la victoria de los clanes rivales a los Tokugawa, la restauración imperial y el inicio del periodo Meiji, las nuevas autoridades pusieron en marcha unas innovadoras políticas que afectaron de lleno a su familia. En primer lugar, una vez abolido el sistema de castas en que los guerreros detentaban el poder, los samuráis que ocupaban el escalafón más bajo fueron desposeídos de su salario que, para muchos, sin apenas propiedades, era su único sustento. En el caso concreto de Kiyozawa tales cambios supusieron que su padre perdiera el cargo que detentaba en el ejército de infantería de su clan, poniendo así a su familia en dificultades económicas (Cfr. Wakimoto, 1982: 33 y Yoshida, 1961: 37).

El joven Kiyozawa Manshi destacó siempre en los estudios, actividad por la que sentía gran pasión. Sin embargo, al coincidir su infancia con dicho periodo de transición, las transformaciones sociales que entonces se produjeron dificultaron que sus progenitores pudieran darle la educación que deseaban. Ahora bien, a juzgar por los datos biográficos de que disponemos, parece claro que sus padres,

pese a las estrecheces que padecían, se esforzaron por ofrecerle la mejor formación posible.

Entre los 8 y los 12 años estudió según el sistema tradicional samurái, es decir, frecuentó una academia que, poco después, se convertiría en escuela pública, en la que recibió una formación memorística basada en el aprendizaje de clásicos japoneses y del corpus de textos confucianos. Además, en lo que atañe a su relación con la religión, sus progenitores, particularmente su madre, eran seguidores del budismo de la Verdadera Tierra Pura, motivo por el que, ya desde joven, Kiyozawa tuvo contacto con algunos de los textos centrales de esta tradición budista.

En 1875, a los doce años, Kiyozawa entró en una escuela de estudios de lengua extranjera recientemente establecida por el gobierno Meiji en su ciudad natal, Nagoya. Por desgracia para él, en 1877 las dificultades económicas que atravesaba el gobierno Meiji desembocaron en el cierre de esa escuela. Pese al infortunio, lo cierto es que desde los doce hasta los quince años Kiyozawa había recibido una valiosa formación en lengua inglesa que le sería de ayuda en los años venideros.

Después del contratiempo que supuso el cierre de la escuela de lenguas extranjeras, Kiyozawa ingresó primero en una escuela provincial y después en una escuela de estudios médicos de la prefectura de Aichi, donde cursaría medicina y alemán durante apenas cuatro meses. Aunque desconocemos por qué motivo abandonó los estudios en esa última institución, parece que las complicaciones para seguir con los estudios acabaron llevando al joven Kiyozawa a convertirse en monje. Como hemos comentado, los miembros de su familia eran feligreses del budismo de la Verdadera Tierra Pura en su rama Ōtani. Tras la mediación de un conocido de la familia, Kiyozawa tomó los hábitos en un templo cercano a su casa, el Kakuon-ji (覚音寺), en febrero de 1878, cuando tenía catorce años.

De este modo, Kiyozawa pudo continuar su instrucción (1878-1882) en una escuela perteneciente al budismo Shin, la Escuela de Educación Inglesa (育英教校 Ikuei Kyōkō), situada en Kioto. Esta ins-

titución estaba pensada para ofrecer una formación moderna a los novicios de la rama Ōtani. Además del inglés, los contenidos que allí se enseñaban tenían como fin dotar a sus alumnos de una cultura acorde con la nueva etapa que entonces se inauguraba, ofreciéndoles formación en las disciplinas recién importadas de Occidente, además de educarlos en los principios teóricos budistas. De este modo, las autoridades del budismo Shin Ōtani pretendían crear una élite que pudiera hacer frente a los retos que planteaba la nueva coyuntura en Japón: cambios sociales, entrada del pensamiento occidental, creciente influencia del cristianismo, etcétera.

Si bien es cierto que Kiyozawa estaba a la altura de sus compañeros, e incluso los superaba, en materias como las matemáticas o el inglés, llevaba un retraso de años en lo que se refiere a la educación estrictamente religiosa. Debemos tener en cuenta que la mayoría de sus compañeros eran hijos de monjes, pues en la escuela Shin el matrimonio ha sido siempre permitido y el monacato se rige por un sistema casi exclusivamente hereditario.

Lejos de arredrarse, en los meses que siguieron a su entrada en aquella escuela, el joven Kiyozawa hizo denodados esfuerzos por ponerse a la altura de sus compañeros en esas materias. De cuerpo menudo, escuálido, rápido de movimientos, activo y amante de las discusiones, no sólo se trataba de un excelente estudiante, sino también de un joven tenaz y de fuerte personalidad. Con estas características difícilmente podía pasar inadvertido a sus compañeros de clase, que pronto lo apodaron *bishop* y *pontifex* en honor a su fervor religioso.

En diciembre de 1881, tras licenciarse en esta escuela con resultados excelentes, Kiyozawa Manshi y otros dos alumnos fueron elegidos por la escuela Ōtani para trasladarse a la capital del país y estudiar en la Universidad de Tokio. Aquellos tres jóvenes apenas dispusieron de un mes para preparar el examen de entrada a la Escuela Preparatoria de la Universidad de Tokio. El único de los tres que consiguió aprobar al primer intento fue Kiyozawa, incorporándose en enero de 1882 a la escuela preparatoria asociada a dicha universidad.

En aquellos años la Universidad de Tokio era una de las pocas instituciones de enseñanza superior que existían en Japón. De hecho, se trataba, y todavía hoy en día se trata, de la universidad más prestigiosa del país, fundada por el gobierno nipón en 1877 para educar a las futuras élites culturales, científicas y empresariales del país. Con tal motivo, dicha institución contrató a los académicos más distinguidos de Japón y, en los campos en que aún no existían especialistas autóctonos, empleó a profesores extranjeros. Por tanto, desde su ingreso en la Universidad de Tokio, Kiyozawa sacó provecho de los conocimientos de lengua inglesa que había adquirido previamente, dado que allí muchas asignaturas eran impartidas en inglés y buena parte de los manuales utilizados estaban escritos también en esa misma lengua.

Dos años después, en 1883, tras terminar dicha propedéutica, Kiyozawa ingresó en la universidad escogiendo la especialidad de filosofía. Se trataba de unos estudios que habían sido introducidos en Japón pocos años antes y que, pese a no atraer a un gran número de estudiantes, en aquellos años gozaban de cierto prestigio entre la élite intelectual nipona. Desde su ingreso hasta el año de su licenciatura, en 1887, siempre destacó por sus excelentes resultados académicos, tanto en la etapa preparatoria como en la época de estudiante universitario.

1.1. FORMACIÓN FILOSÓFICA

Durante sus estudios universitarios Kiyozawa tuvo entre sus profesores a algunos de los ilustres pioneros del pensamiento filosófico y las ciencias sociales en Japón como, por ejemplo, Toyama Masakazu (外山正一 1848-1900), introductor del pensamiento de Herbert Spencer (1820-1903) y considerado el fundador de la sociología en Japón. Asimismo, contaría entre sus profesores con Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908), el primer profesor extranjero de filosofía en aquella universidad (ejerció el cargo desde 1878 hasta 1886).¹ Esta etapa de

¹ Curiosamente, si por algo Fenollosa es aún un personaje célebre en Japón, no es tanto por haber sido introductor del pensamiento hegeliano o spenceriano, sino por su interés en las

formación de Kiyozawa aún no ha sido estudiada en profundidad, aunque sí sabemos que en las clases de Fenollosa aprendió sobre autores británicos como Mill y Spencer, así como Kant y el idealismo alemán, particularmente Hegel.

De nacionalidad estadounidense y ascendencia española, Fenollosa se licenció en la Universidad de Harvard. Entre otras, asistió a las clases del historiador del pensamiento Francis Bowen (1811-1890).² Sin embargo, estamos ante un académico que a su llegada a Japón, cuando sólo contaba con 26 años, había recibido en Harvard una formación general que comprendía disciplinas tan dispares como economía, finanzas, teoría política, estética o filosofía. De este modo, aunque su interés principal se centrara en la filosofía, no podemos decir que se tratara de un experto en esta última materia. De hecho, a su llegada a la Universidad de Tokio Fenollosa se hizo cargo de asignaturas que hoy en día pertenecen a especialidades completamente distintas entre sí, como historia de la filosofía, teoría política o economía.

Fenollosa estaba interesado en las teorías evolucionistas de Spencer entonces en boga. Spencer, hoy en día relegado a un segundo plano, era un pensador enormemente influyente no sólo entre la reducida élite intelectual nipona de principios de la era Meiji, sino en todo Occidente. La pasión por el autor inglés que Fenollosa y otros

tradiciones orientales, particularmente en el arte asiático. En una época en que las élites estudiaban con fruición todo lo llegado del extranjero y mantenían una actitud de escepticismo o desdén en lo tocante a las tradiciones patrias, Fenollosa fue un apasionado del arte oriental y del budismo. Hasta tal punto llegó su interés que acabó convirtiéndose al budismo en el templo Miidera (三井寺) perteneciente a la escuela Tendai, lugar donde se encuentra su tumba.

² Fenollosa basó sus lecciones de filosofía en la historia de la filosofía de Albert Schwegler (1819-1857), así como en la obra de Francis Bowen *Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartman*. De hecho, Fenollosa cita ambos manuales en su resumen de la asignatura Historia de la Filosofía. Cfr. Yamaguchi, 2000: 64. La influencia de ambos manuales es palpable en los apuntes de Kiyozawa que han sido editados en el cuarto volumen de sus *Obras Completas*. Entre los apuntes de la época universitaria de Kiyozawa encontramos la *Traducción resumida de la historia de la filosofía* (哲学史抄訳 *Tetsugaku shi shō yaku*) en la que hacía una sinopsis del texto de Bowen, además de referencias incidentales a ese autor (transcrito por Kiyozawa como ボーエン). Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. IV: 269-282. Asimismo, en sus resúmenes de la historia de la filosofía cita abundantemente a Friedrich Ueberweg (1826-1871) bajo la abreviación de “Ueb. H. P.”.

profesores transmitieron a Kiyozawa explicaría por qué en sus trabajos de carrera las alusiones a Spencer son constantes. Asimismo, si consultamos el catálogo de libros que elaboró entre 1891 y 1892 vemos que Kiyozawa poseía hasta nueve obras en lengua original de dicho pensador.

El 9 de enero de 1887, tras la marcha de Fenollosa, llegó a la Universidad de Tokio un nuevo profesor extranjero con la misión de hacerse cargo de las clases de filosofía. Se trataba de Ludwig Busse (1862-1907) quien ocupó ese cargo hasta 1892. A diferencia de Fenollosa, Busse sí era un especialista en filosofía. Se había doctorado en esta disciplina pocos años antes, en 1885, gracias a una tesis sobre Spinoza defendida en la actual Universidad Humboldt de Berlín. Además de Spinoza, su pensamiento recibió una influencia notable del filósofo germano Rudolf Hermann Lotze (1817-1881).

Pese a que Busse no suele ser citado en las biografías sobre Kiyozawa, u ocupa un espacio secundario en comparación con Fenollosa, sin embargo, si nos atenemos a los escritos y apuntes de este último, deberíamos afirmar que se trató de una influencia de primera magnitud. Destacan en particular los conocimientos que este profesor transmitió a Kiyozawa sobre el mencionado Lotze. Se trata, sin duda, de un pensador clave para entender la filosofía de la religión de Kiyozawa. Además, en todos los materiales que Kiyozawa preparó para impartir cursos de filosofía las referencias o el uso de las obras de Lotze son constantes.

Sin temor a exagerar podríamos decir que con la llegada de Busse a Tokio se dio inicio al estudio riguroso de la filosofía germana en Japón, concretamente del pensamiento de Kant y de Lotze, autores que aquél conocía en profundidad (Cfr. Piovesana, 1963: 49). Paulatinamente esta tradición filosófica se hizo un lugar en la Universidad de Tokio, hasta entonces dominada por el pensamiento anglosajón, hasta convertirse, sobre todo a partir del s. XX y con la llegada de otros profesores europeos como Raphael von Koeber (1848-1923), en la corriente dominante en dicha institución educativa.

Para Kiyozawa aquellos años no sólo estuvieron dedicados al aprendizaje de teorías llegadas de Occidente, pues justo entonces la filosofía oriental también empezaba a ser reconocida dentro del currículum oficial de la Universidad de Tokio. Asistió, por ejemplo, a las lecciones de Hara Tanzan (原坦山 1819-1892) y Yoshitani Kakuju (吉谷寛寿 1843-1914), expertos en doctrina budista, y a las del académico de estudios chinos Shimada Jūrei (島田重礼 1838-1898), bajo cuya dirección estudiaría las doctrinas confucianas. Además, al margen de los estudios universitarios, Kiyozawa participó junto con los otros miembros de la rama Ōtani en el grupo de discusión denominado Jushin-kai (樹心会), en que leían textos relacionados con la Verdadera Tierra Pura.³

Tras su licenciatura, en 1887, Kiyozawa entró en los cursos de doctorado eligiendo la especialidad de filosofía de la religión. Al mismo tiempo que desarrollaba su investigación impartió diversas asignaturas en instituciones educativas. Pese a su juventud, apenas terminada la licenciatura y aún como doctorando, Kiyozawa ya empezaba a gozar de cierta notoriedad en el novel mundo de la filosofía japonesa. Por lo que parece, entre sus proyectos estaba completar los estudios de doctorado y continuar dedicándose al trabajo de profesor universitario. Sin embargo, sus superiores de la orden Shin Ōtani tenían planes diferentes para él.

2. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y ASCETISMO (1888-1894)

2.1. EL RETORNO A KIOTO

En 1888 los dirigentes del budismo Shin pedían a Kiyozawa que asumiera el cargo de director de una escuela situada en la ciudad de Kioto,

³ Fruto de sus estudios de doctrina budista, entre sus anotaciones de la época universitaria encontramos, bajo el epígrafe “bien y mal”, una recopilación de citas extraídas de clásicos del budismo sobre esa materia. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. IV: 162-166.

responsabilidad que aceptaría, abandonando la capital del país. Concretamente, se convirtió en el director de una escuela pública, la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto (府立尋常中学校 Furitsu jinjō gakkō) de la que, debido a los problemas económicos que entonces padecía, y a petición de sus responsables, se había hecho cargo la escuela Ōtani, asumiendo los gastos y la administración.

En Kioto, al mismo tiempo que desempeñaba ese cargo, Kiyozawa preparaba a los jóvenes novicios enseñando historia de la filosofía occidental y filosofía de la religión en el Gran Seminario de la Escuela Shin (真宗大学寮 Shinshū dai gakuryō).⁴ Asimismo, ejerció como docente en el Seminario Okazaki Gakkan (岡崎学館), organismo destinado a formar al futuro abad superior (法主 hōshu) del budismo Ōtani. Esta figura era y sigue siendo la máxima autoridad dentro de dicha organización religiosa. De hecho, parte del material que preparó para sus conferencias en el Gran Seminario de la Escuela Shin constituye el germen de su primer libro, el *Esqueleto de una filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨 *Shūkyō tetsugaku gaikotsu*), obra publicada en 1892 cuyo contenido comentaremos después.⁵

Fue en aquel mismo año, 1888, cuando el joven Manshi se casó con Kiyozawa Yasu (清沢やす 1867-1902), la hija mayor de Kiyozawa Genshō (清沢巖照 1842-1908), un monje del templo Saihō-ji (西方寺) situado en las cercanías de Nagoya. La familia Kiyozawa, que sólo

⁴ El término 学寮 *gakuryō* que, a falta de una traducción exacta, hemos vertido al castellano como “seminario”, es el nombre que recibían un tipo particular de instituciones educativas budistas nacidas durante el s. XIV y que tuvieron su mayor pujanza durante la época Edo (ss. XVII-XIX). Eran escuelas en que los monjes residían al mismo tiempo que recibían una formación religiosa. En el caso concreto de la tradición Shin Ōtani, el seminario de la escuela fue creado en 1665 en Kioto. Posteriormente, en 1755, cuando fue trasladado al barrio de Takakura, pasó a denominarse Seminario Takakura (高倉学寮 Takakura gakuryō). Durante la década de los sesenta y setenta del s. XIX recibió varias denominaciones hasta que, finalmente, en 1882, cambió su nombre al de Gran Seminario de la Escuela Shin.

⁵ Los cursos que impartió allí entre 1889 y 1894 también constituyen la base de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía occidental* (西洋哲学史講義 *Seiyō tetsugaku-shi kōgi*) recogidas en el quinto volumen de las *Obras Completas* de la editorial Iwanami. Téngase en cuenta la cercanía en el tiempo con las que son consideradas como las primeras lecciones sobre filosofía publicadas en japonés: las *Migajas de filosofía* (哲学涓滴 *Tetsugaku tenteki*) publicadas por Miyake Setsurei (三宅雪嶺 1860-1945) en 1889.

tenía hijas, buscaba a un monje que pudiera hacerse cargo del templo y por ello se dirigieron al templo central, el Higashi Hongan-ji, en busca de un buen partido. Ante la petición, las autoridades de esta escuela decidieron recomendar al brillante Tokunaga Manshi.

En los años siguientes las relaciones de Kiyozawa Manshi con su familia política se vieron ensombrecidas por varios problemas. Uno de ellos fue el cambio de apellido. En Japón es costumbre que las mujeres, al casarse, pierdan su apellido y adopten el de su marido, pasando a ser miembros de la nueva familia y abandonando la antigua. Sin embargo, en el ámbito del monacato budista se da una excepción a esta norma general: cuando el responsable de un templo sólo tiene hijas al menos una de ellas suele casarse con un monje de origen laico. En ese caso el monje que se casa, y que no posee templo propio, es adoptado por la familia de su esposa, de modo que es el marido quien cambia su apellido, heredando así el templo de su esposa.

Por este motivo, tras contraer matrimonio, Tokunaga Manshi debería haber cambiado su apellido por el de Kiyozawa. Sin embargo, parece que se resistió durante varios años, manteniendo su apellido de soltero, Tokunaga, algo que no sólo debió generar cierta tensión entre las familias de los recién casados, sino también una situación de indefinición legal que afectó a sus dos primeros hijos, Michi (みち 1889-1928) y Shin'ichi (信一 1893-1902), que oficialmente quedaron registrados como hijos de madre soltera. Finalmente, en agosto de 1895 y tras siete años de matrimonio, Tokunaga Manshi acabó cambiando su apellido por Kiyozawa.⁶

⁶ Lo hizo tras caer enfermo de tuberculosis y después de volver de su reposo durante casi un año en la ciudad de Tarumi (垂水). El profesor Nishimura especula con la posibilidad de que ese cambio esté relacionado con los gastos de esos tratamientos. Esto es, debido a los problemas económicos para costearse el tratamiento, habría sido su suegro quien se habría hecho cargo de Kiyozawa Manshi, situación de dependencia que habría forzado a este último a tomar la decisión de cambiar su apellido en agradecimiento. Cfr. Nishimura, 1951: 211 y Wakimoto, 1982: 99. Pese al cambio oficial de apellido, existen escritos que muestran que Kiyozawa continuó utilizando su apellido de soltero con posterioridad. Por ejemplo, en el *Manifiesto* que firmó junto con otros once académicos Shin en 1896 se puede leer "Tokunaga Manshi" en el listado de firmantes. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 172.

2.2. SOBRE EL *MINIMUM POSSIBLE*

La vuelta a Kioto conllevaría cambios sustanciales en la vida de Kiyozawa, primero por su responsabilidad recién adquirida como director de escuela, después por su matrimonio, y, finalmente, por su nuevo modo de vida, fruto de una transformación espiritual.

El paso por Tokio había hecho de Kiyozawa un intelectual moderno, acostumbrado a un estilo de vida occidentalizado que se acentuaría más si cabe tras convertirse en director de la escuela pública intermedia de Kioto. Su apariencia no hacía pensar que se tratara de un monje budista: se había dejado crecer el bigote y vestía trajes occidentales que adornaba con un elegante bastón y un bombín. Sin embargo, esta situación pronto tocaría a su fin. A partir de 1890 Kiyozawa mostró un creciente interés por la vida ascética y empezó a hacer una interpretación estricta de los votos monásticos, pues sentía vivamente la decadencia de su religión y la necesidad de retornar a la austeridad predicada por los preceptos budistas.

Inició entonces un estilo de vida que él mismo calificó como "*Minimum possible*". Afeitó su cabeza, algo que no es común entre los seguidores de la escuela Shin, salvo en ceremonias puntuales; cambió la ropa de estilo occidental por hábitos oscuros; dejó de fumar y paulatinamente fue suprimiendo alimentos de su dieta. Tras la muerte de su madre, en octubre de 1891, Kiyozawa intensificó las prácticas ascéticas: primero dejó de comer carne, realizando una dieta vegetariana, posteriormente suprimió la comida cocinada y la sal, hasta acabar alimentándose casi exclusivamente de harina de trigo sarraceno mezclada con agua.

Debido a esta rutina Kiyozawa, que siempre había sido menudo, adelgazó hasta tener un aspecto macilento. En alusión a su apariencia física se bautizó con el seudónimo de "el esqueleto (骸骨 *gaikotsu*)". Calificativo que, además de la obvia alusión a su estado físico, poseía un significado espiritual: el esqueleto era la búsqueda religiosa de lo esencial, prescindiendo de todo aquello que consideraba superfluo. Asimismo, su práctica ascética iba acompañada de un ahondamiento

en la fe y una intensificación de la práctica religiosa. Recitaba día y noche los tres textos sagrados del budismo de la Verdadera Tierra Pura y, además, cada mañana, antes de dirigirse a la Escuela Intermedia con su peculiar aspecto de monje mendicante, se acercaba al templo central (Higashi Hongan-ji) para venerar al Buda Amida.

La práctica ascética de Kiyozawa refleja la influencia del movimiento rigorista que, en aquellos años, había cobrado cierta pujanza entre los budistas nipones. Tras la persecución que sufrió durante el periodo Meiji y las leyes que secularizaban las actividades de la comunidad budista, se hicieron oír las voces que reclamaban un mayor rigor moral y una vuelta a los preceptos de la regla monástica budista.

Algunos de los miembros de dicho movimiento crítico estaban convencidos de que las escuelas budistas habían sido parcialmente culpables de la persecución sufrida a inicios del periodo Meiji. Es más, había quien consideraba esa animadversión institucional como un justo castigo a su degeneración moral y a su alejamiento de la ortodoxia, e interpretaban aquel acontecimiento como una advertencia, una señal de la necesidad de recobrar la disciplina monástica tradicional.

2.3. EL ESQUELETO DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Tal y como hemos explicado, la era Meiji constituyó un periodo de crisis y de desprestigio del budismo. Las razones son de distinta índole. A diferencia del periodo Edo (1600-1867), cuando contó con el apoyo institucional y fue en cierta medida una extensión del estado, pues los templos eran a la sazón el lugar en donde se llevaba a cabo el equivalente al actual registro civil, en la era Meiji sufrió una caída en desgracia, particularmente en los primeros años, frente a la promoción de un sintoísmo nacionalista. Además de esto, recibió críticas de la intelectualidad japonesa que veía en el budismo una religión incompatible con los principios científicos modernos y con el ideal del progreso. Asimismo, tras siglos de prohibición, el cristianismo fue legalizado y entró nuevamente de la mano de misioneros occi-

dentales. Llegaba a tierras japonesas con una aureola de “religión moderna y racional”, frente a un budismo ajeno a la tradición científica.

En este contexto los pensadores budistas reaccionaron de forma dispar. Encontramos monjes como Shimaji Mokurai (島地黙雷 1838-1911) que, en un primer momento, reclamaron la libertad de culto con el propósito de poner fin a la supeditación administrativa del budismo al sintoísmo. Por otro lado, encontramos pensadores que, frente las críticas a la cosmovisión budista, optaron por defender la autenticidad de las doctrinas tradicionales. Así lo hizo, por ejemplo, el monje Sada Kaiseki (佐田介石 1818-1882), quien defendía la veracidad de la cosmología budista.

Otra de las líneas discursivas de aquellos años entre los intelectuales budistas se centraba en criticar al cristianismo, destacando su vertiente más irracional. Los autores que participaron de esta corriente teórica defendían que los pilares de la cultura occidental y, por extensión, el origen del progreso de dicha civilización hundía sus raíces en la tradición grecorromana y no en la religión cristiana. Así lo hicieron el mencionado Shimaji o Inoue Enryō, monje también del budismo Shin Ōtani y filósofo que influyó considerablemente en Kiyozawa.⁷ Precisamente fue Inoue el pionero entre los intelectuales budistas que hicieron una interpretación filosófica de su religión. Insistió, junto con otros pensadores, en la naturaleza racional del budismo y en su capacidad de contribuir al progreso de la nación. Estos

⁷ Dado que su padre era un monje budista de la escuela de la Verdadera Tierra Pura, Inoue tuvo que cumplir con las obligaciones del primogénito y fue ordenado monje. Desde su infancia destacó por su aptitud para el estudio, motivo por el cual, tras completar su formación primaria, recibió una beca de la escuela Shin que le permitió ir a estudiar a la Universidad de Tokio a partir de 1878. Tras tres años de formación en la Escuela Preparatoria de dicha institución, en 1881 ingresó en la Universidad de Tokio escogiendo la nueva especialidad de filosofía. Antes incluso de licenciarse empezó a ser reconocido entre los intelectuales de aquel periodo gracias a su labor como divulgador del budismo y la filosofía, así como por sus acerbadas críticas contra el cristianismo. Inoue acabaría ocupando un lugar destacado no sólo en la historia del budismo de este periodo, sino también en la historia del pensamiento filosófico japonés. En 1885 abandonó su condición de monje para convertirse en un filósofo laico, encarnando así el ideal por él promulgado del intelectual no sectario comprometido con la búsqueda de la verdad. Para una biografía intelectual exhaustiva: Miura, 2016.

teóricos recibieron tanto la influencia de las corrientes racionalistas cristianas contra las que, al mismo tiempo, reaccionaban, como del pensamiento filosófico occidental que entonces llegó a Japón.

La filosofía de la religión de Kiyozawa es un producto excepcional de esta corriente teórica que reivindicó el budismo y otras escuelas de pensamiento de Extremo Oriente como tradiciones equiparables, sino superiores, a la filosofía occidental. Las teorías de Kiyozawa, concretamente su filosofía de la religión, están estrechamente vinculadas con las ideas del mencionado Inoue Enryō y también con las del pensador Inoue Tetsujirō (井上哲次郎 1855-1944). Pese a que hay notables diferencias entre ellos, y a riesgo de caer en simplificaciones, deseáramos señalar algunos puntos en común entre los tres.

En primer lugar, todos vivieron en primera persona la transición de una cosmovisión dominada por la cultura tradicional china a otra centrada en la civilización occidental. Así pues, los tres estudiaron en su infancia los clásicos chinos, cánones de formación durante todo el periodo Edo. De igual modo, fruto del mencionado cambio de paradigma, los tres recibieron la influencia del pensamiento filosófico y científico occidental ya fuera a partir de su niñez, adolescencia o juventud.

Fueron miembros, asimismo, de las primeras generaciones de pioneros en estudiar filosofía o impartirla en la universidad. En concreto, Inoue Enryō formó parte de la primera promoción de la nueva especialidad de filosofía en la Universidad de Tokio, la de 1881-1885. Por su parte, Kiyozawa, también monje de la escuela budista Shin, ingresó en esa misma especialidad tan solo dos años más tarde. Por último, Inoue Tetsujirō precedió a ambos, pues también se formó en la Universidad de Tokio en filosofía y políticas a partir de 1877 y empezó a trabajar allí ya en 1882. Aunque, en realidad, su verdadera formación filosófica se produjo algo más tarde, a partir de 1884, cuando partió en viaje de estudios a Alemania.⁸ A su vuelta a Japón, en 1890,

⁸ Entre 1884 y 1890 realizó una larga estancia en Alemania para ampliar estudios, asistiendo a los cursos de profesores como Kuno Fischer (1824-1907), Eduard Gottlob Zeller

se convertiría en el primer profesor nativo que ocupó una cátedra de filosofía en la Universidad de Tokio.

Al mismo tiempo, estos tres autores comparten otra característica que cabe destacar, todos ellos reivindicaron las tradiciones de pensamiento oriental. Inoue Enryō del budismo e, incidentalmente, del pensamiento chino clásico, trazando originales comparaciones entre la evolución de la filosofía occidental y la tradición budista, todo ello desde un punto de vista hegeliano de la historia, en que las tesis y antítesis daban paso a una síntesis que, en su último escalafón, ocupaba el pensamiento holístico de las tradiciones budistas Tendai y Kegon (Cfr. Clinton Godart, 2004). Inoue Tetsujirō hizo lo propio con el neoconfucianismo, así como, en menor medida, con el budismo.⁹ Por último, Kiyozawa partió del budismo para elaborar una filosofía de la religión con una clara pretensión universalista.

No terminan aquí los paralelismos entre estos tres autores. Todos comparten una visión considerablemente optimista del intelecto hu-

(1814-1908) y Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), así como entrando en contacto con pensadores como Eduard von Hartmann (1842-1906). Buen conocedor de la tradición de pensamiento oriental, principalmente del confucianismo, pero también del budismo, interpretó siempre el concepto de filosofía en un sentido amplio, incluyendo en él las tradiciones de pensamiento oriental. Además, Inoue realizó una labor de gran envergadura al compilar un *Vocabulario filosófico* (哲学字彙 *Tetsugaku jii*). La primera versión fue publicada en 1881. Posteriormente, gracias a la ayuda de Ariga Nagao (有賀長雄 1860-1921), publicó una versión ampliada en 1884. Décadas después (1912), ahora con la colaboración de Motora Yūjirō (元良勇次郎 1858-1912) y Nakajima Rikizō (中島力造 1858-1918), publicaría la tercera y última edición. La importancia histórica de este diccionario es considerable, pues contribuyó a fijar parte del vocabulario filosófico en lengua japonesa.

⁹ Ya en su graduación, en 1880, Inoue Tetsujirō empezó a preparar una *Historia de la filosofía oriental*, un libro que, bajo ese título, jamás publicaría, pero que se tradujo en una serie de monografías sobre pensamiento oriental que se inician con su *Historia de la filosofía yangmingista japonesa* (『日本陽明学派之哲学』 *Nihon yōmeigaku-ha no tetsugaku*) que apareció en 1900. Aunque se trata de obras publicadas algo después del periodo específico en que nos estamos centrando aquí, debemos destacar que en 1883 Inoue Tetsujirō impartió la asignatura “Historia de la filosofía asiática” en la Universidad de Tokio. Uno de los asistentes a estas lecciones fue precisamente Inoue Enryō, quien pocos años después trazaba paralelismos entre la historia de la filosofía occidental y el pensamiento budista en obras como *Una velada de conversaciones filosóficas* (哲学一夕話 *Tetsugaku ichiyūwa*), publicada en 1886-7, y *La esencia de la religión. Segundo volumen* (哲学要領・後篇 *Tetsugaku yōryō, kōhen*), que vio la luz en 1887. Cfr. Oshima, 1997: 28-43.

mano. Una posición que evoca el racionalismo de Leibniz o Spinoza. Es más que llamativo leer en la actualidad, cuando el empirismo y la experimentación científica constituyen el paradigma dominante en epistemología, las afirmaciones de estos autores donde se proclama que la razón, por sí misma, es capaz de conocer las verdades últimas del universo sin depender de la experiencia.

Subyace, además, a todas las teorías de estos autores una concepción organicista del universo, como un todo interrelacionado. En este sentido se aprecia la influencia de tendencias filosóficas occidentales de aquella época, pensemos en Hegel o en Spencer. Pero, sin duda, estos pensadores japoneses también bebían de fuentes de pensamiento orientales, como la teoría de la originación dependiente (縁起 *engi*), que constituye una de las tesis centrales del credo budista.¹⁰ Sus planteamientos, además, no se limitan a defender una visión organicista del universo o del conjunto de los saberes, sino que plantean un sistema de pensamiento holista e inclusivista, en que todas las teorías quedan integradas y subsumidas en una perspectiva superior. En este sentido poseía particular valor para ellos la perspectiva totalizadora de la tradición Tendai, que estos pensadores consideran una de las cimas del pensamiento budista.

Si nos centramos en el caso de Kiyozawa, su filosofía de la religión, pese a que no recibió casi atención en su momento, es un producto intelectual excepcional, fruto de esa efímera época del pensamiento budista donde se unieron tradiciones de pensamiento oriental y occidental, se propugnó una perspectiva englobante del conjunto de los saberes y se consideró que la razón era la herramienta que permitiría inquirir sobre las verdades últimas del universo.¹¹

¹⁰ Es decir, teniendo en cuenta que para el budismo no existe un creador, y que el universo no tiene inicio ni fin, esta teoría sostiene que ningún elemento existe de forma independiente, nada nace *ex nihilo*, sino que todo existe gracias a un conjunto de innumerables causas y condiciones interrelacionadas entre sí.

¹¹ Por ejemplo, en uno de sus escritos sobre filosofía de la religión, afirma lo siguiente: “[L]a filosofía investiga empleando el pensamiento y la razón (思想道理 *shisō dōri*); [mientras que] la ciencia aplica la observación y la experimentación, es decir, tiene la experiencia

Su *Esqueleto de una filosofía de la religión* (en adelante abreviado como “el *Esqueleto*”) es un texto muy breve, pues apenas ocupa cuarenta páginas en la última edición de sus *Obras completas*, pero enormemente ambicioso. En primer lugar, en él explica su teoría sobre el origen de la religión, proponiendo una hipótesis innatista que se opone al evolucionismo de pensadores como Spencer o de su antiguo profesor Ernest Fenollosa. Dicho de una manera más sencilla, frente a aquellos, particularmente en el terreno de las disciplinas antropológicas, que situaban el origen de la religión en momentos concretos de la historia e intentaban describir su posterior desarrollo, fruto de la evolución de la cultura humana, Kiyozawa apelaba a la existencia de una “mente religiosa” innata, presente en el ser humano *ab aeterno*. Dicha mente religiosa o fe sería una de las dos caras o funciones del alma, siendo la otra la razón.

Pese a que hemos hablado arriba de Kiyozawa como de un “racionalista” *sui generis*, también es cierto, sin embargo, que el *Esqueleto* es una obra atravesada por una tensión entre fe y razón. Por un lado, afirma que “si fe y razón entraran en contradicción deberíamos tomar la razón y abandonar la fe” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. I: 7), mientras sostiene que la razón es “incompleta” y que, en última instancia, el examen racional de la religión requiere de un salto cognoscitivo que conduce a la fe. Se trata, sin embargo, de una tensión vista desde nuestra perspectiva actual. Ya que, si tenemos en cuenta la mentalidad de la época y la perspectiva inclusivista antes mencionada, probablemente para Kiyozawa dicha tensión dualista podía ser, como mucho, una contradicción aparente, siendo en el fondo dos caras de la misma verdad.

(事実 *jijitsu*) por fundamento. (...) La filosofía de la religión investiga el principio último de la religión valiéndose del pensamiento y la razón, [mientras que] la ciencia de la religión es la disciplina que compara y extrae inferencias [a partir] de los fenómenos existentes en las múltiples religiones”. Kiyozawa, 2002-2003, vol. I: 204. Concretamente esta cita se encuentra en las anotaciones de Sumida Chiken (住田智見 1868-1938), que recogen las lecciones impartidas por Kiyozawa desde septiembre de 1891 a abril de 1892 en el Gran Seminario de la Escuela Shin. Se trata precisamente del curso que dio origen al *Esqueleto de una filosofía de la religión*, publicado el 27 de agosto de 1892.

Como acabamos de explicar, para Kiyozawa razón y fe son dos funciones del “alma (靈魂 *reikon*)”. Repárese en lo sorprendente de esta terminología, particularmente si tenemos en cuenta que la negación de la existencia de un yo esencial e inmortal (sk. *ātman*) es considerada una de las doctrinas más antiguas de la tradición budista. Es decir, pese a que de forma irreflexiva asumimos la existencia de un “yo”, de un fundamento que unifica nuestras experiencias, sin embargo, desde época temprana el budismo puso en cuestión esa entidad recurriendo a un detallado análisis de la experiencia. Pese a ello, Kiyozawa consideró la existencia del alma como una de las piedras angulares de su filosofía de la religión. Más aún, uno de los objetivos de su *Esqueleto* es precisamente probar mediante argumentos metafísicos la existencia del alma.

A nuestro parecer, conviene alejarse de la tradición budista para interpretar estas tesis de Kiyozawa. Decimos esto porque su teoría del alma se enmarca en una disputa teórica con el materialismo, corriente de pensamiento que entiende la actividad mental como el fruto exclusivo de la materia: impulsos eléctricos, reacciones químicas, etc.¹² Esto explica por qué en su filosofía de la religión Kiyozawa examina los planteamientos materialistas en relación con el alma y los rechaza con vehemencia afirmando que se trata de “la teoría del alma más irracional” y señalando que quienes propugnan tales tesis “conceden demasiada importancia a la materia y al movimiento, ignorando otras realidades” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. I: 15). Frente a dichas ideas Kiyozawa defiende la irreductibilidad del ámbito espiritual a la materia y la existencia, por lo tanto, del alma, e incluso su inmortalidad.

Otra de las características centrales del *Esqueleto* es que su indagación sobre el fenómeno religioso tiene una pretensión universalista, pero en muchos casos lo hace partiendo de una perspectiva budista o

¹² En esta controversia también participó Inoue Enryō defendiendo la necesaria existencia de un ámbito específico de la espiritualidad no reducible a la materia. La obra antimaterialista más relevante de Inoue fue su *Refutación del materialismo* (『破唯物論』 *Ha-yuibutsuron*), publicada en 1898.

utilizando vocabulario característico de la doctrina budista. Es decir, al igual que autores cristianos habían escrito obras sobre la religión como un fenómeno universal partiendo, en el fondo, de presupuestos cristianos o utilizando nociones que hundían sus raíces en el cristianismo, Kiyozawa hace lo propio desde un punto de vista excéntrico a la tradición occidental. Si, por un lado, esto supone dar cierta coloración budista al conjunto de las religiones, por otro lado, implica cierto vaciamiento de las categorías budistas. Decimos esto porque Kiyozawa lleva a cabo una reinterpretación universalista y modernizadora de conceptos centrales del budismo que, como resultado, los alejan considerablemente de sus significados tradicionales. Esta exégesis modernista es más que evidente en el caso de los conceptos *jiriki* y *tariki*.

Según explica Kiyozawa en el *Esqueleto*, la religión puede ser analizada y practicada desde dos puntos de partida antagónicos: el del “esfuerzo individual (自力 *jiriki*)” y el del “Poder del Otro (他力 *tariki*)”. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que tradicionalmente, estas dos categorías solo se utilizaban en el seno de la tradición de la Tierra Pura. Por esfuerzo individual o *jiriki* se hace referencia al cultivo espiritual (修行 *shugyō*) propio del budismo: respeto de los preceptos monásticos, práctica meditativa y estudio de los sutras. Sin embargo, esta noción suele poseer un matiz negativo, puesto que haría referencia a prácticas que, desde el punto de vista de esta tradición, son heterodoxas. En este caso tiene la connotación de engreimiento, la fatua creencia de que el ser humano puede salvarse por sus propios medios. Mientras que Poder del Otro o *tariki*, donde “el Otro” es el Buda Amida, señalaba el único camino que pueden seguir los seres humanos, el de ser salvados por el compasivo Buda Amida.

Kiyozawa despoja estos conceptos de su significado sectario y les otorga un valor universal. Según su parecer todas las religiones pueden ser subsumidas bajo una de las dos categorías.¹³ En este, como

¹³ Se trata de una doble perspectiva que, con otra terminología, ya adoptó Inoue Enryō en sus escritos. Por ejemplo, en su popular obra *Prefacio a la revitalización del budismo* (仏教活論序論 *Bukkyō katsuron joron*), publicada en 1887, diferencia entre dos corrientes en el seno del

en muchos otros casos, conviene, sin embargo, conocer bien la tradición y entender hasta qué punto autores como Kiyozawa o Inoue se alejaron de ella cuando utilizaron estas categorías.¹⁴

Si tenemos en cuenta la evolución posterior del pensamiento de Kiyozawa, podemos afirmar que esta filosofía de la religión que elaboró durante su juventud constituye una respuesta “fuerte” a los retos que la modernidad plantea al budismo. Por “fuerte” queremos decir que no se refugia en el ámbito de la subjetividad, como ocurrirá con sus escritos tardíos, sino que intenta combatir una visión del mundo materialista y científicista en el terreno de la objetividad, desde una perspectiva metafísica y racionalista. Es, asimismo, una narrativa modernista y heterodoxa, pues resulta evidente que deja de lado numerosos elementos de la religión budista o los fuerza en un esquema ajeno a su tradición.

Como acabamos de explicar, se trata de un ensayo original y considerablemente diferente a las respuestas habituales que el pensamiento religioso ha dado a la modernidad. Por modernidad entendemos el gradual proceso de desencantamiento del mundo, explicado ahora bajo paradigmas científicos y no religiosos, así como el proceso de secularización en que la religión pierde paulatina influencia en la vida cotidiana y la cosmovisión de la gente. Ante estos cambios la réplica más común de los pensadores religiosos modernos consistió en un repliegue hacia la interioridad buscando hacer compatibles los principios religiosos con la nueva visión del mundo (Cfr. Troeltsch, 1931: 793-795).

Esta respuesta supone entender la religión como una experiencia subjetiva. Recordemos, por ejemplo, la célebre cita de Friedrich

budismo. La primera sería “el camino de la santidad (聖道門 *shōdō mon*)”, reservada únicamente a aquellos capaces de entender las sutilezas teóricas del pensamiento budista. Mientras que la segunda sería “el camino de la Tierra Pura (淨土門 *jōdo mon*)”, recurso último para aquellos incapaces de entender “el camino de la santidad”, fruto de la compasión del buda Amida.

¹⁴ Se trata de dos conceptos que, con posterioridad, popularizó en Occidente el célebre Suzuki Daisetsu (鈴木大拙 1870-1966). En sus obras sobre budismo Zen, así como en sus ensayos sobre el budismo de la Tierra Pura, Suzuki utiliza estas categorías en el sentido universalista en que ya lo empleó Kiyozawa.

Schleiermacher (1768-1834) cuando, en su obra *La fe cristiana* (1830) afirmaba: “[e]l elemento común a cualquiera de las diversas expresiones de la piedad, gracias a la cual todas éstas se diferencian del resto de sentimientos o, en otras palabras, la autoidéntica esencia del sentimiento de piedad, es ésta: la conciencia de ser absolutamente dependiente o, lo que es lo mismo, de estar en relación con Dios” (Schleiermacher, 1999: 12). A diferencia de esto, en sus escritos de filosofía de la religión Kiyozawa no solo insiste en la unidad entre fe y razón, sino que postula una especie de realismo platónico. Dicho de otra manera, Kiyozawa intenta debatir en el terreno de lo objetivo: pretende demostrar la falsedad de las posturas materialistas y probar la veracidad de unas tesis fundamentadas en principios metafísicos.

2.4. ACTIVIDAD EDUCATIVA DE KIYOZAWA

Al mismo tiempo que profundizaba en sus prácticas ascéticas, Kiyozawa continuaba enseñando en la Escuela Normal Intermedia. Sin embargo, pasado algún tiempo desde su retorno a Kioto y de acuerdo con su nuevo estilo de vida, decidió dimitir del cargo de director en 1891. Continuó, no obstante, ejerciendo como profesor de aquel centro, una actividad que compaginó con las clases en el Gran Seminario de la Escuela Shin y la dirección del Seminario Okazaki, institución que tenía como prioridad la educación del futuro abad principal de la escuela Ōtani.

Su dimisión, sin embargo, no solo está relacionada con su nueva vida ascética, sino con los desencuentros que tuvo con las autoridades respecto a la política educativa. El nuevo superintendente del budismo Ōtani, Atsumi Kaien (渥美契縁 1840-1906), que accedió a ese cargo poco después del nombramiento de Kiyozawa como director de la escuela intermedia, inició una política de recortes destinada a enjugar las deudas que tenía dicha institución. Así, se desmantelaron algunos de los programas más avanzados del moderno sistema educativo de aquella institución con el objetivo de recortar gastos.

En 1893 la organización Ōtani abandonaba la gestión de la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto, que volvió a ser administrada por la prefectura, y abrió la Escuela Normal Intermedia Ōtani (大谷尋常中学校 Ōtani jinjō chūgakkō) aprovechando las instalaciones de la antigua Escuela de Educación Inglesa. Para esta nueva andadura, Kiyozawa consiguió que su amigo y reputado pedagogo Sawayanagi Masatarō (沢柳政太郎 1865-1927) fuera nombrado director.¹⁵ Además, entre los profesores de la escuela se encontraban Inaba y otras personas de confianza de Kiyozawa.

Parece que, tras sus amenazas de dimisión, el grupo de Kiyozawa salió reforzado de los desafíos lanzados a la dirección, pues todos ocupaban puestos relevantes en esta flamante escuela. A ello debemos sumar que la nueva institución educativa era íntegramente dependiente del budismo Shin Ōtani, de modo que Kiyozawa y sus colaboradores podían poner en práctica todas las medidas pedagógicas que desearan. Así pues, en julio de 1894 conseguía que la escuela Ōtani emprendiera una reforma educativa siguiendo sus directrices, que empezaron a ser implantadas en septiembre de ese mismo año.

3. ENFERMEDAD Y DISIDENCIA (1894-1898)

Tras más de tres años siguiendo una estricta vida ascética, la salud de Kiyozawa empeoró a finales de 1893. El 15 de enero de 1894 fallecía el que hasta pocos años antes había sido el abad principal de la escuela Shin Ōtani, Ōtani Kōshō (大谷光勝 1817-1894), cuyo funeral se ofició el día 29 de ese mismo mes en el pabellón principal del Hongan-ji. La delicada salud de Kiyozawa, el frío que entonces arreciaba, las largas horas que estuvo de pie durante la ceremonia, unidos a un res-

¹⁵ Sawayanagi era amigo de Kiyozawa desde su época de estudiante universitario en la Universidad de Tokio, cuando vivieron durante más de un año en la misma pensión. En la época que Sawayanagi fue nombrado director del Instituto Shin era uno de los seguidores laicos más fervientes e influyentes del monje puritano Shaku Unshō (釈雲照 1827-1909). Cfr. Takemoto, 1999.

friado que contagió a buena parte de los asistentes, acabaron postrando al joven anacoreta. Durante un tiempo Kiyozawa suspendió las clases y guardó cama, sin apreciarse mejora alguna en su estado físico. Al fin, tras varios meses renqueante, sus amigos lo forzaron a abandonar definitivamente sus obligaciones en abril de 1894 y lo ingresaron en un hospital, donde se le diagnosticó tuberculosis pulmonar.

Tras el diagnóstico, con su ímpetu característico, Kiyozawa deseaba continuar haciendo vida normal, pretensión que chocó con la comprensible oposición de su entorno. Con el fin de que su maltrecha salud mejorara, sus amigos buscaron una casa cercana a la costa, concretamente en la ciudad de Tarumi (垂水), en la actual prefectura de Hyōgo, y lo obligaron a trasladarse allí para guardar reposo. Su retiro se inició el 3 de junio de ese mismo año. Se abrió así una década de tratamientos infructuosos y largas temporadas en la cama en que, sin embargo, Kiyozawa no dejaría de escribir, ni de comprometerse en diversas actividades.

En la década de los noventa del s. XIX la tuberculosis pulmonar o, mejor dicho, el conjunto de enfermedades que se englobaban bajo esa etiqueta,¹⁶ se había convertido en una epidemia que se extendió por todo Japón. Desde 1886 hasta 1900 la mortalidad por tuberculosis aumentó prácticamente cada año, pasando de ochenta y seis por cada cien mil habitantes a ciento sesenta y cuatro. El aumento se produjo sobre todo en los centros urbanos, a consecuencia de su rápido crecimiento demográfico, de la aglomeración de la población que se generó y de las malas condiciones de vida. Al igual que en muchos

¹⁶ No se sabe a ciencia cierta si las personas que eran diagnosticadas de tuberculosis, denominada entonces “enfermedad pulmonar (肺病 *haibyō*)”, padecían realmente esta dolencia. Bajo esa etiqueta se englobaban diversos tipos de afección, como la bronquitis crónica, el asma crónica, la silicosis, el enfisema, la neumonía o el cáncer de pulmón. De hecho, la identificación de la tuberculosis como una enfermedad contagiosa no se produjo hasta 1865, gracias a las investigaciones de Jean-Antoine Villemin (1827-1892). A esto hay que sumar que el descubrimiento del bacilo que la causaba no se produjo hasta 1882, gracias a los estudios del profesor Robert Koch (1843-1910). A todo esto debemos añadir que tales conclusiones no fueron inmediatamente aceptadas por la comunidad científica. Es más, en Japón continuó considerándose que la tuberculosis era una enfermedad congénita, y no infecciosa, hasta los inicios del s. XX. Cfr. Johnston, 1995: 25, 51 y ss.

países occidentales, esta terrible plaga pronto se convirtió en un estigma social. En ocasiones los enfermos sufrían la marginación e incluso no era raro que contraer la tuberculosis se convirtiera en motivo de divorcio.

Por desgracia, en aquella época padecer la tuberculosis equivalía a una agónica sentencia de muerte. Se trataba de una enfermedad incurable, de largo proceso, en la que el enfermo se iba consumiendo. Los ataques de tos y los esputos sangrientos se agravaban gradualmente y la tez de los convalecientes se tornaba macilenta. Hasta su muerte, en 1903, Kiyozawa dejó constancia de esa década de padecimiento en sus diarios, en que habitualmente, en escuetas y frías anotaciones, detalla su rutina diaria, alimentación y problemas de salud, como, por ejemplo, a qué hora del día había tosido sangre y en qué cantidad, además de señalar otros síntomas asociados con su enfermedad.

Los biógrafos y estudiosos de Kiyozawa, de acuerdo con algunas afirmaciones que podemos encontrar en escritos posteriores del bonzo, suelen presentar esta enfermedad como un punto de inflexión en la vida del monje japonés. Según esta visión, la tuberculosis habría servido para desenmascarar la ilusoria creencia en la capacidad de la práctica individual, así como para alejarlo definitivamente de la filosofía, encontrando entonces como única respuesta la fe en la gracia del Buda. Sin embargo, los documentos de que disponemos (escritos teóricos, anotaciones en diarios o epístolas), así como sus acciones, nos llevan a pensar que se trata más de una narrativa elaborada con posteridad por sus discípulos y por los primeros investigadores sobre Kiyozawa que no de un hecho objetivo.

Ciertamente, se abrió entonces una nueva etapa de práctica espiritual, ahora marcada por una enfermedad que se convirtió en el eje de sus reflexiones en los siguientes años. Ahora bien, consideramos simplista interpretar esta enfermedad como el momento decisivo en la vida de Kiyozawa que marca su entrada en la fe, no sólo porque continuó manteniendo actitudes cercanas a la del “esfuerzo individual (自力 *jiriki*)” casi hasta el final de su vida, sino también porque

los años que siguieron al diagnóstico de tuberculosis se caracterizaron por su activismo político, particularmente en el ámbito de la educación, como profesor y como frustrado reformador.

3.1. EL FRACASO DE LA REFORMA EDUCATIVA

Mientras Kiyozawa, convaleciente de tuberculosis, reposaba en las cercanías del Océano Pacífico, en Kioto los acontecimientos tomaron un cariz sombrío para el grupo que él lideraba. El primer revés se produjo cuando el experimento pedagógico que habían puesto en marcha fue boicoteado por un grupo de alumnos, descontentos con el excesivo rigor de los reglamentos de la escuela. Entre otras medidas estas normas obligaban a los estudiantes a vestir con ropa de color negro hecha con fibras de cáñamo o a llevar el pelo tonsurado.

La reacción de las autoridades, que se pusieron del lado de los alumnos díscolos, minó los fundamentos de la nueva política educativa que esos mismos dirigentes habían aprobado pocos meses antes. Tras varios desencuentros con las autoridades, el director, Sawayanagi, decidía abandonar el centro para convertirse en director de la Escuela Intermedia de la prefectura de Gunma. A la partida de Sawayanagi seguiría la del resto de colaboradores de Kiyozawa, que acabarían conformando un grupo de opositores a las autoridades Shin.

3.2. EL GRUPO SHIRAKAWA

En abril de 1895 Kiyozawa redactó un manifiesto junto con otros once académicos destacados de la escuela Shin. En ese escrito los firmantes mostraban su disconformidad con la política de los dirigentes. Reclamaban que, una vez resueltos los dos grandes problemas económicos que habían atenazado al budismo Ōtani, era la hora de dedicar todos los esfuerzos a la educación:

[L]a tarea más urgente para asentar los fundamentos de los estudios religiosos es la educación. [Debemos] extender la educación

básica y formar monjes capaces, ampliar las dimensiones de la universidad, estimular el desarrollo de los académicos con que ya contamos. Además, la dirección de la escuela Ōtani debe establecer un sistema unificado de feligresías que permita que desde el templo central hasta los templos filiales se perfeccione la difusión del budismo (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 170).

El 9 de julio de ese año entregaron el documento reivindicativo al superintendente Atsumi Kaien. Atsumi, que siempre destacó por ser un hábil dirigente, remodeló la dirección en septiembre de ese mismo año delegando dos de los numerosos cargos que hasta entonces ostentaba en dos monjes cercanos a él. Así cumplía formalmente con la petición formulada por Kiyozawa y otros intelectuales con el fin de que no acaparara todo el poder, pero en realidad continuaba controlando por completo el funcionamiento de la escuela Ōtani (Cfr. Nishimura, 1951: 171).

Ante la ausencia de un giro sustancial, Manshi y sus colaboradores crearon una modesta asociación en agosto de 1896 bajo el nombre de “Asociación de [las] palabras oportunas para el mundo religioso (教界時言社 Kyōkai jigen sha)”. Poco después, este movimiento recibió el espaldarazo de un grupo de jóvenes estudiantes de la recién creada Universidad Shin, que se sumaron en octubre de ese mismo año (1896). Los líderes de este círculo estudiantil, Akegarasu Haya, Sasaki Gesshō (佐々木月樵 1875-1926) y Tada Kanae (多田鼎 1875-1937), abandonaron la universidad para dedicarse a la causa del grupo de Kiyozawa, convirtiéndose muchos de ellos en delegados que recorrerían el país para informar a los seguidores y monjes del budismo Ōtani de sus reivindicaciones.¹⁷

Entre las actividades que realizaron Kiyozawa y sus seguidores destacó la publicación de sus opiniones críticas en una revista aso-

¹⁷ Este grupo se instaló en un templo abandonado, el Reigen-in (靈源院), donde se encargó de las labores de propaganda y difusión del movimiento. Cfr. Matsuda, 1997: 123-124. Una de sus principales labores fue la de enviar manifiestos a los periódicos del país, así como escribir artículos también destinados a ser publicados en la prensa.

ciada a dicho grupo, *Palabras oportunas para el mundo religioso* (教界時言 Kyōkai jigen), cuyo primer número apareció el 31 de octubre de 1896.¹⁸ Poco después, el 7 de noviembre, el grupo de Akegarasu imprimía más de cinco mil ejemplares de un manifiesto que difundió por todo el país y que tuvo repercusión en la práctica totalidad de los periódicos de tirada nacional (Cfr. Nishimura, 1951: 177).

Pese a la escasez de medios, el movimiento iniciado por Kiyozawa obtuvo un apoyo inesperado entre parte del monacato y de los feligreses del budismo Shin. Esto no sólo se debió al eco que tuvo en los medios de comunicación, ni a la indignación por el comportamiento de la cúpula dirigente, sino, sobre todo, porque canalizó el malestar generado entre monjes y seguidores por el gran esfuerzo económico que les había sido exigido en los años precedentes. Es decir, las propuestas de los reformistas eran bien recibidas por unos seguidores del budismo Shin Ōtani asfixiados por las demandas económicas de las autoridades.

Ante el cariz que estaban tomando los acontecimientos, el superintendente Atsumi decidió castigar a los estudiantes universitarios disidentes. Unas represalias que no hicieron más que empeorar la situación, pues el movimiento contestatario recibió el apoyo de amplios sectores estudiantiles vinculados con las instituciones educativas del budismo Ōtani, desde la Universidad hasta las escuelas intermedias. Ante la presión recibida y las simpatías que despertó la revuelta, Atsumi se veía obligado a presentar su dimisión el 29 de diciembre de 1896.

Estas circunstancias podrían ser interpretadas como una victoria rotunda del grupo de Kiyozawa. Sin embargo, este colectivo aspiraba a mucho más que un cambio de responsables políticos. Para ellos el relevo de Atsumi no era más que un primer paso para implantar una ambiciosa política reformista. Con ese objetivo se organizaron y llevaron a cabo diversas iniciativas que, finalmente, los dirigentes de la

¹⁸ Esta agrupación también fue conocida como el “grupo Shirakawa (白川党 Shirakawa tō)” debido a que su cuartel general se encontraba en una casa en la zona de Shirakawa, en las cercanías de Kioto.

escuela decidieron atajar expulsando a Kiyozawa y sus colaboradores de la escuela Shin Ōtani. Tras la dimisión de Atsumi y la expulsión de Kiyozawa y sus colaboradores, la corriente reformadora que habían impulsado fue perdiendo fuerza.

El 9 de noviembre de 1897, Kiyozawa y sus compañeros decidían clausurar la revista y dar por acabado el movimiento reformista. En relación con esto Kiyozawa escribía lo siguiente:

Por mucho que una pequeña parte [del budismo Ōtani] se subleve, será inútil. Aunque haya algunas personas salidas de la Universidad Imperial o de la Universidad de la Escuela Shin [que estén de acuerdo con nosotros], esta escuela, con sus siete mil templos, ha sido así desde antiguo y por eso el [movimiento] reformista no ha servido absolutamente para nada. [El error fue] no entender esto desde el principio. A partir de ahora abandono por completo el [movimiento] reformista y dedicaré todos mis esfuerzos a afianzar mi fe (Kiyozawa, 1953-57, vol. V: 622).

Algunos meses después, en enero de 1898, cuando el movimiento había tocado a su fin, Kiyozawa, decepcionado ante el desenlace de los acontecimientos, escribía un artículo con el elocuente título de: “Budistas, ¿por qué no os respetáis?” en que acusaba a los monjes budistas de ser los máximos responsables de la degradación que había sufrido su religión:

En la antigüedad había monjes que no se inclinaban ante el rey, y menos aún ante cualquiera que estuviera por debajo de aquél. ¿Qué ocurre con los monjes de hoy en día? Intentan congraciarse con los gobernantes y funcionarios locales, los agentes de policía, los funcionarios de los pueblos y los ricos mercaderes (...) no veneran la virtud y la aptitud, sino la riqueza y el prestigio. ¿Acaso no es [esto] servilismo extremo? (...) La gente verdaderamente humilde nunca es arrogante con nadie, mientras que los serviles son educados con algunos y extremadamente arrogantes con otros (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 139).

Tal y como denunciaba este ensayo, la vida de los monjes, que debería estar orientada al “conocimiento y la práctica”, había tomado

un rumbo equivocado y ahora, por desgracia, esos monjes se obcecaban en amasar riqueza y acumular poder. Las críticas de Kiyozawa alcanzan también a los académicos budistas. Intelectuales que consideran el budismo como una mera materia de estudio, sin tener en consideración su vertiente práctica, la influencia que dichas doctrinas deben tener sobre nuestro *modus vivendi*:

[N]o han podido evitar caer en la corrupción y no pueden librarse de una mentalidad abyecta e innoble en su estudio y práctica del budismo. Aunque predicán las nobles enseñanzas del budismo Kegon y Tendai, no las ponen en práctica porque creen que es imposible hacerlo. Aunque escriben sobre la profunda enseñanza del budismo esotérico o del Zen, no lo consideran algo digno de ser meditado en nuestro interior. Doctrina y cuerpo se distancian, enseñanza y mente se separan (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 141-142).

4. UN ABANICO EN DICIEMBRE (1898-1900)

Tras tomar la decisión de abandonar el movimiento reformista, entre octubre y noviembre de 1897,¹⁹ Kiyozawa pasó en Kioto algunos meses hasta tomar la decisión de volver al templo familiar, regreso que se produciría en mayo de 1898. Diversas circunstancias hacían que su templo no resultara un lugar acogedor. Recordemos que Kiyozawa se había casado en 1888 con la segunda hija de la familia Kiyozawa, Yasuko (やす子), y que, tras años de tira y afloja, había adoptado el apellido de su esposa. Además, años antes, debido a las obligaciones que tuvo que asumir como director de escuela, se desentendió de las labores asociadas al templo, motivo por el cual Kiyozawa Manshi pidió a su amigo Imagawa que buscara a alguien para que se casara con Oki, otra de las hijas de la familia

¹⁹ Parece que volvió temporalmente al templo familiar en octubre de 1897 para, después, regresar a Kioto hasta mayo de 1898. Sabemos esto gracias a una carta del 1 de octubre de 1897 en la que anuncia a su amigo Ōi Kiyōichi (大井清一 ¿?) que ese mismo día emprendía el retorno a su templo. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 154-155.

Kiyozawa. Así, el nuevo monje adoptivo, Kiyozawa Hōken (清沢法賢 1868-1938) asumió todas las obligaciones que Manshi no podía atender.

De tal modo, ahora, tras el fracaso del movimiento reformista, Kiyozawa regresaba a vivir a un templo en el que realmente no era necesario. A esto hay que sumar, además, la complicada relación que siempre había mantenido con sus feligreses. Sus abstrusos sermones nunca gustaron y su fama de agitador no debió agrandar a buena parte de los parroquianos. A esto hay que sumar su apariencia descuidada y, sobre todo, su condición de enfermo de tuberculosis (Cfr. Hashimoto, 1970: 26). Esta última circunstancia fue quizá el motivo principal del rechazo de buena parte de los habitantes de la pequeña ciudad de Ōhama, pues la tuberculosis era entonces, y especialmente en las zonas rurales, poco menos que un estigma.

Esta difícil situación, con Kiyozawa azorado por las múltiples obligaciones que tenía y que no podía atender, los sucesivos fracasos de su política educativa y del movimiento reformista, amén de la grave enfermedad que padecía, explica por qué se dio el seudónimo de “abanico en diciembre (臘扇 *rōsen*)”, nombre que expresaba su estado anímico, pues, según él mismo explicó, se sentía inútil y abandonado, cual abanico en el mes de diciembre, cuando no cumple función alguna. En este contexto, en la soledad del templo, debilitado por la tuberculosis, plasmó estas reflexiones en sus diarios, donde encontramos numerosas entradas sobre la muerte, la fe, además de copiosas citas de las obras que entonces estaba leyendo. A propósito de su estado anímico y sus reflexiones sobre aquel periodo convulso podemos leer lo siguiente en su entrada en el diario datada el 24 de octubre de 1898:

Por mucho tiempo que emplee pensando, por mucho que inquiera a la filosofía o la ciencia sobre el destino último tras la muerte (tras el ciclo de muertes y renacimientos) la puerta de dichos misterios se mantiene cerrada y no es posible atravesarla. (...) Yo no soy los demás. Lo apropiado es abandonarse a la acción misteriosa del Absoluto Ilimitado e ir naturalmente entrando en ese es-

tado. Abandonarse sencillamente al Absoluto Ilimitado. Por esta razón no vale la pena lamentarse por la vida o la muerte y todavía menos por menudencias. Aunque sea expulsado, aunque sea encarcelado, podré soportarlo. Aunque sea ultrajado con numerosas críticas, no me importará. No, aunque digan que hay que estar triste por aquello o que debemos darle importancia a esto, en realidad, nada podemos hacer. A diferencia de esta actitud, yo únicamente tengo esperanza en el poder salvador del Absoluto Ilimitado (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 362-363).

Se trata de una cita en la que se aprecian algunos de los elementos que caracterizaron el pensamiento tardío de Kiyozawa. En primer lugar, encontramos la fe en una entidad metafísica que denomina Absoluto Ilimitado, trasunto universalista de Amida, el Buda central en el budismo de la Verdadera Tierra Pura. Además, se observa con claridad la influencia de otras dos tradiciones de pensamiento: los sutras del budismo antiguo conocidos como *Āgama* (阿含經 *Agongyō*) y las *Analectas* de Epicteto. Durante los más de dos años en que vivió retirado, primero en el cuartel general de Shirakawa, en Kioto, y después en Ōhama, sus reflexiones quedaron marcadas por la lectura de esas dos obras.

Bajo el nombre de *Āgama* se conoce una colección de sutras traducidos del sánscrito al chino clásico en los siglos IV-V que en origen pertenecerían a escuelas del budismo antiguo y que, supuestamente, recogen las enseñanzas más cercanas a aquello que el buda Śākya habría predicado. A finales del s. XIX estos escritos recibían escasa o nula atención por parte de los budistas nipones, dado que todas las escuelas budistas japonesas pertenecen a una corriente posterior, el budismo Mahāyāna, que se considera superior a las tradiciones precedentes. Sin embargo, recordemos que en el periodo Meiji emerge una corriente teórica dentro del budismo que comienza a valorar estas enseñanzas. Este fue el caso de monjes como Murakami Senshō, quien, influido por la historiografía occidental, se interesó por los orígenes del budismo, y de Fukuda Gyōkai (福田行誠 1809-1888) quien, junto con otros bonzos puritanos, predicaba el retorno

al espíritu originario del budismo.²⁰ Kiyozawa, por tanto, es en este punto un fiel representante de la elite intelectual budista de aquel tiempo.

Estos textos fueron leídos por Kiyozawa como un testimonio de la búsqueda espiritual que habría conducido al buda Śākya a la iluminación tras abandonar todo lazo con el mundo terrenal,²¹ de manera que el ejemplo del Buda era interpretado como el ideal de independencia respecto al entorno, a la sociedad, a la nación y a todo tipo de ataduras mundanas.

En lo que respecta a la obra de Epicteto, en 1898, en un viaje a Tokio, encontró casualmente las *Analectas*²² cuando curioseaba en la biblioteca de su amigo Sawayanagi y las tomó prestadas. Su lectura causó en Kiyozawa una profunda impresión, pues el bonzo japonés encontró en el filósofo estoico un guía en su búsqueda de la autonomía y la libertad interiores que entonces ansiaba. El peso de este autor se deja sentir particularmente en varios textos breves que más tarde serían recopilados y publicados bajo el título de *Analectas de la formación [espiritual]* (修養語録), además de en sus *Anotaciones de un abanico en diciembre* (臘扇記 *Rōsen ki*), un conjunto de entradas escritas entre agosto y diciembre de 1898, con un comentario añadido en la parte final que data de abril del año siguiente. Parte sustancial de este dia-

²⁰ De hecho, como hemos indicado antes, Kiyozawa conoció a Gyōkai, quien otorgaba gran valor al budismo primitivo por considerar que expresaba de forma fiel la ascesis del buda Śāk-yamuni. Cfr. Ikeda, 1976: 69-70.

²¹ Según recogía en sus *Palabras sobre la superación de las visiones erróneas y la apertura a la iluminación* (転迷開悟録 *Tenmei kai go roku*), obra escrita en 1899: “recitando los Āgama sentí particular emoción cuando, convaleciente, sufría ataques [de tos] que me hacían esputar sangre. En consecuencia, para llegar a apreciar las enseñanzas más sublimes del budismo es necesario observar la existencia desde las alturas de un acantilado” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. II: 187).

²² Concretamente se trataba de la edición de George Long, *The Discourses of Epictetus: with the Encheiridion and Fragments, Translated with notes, a life of Epictetus and a view of his philosophy*. London, George Bell and Sons, 1888. En su entrada en el diario del 30 de diciembre de 1902 recuerda haber tomado prestado ese libro de la biblioteca personal de su amigo Sawayanagi. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 441. Tras este encuentro compró y leyó el tratado de T. W. Rolleston, *The Teaching of Epictetus, Being the 'Encheiridion of Epictetus' with Selections from the 'Dissertations' and 'Fragments'*. London, Walter Scott, 1888. Cfr. Yasutomi, 1999: 142, nota 6.

rio está compuesto por citas de Epicteto en inglés y algunas traducciones al japonés de esos pasajes. Por lo general, las citas giran en torno al problema de la libertad o, dicho de otro modo, de aquello que está en nuestras manos hacer y aquello que escapa a nuestro control.²³ Vinculado con estas cuestiones, en los fragmentos de Epicteto que recoge el bonzo japonés destaca el énfasis en la conciencia y la voluntad como nuestro reducto último de libertad.

La influencia de Epicteto y del estoicismo, así como de los sutras *Āgama* es patente en los textos de los años finales de Kiyozawa, aquellos pertenecientes al periodo espiritualista de que hablaremos algo más adelante. En formulaciones que recuerdan la visión estoica del mundo, Kiyozawa enfatiza la importancia de ejercitar el autocontrol, de desarrollar el cultivo espiritual, como manera de alcanzar la libertad y la felicidad.

5. LA UNIVERSIDAD SHIN (1900-1903)

En agosto de 1898 el hijo del abad superior de la escuela Ōtani, Ōtani Kōen (大谷光演 1875-1943), cuyo nombre budista era Shōnyo (彰如), abandonó junto con tres de sus hermanos el templo central en Kioto y se trasladó a Tokio a estudiar con los académicos más prestigiosos del budismo Shin, particularmente Murakami Senshō y Nanjō Bunyū. Desoía así los consejos de los sectores más conservadores que acusaron a Ishikawa Shuntai, el superintendente en aquel entonces, de haber permitido e, incluso, de haber animado al joven Ōtani Kōen a que se marchara a estudiar lejos.

Poco después, en septiembre de 1898, Kiyozawa se desplazó a Tokio para asistir al Congreso de la Asociación de Jóvenes Budis-

²³ Se trata de parte del fragmento inicial de su *Enchiridion* o *Manual*, recogido en la versión inglesa de Long en la introducción p. xxvii y en el texto p. 379. Aquí Kiyozawa traduce “aquello que está en nuestras manos” como “如意 (*nyoi*)” y “lo que escapa a nuestro control” como “不如意 (*fu nyoi*)”.

tas.²⁴ Allí tuvo ocasión de reunirse con Ōtani Kōen, el futuro abad superior de la escuela Shin Ōtani.²⁵ Este heredero, interesado por los estudios académicos, valoraba las capacidades de Kiyozawa, motivo por el que le expresó su deseo de que volviera a desempeñar algún cargo educativo. No fue la última vez que Ōtani le manifestaría su interés en que volviera a asumir labores docentes. De hecho, según explicaba Kiyozawa en la entrada de su diario correspondiente al 2 de diciembre de 1898, se desplazó a Kioto requerido por el futuro abad principal. Durante ese encuentro, Ōtani le habría explicado a Kiyozawa que su expulsión de la escuela era una mera formalidad y que pronto sería rehabilitado junto con los otros cinco monjes disidentes. Además, le expresó su deseo de que todos esos bonzos volvieran a ocupar cargos educativos en el budismo Shin “porque quería fomentar la propagación [de las enseñanzas Shin] a través de la educación” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 404). Sólo unos días más tarde, en la entrada del 11 de diciembre, Kiyozawa, exultante de alegría, indica que le había sido restaurada su condición de monje (Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 407).

Pese a las reiteradas peticiones del futuro abad principal, parece que Kiyozawa no aceptó de inmediato la oferta de asumir un cargo educativo, quizá escarmentado tras su decepcionante paso por la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto y la Escuela Normal Intermedia Ōtani. Tras la insistencia del futuro abad principal, accedió a convertirse en el nuevo rector de la Universidad Shin a cambio de tres condiciones. Los requisitos eran: en primer lugar, que la universidad fuera trasladada a Tokio; en segundo, que cada año contara con un presupuesto fijo de 25 mil yenes, para lo cual la organización Ōtani debía abrir un depósito en un banco donde ingresaría el presupuesto de los tres primeros años, cantidad que no podía ser utilizada para otro propósito; y, en tercer lugar,

²⁴ Se celebró el 23 de septiembre de 1898. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 349.

²⁵ Lo visitó el 22 de septiembre de 1898. En su diario realiza un breve comentario sobre el encuentro: “como siempre, sentí que el futuro abad principal es cortés y sincero”. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 349.

que las autoridades políticas no se entrometieran en las actividades educativas.

En realidad, el traslado de la Universidad a Tokio era una de las medidas que desde hacía años reclamaban los sectores reformistas, deseosos de llevar la institución de estudios superiores a la capital de la nación, donde podría llegar a más gente y, además, donde los estudios académicos se desarrollarían sin la supervisión directa de los miembros de la Gran Academia Takakura de la Escuela Shin (真宗高倉大学寮 Shinshū Takakura dai gakuryō),²⁶ la institución educativa que reunía entre sus docentes a la flor y nata del conservadurismo doctrinal.²⁷ Algunos años antes, en 1897, el propio Kiyozawa había reclamado este traslado de forma explícita en uno de los artículos que publicó en el órgano de su movimiento reformista, *Palabras actuales para el mundo religioso*, concretamente lo hizo en el artículo “Sobre el lugar donde debe ser construida la Universidad Shin”. En dicho ensayo Kiyozawa insistía en la idea de que la reforma espiritual debía empezar por la educación de los monjes. Una formación intelectual y moral que habría de permitir enmendar a una clase monacal que “en nuestros días ha alcanzado el extremo último de la corrupción” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 87). Kiyozawa creía preferible Tokio a Kioto por diversas razones:

[N]o sólo porque es el centro cultural de nuestro país y el sitio donde antes se manifiestan las tendencias sociales, sino también

²⁶ En 1896 se puso fin al Gran Seminario de la Escuela Shin a que hemos hecho mención con anterioridad y se creó la Universidad Shin, que pocos años después sería trasladada a Tokio. En ese mismo año, 1896, al mismo tiempo que se formaba la nueva universidad, se creaba la Gran Academia Takakura de la Escuela Shin. De carácter más conservador, estaba dedicada a las prácticas religiosas y a los estudios teológicos centrados únicamente en el budismo Shin.

²⁷ En los siguientes años los sectores más conservadores del budismo Shin reclamaron constantemente la vuelta de la Universidad a Kioto, donde podría ser mejor controlada, al tiempo que criticaban las enseñanzas heréticas que, a su entender, propagaban algunos académicos pertenecientes a esta Universidad. Su regreso a Kioto, en 1913, no calmaría las aguas, alternándose en su dirección rectores conservadores y modernistas, sucediéndose así enconadas disputas entre profesores, que derivaron en anatemas, expulsiones de la universidad, etcétera. Una colisión frontal entre dos facciones, en ocasiones un choque generacional, y una lucha de poder soterrada que dominaría esta escuela hasta pasada la Segunda Guerra Mundial.

porque es el lugar de nuestra nación donde se puede conocer mejor lo que ocurre en el extranjero. Por eso, ya se trate de personas dedicadas a la religión, a la educación o a la política, los que viven en Tokio conocen con mayor rapidez esas tendencias y pueden progresar junto con la sociedad. (...) Este es el motivo por el que hace ya tiempo los cristianos han hecho de esa ciudad su sede y desde allí extienden su influencia en todas direcciones. Mientras tanto, únicamente el budismo sigue como antaño, discretamente [situado] en el pequeño universo de Kioto, preocupado únicamente en preservar el antiguo *statu quo*. Esto no sólo no permitirá aumentar su influencia en la sociedad, sino que [acabará por] difuminarla. Por esta razón en el futuro el budismo deberá hacer de Tokio, como mínimo, su sede educativa (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 88-89).

Apenas tres años después de haber escrito estas palabras Kiyozawa veía cómo estas reivindicaciones se cumplían con creces: no sólo la Universidad Shin tendría su sede en Tokio, sino que él mismo sería su máximo responsable. Después de que el Hongan-ji aceptara las condiciones de Kiyozawa, en enero del año 1900 el bonzo se trasladó a Tokio donde, junto con otros seis destacados miembros de la escuela Ōtani, se hizo cargo de los preparativos para poner en marcha la Universidad. La sede, que fue edificada desde cero, se acabó de construir en julio y empezó a funcionar en octubre de 1901.

Por los testimonios de sus discípulos y los escritos que sobre esta materia publicó, Kiyozawa albergaba la ilusión de convertir esta universidad en un centro de estudios en que sus alumnos, monjes de la escuela Shin, adquirieran los conocimientos teóricos fundamentales de la tradición budista. Al mismo tiempo tenía la esperanza de que, al trasladar la Universidad a la capital, al centro de la civilización materialista, esta institución ejerciera como contrapeso al rumbo que seguía el proceso de modernización que fuera el altavoz de sus ideas religiosas. Con ese objetivo diseñó un currículum consistente en dos grandes bloques: uno general centrado en el estudio de las asignaturas de lengua, literatura, historia, ciencia y filosofía; y otro específico, dedicado al aprendizaje de materias de tradiciones teóricas budistas.

Concretamente: Kusha, Yuishiki, Tendai, Kegon y Shin (Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 203). En el discurso inaugural de la Universidad Kiyozawa hablaba así de la misión que debía cumplir esa institución educativa:

Esta escuela se diferencia de las demás por ser una institución de enseñanza religiosa. Se trata de un centro de aprendizaje del budismo, de la escuela Shin en particular. La peculiaridad de esta institución educativa radica en formar a personas que, basándose en el significado esencial del Voto del Poder Salvador de Amida que nosotros profesamos, y tras haberse afianzado en ese gran evento [de nuestra existencia] que es la fe, verdaderamente puedan “crear, enseñar y transmitir a otros la fe”²⁸ en todo su esplendor (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VII: 364).

Pese a las expectativas que tenía el nuevo rector de la Universidad Shin, los problemas derivados de los planteamientos utópicos de Kiyozawa no tardaron en aflorar. Al parecer, Kiyozawa, que era un idealista en sumo grado, no se preocupó de que los títulos de su universidad fueran reconocidos por las autoridades gubernamentales. Para el monje japonés el reconocimiento formal de los estudios que allí se cursaban nada tenía que ver con el propósito de aquel centro de estudios ya que, según dejó explícito en el mencionado discurso de inauguración de la universidad, dicha institución estaba destinada casi de forma exclusiva a preparar alumnos que, tras su graduación, propagaran las enseñanzas

²⁸ Se trata de una máxima perteneciente a un texto del patriarca chino de la Tierra Pura Shàndào (善導 613-681) citado en la obra de Zhishēng (智昇 669-740) *Compilación de rituales de veneración y arrepentimiento [recogidos] en diversos sutras* (集諸經禮懺儀 集. jí zhūjīng lǐchàn yí). Allí se afirma: “resulta difícil alcanzar la fe, pero lo más difícil entre lo difícil es enseñarla y transmitirla a otros”. Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經 [Nueva edición del tripitaka publicada durante el periodo Taishō], Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡邊海漁旭 et alii (EDS), Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934, 469b. A partir de ahora citaremos este canon de textos budistas tal y como se hace convencionalmente, esto es, con una t mayúscula (T) seguida del número de volumen, página y párrafo. Dado que cada página contiene tres párrafos, la letra “a” indicará el párrafo superior, la letra “b” el central y la “c” el inferior. Posteriormente este fragmento quedaría recogido en la obra de Shinran, *Pasajes selectos en que se revela la verdadera enseñanza, práctica e iluminación en la Tierra Pura* (顯淨土真實教行証文類 *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui*). De este modo se convertiría en un texto sancionado por el fundador de la tradición de la Verdadera Tierra Pura. Cfr. T83, 609a, 632b.

del budismo Shin.²⁹ Un sector del alumnado, no obstante, reclamaba que se llevaran a cabo los trámites para homologar los títulos, pues de no hacerlo sus estudios superiores no tendrían validez alguna. Téngase en cuenta que otras universidades recién creadas, entre ellas algunas también de origen budista, sí estaban homologadas.³⁰

En consecuencia, el 10 de octubre de 1902 todos los alumnos de la Universidad pidieron a Kiyozawa que iniciara los trámites para que aquellos estudios fueran reconocidos por el Ministerio de Educación. Además, se quejaron de la formación que estaban recibiendo, centrada en las doctrinas teóricas del budismo Shin, así como en las principales tradiciones filosóficas del budismo de Asia Oriental (Cfr. Matsuda, 1997: 205). Otro motivo que explicaría el descontento estudiantil era la reivindicación de los alumnos de que se sustituyera a los profesores noveles por académicos con experiencia, una protesta relacionada con el hecho de que algunos doctorandos recién licenciados estaban impartiendo clase.

Dichas peticiones fueron rechazadas por Kiyozawa de forma taxativa pues, según dijo entonces, la Universidad Shin no tenía como fin formar a jóvenes para licenciarse y convertirse en profesionales, sino educar a monjes que, tras los estudios, deberían ir a vivir y a trabajar como bonzos en las zonas rurales de Japón, para así guiar al pueblo.

Ante la actitud contestaria de sus alumnos, Kiyozawa tomaba la decisión de dimitir el 22 de octubre de 1902. La reacción de este último sorprendió al alumnado, que intentó reparar el daño presentando un escrito de súplica para que volviera a ocupar el puesto de rector. Sin embargo, Kiyozawa se mantuvo firme y el 5 de noviembre de 1902, apenas un año después de la inauguración de la nueva Universidad Shin, abandonaba Tokio para volver a Ōhama.

²⁹ A este respecto también puede consultarse su carta fechada el 3 de septiembre de 1900. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 235.

³⁰ Distintas universidades de origen budista, como la Universidad Ryūkoku, la Universidad Sōtō y la Universidad Nichiren-shū, fueron reconocidas como tales por el Ministerio de Educación en 1903. Tras la revuelta y la consiguiente dimisión de Kiyozawa la Universidad Shin iniciaría los trámites pertinentes, siendo oficialmente reconocida en 1904. Cfr. Kashiwahara, 2000: 189.

6. EL MOVIMIENTO ESPIRITUALISTA

Más que por su labor como director de la Universidad Shin el periodo final de la vida de Kiyozawa es recordado en la actualidad por los ensayos que entonces escribió. Éstos acabaron convirtiéndose en sus textos más leídos, comentados y citados.

Tanto la labor docente como la producción intelectual de Kiyozawa durante su estancia en Tokio estuvieron marcadas por la convivencia de este monje con sus discípulos más cercanos. En julio de 1900, después de licenciarse en la Universidad Shin, a la sazón ubicada en Kioto, Tada Kanae, Akegarasu Haya y Sasaki Gesshō decidieron continuar sus estudios de postgrado en Tokio, donde estaba ubicada la nueva sede de la Universidad Shin. Tal y como hemos explicado con anterioridad, estos tres jóvenes siguieron a Kiyozawa en su periplo existencial: primero fueron sus alumnos cuando este último era profesor de la Escuela Normal Intermedia Ōtani de Kioto; posteriormente se convirtieron en líderes del movimiento estudiantil que apoyó sus actividades reformistas entre 1896 y 1898; y ahora acompañaban a su maestro a Tokio. Tras llegar a la capital japonesa, los tres alumnos se instalaron en la misma vivienda que Kiyozawa y conformaron así un reducido grupo de docentes y alumnos que compartirían residencia durante dos años.³¹ Diríase que constituyeron entonces una suerte de comunidad budista moderna, en donde convivían maestro y discípulos, en un ambiente no sólo de hermandad, sino también de estudio, lectura y discusión.

Mientras que Tada y Sasaki ingresaron en los cursos de doctorado de la Universidad Shin, Akegarasu optó por estudiar diplomacia, carrera que abandonó al poco tiempo, enfrascado como estaba en otra labor: fundar una revista dedicada a difundir las enseñanzas de la Tierra Pura. Ya antes de su llegada a Tokio su intención era crear una publicación de temática budista en que no se utilizara vocabulario especializado y que, por lo tanto, resultara accesible a todos los lectores cultivados.³²

³¹ Kiyozawa bautizaría esa vivienda compartida como “la inmensa caverna (浩々洞 *kōkōdō*)”.

³² Según explicaba Akegarasu, se trataba de: “publicar una revista budista en Tokio sin utilizar vocabulario especializado; [de contenido] accesible y elevado” (Akegarasu, 1939: 277).

Akegarasu tenía experiencia en esos menesteres, dado que en 1897, todavía en su etapa de estudiante universitario en la Universidad Shin en Kioto, había sido editor de la revista *La lámpara inextinguible* (無尽灯 *Mujintō*), en donde Kiyozawa publicó ensayos de temática similar a los de su etapa final.³³ Poco antes de su partida a Tokio, Akegarasu planteó este proyecto a las autoridades, de las que recibió el visto bueno. Una vez en Tokio, tras barajarse diversas propuestas sobre el título de la revista, fue elegido el nombre propuesto por Sasaki: *Mundo espiritual* (精神界 *Seishin kai*).³⁴ Apenas unos meses más tarde, en enero de 1901, veía la luz el primer número de la revista. No sólo nacía entonces una nueva publicación, sino el órgano de un efímero movimiento religioso que acabaría siendo conocido como “espiritualismo (精神主義 *seishin shugi*)”³⁵ en referencia a las ideas que allí se postularon.³⁶

³³ En sus colaboraciones en dicha revista Akegarasu había puesto de manifiesto su pasión religiosa y su voluntad de utilizar las publicaciones para propagar la fe. Por ejemplo, en mayo de 1898, durante su etapa de estudiante en la Universidad Shin en Kioto, Akegarasu publicó un artículo en *La lámpara inextinguible*, titulado “Exhortando a confesar la nueva fe (新信仰の告白を促す *Shin shinkō no kōhaku wo unagasu*)” donde reclamaba a los líderes del movimiento modernista Shin que robustecieran su fe, advirtiendo que en los textos publicados hasta entonces por dichos pensadores no se apreciaba su fervor religioso. Cfr. Yamamoto, 2011: 161-162.

³⁴ Por las anotaciones de su diario sabemos que Akegarasu se inspiró en el formato de la entonces influyente revista de orientación nacionalista *Japonés* (日本人 *Nihonjin*) para diseñar *Mundo espiritual*. Cfr. Matsuda, 1997: 184.

³⁵ Este término ha sido traducido al inglés como “activismo espiritual (*Spiritual Activism*)” por Yasutomi Shin’ya. Cfr. Yasutomi, 2003: 102. Como “conciencia espiritual (*Spiritual Awareness*)” por Nobuo Haneda. Cfr. Kiyozawa, 1984: 15. O como “cultivo de la espiritualidad” en la monografía de Rhodes y Blum, 2011. El hecho de que nadie haya utilizado *spiritualism* para traducirlo al inglés se debe seguramente a que en lengua inglesa dicho término no suena bien, pues remite a creencias similares al espiritismo, seguidores del *new age*, etc. El vocablo “espiritualismo” existe en lengua castellana desde el s. XIX y fue particularmente usado a finales de ese siglo y principios del XX para hacer referencia a un movimiento conservador que rechazaba el materialismo y el cientificismo. Su uso histórico presenta, por lo tanto, algunas lejanas similitudes con el movimiento de Kiyozawa y sus discípulos, aunque a nuestro parecer las diferencias entre una y otra tradición son más llamativas.

³⁶ Imamura Hitoshi insiste en la imposibilidad de traducir el término “精神主義 (*seishin shugi*)”, que nosotros vertemos al castellano como “espiritualismo”, a las lenguas occidentales. Cfr. Imamura, 2003: 22. En nuestra opinión “精神主義 (*seishin shugi*)” es, en parte, un préstamo de las lenguas occidentales. De hecho, encontramos este vocablo en lengua inglesa (*spiritualism*) en obras que Kiyozawa citó en sus escritos de filosofía de la religión. Aparece, por poner

Para el primer número sus alumnos pidieron a Kiyozawa que escribiera un artículo y le sugirieron el título de “Espiritualismo”.³⁷ En los siguientes dos años Kiyozawa publicó unos cuarenta artículos en esta revista. Escritos que, con posterioridad, se convirtieron en las obras más citadas, discutidas y valoradas de este monje. Ahora bien, la autoría de estos ensayos es una cuestión problemática.

Decimos esto porque una parte sustancial de los ensayos que se consideran obra de Kiyozawa aparecieron publicados en *Mundo Espiritual* sin firmar y se atribuyeron a Kiyozawa tras su muerte, cuando se elaboraron sus primeras *Obras completas* (Cfr. Yamamoto, 2011: 43, nota 17). En general, si tenemos en cuenta los testimonios de los discípulos que entonces convivían con Kiyozawa, buena parte de estos artículos son, de un modo u otro, obra suya. Sin embargo, de un total de 43 textos de la etapa espiritualista atribuidos a Kiyozawa en la edición de sus *Obras Completas* publicadas por Iwanami en 2002-2003, entre 7, según se indica en esa edición (Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 383-406), y 9, si seguimos la opinión de Akegarasu, habrían sido elaborados por sus discípulos (Cfr. Yamamoto, 2011: 20-21).

Por lo tanto, algunos ensayos de la etapa espiritualista no fueron escritos por Kiyozawa de su puño y letra, sino que en su elaboración intervinieron varios autores. Los textos redactados por sus alumnos eran, en origen, sermones que Kiyozawa impartía cada domingo por la tarde en su residencia compartida y que aquellos reescribieron a su manera. Existen testimonios que demuestran que una parte de esos textos fueron revisados por Kiyozawa tras la redacción de sus alumnos, pero también que otros vieron la luz sin que el bonzo Shin siquiera ojeara las versiones de sus discípulos. Así pues, entre los textos de esta

un ejemplo, en la traducción inglesa de la *Filosofía de la religión* de H. Lotze. Cfr. H. Lotze, 1892, p. 39. Así pues, Lotze y otros autores con cuyo pensamiento Kiyozawa estaba familiarizado, utilizaban este término como un equivalente, *mutatis mutandis*, de “idealismo”. Sin embargo, en el caso de los textos de Kiyozawa publicados en *Mundo espiritual*, aunque el concepto “espiritualismo” guarda cierta relación con posiciones idealistas, en realidad no se trata sólo de un término que haga alusión a una posición teórica, sino sobre todo práctica.

³⁷ Así lo explica Akegarasu en su escrito “La fe de Kiyozawa *sensei*”. Cfr. Akegarasu, 1978, vol. XIX: 590.

etapa espiritualista que se han atribuido a Kiyozawa hay algunos escritos por él mismo, otros dictados y revisados por él, y otros redactados por sus discípulos tomando como punto de partida alguna charla de Kiyozawa. De hecho, en la presente recopilación el lector encontrará tres textos: “Condiciones necesarias para la creencia religiosa”, “Espiritualismo (conferencia impartida en 1902)” y “La misión del cielo y la misión del Buda” que indudablemente expresan ideas de Kiyozawa, pero cuyo proceso de elaboración todavía hoy se desconoce. Indicamos estas circunstancias en las notas de la traducción correspondientes.

6.1. EL PENSAMIENTO ESPIRITUALISTA

En las siguientes líneas desearíamos examinar el pensamiento contenido en esos escritos. En el último periodo de su vida confluyen dos tendencias antagónicas, pero íntimamente vinculadas. Por un lado, Kiyozawa pone énfasis en la formación espiritual y en la liberación de las ataduras externas. Una búsqueda de la autonomía interior que, sin duda, responde a la influencia de Epicteto y de los escritos sobre el Buda Śākyā. No obstante, al mismo tiempo, Kiyozawa también muestra su agradecimiento por las difíciles circunstancias que la divinidad, el Buda Amida, le ha deparado y predica un abandono y una aceptación del destino.

Al igual que hizo en su filosofía de la religión, en muchos de sus textos espiritualistas Kiyozawa combina las dos categorías antagónicas que tradicionalmente había utilizado la tradición de la Tierra Pura para dividir las enseñanzas budistas: la vía hacia la iluminación basada en el esfuerzo individual (自力 *jiriki*) y el camino hacia la iluminación consistente en tener fe y abandonarse al poder salvador del Buda Amida (他力 *tariki*). Como acabamos de explicar, buena parte de sus textos espiritualistas pueden ser leídos como la continuación de las ideas de “formación espiritual” iniciadas tras la vuelta a Kioto en 1888 para dirigir la Escuela Normal Intermedia. Recordemos que durante su estancia en Kioto el bonzo Shin había practicado el ascetismo y, en su madurez, había expresado su admi-

ración por la ascesis del Buda o por las ideas de Epicteto. Ahora, en su etapa espiritualista, esas ideas de formación, de educación del espíritu, continuarán presentes.

Sin embargo, más allá de los puntos de unión entre sus ideas de juventud y su pensamiento postrero, las diferencias entre ambas etapas también son evidentes. En primer lugar, el “espiritualismo” no es concebido tanto como una práctica, una ascesis que conlleve actos como el ayuno o la lectura de sutras, sino como una disciplina espiritual que permita concebirnos a nosotros mismos y al mundo de tal modo que, ocurra lo que ocurra, alcancemos la serenidad.

En estos escritos se aprecia la voluntad de Kiyozawa y sus discípulos de propagar unas ideas religiosas, un movimiento espiritual que se distancie de hermenéuticas budistas que habían precedido al espiritualismo. Esto se traduce en una clara conciencia histórica, pues en dichos ensayos se realiza una incisiva interpretación de las distintas concepciones de la religión que nacen en el periodo Meiji y se explicita qué papel diferenciado tendría el espiritualismo con respecto al resto de hermenéuticas de la religión. Podría decirse que Kiyozawa y sus seguidores fueron pioneros en forjar una narrativa sobre la religión en el periodo Meiji y sobre la posición que en ella ocupa su propio movimiento.

Kiyozawa aborda esta cuestión en unas charlas impartidas durante el mes de julio de 1901. Allí expone del siguiente modo las diferentes fases por las que habría atravesado la comprensión de la religión durante la era Meiji:

En el periodo de la Restauración Meiji (1868) (...) la religión pasó a ser un tema sobre el que todos opinaban. La primera discusión que se produjo giraba en torno a la concepción astronómica [budista centrada en] la montaña Sumeru, por un lado, y el creacionismo [cristiano], por otro (...) posteriormente estas teorías fueron cambiando de forma espontánea. (...) En su lugar, se intentó determinar el valor de la religión a partir de discusiones sobre las llamadas cuestiones filosóficas, como, por ejemplo: la inmortalidad del alma, la existencia de un único Dios, la teoría según la cual todos los fenómenos constituyen la realidad última y otras cuestio-

nes similares (...) [Esta corriente] ha ido perdiendo vigor. En su lugar, ahora (...) se discute sobre los beneficios de la religión para la sociedad, o se dice que, desde el punto de vista de la ética, las acciones morales deben constituir el criterio a partir del cual juzgarla. De tal modo, hoy en día se ha puesto de moda considerar que aquellas religiones que no contribuyan al desarrollo de la sociedad son inútiles y dañinas, o que si, [examinados] desde el punto de vista de la ética, [tales credos] no inspiran acciones morales, entonces son superfluos y perjudiciales. Por eso se reclama a la religión que de ahora en adelante deberá ser emprendedora, secular, ética, activa, etcétera. (...) [C]reo que esta [última opinión] constituye el mayor de los errores en torno [a la naturaleza] de la religión (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 296-297).

Tal y como queda recogido en esta extensa cita, Kiyozawa repasa algunas de las corrientes exegéticas del fenómeno religioso que fueron dominantes durante el periodo Meiji. Aunque no se refiere explícitamente a sí mismo, es evidente que su primera etapa de investigación dedicada a la filosofía de la religión y sus primeros ensayos (1887-1893) pertenecen precisamente a esa corriente arriba mencionada que hacía una interpretación metafísica de la religión. Al fin y al cabo, durante ese lapso Kiyozawa redactó escritos en donde se abordaba el problema de la existencia del alma, la naturaleza del universo y demás cuestiones de carácter filosófico. A diferencia de esto, en el momento en que estaba realizando esa conferencia, en 1901, el debate público sobre la religión estaba dominado por las preocupaciones respecto a su vertiente moral y a su función social.

Kiyozawa establece aquí una nítida distinción entre el espiritualismo y el resto de corrientes hermenéuticas de la religión: mientras que estas últimas han entendido la religión desde el punto de vista de la ciencia, de la filosofía o de la moral, el bonzo Shin reclama una interpretación de la religión como un fenómeno autónomo. Tal y como explica en la mencionada conferencia: "la religión va más allá de los beneficios que pueda reportar a la sociedad o de un comportamiento ético. Si entendemos que pertenece a otro universo se nos

abrirán [entonces] sus puertas y, tras dar un paso hacia su interior, ya no sentiremos necesidad [alguna] de valorar la religión desde el exterior” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 297).

A diferencia de su filosofía de la religión, ahora, en sus escritos espiritualistas, estas pesquisas filosóficas son consideradas fútiles. Kiyozawa sólo muestra preocupación por la dimensión personal de la religión, por la formación espiritual y por la fe que conduce a la salvación y abandona toda inquisición teórica. Sin duda esta es, a nuestro juicio, la principal diferencia entre un período y otro: mientras que en su filosofía de la religión Kiyozawa opta por una respuesta fuerte, metafísica, que pretende refutar las corrientes materialistas y explicar las verdades últimas de la religión y el universo, en su etapa espiritualista sus preocupaciones están meramente relacionadas con la dimensión interior del ser humano. Es cierto que en ambos casos articula una respuesta heterodoxa a la modernidad, sin embargo, mientras que en su etapa de la filosofía de la religión se defiende la existencia de verdades metafísicas que están por encima de todo conocimiento empírico. Una doctrina que, *mutatis mutandis*, recuerda a las posturas platónicas de finales del diecinueve o al pensamiento posthegeliano *fin de siècle*. Por el contrario, en esta etapa final de su vida el repliegue subjetivo es evidente.

Kiyozawa entiende la fe como una experiencia incognoscible, inefable, sobre la que resulta imposible teorizar. Una exégesis de la religión que tuvo como consecuencia la reinterpretación de las doctrinas tradicionales del budismo Shin. De tal forma, en los escritos que publicó en *Mundo Espiritual* la hermenéutica de la Tierra Pura realizada por Kiyozawa destaca por la abstracción, por un subjetivismo alejado por completo de las narraciones míticas con paraísos, infiernos y demás elementos tradicionales del budismo Shin. Una interpretación particular que convirtió a Kiyozawa en uno de los más insignes modernizadores de las teorías sobre la Tierra Pura, renovando los conceptos centrales de esta corriente budista y, de este modo, poniéndola a salvo de las críticas de la ciencia y la filosofía modernas. Así pues, en los escritos del último Kiyozawa como, por ejemplo, “La religión es una realidad subjetiva”, incluido en esta an-

tología, paraíso e infierno, los dos polos que tradicionalmente enmarcaban la cosmovisión de los seguidores de la Tierra Pura, parecen quedar reducidos a realidades psicológicas.

Si bien es cierto que desde este nuevo baluarte queda a salvo de los embates del pensamiento cientificista, materialista o empirista, en definitiva, de aquellos que niegan la existencia no solo de la cosmología budista, sino de verdades al margen del método inductivo que se basa en la observación y la experiencia, también lo es que, al adoptar esta postura, renuncia a probar la existencia objetiva del fenómeno religioso. Asimismo, corre el riesgo de vaciar de contenido el pensamiento budista. Esta última consecuencia, sin embargo, es coherente con las aspiraciones de Kiyozawa de crear un movimiento religioso universalista que trascienda toda religión positiva, en consonancia con el uso limitado de vocabulario budista que se aprecia en sus escritos espiritualistas.

El abandono de toda búsqueda teórica que proclama Kiyozawa en su etapa espiritualista queda reflejado, por ejemplo, en uno de sus últimos artículos, “Diálogo sobre la fe. Primer capítulo (信仰問答。一節 *Shinkō mondō. Issetsu*)”, publicado en mayo de 1902. Allí Kiyozawa pone el acento en la naturaleza inefable e incognoscible de lo sagrado y se refiere a esa entidad metafísica que sería el objeto último de toda creencia religiosa como: “[algo] completamente misterioso. Lo solemos llamar de formas tan diversas como Buda, Tathāgata,³⁸ Buda Amida o Mahāvairocana³⁹ pese a que es una existencia que ni

³⁸ Se trata de uno de los epítetos utilizados para referirse a un buda. De etimología oscura y controvertida, este término sánscrito suele ser traducido como “el que así puede ir” o “el así venido”, aunque la traducción al chino clásico alteró ligeramente su significado, ya que optó por *rúlái* (如来), que literalmente significa “el [buda así] venido”. Independientemente de los problemas de traducción, su significado es: “aquel que ya ha completado la ascesis” o “el que ha llegado a la perfección”. Es, en definitiva, una definición del buda. En la literatura relacionada con la Tierra Pura este epíteto tiene un significado algo diferente, ya que se suele utilizar para hacer referencia específica al Buda Amida (阿弥陀 sk. Amitāyus o Amitābha), deidad central de esta corriente. Por su parte, Kiyozawa parece utilizarlo en un sentido más abstracto, poseyendo un significado cercano al de “Absoluto Ilimitado”.

³⁹ Buda principal en la tradición del budismo esotérico. Según esta doctrina budista los innumerables budas y bodisatvas que pueblan el universo no serían más que manifestaciones de Mahāvairocana, la encarnación de la verdad budista.

tan siquiera podemos denominar como misteriosa” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 106).

A juicio de Kiyozawa, al no existir una manera privilegiada de referirse a esa realidad, pues nuestro limitadísimo intelecto no puede ayudarnos a acercarnos ni un ápice a lo sagrado, sería tan válido referirse a ella de la manera indicada arriba, como, por ejemplo, decir: “que el Buda es una vaca, que el Tathāgata es una serpiente y que lo Absoluto Ilimitado es la cabeza de una sardina (...) una investigación que verse sobre qué es el Buda o el Tathāgata es fútil; aunque intentáramos averiguarlo, no podríamos dar una respuesta racional a ese problema” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 109).

El énfasis en la naturaleza subjetiva, personal, de la religión tiene como uno de sus corolarios la reinterpretación de la tradición Shin. Asimismo, otra de las consecuencias derivadas de los escritos de Kiyozawa publicados en *Mundo espiritual* es la reivindicación de que la religión es un fenómeno autónomo, independiente de otros ámbitos de la vida humana como la política, la ciencia, la filosofía y, particularmente, la moral. Esta postura fue plasmada por Kiyozawa y sus discípulos recurriendo a ejemplos y expresiones que, como mínimo, pueden calificarse de provocadoras.

6.2. EL AMORALISMO ESPIRITUALISTA

Los últimos escritos espiritualistas del monje Shin destacan por el énfasis en la naturaleza amoral de la religión. Dicha característica, la desvinculación de moral y religión, es una de las que más se ha destacado de esta etapa de Kiyozawa y es probablemente la forma más radical en que el bonzo Shin y sus discípulos expresaron cuál era su concepción de la religiosidad. Unas tesis que, en ocasiones, fueron expresadas con vehemencia. El ejemplo más llamativo entre los artículos publicados en *Mundo espiritual* fue “El espiritualismo y la naturaleza [humana] (精神主義と性情 *Seishin shugi to seijō*)”, donde podían leerse pasajes como el siguiente:

Nuestro espiritualismo es un camino que permite [a todos] lograr la paz: a los que matan, a los que venden su patria, a los que roban, a los sabios, a los virtuosos o a los eruditos (citado en Matsuda, 1997: 193).

Este ensayo, obra de su discípulo Akegarasu, levantó airadas críticas inmediatamente tras su publicación, pues contenía aseveraciones como las recogidas en la cita arriba traducida que escandalizaron a algunos miembros de la intelectualidad budista. El propio Kiyozawa expresó ideas similares en algunos de sus escritos. Por ejemplo, en el artículo “El espiritualismo y la salvación gracias al poder de Amida (精神主義と他力 *seishin shugi to tariki*)”, Kiyozawa recurre a un ejemplo que evoca la parábola del buen samaritano con la pretensión de separar nítidamente moral y religión.

Recordemos que en esa alegoría bíblica un judío es asaltado, robado y abandonado malherido en el borde del camino. Mientras yace agonizante, un sacerdote, primero, y un levita, después, pasan por su lado. Pero, temerosos de la contaminación ritual, evitan ayudarlo. Es finalmente un samaritano, pueblo odiado por los judíos, quien se apiada del judío herido y lo ayuda. Esta parábola aparece en el *Evangélio de Lucas* como ilustración del principio del amor al prójimo, pues en ella la compasión prevalece sobre las discrepancias étnicas y religiosas entre judíos y samaritanos.

A diferencia del contenido de este célebre pasaje bíblico, en el mencionado ensayo Kiyozawa se pregunta si en caso de encontrarse a alguien herido en la cuneta deberá pasar de largo o, en cambio, acudir en su ayuda. La respuesta que ofrece es sorprendente:

El espiritualismo no puede determinar si debemos socorrerlo o pasar de largo. [Cuando] el Infinitamente Compasivo se manifieste en mi alma, si me ordena que lo auxilie, así lo haré, [pero] si me ordena que pase de largo, seguiré sus designios (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 74-75).

Sin duda las ideas expresadas en *Mundo Espiritual*, relativizando la moral mundana y exaltando la autonomía de la religión, contras-

taban con la corriente de filosofía moral que entonces era el discurso dominante. Durante las primeras décadas de la era Meiji, especialmente tras el fracaso que supuso el intento liderado por algunos ideólogos del gobierno de revitalizar el sintoísmo y convertirlo en una especie de religión exclusiva, se buscó en la religión un anclaje ideológico que garantizara la unión y la lealtad del pueblo hacia sus dirigentes. No es de extrañar, por tanto, que surgieran propuestas de creación de una religión estatal desvinculada de confesión alguna. Muchos intelectuales, entre los cuales el anteriormente mencionado Inoue Tetsujirō, consideraban entonces necesario un credo que jugara el papel de “moral nacional (国民道徳 *kokumin dōtoku*)” que garantizara los dos propósitos principales para Japón: preservar el orden social y potenciar el desarrollo del país. Iniciativas que, como ya expusimos al principio de esta introducción, fueron respaldadas también por buena parte de los dirigentes e intelectuales budistas.⁴⁰ Por todo ello, el amoralismo manifestado en algunos de los últimos textos de Kiyozawa puede interpretarse como una respuesta a la concepción de la religión como moral nacional que entonces era moneda corriente.

En este sentido, para los miembros del movimiento espiritualista fue de particular importancia la obra *Lamentación por las divergencias* (歎異抄 *Tannishō*). Se trata de un escrito atribuido a Yuien (唯円 1222-1289) que supuestamente recogería enseñanzas Shinran, fundador del budismo de la Verdadera Tierra Pura. Según se explica en dicho libro, no es cierto que aquellos que obren correctamente tengan más posibilidades de renacer en la Tierra Pura. Los más indicados para recibir la gracia de Amida serán, por el contrario, aquellos que han obrado mal y se han dado cuenta de hasta qué punto son incapaces de hacer el bien. Aquellos que comprendan la limitación intrínseca de la naturaleza humana y pronuncien con fe el *nenbutsu* serán quienes alcanzarán el renacimiento en la Tierra Pura, independientemente de los actos que hayan realizado durante su vida.

⁴⁰ Sobre la relación de Inoue Tetsujirō con la ideología de la “moral nacional” puede consultarse: Eshima, 2009: 168-171. Sobre la relación del budismo con esta ideología: Ikeda, 1976: 179-183.

Antes de que Kiyozawa y sus seguidores se fijaran en este escrito, la *Lamentación por las divergencias* era considerada como una obra menor en el seno del budismo Shin. Sin embargo, este grupo de pensadores le otorgó el mayor de los valores, viendo en ella el fundamento teórico de sus tesis amoralistas. Es más, fue a partir de entonces que este libro se popularizó, convirtiéndose en uno de los textos budistas más leídos en Japón durante los últimos ciento veinte años.

7. LOS ÚLTIMOS DÍAS DE KIYOZAWA (MAYO-JUNIO DE 1903)

El último año de vida depararía a Kiyozawa toda clase de desdichas. Primero, el 5 de junio de 1902, moría su hijo mayor, Shin'ichi (信一 1892-1902), a los 11 años. Poco después le seguiría su mujer, Yasu (1867-1902), que fallecía el 6 de octubre, también afectada de tuberculosis. Apenas unas semanas más tarde se producía la sublevación en la Universidad Shin que acabaría llevándolo a dimitir el 22 de octubre. Finalmente, el 5 de noviembre, Kiyozawa abandonaba su residencia en Tokio y volvía al templo familiar, el Saihō-ji.

Apesadumbrado, el 5 de noviembre de 1902, comentaba a uno de sus discípulos: “este año todo se ha hecho añicos, la escuela, mi mujer, mi hijo, la próxima vez seré yo quien colapse” (Hashimoto, 1970: 31). Una predicción que acabaría revelándose como cierta sólo en parte, pues su inminente muerte se vería precedida por otra despedida dolorosa, la del tercer hijo de Kiyozawa, Hirozumi (広濟 1899-1903), que fallecería sólo dos meses antes que él.⁴¹

Sin duda, los meses previos a su muerte constituyeron una etapa de su existencia particularmente oscura. Tras verse obligado a renun-

⁴¹ Concretamente, el 9 de abril de 1903. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 449. Sólo dos de sus cuatro hijos sobreviviría a Kiyozawa, su hijo Yukizumi (即往 1897-1967), que se convertiría en el abad del templo familiar, el Saihōji, y su hija Michi (1889-1928).

ciar al ambicioso proyecto de la Universidad Shin y abandonar la intensa vida comunitaria junto con sus discípulos, su estado de ánimo se ensombreció paulatinamente y el cuerpo del bonzo Shin fue consumiéndose hasta morir. En las escasas entradas en su diario que encontramos entre enero y junio de 1903, se pueden leer reveladoras anotaciones como “hoy siento particularmente la futilidad de la vida”, o “estoy casi exclusivamente sumido en reflexiones pesimistas” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 451).

Pese al deterioro de su salud y al bajo estado de ánimo, Kiyozawa prepararía algunos de sus textos más célebres en aquellos últimos meses de reclusión. En ellos enfatizaba la independencia y superioridad de la fe respecto a la moral, la política o a cualquier ámbito de la actividad humana, refugiándose en posturas fideístas. Particularmente relevante fue el texto *Mi fe*, un breve ensayo escrito apenas unos días antes de su fallecimiento en que expresa vívidamente sus creencias.⁴²

En la entrada de su diario personal correspondiente al 30 de mayo de 1903 podemos leer: “[h]e enviado el manuscrito de *Mi fe* a Akegarasu”. Y, unas líneas más adelante: “durante todo el día me he dedicado a escribir el texto” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 452). Sólo dos días después, el 1 de junio de 1903, Kiyozawa enviaba a Akegarasu, su principal discípulo, una carta que, a la postre, se convertiría en su última misiva. Allí describía su estado anímico como sigue:

Como es normal, con el mes de junio llega la estación de lluvias (梅雨 *tsuyu*), aunque ya desde finales de mayo se percibe el típico clima de este periodo deprimente. Para los enfermos, especialmente

⁴² En este breve escrito que constituyó el canto de cisne de Kiyozawa se exponen ideas que, en parte, recuerdan a *Mi confesión* de Tolstoi. La posible relación de algunas de las ideas del espiritualismo de Kiyozawa con el pensamiento de Tolstoi es una cuestión que aún no ha sido investigada. Sin embargo, sí podemos encontrar testimonios que muestran la familiaridad de Kiyozawa con el autor ruso. Por ejemplo, en una carta que dirigió a sus discípulos fechada en octubre de 1901 indicaba que había leído *Mi confesión* de Tolstoi. Según explicaba allí, en el mismo volumen se encontraba recogido otro escrito de Tolstoi, *El espíritu de las enseñanzas de Cristo*, uno de cuyos pasajes cita Kiyozawa en la carta. Se trata del siguiente: “aunque no puedo crear pan de las piedras, sí puedo abstenerme de éste. De tal forma, si bien no seré todopoderoso en la carne, sí podré serlo en el espíritu, dado que soy capaz de conquistar la carne y ser el hijo de Dios no en ella, sino en el espíritu” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 276).

para los que tenemos problemas pulmonares, esta es una época particularmente difícil (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 304).

Pocas líneas más adelante comentaba brevemente el contenido del texto *Mi fe*: “el manuscrito fue enviado el día 30 por la noche así que imagino que ya lo tendrás en tus manos. Puede que no te diga gran cosa, en él simplemente he plasmado mis más profundas vivencias” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 305). Tras dedicar algunas líneas a discutir temas relacionados con la tradición budista, Kiyozawa le indicaba a su discípulo que deseaba leer algunos libros de la colección *Sacred books of the East*, dirigida por Max Müller (1823-1900) y le rogaba que se los enviara en cuanto pudiese. Esta petición podría llevarnos a la errónea conclusión de que Kiyozawa todavía era optimista respecto a su estado de salud y aún mantenía cierto interés por estudiar, pero la carta continuaba del siguiente modo:

Últimamente me he otorgado el seudónimo ‘viento en la orilla del mar’, he oído decir que en Ōhama⁴³ sopla mucho viento,⁴⁴ de modo que he pensado que era un buen seudónimo para un espíritu como yo, a medio camino entre la vida y la muerte. (...) Ha llegado el momento del *hyū dorō* (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 305-306).⁴⁵

La carta se cerraba con una posdata en la que decía “No voy a escribir a todos, así que te ruego los saludes de mi parte. Siguiendo el ejemplo de tu carta aquí he prescindido del estilo *sōrō*,⁴⁶ ¿qué te pa-

⁴³ Ciudad donde está ubicado el templo familiar de los Kiyozawa.

⁴⁴ En la entrada de su diario correspondiente al 9 de abril de 1903 había escrito: “hablando con mi padre y mi suegro me han comentado que Ōhama es un lugar donde sopla mucho viento. Bueno, pues he creado el seudónimo ‘viento en la orilla del mar’ a manera de recuerdo” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. VIII: 449).

⁴⁵ *Hyū dorō* (ひゅうどろ) o *hyū dorodoro* (ひゅうどろどろ) es una onomatopeya en la que *hyū* representaría el sonido de un silbato y *doro* o *dorodoro* el de los tambores. En el teatro *kabuki* estos sonidos se utilizan para acompañar la entrada en escena de un espíritu (幽霊 *yūrei*). Por lo tanto, este pasaje querría decir algo así como: “ha llegado la hora de que el espíritu entre en escena”. En otras palabras, Kiyozawa asumía que su muerte estaba cercana.

⁴⁶ Estilo formal utilizado en las cartas escritas en japonés desde el periodo Kamakura (1185-1333) hasta principios del s. XX cuya característica principal es que las frases concluían con la fórmula *sōrō*. Este término correspondería al moderno *gozaimasu* (ございます), esto es, “ser” o “haber”. El uso de esta expresión otorgaba a la frase un tono educado.

rece? *Sayōnara*” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 306). Hemos dejado esta última palabra sin traducir porque es un colofón nada habitual en una carta, expresión que indica con claridad que Kiyozawa era consciente del destino que le aguardaba. Se trata, como bien es sabido, de un término con un significado similar a “adiós” que, sin embargo, aquí suena a última despedida, como a un “hasta siempre”.

Apenas unos días más tarde Kiyozawa moría. A su lado se encontraba su sirviente Harako Kōsen (原子広宣), quien cuidó de él durante la etapa final de su enfermedad. El 4 de junio, viendo que el estado de salud de Kiyozawa era crítico, Harako preguntó a Kiyozawa: “*sensei*, esta vez no podrá superarlo, ¿quiere pronunciar unas últimas palabras?”, a lo que Kiyozawa respondió con un “no tengo nada que decir” (Harako, 1991: 461). Pocas semanas antes de cumplir los cuarenta años, la madrugada del 6 de junio de 1903, tocaba a su fin una intensa vida sobre la que, quizá de forma apresurada, podríamos decir que estuvo jalonada por la penuria, los sinsabores y la mala fortuna. Sin embargo, el contenido del último ensayo que escribió Kiyozawa, *Mi fe*, contradice estas conclusiones. El autor japonés, en su lecho de muerte, asevera haber sido feliz gracias a la fe.

ESCRITOS SOBRE EL ESPIRITUALISMO

SOBRE LA TRADUCCIÓN

La selección de ensayos que aquí presentamos consiste en quince textos representativos de la última etapa intelectual de Kiyozawa Manshi, es decir, el corto lapso comprendido entre la fundación del movimiento espiritualista, que se inicia con la creación de la revista *Mundo espiritual* en enero de 1901, y su muerte, en junio de 1903.

Como hemos explicado arriba, Kiyozawa y demás colaboradores de la revista *Mundo espiritual* intentaban evitar el uso excesivo de la jerga budista, recurriendo en muchas ocasiones a términos de rai-gambre filosófica recién introducidos en la lengua japonesa o incluso a conceptos de origen cristiano. De este modo, el espiritualismo pretendía salir del reducido ámbito del budismo para dirigirse a un público más amplio: a la intelectualidad nipona en general y, sobre todo, a los jóvenes universitarios. Este cambio de estilo se puede apreciar con claridad en la propia obra de Kiyozawa, pues sus escritos postreros son de lectura mucho más sencilla que, por ejemplo, sus ensayos de juventud, caracterizados por un estilo formal, influido por el japonés clásico.

Dicho esto, cabe hacer algunos matices para no confundir al lector. Si bien es verdad que tras un periodo de formación prudencial estos ensayos no resultan de difícil lectura al especialista extranjero, no es menos cierto que el lenguaje de estos escritos no puede calificarse de sencillo, sino, en todo caso, de tener el inconfundible marchamo del periodo Meiji. Como ya hemos explicado anteriormente, son obras compuestas durante una época de grandes cambios, circunstancia que queda reflejada en lo que podríamos calificar como

un estilo de transición. De hecho, buena parte de los tratados relacionados con religión y pensamiento publicados en aquellos años fueron escritos en un lenguaje en transformación. Esto explica por qué en los originales cuya traducción presentamos a continuación encontramos numerosas expresiones de nueva creación que hoy han caído en desuso, el empleo de la antigua ortografía llamada *kyū kanazukai* (旧仮名遣), giros del japonés clásico que han desaparecido, uso de los kanjis clásicos, etc.

Así pues, pese a que los textos que aquí hemos traducido son de lectura más fácil que otras obras de temática similar producidas sólo unas décadas antes, en ocasiones el vocabulario allí utilizado constituye el escollo principal a la hora de verterlos al castellano. Como acabamos de comentar, en el periodo Meiji fueron introducidos en Japón numerosos conceptos occidentales que, en un laborioso proceso de ensayo y error, fueron traducidos al japonés. La idiosincrasia de los caracteres de origen chino que se utilizan en japonés facilita la creación de nuevos términos gracias a la combinación de dos o más ideogramas previamente existentes, virtud que los intelectuales japoneses aprovecharon durante esa época para, de este modo, crear infinidad de vocablos destinados a traducir conceptos occidentales. Sin embargo, una parte considerable de estas creaciones tuvieron una existencia efímera. Este es el principal motivo por el que, como observará el lector, en los escritos de Kiyozawa que a continuación presentamos encontramos eventualmente términos en desuso en la actualidad o que ni siquiera están recogidos en los grandes diccionarios de la lengua japonesa.

Cabe hacer otro matiz sobre el léxico: aunque en los mencionados escritos se evita el tono escolástico y la farragosa erudición budista, el lector encontrará algunos términos técnicos. En ocasiones, incluso, la originalidad del pensamiento de Kiyozawa, en que se entremezclan conceptos budistas con términos recién importados del pensamiento occidental o de la tradición cristiana, pone a prueba la capacidad del traductor. Este es el caso, por ejemplo, del uso idiosincrásico que, en ocasiones, Kiyozawa hace de un término tan relevante como “Tierra Pura (浄土 *jōdo*)” que, dependiendo del contexto,

hemos traducido ya sea respetando su acepción tradicional o bien como “paraíso”.¹

Al realizar la presente traducción hemos pretendido ser fieles al original, intentando alterarlo el mínimo posible. No obstante, en ocasiones nos ha parecido más acertado modificar algunas características de los textos originales. En primer lugar, muchos autores del periodo Meiji gustaban del uso de una especie de subrayado recurriendo a una amplia variedad de signos ortográficos con el propósito de dar énfasis a esos fragmentos. El caso de Kiyozawa tampoco es una excepción, pues utiliza abundantemente ese sistema de subrayado. Hemos preferido suprimirlo en nuestra traducción, ya que el único modo de trasladarlo a la lengua castellana sería utilizando el subrayado mediante una línea continua, opción que no sólo simplificaría el variado sistema empleado en el original, sino que además no resultaría elegante teniendo en cuenta la prolijidad con que Kiyozawa usaba este recurso. Del mismo modo, tampoco hemos respetado escrupulosamente la puntuación original, sustituyendo en algunas ocasiones las comas por los puntos y seguido. También nos hemos visto obligados a fraccionar los párrafos originales, dado que en los textos de Kiyozawa el uso de puntos y aparte es raro, consistiendo la mayoría de sus ensayos en un texto abigarrado.

Asimismo, hemos de aclarar al lector que la prosa de Kiyozawa, que en ocasiones contiene fragmentos brillantes, a veces resulta repetitiva. Por ejemplo, cuando pretende enfatizar una idea, utiliza constantemente los mismos términos, algo que probablemente pone de manifiesto el origen oral de los textos de Kiyozawa, pues muchos de ellos nacieron como sermones que ofrecía a sus discípulos en la vivienda que todos compartían en las cercanías de la Universidad Shin, de la que entonces Kiyozawa era el rector. Estas reiteraciones, si bien tienen sentido en el contexto oral, pueden resultar farragosas al ser tras-

¹ Ambos términos pueden sonar al lector como sinónimos, pero lo cierto es que en la cosmología budista se trata de dos conceptos completamente diferentes. Explicamos las diferencias en las notas correspondientes.

ladadas a un texto escrito. Además, a diferencia de la prosa castellana, en la lengua japonesa la continua repetición de un término no es considerada como un problema estilístico. Por lo tanto, en la traducción hemos considerado más apropiado abreviar pasajes repetitivos recurriendo a pronombres demostrativos o evitar redundancias utilizando sinónimos. La intención en ningún caso ha sido la de alterar el significado original sino sencillamente agilizar la lectura para que el lector pudiera sumergirse con mayor facilidad en el pensamiento de Kiyozawa.

En la traducción utilizamos paréntesis para indicar en escritura japonesa el nombre de las personas o lugares mencionados por Kiyozawa, así como sus fechas de nacimiento y muerte. El resto de paréntesis son aclaraciones o matices que se encuentran en el texto original. Además de este signo de puntuación, hemos recurrido al uso de corchetes para introducir aclaraciones, matices o, simplemente, para completar oraciones que en el original resultaban de difícil comprensión.

Comentamos a continuación cuáles han sido los textos empleados para realizar estas traducciones. En primer lugar, los ensayos originales se encuentran en el sexto volumen de las *Obras completas* publicadas por la editorial Iwanami (2002-2003). Asimismo, para realizar la traducción hemos consultado las siguientes obras: las dos traducciones al japonés contemporáneo elaboradas por el profesor Imamura Hitoshi y por el profesor Fujita Masakatsu, así como las tres traducciones al inglés realizadas, respectivamente, por Kunji Tajima junto con Floyd Shacklock, por Nobuo Haneda y por Mark L. Blum.

Para terminar, algunas aclaraciones sobre las notas a pie de página. Desgraciadamente, las *Obras Completas* a que acabamos de hacer referencia no son críticas y, por tanto, no incluyen interpretación ni explicación alguna sobre el significado de la terminología utilizada por Kiyozawa. Tampoco se indica en ellas la referencia de las abundantes citas que realizaba el autor japonés, muchas de las cuales aparecen en el cuerpo del texto sin mención alguna a la obra original o al autor. Dichas *Obras Completas* tan sólo aportan un escueto conjunto de apostillas que se limitan a ofrecer correcciones de los textos origi-

nales o a detallar algunas abreviaciones. Tampoco incluyen notas las traducciones al japonés contemporáneo del profesor Imamura, la traducción inglesa a cargo de Tajima y Shacklock, ni la de Haneda. De tal modo, para la confección del aparato crítico han sido de utilidad la edición de obras selectas de Kiyozawa realizada por el profesor Hashimoto Mineo y, sobre todo, el volumen cuarto y quinto de la traducción contemporánea realizada por el profesor Fujita.

El aparato crítico que aquí ofrecemos no sólo recopila las notas de las ediciones que acabamos de citar, sino que completa una parte sustancial de éstas y, excepcionalmente, las corrige. Además, añade un considerable número de apostillas destinadas a esclarecer términos relacionados con el pensamiento budista, acotaciones de carácter lingüístico con el fin de explicar el significado de términos que no se encuentran recogidos en los diccionarios consultados o que han caído en desuso, así como datos biográficos o referencias a textos citados por Kiyozawa que hasta ahora no habían sido indicados en ninguna otra traducción o edición.

Las romanizaciones de vocablos japoneses se harán siguiendo el sistema de Hepburn modificado, el más utilizado por la comunidad de investigadores occidentales. Asimismo, cuando aparezcan términos técnicos propios de la tradición budista y confuciana, ofreceremos también las voces originales, ya sea en sánscrito o en chino. En el caso del sánscrito utilizaremos el alfabeto internacional de transliteración de sánscrito o IAST y en el del chino optaremos por el sistema *hànyǔ pīnyīn* (漢語拼音), más conocido como *pinyin*.²

Aprovecho estas últimas líneas para dar las gracias a todos aquellos que me han ayudado en la elaboración de este trabajo. En origen presenté una primera versión de estas traducciones como apéndice de mi tesis doctoral. Así pues, en primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a los directores de dicha tesis, los profesores Joan B.

² Sólo indicamos las lecturas en *pīnyīn* cuando se trata de un texto específicamente chino, como, por ejemplo, las citas que aparecen de poemas chinos clásicos o las máximas confucianas a que Kiyozawa hace referencia.

Llinares Chover y Ōkubo Ryōshun (大久保良峻). También quiero manifestar mi gratitud a quienes fueron miembros del tribunal de tesis: Raquel Bouso García, Alfonso Falero Folgoso y James W. Heisig. Gracias, igualmente, a la profesora Kayoko Takagi por proponer la publicación de esta obra y hacer todas las gestiones necesarias. Por último, quiero dedicar esta obra a la memoria de la profesora Sakamoto Yōko (坂本陽子 1934-2016), quien durante años me ayudó pacientemente a leer textos del periodo Meiji.

1. ESPIRITUALISMO³

En el mundo en que vivimos necesariamente tiene que existir un fundamento perfecto. Si no existiera, vivir en él sería comparable a intentar danzar sobre las nubes errantes: no cabría esperar más que la inevitable caída. Entonces, ¿cómo podremos alcanzar ese fundamento perfecto? Éste sólo podrá lograrse gracias al Absoluto Ilimitado.⁴

Este Ilimitado, ¿habita en nuestra alma o está fuera de ella? No creemos necesario elegir una de las dos opciones. De hecho, no puede afirmarse que estamos limitados al interior o al exterior, pues aquellos que buscan ese Absoluto Ilimitado ya están, de algún modo, vinculados a él. Nosotros simplemente afirmamos que, si no estuviéramos vinculados a “lo Ilimitado”, [nuestra vida en] este mundo no podría sustentarse sobre un fundamento perfecto. De tal modo, denominamos espiritualismo al proceso de desarrollo interior gracias al cual alcanzamos este fundamento.⁵

El espiritualismo busca la plenitud dentro de nuestra propia alma. De este modo evitaremos la angustia, la melancolía y la amargura na-

³ Publicado el quince de enero de 1901 en el primer volumen, primer número, de la revista *Mundo espiritual*.

⁴ Traducción de *zettai mugen sha* (絶対無限者). La terminología utilizada por Kiyozawa en estos escritos presenta numerosos puntos en común con sus escritos sobre filosofía de la religión. En este caso, el vocablo “Absoluto Ilimitado”, acuñado más de una década antes, es utilizado por Kiyozawa para hacer referencia a una entidad sobrenatural, divina.

⁵ Se trata de un pasaje considerablemente oscuro en que, más que una traducción, realizamos una paráfrasis. El original indica “而して此の立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ (*shikashite kono rikkyakuchi wo etaru seishin no hattatsu suru jōro, kore wo nazukete seishinshugi to iu*)” que admite otras traducciones alternativas como, por ejemplo: “De tal modo, lo que denominamos espiritualismo es [el punto de vista] que busca [recorrer] el camino que nos permite desarrollar nuestro espíritu a partir del fundamento [del Absoluto Ilimitado]”.

cidas cuando anhelamos cosas externas u obedecemos a otras personas. [Si seguimos las ideas espiritualistas], aunque puntualmente ansiemos [el amparo] de entidades externas o nos sometamos a otras personas, tal [sentimiento] jamás nacerá de una desazón que se traduzca en esa búsqueda [de lo exterior]. Los que se acojan al espiritualismo no sentirán insatisfacción interior, buscarán esa plenitud en el Absoluto Ilimitado y nunca en las personas o las cosas, que son relativas y limitadas.

Sin embargo, esto no quiere decir que, necesariamente, el espiritualismo rechace el mundo exterior. [De acuerdo con la posición del espiritualismo,] en caso de que nos relacionemos con cosas externas, éstas no sólo no generarán en nosotros angustia, melancolía o amargura alguna, sino que tenemos el convencimiento de que, gracias a nuestro estado anímico, podremos transformar libremente esas relaciones. Podría afirmarse que la cita: “si nuestra mente es pura también la tierra del Buda será pura”,⁶ expresa a la perfección la posición del espiritualismo respecto del mundo externo.

Al mismo tiempo, en tanto que el espiritualismo otorga relevancia a nuestro mundo interior, es posible que, al ser observado desde el exterior, aparente tender al egoísmo o a excluir al prójimo. No obstante, el espiritualismo en modo alguno tiene este objetivo. Sencillamente, creemos que es inapropiado intentar guiar a los demás sin que [antes] nosotros mismos no nos sostengamos sobre un fundamento firme. Estamos convencidos de que, si lo conseguimos, [después] podremos ayudar a los demás a conseguirlo. Este es el orden

⁶ 隨其心淨則仏土淨 (ch. *suí qí xīnjìng zé fótǔ jìng*). Se trata de una expresión que aparece en el *Sutra de Vimalakīrti* (sk. *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*), concretamente en el capítulo “Las tierras del buda”. Cfr. T14, 538c. En este célebre pasaje el Buda es interrogado sobre cómo se puede purificar una tierra de buda (sk. *buddha-kṣetra*). El Buda, al final de su respuesta, afirma lo siguiente: “si los seres despiertos (*bodhisattvas*) desean purificar su tierra deben purificar su mente, en la medida que su mente sea pura la tierra será pura”. Se trata de un fragmento que Kiyozawa citará en otros escritos, algunos de ellos incluidos en las traducciones que aquí presentamos, y que tiene una innegable importancia a la hora de entender sus ideas: el pensador japonés insistirá en que lo fundamental no es transformar la realidad, sino transformarnos a nosotros para descubrir que, donde nosotros creíamos ver sufrimiento, degradación, etc., existe, en realidad, un mundo perfecto.

que sigue el espiritualismo, considerando prioritario el esfuerzo que nos permita establecer el propio fundamento.

Por eso, si nos relacionamos con otras personas o con objetos externos, y de este modo acrecentamos nuestra felicidad y la de los demás, el espiritualismo no lo rechazará, sino que, al contrario, le dará la bienvenida. Este es el motivo por el que nuestro movimiento no tiene nada que ver con el quietismo,⁷ ni con la pasividad.⁸ Es más, el espiritualismo fomenta la cooperación armónica, promueve el desarrollo del bienestar de nuestra sociedad y de nuestra nación.

El espiritualismo es una enseñanza de la libertad perfecta.⁹ En caso de que hubiera algún tipo de limitación o atadura de esta [libertad], tales trabas deberían ser impuestas por uno mismo y nunca por entidad externa alguna. Se trata de que poseamos una absoluta liber-

⁷ Término inexistente en japonés que consiste, por un lado, en el radical 隠遁 (*inton*), que puede traducirse como “retiro”, “reclusión” y en su forma verbal (隠遁する *inton suru*) como “aislarse del mundo”, “abandonar la sociedad” o en su forma adjetivada (隠遁な *inton na*) como “anacoreta” o “eremita”; y por otro lado, en el sufijo *shugi* (主義) que equivaldría al posfijo común a las lenguas occidentales “-ismo”.

⁸ Se trata de un término (退嬰主義 *taiei shugi*) en desuso en el japonés actual. El *Kōjien* define (退嬰 *taiei*) como: “retirarse, vacilar, que no siente entusiasmo alguno por lo nuevo”. En la entrada correspondiente del *Gran Diccionario de la Lengua Japonesa* donde se indica: “vacilar, recluirse, no sentir entusiasmo por adoptar activamente cosas nuevas”. Ambos diccionarios recogen los términos “emprendedor” y “activo” como antónimos. Aunque en estos diccionarios no hay entrada alguna con el sufijo “-ismo (主義 *shugi*)” sí que existen algunos ejemplos del uso de ese vocablo en la literatura Meiji. Por ejemplo, en la obra *Hacia el equinoccio de primavera y más allá* (1912) del novelista Natsume Sōseki (夏目漱石 1867-1916) se habla de un chico que era “退嬰主義”, término traducido al inglés como “backward type” y, pocas líneas después, se traduce este mismo vocablo aplicado a su *modus vivendi* como “retired life”. Cfr. Natsume, 1985: 39. En puridad, por lo tanto, deberíamos acuñar términos como “pasivismo” o “inactivismo” para traducir este concepto.

⁹ Literalmente el texto indica “liberalismo (自由主義 *jiyū shugi*)”, término en boga durante el periodo Meiji. Sin embargo, hemos preferido evitar esta palabra para no generar malentendidos, pues el movimiento de Kiyozawa tiene poco o nada que ver con la política y mucho con la búsqueda de la liberación espiritual. El sentido en que lo utiliza el autor japonés quizá sea una mezcla de la libertad en cuanto a libertad de pensamiento y libertad en cuanto a liberación, despertar, iluminación. Este último significado es, en realidad, el sentido originario de este término propio del pensamiento budista que durante el periodo Meiji fue reciclado y utilizado como traducción del concepto occidental de libertad. Por tanto, aquí se cruzarían dos significados del término “*jiyū* 自由”, el sentido tradicional vinculado al budismo, en tanto que sinónimo de liberación, y el significado que acabó adoptando en el periodo Meiji, como libertad de acción y pensamiento, es decir, asociado al ejercicio de los derechos individuales.

tad compartida por los otros, de manera que nuestra libertad y la de los demás no colisionen. Ésta es la manera en que el espiritualismo entiende las relaciones [humanas].

Entonces, ¿por qué parece inevitable que en la mayoría de casos nuestra libertad y la de los demás entren en conflicto? Sin duda se debe a que esa clase de libertad no es perfecta, de forma que no puede conciliarse con la completa obediencia. Desde el punto de vista del espiritualismo, la libertad de la que ahora hablamos es perfecta, de manera que, sean cuales sean las circunstancias, ésta siempre concordará con la absoluta obediencia. De tal forma, aunque cambiemos libremente nuestras opiniones, [siempre] lograremos la armonía con la libertad de los demás, evitando que ambas entren en conflicto.

Sin embargo, cuando hablamos de este tipo de sumisión, el aspecto esencial en el que debemos fijar la mayor de las atenciones es si tal [aceptación] genera o no angustia, melancolía y amargura [en nosotros]. El espiritualismo posee un principio fundamental a este respecto: está convencido de que todo ese sufrimiento es una ilusión generada por el apego de cada individuo a ideas erróneas.¹⁰ Dicho de otra manera, desde el punto de vista del espiritualismo, del mismo modo que, [en realidad], yo no puedo atormentar a los demás, los demás tampoco pueden hacerme sufrir a mí. Por eso, aunque haya acciones de los demás que aparentemente causen en nosotros sufrimiento, desde el punto de vista del espiritualismo se considera que, en realidad, dicho sufrimiento proviene de nuestros pensamientos ilusorios y nunca de los otros (del mismo modo [también] puede imaginarse el caso contrario). Esta clase de dolor, al no ser, en última instancia, más que una mera ilusión surgida de nuestras ideas erróneas,

¹⁰ Traducción de *mōnen* (妄念), un término propio de la tradición budista que también puede verse al castellano como “pensamiento ilusorio”, “mente ofuscada” o, sencillamente, “ofuscación”. Este estado mental nos lleva a considerar los fenómenos que nos rodean como verdades últimas y a perdernos en el mundo sensual, siendo, por tanto, el origen del apego y el deseo. Se asemeja al concepto de “ignorancia (sk. *avidyā* 無明 *mumyō*)”. La iluminación consistiría precisamente en despertar, atravesar este oscuro velo, y ver la realidad tal como es.

se irá diluyendo a medida que avancemos en la práctica del espiritualismo y que el fundamento en que nos sostenemos se revele con mayor claridad, hasta acabar desapareciendo.

En conclusión, el espiritualismo es el activismo del mundo en que vivimos. Su significado esencial es tener fe en la posibilidad de conseguir un estado espiritual de plenitud dentro de nuestra alma. Por eso, cuando se pone en práctica no genera el sufrimiento derivado de depender de entidades externas o de otras personas. La cooperación dinámica [con los demás] contribuye a hacer nuestras vidas más felices, aúna¹¹ la libertad perfecta y la obediencia absoluta, [permitiendo así] eliminar todo el sufrimiento que [se genera de la tensión] entre ambas.

¹¹ Traducimos *sōun* (双運) por "aunar". Se trata de un término budista compuesto por "(運ふ *hakobu*)", i. e., "transportar", "tomar", "llevar", "avanzar", "dirigir", "progresar" y por "(双ふ *narabu*)", que podría traducirse como: "igualar", "ser comparable a". La conjunción de ambos significa "combinar" o "unir". Nos atreveríamos a decir que Kiyozawa usa aquí el término en un sentido similar al de "conjunción armónica", traducción que utilizamos más adelante, en el título del tercer texto.

2. LA UNIDAD DE TODAS LAS COSAS¹²

La verdad de la unidad de todas las cosas es definida como idealismo, panteísmo, como “el reino de la no-obstrucción entre fenómenos individuales”¹³ o como la “no existencia de una forma ni una fragancia que no pertenezca a la vía intermedia”.¹⁴ También es descrita [con las citas]: “fuera de la mente no hay existencia (sk. *dharma*) alguna”,¹⁵ “la luz [del Buda Amida] ilumina todo el universo”,¹⁶ etcétera.

Si bien existen diversas teorías al respecto, todas expresan, en definitiva, que los innumerables objetos que existen en el universo en

¹² Publicado el quince de febrero de 1901 en el primer volumen, segundo número, de la revista *Mundo espiritual*.

¹³ 事事無礙 (ch. *shìshì wú'ài*). En el budismo Huáyán (華嚴) es la más elevada de las cuatro formas de experimentar el universo. Tal y como indica su nombre, la “no-obstrucción entre fenómenos individuales” es una perspectiva de la que sólo gozan aquellos que han alcanzado la iluminación. Consistiría en contemplar el universo, que el resto de seres iluminados vemos como compuesto por entidades separadas, como una unidad en que los fenómenos, supuestamente separados hasta entonces, se fusionan.

¹⁴ 一色一香無非中道 (ch. *yī sè yī xiāng wú fēi zhōng dào*). Se trata de una de las máximas más célebres del tratado sobre *La gran calma y la contemplación* (摩訶止觀 ch. *Móhē zhǐguān*) de Zhìyì (智顓 538-597), fundador del budismo Tiāntāi. Aquí se citan las formas y olores, esto es, dos de los seis objetos mentales que, según la epistemología budista, percibe cada una de nuestras seis facultades: colores, sonidos, olores, sabores, fenómenos percibidos a través del sentido del tacto y conceptos. Se interpreta esta cita como una referencia a que la totalidad del universo revelaría la verdad última del budismo Tiāntāi, esto es, que las cosas ni existen ni dejan de existir. Un camino intermedio entre nihilismo y realismo que se remonta al pensador Nagarjūna (s. II). Esta cita aparece en varias ocasiones en dicho tratado de Zhìyì, la primera de las cuales se puede encontrar en T46, 1c.

¹⁵ 心外無別法 (ch. *xīnwài wú biéfǎ*). Este fragmento constituye la segunda estrofa de un célebre poema budista. Aunque se suele considerar que está inspirado en un pasaje del *Sutra de la guirnalda* (sk. *Avatamsaka-sūtra*) el primer texto donde se recoge es el *Comentario del sutra de Mahāvairocana* (大日經疏 ch. *Dàrìjīng shù*). T39, 705c. A propósito de las hipótesis sobre el origen de la cita se puede consultar el diccionario *Oda*, 2005, p. 608.

¹⁶ 光明遍照十方世界 (ch. *guāngmíng biànzhào shí fāng shìjiè*). Pasaje del *Sutra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量壽經 ch. *Guān wúliángshòu jīng*). T12, 343b.

modo alguno son entidades separadas que existen de forma independiente y autónoma, [sino que, en realidad] dependen las unas de las otras, se relacionan mutuamente conformando una unidad orgánica.¹⁷ Aquí no nos ocuparemos de la importancia de esta verdad desde una perspectiva académica, sino que nos proponemos hablar de su relación con la dimensión práctica.

La verdad de la unidad de todas las cosas siempre está actuando en nosotros, aunque no nos demos cuenta de ello. ¿Acaso no es cierto que cuando observamos el aire, la luz del Sol, las montañas y ríos, los árboles y las plantas, los animales o a nuestros congéneres, los consideramos como entidades externas, separadas de nosotros? [Y,] sin embargo, no podríamos vivir sin el aire o sin la luz del Sol. Aunque en el caso de las montañas, los ríos, los animales y los otros seres humanos su importancia no sea tan vital como la del aire y el Sol, es evidente que para que podamos vivir también necesitamos abastecernos de la materia prima necesaria para fabricar ropa, [así como para] comer, beber y construir alojamiento. Además, si meditamos sobre nuestra dimensión espiritual, [nos daremos cuenta de que] buena parte de los pensamientos y conocimientos que poseemos los hemos adquirido gracias a otras personas, [de forma que] sin ellas nosotros no podríamos existir.

Así pues, la verdad de la unidad de todas las cosas siempre está actuando en nosotros. Motivo por el que en modo alguno resulta desacertado afirmar que, desde el punto de vista del “yo”, todas estas cosas existen gracias a tal principio. Sin embargo, es indudable que lo que cualquier “yo” puede decir desde su punto de vista también puede ser afirmado por los demás. En otras palabras, si hablo desde el punto de vista A, todo lo que existe en el universo

¹⁷ La visión orgánica del universo que propone Kiyozawa tendría su origen en la teoría de la originación dependiente (sk. *pratītyasamutpāda*; 緣起 ch. *yuánqǐ*, jp. *engi*), que constituye una de las tesis centrales del credo budista. Es decir, teniendo en cuenta que para el budismo no existe un creador, y que el universo no tiene inicio ni fin, esta teoría sostiene que ningún elemento existe de forma independiente, nada nace *ex-nihilo*, sino que todo existe gracias a un conjunto de innumerables causas y condiciones interrelacionadas entre sí.

estará vinculado con A, si hablo desde el punto de vista de B, todo estará vinculado con B, y lo mismo ocurrirá en el caso de C y D. Es decir, allá donde miremos en nuestro universo, si lo observamos desde el punto de vista de algún objeto particular, entonces el resto de cosas estarán vinculadas con él. El buda Śākyamuni ya lo señaló [cuando] dijo: “Ahora todo lo que hay en los tres mundos¹⁸ es mío”.¹⁹ Además, particularmente, [expresó estas ideas] cuando, desde su mente compasiva, dirigió a todos los seres las siguientes palabras: “todos los seres sensitivos²⁰ dentro [de los tres mundos] / son hijos míos”.²¹

Nada hay que manifieste con mayor perfección nuestra verdadera naturaleza que nuestros bienes y nuestra descendencia. Sin embargo, [ahora] todo el universo se convierte en mi patrimonio, todos los seres se transforman en mis hijos. [Motivo por el cual] no puedo más que amarlos a todos en su conjunto y proteger todas las cosas. Si en verdad los quiero, de ningún modo los haré padecer; si en verdad deseo protegerlos, de ningún modo los dañaré. La moral pública

¹⁸ Referencia a los tres mundos en que, según el budismo, los seres sensitivos pueden vivir durante su existencia. Se trata, en primer lugar, del reino del deseo (欲界 jp. *yokkai*), en que los seres están dominados por las pasiones, especialmente en lo tocante al apetito y al deseo sexual. Este es el mundo en que se desarrolla la existencia de los seres humanos, de los animales, de aquellos que están condenados a vivir en el infierno, de los espectros, de unos semidiosos fieros conocidos como los “*asura* (阿修羅 jp. *ashura*)”, y también de una parte de los seres celestiales. El segundo mundo que compone el universo budista es el reino de la forma (色界 jp. *shikikai*), cuyos habitantes han superado esos deseos. Por último encontramos el reino de la no-forma (無色界 jp. *mu shikikai*), en el que no existe ningún elemento material, estando sus habitantes sumergidos en una profunda meditación. Los mundos de la forma y la no-forma estarían reservados a una parte de los seres celestiales.

¹⁹ 今此三界皆是我有 (ch. *jīn cǐ sānjiè / jiē shì wǒyǒu*). Fragmento de un largo poema incluido en el *Sutra del Loto*, compuesto por estrofas de cuatro caracteres cada una. Concretamente pertenece al “Capítulo de la parábola”, cuyo mensaje principal es que, al igual que el padre de la casa incendiada que intenta salvar a sus hijos que están jugando en el interior, el Buda considera a todos los seres del universo como hijos suyos e intenta auxiliarlos guiándolos hacia la verdad budista. Cfr. T9, 14c.

²⁰ El término “ser sensitivo (衆生 *shujō*, 有情 *ujō*)” o, sencillamente, “ser” es central en la tradición budista y hace referencia a todos los seres que transmigran por los seis destinos de la existencia. En el caso específico del budismo de la Tierra Pura, estos términos se suelen usar para hacer referencia a los seres humanos.

²¹ 其中衆生 / 悉是吾子 (ch. *qí zhōng zhòngshēng / xī shì wúzi*). Se trata de la continuación del pasaje del *Sutra del Loto* que hemos citado en la nota anterior. Cfr. T9, 14c.

y la enseñanza de la salvación nacen [precisamente de este sentimiento].

Es posible que haya gente que diga lo siguiente: “así se comportan tanto santos como sabios, se trata de las acciones de los grandes hombres, [pero] hombres mediocres como nosotros no pueden llevar a cabo tales acciones”. Sin duda, esta perspectiva [que hemos detallado arriba] es propia de un buda, [y] la práctica de un buda no es algo que nosotros podamos proponernos y llevar a cabo con facilidad. Sin embargo, no debéis afirmar que se trata de un objetivo inalcanzable, porque el fundamento de la verdad de la unidad de todas las cosas no está alejado de nosotros. Sencillamente, el método y el tiempo necesarios para alcanzar el despertar de un buda varían según las circunstancias que rodean a cada persona.

Por eso, ahora [cuando todavía no ha madurado nuestra formación espiritual], en caso de que nos preguntemos en nuestro interior si, en realidad, podemos proteger todas las cosas como si fueran parte de nosotros, si somos capaces de amar a todos los seres como a nuestros hijos, sentiremos que [aún] no podemos afianzarnos en ese estado de espíritu. Sin embargo, durante ese periodo [hasta alcanzar el despertar] si oímos hablar de la necesidad de la moral convendremos en ello, y si oímos el evangelio de la salvación sentiremos agradecimiento. En otras palabras, hemos de saber que en nuestra mente se encuentra la verdadera naturaleza²² de la moral y de la religión. Dicha naturaleza ya está presente en nosotros, [motivo por el que], en caso de que la cultivemos y la cuidemos con perseverancia, conseguiremos, sin duda, que florezca de forma exuberante y alcance su máximo esplendor.

²² Traducción de *honshō* (本性). Se trata de un concepto problemático. Si bien el budismo rechazaba tradicionalmente la existencia de cualidades esenciales, ya que consideraba que todo en el universo es impermanente, sometido siempre a un proceso de continuo cambio, y dependiente de múltiples causas que interactúan; sin embargo, dentro del budismo chino se extendió la idea de que los seres humanos poseemos una cualidad esencial, pura. Se trataría de la “naturaleza iluminada”, esto es, la idea de que despertar a la verdad del budismo no consiste en más que eliminar las pasiones que nos ofuscan y conseguir que nuestra verdadera esencia se manifieste. Esta peculiar versión del innatismo está presente en los textos de Kiyozawa, aunque tiene un complicado encaje en la tradición de la Tierra Pura.

Esta es la razón por la que, cuando escuchemos las admoniciones [que emanan] de la moral y la religión y, sin embargo, no seamos capaces de respetarlas, sentiremos una enigmática clase de sufrimiento y angustia en nuestro interior. Se trata del llamado remordimiento de conciencia o la sensación de pecado. Es el más acusado de los sufrimientos, que surge de las profundidades de nuestra condición humana. Una rebeldía que nace cuando la naturaleza innata es constreñida y es incapaz de actuar correctamente. La intensidad del dolor dependerá de la magnitud de la rebelión. [Dichos fenómenos] son prueba de que, con gran dificultad, las funciones de nuestra naturaleza humana intentan salir a ese mundo de libertad. Al abandonar la llamada moral para adentrarnos en la religión [se produce], en este orden, [el siguiente proceso]: el sufrimiento de nuestra conciencia va en aumento hasta convertirse en conciencia de pecado, [y] con el tiempo esa conciencia de pecado acaba despertando en nosotros [conduciéndonos al] punto de vista de la liberación.

Hay teóricos que explican que la [llamada] misión divina²³ de la que hablan las personas religiosas no es, en el fondo, más que la voz de la conciencia. [Quienes así hablan] aún no han entendido la religión y únicamente conocen la moral. De tal modo, aunque experimentan la angustia de la conciencia, desconocen la manera de salvarse de ese sufrimiento. Pese a que saben que no deben obrar mal, ignoran cómo eliminar esos pecados. Por eso se lamentan en vano de ese sufrimiento e inútilmente hablan de los pecados. Pero, a fin de cuentas, esa palabrería carece de eficacia alguna.

La religión genuina difiere de esto. Si buscamos una solución al dolor, ella nos enseña el camino de la salvación. Si se trata de los pecados, ella nos muestra el modo de extinguirlos. Esto es precisamente

²³ En este y otros casos Kiyozawa utiliza el vocablo *shinbutsu* (神仏), literalmente *kamis* y budas, que en origen tiene connotaciones particularistas, en un sentido universal. Los *kamis* (神) son los espíritus y deidades autóctonas veneradas tradicionalmente por los japoneses. El contexto en que Kiyozawa utiliza esta palabra nos hace pensar que se refiere a "los dioses", al conjunto de las deidades, esto es, que utiliza tal concepto en un sentido universal, aplicable a cualquier religión.

lo que podemos observar en el caso del Buda Amida, que nos acoge y nos guía indulgentemente.²⁴ [Por eso] dijo: “vosotros, seres [vivos], creed en mí con toda vuestra alma²⁵ y venid a mí. [Si así lo hacéis], independientemente de que seáis buenos, malvados, sabios o necios, asumiré por completo vuestra responsabilidad y os acogeré a todos sin distinción”.²⁶

Aquellos que tengan fe²⁷ en estas virtuosas palabras, ¿acaso volverán a sentir congoja, dolor, tormento o duda alguna? Sencillamente deben concentrarse en venerar al Buda y tener una profunda fe en él. De este modo, el padecimiento de la conciencia y el sentimiento de pecado se disolverán como el hielo y desaparecerán. Si nosotros no podemos actuar rectamente y avanzar en la práctica de la moral es sencillamente porque intentamos obrar moralmente utilizando sólo nuestras propias capacidades. En definitiva, la llamada falsedad, la superficialidad, la hipocresía y la pretendida moralidad que todo lo inundan nacen de esa [aspiración a actuar moralmente].

²⁴ Traducción *sui generis* del término *shōju* (摂受). Se trata de una de las cuatro maneras que tienen los budas, seres despiertos (*bodhisattvas*) y santos budistas de acoger a los seres y guiarlos hacia la salvación. El nombre sánscrito de este cuádruple método es *catur-samgraha-vastu* (四摂法 ch. *sì shèfǎ*, jp. *shi shōbō*) y consiste en: primero, las donaciones, tanto espirituales como materiales; en segundo lugar, el uso de palabras amables para convencer a su auditorio, así como mantener una actitud indulgente y magnánima hacia los seres, sin contradecirlos; en tercer lugar, beneficiar a los seres a través de buenas acciones, tanto corporales como mentales; y, por último, asumir la misma apariencia que los seres a los que se quiere salvar. En este caso Kiyozawa hace referencia al segundo de los métodos.

²⁵ Traducción de *isshin shōnen* (一心正念), concepto central en la tradición de la Tierra Pura. Mientras que “一心 (*isshin*)” puede traducirse como “concentrarse exclusivamente en algo”, “正念 (*shōnen*)” equivaldría a “tener fe en el Buda Amida y en su voto y recitar continuamente el nombre de Amida (*nenbutsu*)”.

²⁶ No hemos encontrado una cita dentro del canon budista que corresponda a este pasaje. Puede tratarse de una versión libre de algunos fragmentos que aparecen en el *Comentario al sutra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量壽仏経疏 ch. *Guān wúliángshòu fó jīng shū*) escrito Shāndāo (善導 613-681), patriarca chino de la Tierra Pura. Cfr. T37, 272-274.

²⁷ Traducción del término *shinju* (信受). Literalmente significa “tener fe y aceptar”. Puede interpretarse en un sentido semejante a “venerar y tener fe”, esto es, añade a la creencia un matiz de respeto o veneración. Sin embargo, en la tradición de la Tierra Pura este concepto suele hacer referencia a la pura y simple fe, esto es, a abandonarse a la fe dejando de lado, por tanto, todo esfuerzo individual (自力 *jiriki*). Este es el motivo por el que hemos optado por traducir este vocablo como “fe”.

En nuestra opinión esto se debe a que la gente cree que la moral consiste en una conducta individual cuyos resultados nos permitirán obtener la abundancia material y el poder. Pero [a nuestro juicio], la moral genuina no nace de esta perspectiva ilusoria que establece esta clase de separación y diferenciación [entre los existentes], sino que debe nacer de la correcta comprensión de la igualdad y no obstrucción de las cosas, que se fundamenta en la verdad de la unidad de todas las cosas. Por eso, la esencia de esa recta visión no es otra que el Buda Amida. Recibimos el aliento de la virtud nacida de la concentración del Buda Amida en sus votos. La actividad de ese estado de concentración en nosotros constituye la esencia de la religión y el origen de la moral.

3. LA CONJUNCIÓN ARMÓNICA DE LA LIBERTAD Y LA OBEDIENCIA²⁸

Amamos la libertad y la anhelamos, [por el contrario] detestamos la sumisión y la rehuimos. Pensamos que ambas son inconciliables, pero ¿acaso es eso cierto? Nuestra existencia en este mundo en modo alguno lo es en tanto que seres independientes, aislados. Siempre existimos en relación con otras personas. Es en este contexto de existencia en el que nacen la libertad y la obediencia. Por esta razón, si nuestro propósito es ser libres, entonces es inevitable que los demás tengan que caer en una situación de sumisión. [Por el contrario,] si los demás quieren detentar una posición de libertad, entonces nosotros estaremos sometidos. Dadas estas circunstancias, si [todos] amáramos y persiguiéramos la libertad, detestando y rehuyendo la obediencia, y [se diera el caso de que] sólo un individuo consiguiera alcanzar aquélla en su totalidad, [dicha persona] condenaría al resto de los seres a vivir en la obediencia, en lo que podríamos calificar como el *súmmum* del egoísmo y la arrogancia.

Nosotros pretendemos liberarnos de esa actitud y así obtener la libertad y la obediencia genuinas. Cada uno de nosotros quiere alcanzar la libertad sin afligir a los demás, desea obedecer sin tener que padecer. Si no quiero hacer sufrir a los otros tengo que abstenerme de vulnerar su libertad. Poniéndome en el lugar del prójimo, no debo violar mi propia libertad. Por ello [comúnmente] se cree que en el espacio de libertad [que separa] al yo de los otros debemos imponer restricciones. Sin embargo, si decimos que la libertad tiene límites y

²⁸ Publicado el quince de marzo de 1901 en el primer volumen, tercer número, de la revista *Mundo espiritual*.

restricciones, ¿no estaremos cayendo en una clara contradicción? Debemos liberarnos de esa paradoja.

Si aspiro a alcanzar la libertad y [al mismo tiempo] creo que su ámbito debe estar limitado, caigo en un contrasentido. Sin embargo, la intención de limitarla nace del deseo de evitar que nos inflijamos sufrimiento los unos a los otros. Si así es, si queremos librarnos de esa contradicción, es necesario que reflexionemos sobre el sufrimiento que nace del perjuicio mutuo.

Si hablamos de cuáles son las circunstancias que, en origen, dan lugar a ese perjuicio mutuo [diríamos que] probablemente éstas emanan de la diferencia que establecemos entre el beneficio y el perjuicio propio y ajeno. [En cambio,] si mi beneficio se convierte también en el de los demás, entonces, ¿no se transformará también el perjuicio de los otros en mi perjuicio? De tal modo, todos evitaremos caer en ese perjuicio recíproco, ya que mi beneficio y el del prójimo serán idénticos: cuando yo lo obtenga, necesariamente los demás lo obtendrán. [Igualmente] su perjuicio será el mío: cuando yo lo evite, necesariamente los otros también lo eludirán. Por lo tanto, si queremos poner remedio a ese sufrimiento generado por el perjuicio mutuo, creo que debemos eliminar la antítesis entre beneficio y perjuicio que existe en la relación entre nosotros y los otros, debemos vivir en un estado mental en el que compartamos los mismos sentimientos con los demás. Es decir, debemos llegar al punto de vista según el cual “nos alegremos con toda la humanidad y nos entristecemos con ella”.²⁹

Regocijarnos con toda la humanidad y afligirnos con ella, se trata de [un ideal] de enorme importancia. Aunque parezca que no podemos pro-

²⁹ Cita libre de un pasaje de la obra de Mencio (孟子 Mèngzǐ ¿372?-¿289?) que dice: “la dicha se extenderá por todo el reino, la tristeza se adueñará de todo el país (樂以天下、憂以天下 ch. lè-yǐtiānxià, yōuyǐtiānxià)”. Concretamente se encuentra en el segundo volumen de las *Enseñanzas de Mencio* (孟子解 Mèngzǐ jiě), en las que el sabio chino conversa con el rey Huì (惠) del país de Liáng (梁). Forma parte de un pasaje más amplio en que Mencio explica a este gobernante: “cuando el gobernante se alegra por la dicha del pueblo, los súbditos también disfrutarán con la felicidad del gobernante, y cuando se apena por los padecimientos del pueblo, el pueblo también se entristecerá por los sufrimientos del regente. [En un caso] la dicha se extenderá por todo el reino, [mientras que en el otro] la tristeza se adueñará de todo el país” (*Mōshi*, 1968, vol. I: 77).

ponérmolo y alcanzar este [estado] fácilmente, sin embargo, el significado fundamental de esa doctrina no está en modo alguno alejado de nosotros. Decimos esto porque tal proceso no es más que la manifestación de una de las actividades de la “verdad de la unidad de todas las cosas”, fundamento sobre el cual existimos. Ahora bien, si llegara el punto en que realmente pusiéramos esto en práctica, el alcance de los límites y el grado de profundidad serían muy desiguales [según cada persona].

Una vez nos propongamos alcanzar el punto de vista [que nos permita] alegrarnos con toda la humanidad y entristecernos con ella, es imprescindible que cambiemos por completo nuestra actitud hacia los demás. En definitiva, al alcanzar ese punto de vista y tomar clara conciencia de la unidad de todas las cosas, sentimos que nosotros y la alteridad no somos más que dos caras [de la misma realidad]. Mis acciones no son otra cosa que las acciones de los demás, las acciones de los demás no son más que mis acciones. [Y así] hasta llegar a reconocer que nuestras acciones y las de los demás no son dos, sino exactamente la misma. Cuando alcancemos ese estado, nuestra perspectiva sobre la libertad y la obediencia cambiará por completo. Es decir, comprenderemos que la libertad y la obediencia, que en origen parecían ser dos elementos incompatibles, [en realidad] no lo son; que la libertad no es más que el lado activo de esa sustancia, mientras que la obediencia es su vertiente pasiva, y que ambas constituyen la actividad de tal sustancia. Debemos entender que, de ningún modo, hemos de buscar sólo uno de los lados, rehuendo el otro.

Esta es, en resumen, nuestra perspectiva sobre la libertad y la obediencia. Sin embargo, aún debemos añadir aquí algunas palabras sobre la sensación de felicidad y dolor que éstas generan. Sentimos delectación cuando somos libres y, sin embargo, sufrimos cuando estamos sometidos. Esas sensaciones son muy intensas,³⁰ pues en base a ellas siempre estamos distinguiendo la libertad de la obediencia. Es, respectivamente,

³⁰ Vocablo no recogido en los diccionarios de lengua japonesa o de terminología budista que hemos consultado. Está compuesto por un ideograma que puede significar “extremadamente” o “enormemente” (甚 *jin*) y otro que, entre otras cosas, significa “importante” (切 *setsu*).

el fundamento de nuestras apetencias y fobias. Sin embargo, con frecuencia esas sensaciones se convierten en espejismos que nos tientan, motivo por el que debemos esforzarnos por acceder a esa verdad.

Entre los sentimientos que [en nosotros] generan la libertad y la obediencia, aunque la sensación de felicidad que produce la libertad no sea perniciosa, en cambio la sensación de dolor que acompaña a la obediencia es una ilusión que nos ofusca por completo. Decimos esto porque ambas son actividades de la misma sustancia que siempre se manifiestan conjuntamente, interrelacionadas. Por lo tanto, cuando cobramos conciencia de la verdad de la unidad de todas las cosas, debemos liberarnos de esa división entre sufrimiento y placer. Sin embargo, el sufrimiento y el placer son sensaciones [que continuamente se manifiestan] en la práctica. Si, llegada la hora de la verdad, no podemos superar la distinción entre libertad y obediencia, así como el dolor y el placer a ellos asociados, esto se deberá a las carencias de nuestro cultivo espiritual. Aun así, en modo alguno debemos perder la esperanza de armonizar libertad y obediencia.

En resumen, no es cierto que libertad y obediencia sean incompatibles. Que así lo creamos se debe, en última instancia, a que observamos [la realidad] partiendo de la falsa idea de que nosotros y los otros, el beneficio y el perjuicio, existen de forma separada. Por eso, si ahora, a través de la experiencia, llegáramos a comprender la verdad de que todos los elementos del universo están unidos, entenderíamos que nosotros y los otros, el beneficio y el perjuicio, deben ser siempre [vistos] como uno sólo. Si logramos vivir en ese estado espiritual en que “nos alegremos con toda la existencia y nos entristezcamos con ella”, [nos daremos cuenta de que], en esencia, tanto la libertad como la obediencia son actividades nacidas de la misma sustancia, ambas no son más que dos caras que necesariamente dependen la una de la otra. La libertad es la parte activa de esa sustancia, mientras que la obediencia es su parte pasiva. Siempre debemos mantener un estado mental de no-distinción entre los dos extremos.

4. CIENCIA Y RELIGIÓN³¹

Denominamos la época actual como la del “florecimiento de la ciencia”. De hecho, si la comparamos con periodos anteriores, las diferencias son notables. Se trata de [una realidad] a la que nosotros no osaremos poner reparo alguno. Sin embargo, es necesario advertir que uno de los problemas actuales es que, al mismo tiempo que la ciencia florece, nace en nuestro mundo una corriente de personas con una visión equivocada. Esas gentes, a las que podemos denominar los “devotos de la ciencia”, argumentan del modo que a continuación explicaré. Ellos, cautivados por el indefectible avance del conocimiento científico, creen ciegamente que estos saberes bastarán para descubrir los fundamentos del universo, y que serán suficientes para conocer por completo la realidad última³² de todos los fenómenos de la naturaleza.

[Por eso dicen,] “esto lo explica la ciencia”, “aquello también”, y así pretenden que el dominio de la ciencia abarca [la elucidación de] todos los acontecimientos. De este modo, acaban afirmando que la filosofía, la religión y el mundo entero deben ser “científicos”. Si los que proclaman esto fueran verdaderos expertos en la materia, sólo cabría sentir respeto por su profunda fe. Sin embargo, en realidad no podemos sentir más que extrañeza [ante sus afirmaciones] dado que buena parte de aquellos que proclaman la plenipotencia científica no

³¹ Publicado el quince de abril de 1901 en el primer volumen, cuarto número, de la revista *Mundo espiritual*.

³² A diferencia de algunos casos, en este caso Kiyozawa utiliza el término *jissai* (實際) en un sentido cercano al de la tradición budista, es decir, “la realidad absoluta”, “la realidad última”, “el fundamento último de la existencia”.

son especialistas [en la materia]. [De hecho] desconocen sus verdades y sencillamente sienten fascinación por sus aspectos superficiales. Pretenden utilizar su halo deslumbrante para barnizarlo todo. Pero no debemos dejarnos engañar por tales exageraciones.

¿Acaso la ciencia tiene una función que realizar en cualquier ámbito [de la existencia humana]? [En realidad] los expertos científicos saben que el alcance de la ciencia es muy limitado y que su capacidad de acción no es omnipotente. La ciencia siempre está limitada por los datos que posee y su actividad debe basarse en las leyes científicas. Los “datos que posee” son la llamada realidad [nacida] de los experimentos. Las “reglas de las que dispone” son los denominados principios, que son numerosos. La ciencia no puede influir sobre esa realidad o sobre los principios. Lejos de esto, la ciencia se ve influida por ellos. Esto es algo que siempre reconocen los científicos honestos.

De esto se deduce que la ciencia no puede influir ni sobre la filosofía, ni sobre la religión. La razón por la que afirmamos esto es porque la religión es la realidad, mientras que la filosofía consiste en el estudio de los principios. Dicho con otras palabras, la religión es un tipo de realidad y al igual que otras realidades constituiría [el conjunto de] los elementos fundamentales a partir de los cuales se construye la ciencia. Si un científico, partiendo de esa base, pretendiera crear una ciencia de la religión, podría hacerlo. En la actualidad, aquello que denominamos estudios religiosos consiste en este tipo de investigación. [Por otra parte,] en origen, la filosofía es el estudio de los principios últimos, el fundamento a partir del cual pueden establecerse las ciencias.

Aunque hoy en día estas disciplinas [científicas] desdeñan la filosofía y creen que existen de forma independiente, ésta no deja de ser una perspectiva superficial, pues en realidad el verdadero significado de todos los principios esenciales de las ciencias debe pasar por la reflexión y el examen filosófico. En la medida en que dicha investigación y examen filosófico sean incompletos, el resto de disciplinas que se asientan sobre ese principio serán esencialmente incompletas. Los científicos genuinos siempre tienen presente ese fundamento, sin olvidar

que su ciencia es esencialmente hipotética. No dudaremos en afirmar que [los que así opinan] no han abandonado la actitud del verdadero científico. De este modo, la ciencia se constituye básicamente a partir de la realidad y de los principios, mientras que, por su parte, la religión es una clase de realidad fundamental y la filosofía es la disciplina que investiga esos principios últimos. Por eso debemos decir que aquellos que proclaman que la religión o la filosofía deben ser científicas utilizan palabras infundadas.

Dejemos de lado la relación entre filosofía y ciencia para reflexionar ahora sobre el origen de esas afirmaciones inconsistentes sobre la filosofía y la religión. En nuestra opinión éstas nacen de la impresión de que las teorías que expresan la verdad de la religión, como las de la [Tierra] de la Suma Dicha³³ y los infiernos³⁴ o la de los seis destinos del renacimiento³⁵, etcétera, [revelan] una visión del mundo

³³ El término *gokuraku* (極樂) es la traducción china (ch. *jilè*) del vocablo sánscrito *sukhāvati* y tiene el significado de “tierra de la dicha” o “tierra del gozo”, *i. e.*, una tierra pura. Estas tierras, cuyo número es incalculable, serían espacios en el universo (sk. *lokadhātu*) que un buda o ser iluminado (*bodhisattva*) purifica tras alcanzar la iluminación y en los que acoge a los seres sensitivos para transmitirles su mérito, sus enseñanzas y así guiarlos hacia la iluminación. Esto es, se trataría de un lugar que ofrecería el entorno ideal para que los seres que no logren la liberación en este mundo del deseo puedan salir de la rueda de muertes y renacimientos. Aunque hubo diversas mitologías asociadas a las “tierras de dicha” supuestamente creadas por budas como Akṣobhya, Bhaiṣajyaguru o Maitreya, sin embargo, con el tiempo, en el Asia Oriental este término pasó a ser sinónimo de un lugar en concreto, la Tierra Pura del Buda Amida.

³⁴ Según la cosmología budista, el infierno (地獄 *jigoku*, sk. *naraka*) es el más bajo de los renacimientos en que pueden caer los seres que pueblan este universo. En las tradiciones del Asia Oriental suelen distinguirse ocho infiernos diferentes, cada uno de ellos más profundo que el anterior. A mayor profundidad, más graves serán las acciones cometidas por ese ser en vidas anteriores y peor será la tortura que sufrirá en el averno. Ahora bien, a diferencia de la tradición cristiana, en el caso del budismo incluso los habitantes de estos infiernos tienen alguna esperanza. La primera de ellas es que algún día, dentro de miles de años, el padecimiento tocará a su fin y se reencarnarán en otro destino; la segunda es la de recibir la gracia compasiva de algún ser despierto (*bodhisattva*) que recorra el universo intentando ayudar a todos los seres.

³⁵ La cosmología budista, particularmente la de Asia Oriental, distingue entre seis destinos (六道輪廻 *rokudō rinne*), seis clases de renacimientos: el anteriormente citado infierno (sk. *naraka*); el reino de los espectros (sk. *preta*), almas en pena hambrientas y sedientas condenadas a no poder saciar nunca sus apetitos; el reino animal (sk. *tiryak*); el de los asura (sk. *asura*), seres divinos orgullosos, feroces y hambrientos de poder; el de los seres humanos (sk. *manṣya*) y el de los seres celestiales (sk. *deva*). El ser humano, pese a ocupar un escalafón inferior a los dioses, gozaría, sin embargo, de un estatus privilegiado dentro de los seis renacimientos, pues es el único capaz de tomar conciencia de su situación, de adentrarse en el camino de la santi-

y del ser humano que no coincide con las teorías adoptadas por los científicos en la actualidad. Por eso, si quieren resolver esa paradoja, los científicos deberán hacerlo científicamente y los religiosos religiosamente. De tal modo, en lo que corresponde a su resolución científica, con mucho gusto lo dejaremos en manos de un auténtico científico. Si observamos esa duda [de que la verdad científica y la religiosa no concuerdan] desde el ámbito de la religión, la actitud que adoptemos ante ella ciertamente nos permitirá examinar si nuestra fe es o no lo suficientemente madura.

Es decir, si la fe aún no está madura, dicha duda originará sufrimiento y quizá conduzca al desmoronamiento de nuestra fe. Sin embargo, merced a la gradual maduración de nuestra creencia religiosa, en la medida en que nuestro punto de vista espiritual va desarrollándose, el sufrimiento que genera la duda va disminuyendo, hasta que nos parece ver una poderosa luz en el camino que conduce a la perfecta fe. Entonces, al ver el magnífico espectáculo expresado en el [célebre poema]: “al penetrar en la verdad de que nada posee atributos esenciales, se manifiesta la auténtica forma de todas las cosas [ya sean éstas] las flores, la Luna o los edificios”,³⁶ se disolverán todas las dudas.

Quizá haya gente que considere que esta [argumentación] no es más que el resultado de la fe ciega y la obstinación. En ese caso, podría afirmarse exactamente lo mismo del conocimiento científico. Decimos esto porque [por ejemplo] ocurre algo semejante con la teoría heliocéntrica. Dado que nosotros hemos reflexionado en varias ocasiones sobre dicha materia, actualmente podemos formarnos una imagen aproximada de ésta. Sin embargo, si intentáramos explicar-

dad y alcanzar la liberación. Por su parte, los dioses, pese a tener un destino fasto, producto del buen karma acumulado en vidas pasadas, son víctimas de una situación paradójica, pues precisamente gracias a esta dicha pasajera, olvidan que están atrapados en este infinito ciclo de muertes y renacimientos y no aspiran a escapar de él. Algún día, no obstante, esa existencia tocará a su fin, se verán afectados por la decadencia y morirán para volver a renacer.

³⁶ La cita original es: “無一物處無尺藏、有花有月有樓臺 (ch. wúyīwùchù wújīncáng, yǒuhuā yǒuyuè yǒulótái)”. Poema habitualmente atribuido a Sūshì (蘇軾 1036-1101), más conocido como Sū Dōng Pō (蘇東坡), autor chino considerado como uno de los “ocho grandes escritores de los períodos Táng y Sòng”. Cfr. *Zengaku daijiten*, 1991: 1200.

sela de forma directa a una mente sin educación resultaría muy difícil que nos diera la razón. [Los científicos dirán] que, aunque [esa persona sin estudios] a duras penas puede entender la teoría científica [heliocéntrica] de forma intuitiva, ésta sin embargo se fundamenta en los hechos y en la experiencia, estando de acuerdo con el sentido común y el juicio. Y, por lo tanto, no debe ser asimilada a las supersticiones y a la fe ciega [propias de la] religión.

[No obstante] hemos de decir algo sobre la llamada experiencia y sobre el sentido común: aunque [se afirma] que las verdades científicas se basan en la experiencia, no es menos cierto que la verdad religiosa también se basa en ésta. Por otro lado, cuando se asegura que los juicios científicos son conforme al sentido común, también puede aseverarse lo mismo de los juicios de la religión. Ahora bien, ambas experiencias son muy diferentes entre sí y ambos sentidos comunes avanzan en direcciones opuestas, y aunque le preguntemos a la ciencia por dicho problema ésta no posee la capacidad de resolverlo. [Por su parte], si se lo preguntamos a la filosofía, descubriremos que [en su seno] existen diversas opiniones al respecto.

En definitiva, el juicio último sobre la experiencia y el sentido común hemos de dejarlo en manos de aquello que constituye el fundamento último tanto de la ciencia como de la religión: la personalidad del individuo. Ésta es de especial importancia a la hora de hacer frente a los problemas de nuestra vida cotidiana. Cuando, en ocasiones anteriores, hemos proclamado las razones por las que el espiritualismo debe ser el principio en base al cual vivir, nos basábamos en esta clase de ideas. Dicho de otro modo, el espiritualismo parte de la fe religiosa, que es la realidad última de nuestra existencia y constituye el más necesario de los activismos.

En resumen, la ciencia actúa en su ámbito delimitado y la religión en el suyo, de tal modo que ni es necesario que la ciencia sea religiosa ni que la religión sea científica. Ahora bien, cuando se quiera dar una explicación de aquellas cosas que caigan tanto dentro del ámbito científico como del religioso, la ciencia deberá ofrecer una solución cien-

tífica y la religión una respuesta religiosa. De tal modo, aunque estas dos clases de respuestas se contradijeran entre sí, tal cosa sería inevitable. Si nos preguntamos sobre qué medida práctica debe adoptarse ante este problema no podremos indicarnos otro principio que el camino del espiritualismo.

5. EL ESPIRITUALISMO Y LA CIVILIZACIÓN MATERIALISTA³⁷

Es de sentido común pensar que disfrutar de un banquete en un edificio majestuoso, utilizando copas de jade y palillos de marfil es algo magnífico.³⁸ Por el contrario, la mayoría de la gente siente que “vivir oculto en una sucia callejuela, comiendo en un recipiente de bambú y bebiendo de una calabaza seca”³⁹ es algo vil. Es razonable pensar que montar en un carro veloz tirado por lustrosos caballos y consagrarse a los asuntos de estado es algo espléndido. A diferencia de esto, la gente corriente piensa que calzar los pies descalzos con alpargatas y esforzarse trabajando en la profesión familiar es algo mezquino.

En otras palabras, creen que una callejuela sucia es algo inmundo, mientras que un palacio es algo digno de respeto, que las alpargatas cubriendo los pies descalzos son vulgares, mientras que un carruaje tirado por caballos es signo de nobleza. En este mundo, todos ansiarán palacios, carruajes y corceles, mientras que sentirán repugnancia e intentarán evitar las alpargatas cubriendo los pies descalzos y las

³⁷ Publicado el quince de mayo de 1901 en el primer volumen, quinto número, de la revista *Mundo espiritual*.

³⁸ Pasaje que remite a la obra del pensador chino Han Feizi (280-233 a.C. 韓非子) de título homónimo. Concretamente al capítulo XXI “Ejemplos de [las enseñanzas de] Lao Tzú (喻老 yùlǎo)”.

³⁹ Fragmento de los *Analectas* confucianos, concretamente el pasaje de Yōngyě 雍也, recogido en el sexto capítulo. La cita completa es: “[e]l maestro dijo: ¡Cuán admirable es Huí! Comiendo [el contenido de] un tazón de bambú, bebiendo [el contenido de] una calabaza y viviendo en un estrecho callejón. Pese a que la mayoría de la gente lo concebiría como un padecimiento insoportable, Huí no permite que esto altere su felicidad. ¡Cuán admirable es Huí! (子曰、賢哉回也、一簞食、一瓢飲、在陋巷、人不堪其憂、回也不改其樂、賢也回哉 ch. zīyǔē, xiánzāi huíyě, yīdānshí, yīpiáoyǐn, zàilòuxiàng, rénbùkānqíyōu, huíyěbùgǎiqīlè, xiányěhuízāi)” (Rongo, 1963: 112).

callejuelas. Éste es, por un lado, el origen de la competitividad y la discordia, y, por otro, la génesis del lujo y el despilfarro. ¿Acaso no es necesario mantenerse vigilantes [ante algo así]? De aquí en adelante nos gustaría ofrecerles en unas pocas líneas el punto de vista que el espiritualismo sostiene al respecto.

En nuestra sociedad hay una clase de movimiento que sostiene justo la postura contraria respecto a los fenómenos de los que acabamos de hablar. Que considera viles los carruajes tirados por caballos y las lujosas mansiones y siente repugnancia hacia éstos, intentando evitarlos. [Al mismo tiempo] venera las alpargatas cubriendo los pies descalzos y anhela las callejuelas estrechas. [Por su parte,] el espiritualismo no exalta esta clase de postura negativa hacia la civilización materialista. El hecho de que existan los carros, los caballos, las mansiones, los pies desnudos, las alpargatas o las callejuelas no constituye un problema. No observaremos estos fenómenos objetivos como viles, bajos, [ni tampoco como] dignos de admiración o nobles. En resumen, el significado fundamental del espiritualismo consiste en intentar adoptar plenamente un punto de vista no-dual.⁴⁰

En nuestra existencia este problema nos viene dado. Nacemos en familias diferentes: ricas, pobres, nobles o villanas; somos samuráis, agricultores, artesanos o comerciantes.⁴¹ Poseemos diferentes cuerpos, distintas personalidades, tenemos experiencias heterogéneas y por

⁴⁰ Traducimos *byōdō* (平等) por “no-dual”. Este término admite diversas traducciones. En el japonés actual generalmente se utiliza con el significado de “imparcial”, “igual” o “igualdad”. Sin embargo, en origen era un término utilizado en la tradición budista con el significado de “no-dual” o “no-discriminación”. Es decir, hace referencia a la visión del mundo de aquellos que han alcanzado la iluminación y lo observan sin establecer distinciones, trascendiendo todo análisis y discriminación.

⁴¹ Referencia a la estructura social existente durante el periodo Edo (1600-1868), durante el cual gobernó la casta samurái. Se trataba de una sociedad piramidal cuya composición solía resumirse con la fórmula *shi-nō-kō-shō* (士農工商), es decir, samuráis (*shi*), labradores (*nō*), artesanos (*kō*) y comerciantes (*shō*). Existía, sin embargo, un considerable número de personas que no pertenecían a ninguna de estas cuatro castas: por la parte de arriba, la familia real y la nobleza cortesana; en un peldaño intermedio se situaban los monjes y los profesionales liberales como los médicos; mientras que, por la parte de abajo, encontramos a los descastados, gente dedicada a trabajos considerados indignos como, por ejemplo, los de matarife, verdugo, curtidor o titiritero.

mucho que nos esforcemos en ser iguales, alcanzar tal objetivo resultará imposible. Aún más, cuando nacemos existen diferencias naturales entre los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos, [etc]. Por eso es normal que en el camino de la vida algunos tengan como escenario [de su existencia] los carruajes veloces, los caballos lustrosos y las fiestas en mansiones suntuosas, y otros vivan retirados en una callejuela, calzando los pies desnudos con unas alpargatas. Aún más, en este mundo se producen cambios inesperados, y a veces es inevitable que el rico se convierta en pobre y el noble en villano. Los que intentan alcanzar una paz de espíritu inamovible en estas circunstancias, ¿acaso [podrán contentarse con un mundo] en que los carruajes tirados por caballos y las lujosas mansiones pueden convertirse en alpargatas cubriendo pies descalzos y callejuelas estrechas? Independientemente de las condiciones de vida de que gocemos, debemos interpretar nuestras circunstancias actuales como algo que nos viene dado y, en consecuencia, resolver este problema y alcanzar un punto de vista que nos permita sentirnos satisfechos con nuestras circunstancias actuales. Esto sólo puede realizarse a través de la actividad del espiritualismo.

Por tanto, ¿cómo actúa el espiritualismo? ¿Realmente aspira a elucidar estos problemas? La acción del espiritualismo parte de la convicción de que la verdad se encuentra presente en todo el universo. En ese caso, tanto si adoptamos el punto de vista objetivo, como si partimos del punto de vista subjetivo, la verdad no podrá tener carencia alguna. Debido a que la verdad objetiva es percibida gracias al punto de vista del sujeto, si queremos percibirla, deberemos tomar conciencia de esa verdad subjetiva en primer lugar. Esta toma de conciencia será, en definitiva, el espiritualismo, que siempre parte de la convicción de que se puede alcanzar la perfección de la función subjetiva.⁴² En realidad, aunque en la actualidad este-

⁴² Kiyozawa utiliza el término *shukanteki sayō* (主観的作用) expresión no recogida en los diccionarios consultados. Compuesto por “proceso” o “función (作用 *sayō*)” y “subjetivo (主観的 *shukanteki*)”, lo hemos traducido como “función subjetiva”. Parece hacer referencia al despertar budista, a rasgar el velo de la ignorancia y descubrir la verdad última que anida en nuestro interior. Una transformación interior que modifica por completa nuestra visión del mundo exterior.

mos ofuscados⁴³ por un extravío que nos hace percibir los fenómenos del mundo bajo la perspectiva ilusoria del deseo o del rechazo y que nos impide alcanzar la visión no-dual, si aspiramos a alcanzar tal perfección hemos de llegar a entender⁴⁴ que, en esencia, esos fenómenos objetivos no son ni respetables ni despreciables ni nobles ni viles, etc.

En conclusión, debéis saber que esa callejuela no es algo vil, sino que lo es nuestra mente que así lo cree, que esas alpargatas cubriendo pies descalzos no son humildes, sino que lo es nuestra mente que así lo juzga. Esta es la razón por la que, en las circunstancias actuales, habiendo llegado [al estado espiritual] en que dedicamos todos nuestros esfuerzos al cultivo de la personalidad, no sentiremos el menor descontento. Por eso, cuanto más avancemos en el camino de la instrucción espiritual, no sólo no sentiremos insatisfacción alguna, sino que en todos los rincones del universo descubriremos la sublime obra de lo ilimitado, encontrando la plenitud en cualquier lugar. A grandes rasgos ésta es la actividad del espiritualismo en relación con los fenómenos objetivos.

Para acabar, si sintetizamos cuál es la otra cara de la actitud del espiritualismo ante los fenómenos objetivos [diremos que] el espiritualismo no pretende convertirse en un estorbo para el progreso de las actividades objetivas, particularmente para el progreso de la civiliza-

⁴³ Traducción de *shōge* (障礙). Se trata de los impedimentos u obstáculos que dificultan que alcancemos la iluminación, tales como el apego al yo, la difamación de las enseñanzas budistas, el miedo al sufrimiento o la ausencia del deseo de ayudar a los demás seres.

⁴⁴ Así traducimos *shinchi* (信知), término central en el budismo Shin. De hecho, el fundador de esta escuela, Shinran, lo utilizó abundantemente. Compuesto por dos ideogramas, su significado literal equivaldría a “creer (信 *shin*)” y “conocer (知 *chi*)” o, en otra traducción alternativa, “tener fe y saber”. Se trata de dos categorías que solemos concebir como anti-téticas, pues el conocimiento y la fe parecerían excluirse mutuamente. El *Nuevo diccionario del budismo Shin*, en la entrada correspondiente, da la siguiente definición: “escuchar las enseñanzas del Buda, de modo que conozcamos nuestros pecados y tengamos fe en que el Tathāgata, siguiendo el voto que realizó, nos salvará”, *op. cit.*, p. 302a. Asimismo, el *Gran Diccionario de la Lengua Japonesa*, además de recoger como segunda acepción la de “tener fe y conocer” indica en su primera acepción: “Conocer algo y creer profundamente en ello”. Suele traducirse al inglés como fe (*faith*), aunque nosotros hemos optado por diversas traducciones dependiendo del contexto. En algunos casos preferimos emplear términos como “entender” o “comprender” y, en otros, optamos por la traducción “fe”.

ción material, pero tampoco aspira a contribuir en modo alguno [a su desarrollo]. Si, [finalmente], se produce tal progreso, el espiritualismo afianzará su posición en ese contexto; si, por el contrario, se produce un retroceso, entonces el espiritualismo podrá ganar terreno en el lugar dejado por aquélla. De tal modo, podemos decir que el espiritualismo no guarda relación alguna con los fenómenos objetivos.

A modo de epílogo, la relación del espiritualismo con los fenómenos objetivos consiste en comprender su constitución subjetiva, es decir, [en entender] el valor, el gusto, la distinción y el diseño de la civilización material, etc. En verdad el espiritualismo es el único que puede realizar este tipo de apreciaciones. De tal modo, el extremo último de la actividad del espiritualismo consiste en percibir todas las cosas como poseedoras del mismo valor, idéntico gusto, la misma distinción y diseño, etcétera. De esta forma, la actividad del espiritualismo se convierte, precisamente, en la condición necesaria para protegernos del perjuicio de la competitividad y la discordia, así como para salvarnos de la mala influencia del lujo y el despilfarro.

6. LA RELIGIÓN ESTÁ ANTE NOSOTROS⁴⁵

La religión nos revela nuestra doble constitución esencial, que [se asienta al mismo tiempo en] lo limitado y lo ilimitado. Por eso, el objeto de la religión es todo aquello que experimentamos ante nuestros ojos.

Libertad y ausencia de libertad son categorías contrarias que, no obstante, desde un principio están presentes en cada uno de nosotros. Mis acciones y mis palabras en ocasiones son libres y en otras no. Además, la frontera entre la libertad y la falta de libertad cambia continuamente, no puede mantenerse siempre constante. De acuerdo con los cambios que se producen en la interrelación entre todos los objetos del universo, aquello que antes era libre, deja de serlo y al contrario.

Ejemplifiquémoslo con el caso de la observación de la Luna: aunque el día quince de cada mes en el calendario lunar tenemos la libertad de ver la Luna llena, el resto de los días no gozamos de esa libertad. Aún más, si está nublado o llueve, por mucho que sea la noche del día quince, nadie tendrá la libertad de verla. Aunque el día quince haga buen tiempo y esté despejado, si no podemos ponernos en el lugar apropiado para observarla, si somos ciegos o existe cualquier otro impedimento, no gozaremos de la libertad para observarla. Del mismo modo, la cuestión de si gozamos o no de libertad en cualquiera de nuestros actos o pensamientos depende de innumerables circunstancias que están en continuo cambio. Esta es la razón por la que, en la práctica, consideramos que algo ha sido un éxito cuando somos libres y juzgamos que ha sido un fracaso cuando no gozamos de libertad.

⁴⁵ Publicado el quince de junio de 1901 en el primer volumen, sexto número, de la revista *Mundo espiritual*.

Dado que en nuestras acciones y pensamientos existe una parte libre y otra cautiva, es normal que, en la práctica, a veces tengamos éxito y en otras fracasemos. Gracias a eso comprenderemos, en definitiva, que estamos constituidos por una parte limitada que no es libre, y una parte ilimitada que sí lo es. Si llegamos a sentirnos satisfechos con dicha naturaleza, nos alegraremos tanto de nuestros fracasos como de nuestros éxitos, e incluso osaríamos [decir] que será innecesario ponerse tristes por los fracasos.

Dicho de otro modo, aunque sea norma común que nos alegremos por los éxitos y nos entristezcamos por los fracasos, hemos de ser conscientes de que se trata de sentimientos ilusorios que nos atormentan sobremanera. El origen de la diferente reacción de alegría y tristeza que se produce ante el éxito y el fracaso se debe a la ausencia de un conocimiento preciso de la división existente entre la libertad y su privación. Por lo tanto, podría decirse que el fundamento de esta división se asienta sobre la falta de conciencia de nuestra constitución esencial formada por lo limitado y lo ilimitado.

La fe constituye nuestra conciencia. Cuando seamos conscientes de cuál es nuestra naturaleza fundamental diremos que eso [precisamente] es la fe religiosa. Por tal razón, la fe religiosa consiste en tener conciencia de que en nuestras acciones y pensamientos hay una parte libre y otra que no lo es. En otras palabras, ser conscientes de que en la práctica habrá éxitos y fracasos. El profundo significado de la fe religiosa estriba en que no nos sorprendamos ante el fracaso ni nos jactemos de los éxitos cosechados.

¿Acaso no es cierto que siempre que actuamos experimentamos el fracaso y el éxito? ¿No es cierto también que, cuando actuamos y pensamos, experimentamos continuamente que somos libres o que no lo somos? Si así es, podría decirse que el motivo por el que no podemos alcanzar un estado de serenidad es porque no reflexionamos sobre esta clase de experiencias y no las confrontamos con nuestra constitución esencial. En conclusión, debéis saber que, pese a que el objeto de la religión siempre está ante nosotros, si aun así no pode-

mos establecer una fe firme, esto se deberá a la falta de reflexión sobre este fenómeno y a la ausencia de una elucidación de ese fundamento.

[Como dice la máxima:] “[a] pesar de que el camino está cerca, aquellos que se encuentran perdidos lo buscan en lugares remotos”.⁴⁶ La religión está ante nuestros ojos, pero aquellos que están desorientados buscan [la respuesta] en lo exterior. [Podría decirse que] los que desconocen la religión son como la gente incapaz de sostenerse con firmeza sobre sus piernas.

⁴⁶ Cita libre de una máxima de Mencio incluida en la primera parte del texto sobre el sabio Lí Lóu (離婁) que dice: “[a]unque el camino está cerca, la mayoría [de los hombres] lo buscan en lugares remotos (道在邇、而求諸遠 ch. dào zài èr, ér qiú zhū yuǎn)”. Tenga en cuenta el lector que aquí el término “camino (道 ch. dào)” posee un significado cercano al de “obligaciones morales”, las “obligaciones propias de los hombres”, entendiéndose aquí “hombres (人 rén)” en un sentido restrictivo que haría referencia únicamente a los miembros de la élite china de aquella época. Cfr. *Mencio*, vol. II, 1972: 32.

7. LA INTROSPECCIÓN EN PRIMER LUGAR⁴⁷

No proponemos aquí una perspectiva externalista, sino introspectivista, [ya que] el externalismo sin reservas no puede aprehender la realidad última. Pero ¿por qué decimos que no es capaz? [Aquellos que adoptan la posición externalista] dicen “cuando observamos la realidad externa siempre estamos partiendo de la premisa de que las cosas poseen una naturaleza que se mantiene constante, inalterada”. Se trata, sin embargo, de un espejismo. [Esas personas creen que], cuando miramos, nuestro ojo ve colores invariables, que nuestro oído escucha sonidos que se mantienen constantes, que nuestra mano toca formas permanentes y, a partir de esto, [concluyen que] tal o cual cosa [se caracteriza por] tener este color, producir esta clase de sonido y tener esta forma [determinada]. Además, proclaman que al someter [estos objetos] a examen y observación se confirma [que poseen dichas características].

¿Cómo es posible que [esas gentes] no sepan que, al partir de hipótesis sin fundamento, por mucho que acumulen datos experimentales y que se dediquen a observar, no podrán obtener un conocimiento justificable, correcto, lícito, de la constitución de las cosas? No es que nosotros excluyamos la experimentación y la observación. Sencillamente aseveramos que esos experimentos y observaciones que se basan en hipótesis no justificadas no nos proporcionan el verdadero conocimiento. Con esto no decimos que mediante los experimentos y la observación obtengamos unos conocimientos incorrectos, sino que, si pretendemos establecer ese tipo de conoci-

⁴⁷ Publicado el quince de septiembre de 1901 en el primer volumen, noveno número, de la revista *Mundo espiritual*.

miento basándonos en la experimentación y la observación, primero es necesario comprender [cuál es] la relación existente entre la introspección y [la contemplación de] lo externo. Dependiendo de nuestro estado interno varían considerablemente las características de lo externo. De este modo, aunque pretendamos basarnos en una perspectiva externa, siempre debemos tener presente la relación con ese mundo interno. No hay que olvidar que el conocimiento obtenido únicamente gracias a esa perspectiva externa es completamente relativo y en caso alguno se trata de una verdad absoluta.

Nosotros afirmamos que el externalismo debe ser pospuesto [en detrimento] del introspectivismo [que] debe ser prioritario, pues, en definitiva, la [perspectiva] exterior depende de la interior. ¿Acaso los procesos cognitivos permiten conocer el mundo externo? [No, de hecho, esos] procesos cognitivos necesitan [primero] del examen introspectivo. ¿Realmente esos procesos cognitivos están justificados? ¿No es su alcance limitado? Dicho de otro modo, ¿en realidad, existen o no en nuestro interior operaciones mentales que nos permiten examinar la constitución del mundo externo? ¿Tenemos o no la capacidad de confirmar nuestros conocimientos del mundo externo? Una de las explicaciones que se han ofrecido durante la historia de la filosofía dice que debido a que durante mucho tiempo hemos olvidado este problema, hemos malinterpretado la verdad.⁴⁸

Al fin y al cabo, no podremos resolver este problema gracias a la interpretación externalista del mundo. Al tratarse de cuestiones complejas e ininteligibles, ¿acaso no [habrá quien] diga: “dejémoslo a un lado y busquemos el conocimiento directo que se obtiene a través de la experimentación y de la observación”? En modo alguno debemos asentarnos en edificios que han sido construidos sobre [endeble] arena o han sido levantados sobre el aire. Aquellos que son leales a

⁴⁸ Según indica el profesor Fujita, se trataría de una alusión a los prólogos de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Cfr. Kiyozawa, 2004: 43. Sin embargo, no hemos encontrado fragmento alguno que corresponda a esta supuesta cita de Kant.

la verdad no pueden dejar de lado la introspección. Por lo tanto, quienes pretenden aprehender conjuntamente lo externo y lo interno deben dar prioridad a lo interno y postergar lo externo. Si esto no se hace [el mundo] construido por la perspectiva externa no será, al fin y al cabo, más que un espejismo.

El externalismo debe ser excluido para así fundamentarnos en el punto de vista del introspectivismo, porque de ningún modo aquél podrá otorgarnos plenitud, ni tampoco paz de espíritu. El mundo externo es ilimitado, compuesto de infinitas cosas que se manifiestan sucesivamente ante nosotros. Cuando conseguimos una cosa aparece una segunda, al conseguir ésta se presenta una tercera, y si conseguimos la tercera surge una cuarta. Las entidades del mundo externo se manifiestan [en un flujo] constante, de tal modo que nuestras apetencias corren incesantemente tras ellas. Cueste lo que cueste, debemos liberarnos de esa tentación. La razón por la que hablamos de “tentación” es porque nos relacionamos con el mundo externo sin fundamentarnos en una firme conciencia introspectiva, motivo por el cual lo externo siempre goza de preeminencia sobre lo interno. Este es el estado en que nos encontramos cuando somos tentados [por el mundo externo].

Si establecemos esa conciencia introspectiva, por mucho que aparezcan cosas externas éstas no constituirán tentación alguna. Esto se debe a que, cuando nos asentamos sobre la conciencia introspectiva, por muchos objetos externos que se aglomeren [ante nosotros], éstos no nos perturbarán. Más aún, siempre que se manifiesten detentaré sin dificultad alguna una posición de superioridad respecto a éstos, de manera que [pueda] servirme de ellos, utilizarlos, sin que sean fuente de aflicción alguna. Hasta que no alcancemos ese estado debemos esforzarnos por rechazar el externalismo y situarnos en el punto de vista del introspectivismo. De este modo, lo más importante cuando establezcamos el introspectivismo es, en definitiva, conocer con claridad los deberes fundamentales de cada uno de nosotros. Por esta razón, subordinarse a las cosas externas sin haber despertado a esta conciencia [introspectiva] es [una situación] semejante a la de aquellos que, perdidos, vagabun-

dean por el campo sin encontrar su morada. ¿Acaso no será apropiado llamar [a esta gente] los ignorantes⁴⁹ que yerran en el reino ilusorio?⁵⁰ Debemos pasar de ese estado de ofuscación al despertar de la conciencia.

En resumen, afirmamos que, en el caso de todos aquellos que no se contentan con tal estado de obcecación, en el de los que quieren poner a prueba la validez de lo que comúnmente se considera el conocimiento, o en el de aquellos que se esfuerzan por encontrar el fundamento último de la verdad y que quieren eliminar [por completo] todas las confusiones, es necesario que, ante todo, se consagren a la introspección.

⁴⁹ Traducción de *bongu* (凡愚), un término budista que literalmente significa “mundano e ignorante”. Hace referencia a la práctica totalidad de seres sensitivos que pueblan el universo, es decir, seres mundanos e ignorantes que, sumidos en el mundo de las pasiones, no han despertado a las verdades del budismo y, por tanto, no han entrado en el camino que conduce a la liberación. Es un vocablo sinónimo del término 凡夫 (*bonbu*), de uso mucho más frecuente, siendo ambos una traducción de las palabras sánscritas “*prthag-jana*” o “*bāla-prthag-jana*”.

⁵⁰ Traducción de *meikai* (迷界), vocablo que sirve tanto para señalar el estado de ignorancia y apego en que se encuentran los seres que habitan los tres mundos, como para hacer referencia a esos tres mundos.

8. LA RELIGIÓN ES UNA REALIDAD SUBJETIVA⁵¹

La religión es una realidad subjetiva. [Es decir,] consiste en que cada uno de nosotros se pregunte en su interior y decida si ésta es o no correcta. No es como la realidad objetiva, cuya corrección establecemos de forma categórica a través de la relación con aquello externo o gracias a la opinión de otras personas.

No podemos detallar aquí el contenido de la fe religiosa, [en su lugar] ofreceremos ahora uno o dos ejemplos para intentar mostrar [en qué sentido es] una realidad subjetiva. En primer lugar, veamos en qué consiste la fe en los dioses. Si nos preguntamos si es o no necesaria la existencia de dioses [que regulen] el orden del mundo material y no llegamos a una conclusión, la razón de esta incertidumbre se deberá a que pretendemos investigar [su naturaleza] como si fuera una realidad objetiva. También se podría decir que durante la práctica totalidad de las épocas históricas y entre casi todos los pueblos se ha dado su existencia por cierta, de modo que no habría razón para dudar de ello. [Pero] esta [última] también es una conclusión que se intenta extraer [estudiando a los dioses] como una realidad objetiva.

Lo mismo ocurre con [las discusiones] sobre la existencia del infierno y el paraíso.⁵² Al investigar si a una distancia de diez billones

⁵¹ Publicado en 1901, número de primavera, de la revista *Mundo vivo* (活世界 *Kassekai*).

⁵² Traducimos *gokuraku* (極樂) por paraíso. Anteriormente apareció este término en el ensayo "Ciencia y religión", donde lo tradujimos como "Tierra de la Suma Dicha". Esa última traducción es la ortodoxa, pero no la utilizamos aquí porque en este caso Kiyozawa utiliza este vocablo budista en un sentido universal, motivo por el que lo hemos traducido por "paraíso". Debemos hacer, sin embargo, una breve aclaración. En la tradición budista la Tierra o tierras puras se distinguen de los paraísos (sk. *svarga* 天), pues, a diferencia de aquéllas, los paraísos son lugares de goce temporal que no conducen a la iluminación. De hecho, renacer-

de planetas⁵³ se encuentra el paraíso, o si a mil *yोजना*⁵⁴ bajo tierra está ubicado el infierno, de nuevo pretendemos hacer una investigación objetiva sobre la existencia del infierno [y demás lugares]. Asimismo, podríamos decir que en cualquier religión se habla de esos lugares, encontrándose tanto en el budismo como en el cristianismo, y a partir de esto colegir que su existencia es innegable. De este modo nuevamente pretendemos sacar una conclusión irrefutable sobre la existencia del cielo y el infierno en tanto que realidades objetivas. Sin embargo, en nuestra opinión este tipo de conclusiones extraídas a partir de la investigación son puramente académicas y nada tienen de religiosas. Esto se debe a que tal clase de corolarios presuponen que la religión sólo es una realidad objetiva, ignorando que [en verdad] es subjetiva.

Entonces, ¿cómo podremos explicar la existencia de los dioses, del paraíso o del infierno en tanto que realidades subjetivas? Se trata de algo extremadamente difícil. Sin embargo, si ahora fuerzo [el lenguaje] para intentar expresarlo, diría no que nosotros tenemos fe en los dioses porque éstos existen, sino que al creer nosotros en esos dioses, para nosotros éstos existen. [Sostendría] no que creemos en el cielo y el infierno porque éstos existen, sino que cuando nosotros creemos en ellos, éstos existen para nosotros. Si ejemplificamos esto, [podríamos] afirmar que es exactamente igual que el caso del frío y el calor. Normalmente se considera que el frío y el calor existen como realidades objetivas. Pero, en realidad, no se

en un paraíso es un destino fasto y trágico al mismo tiempo, pues los que allí moran llevarán una vida placentera, pero al mismo tiempo, embebidos en el goce, olvidarán la meta de la iluminación y acabarán muriendo para volver a renacer en la rueda eterna de muertes y renacimientos. Sin embargo, hemos optado aquí por la traducción “paraíso” debido a que en este caso Kiyozawa hace un uso universalista de la terminología budista, aplicándola al conjunto de las religiones.

⁵³ Se supone que esta es la distancia que separa nuestro mundo de la Tierra Pura del Buda Amida, concretamente se encontraría a diez billones de tierras de budas en dirección hacia el este.

⁵⁴ Término sánscrito transcrito como 由旬 (*yujun*) que indica una unidad para medir las distancias utilizada en los textos budistas. Supuestamente equivaldría a la distancia que recorrería durante un día un ejército. Su valor varía según las interpretaciones, estando entre los 11 y los 14 kilómetros.

trata de que antes de que nosotros experimentemos la realidad del frío o el calor ya existan, sino que cuando nosotros no estamos sintiendo esa realidad que llamamos frío y calor éstas no existen. De tal modo, cuando yo siento el frío y el calor esas [sensaciones] empiezan a existir. Espero que [con este ejemplo] se hagan una idea aproximada de la realidad subjetiva [que constituye] el núcleo de la fe religiosa.

Si, a fin de cuentas, la religión resulta ser una realidad subjetiva, entonces formularnos preguntas sobre si la realidad de la fe religiosa es objetiva resultará del todo inapropiado. Dicho de otro modo, en lo que se refiere al contenido de la fe religiosa cada uno de nosotros debe [sencillamente] preguntarse si puede o no creer en ello. No es necesario alejarse de nuestro interior para deliberar sobre si la creencia religiosa es o no verdadera. Nunca debemos olvidar la máxima: “No lo creo porque sea cierto, [sino que] es cierto porque lo creo”.⁵⁵

⁵⁵ Cita de San Anselmo, también conocido como Anselmo de Canterbury (1033-1109). La cita latina aparece en el cap. 1, 18 del *Proslogion*: “[n]o busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo también esto: «que si no creyera no entendería»”. Anselmo de Canterbury, 1998: 100. Estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas, Madrid, Tecnos, 1998, p. 100. En los apuntes de juventud de Kiyozawa, en un texto titulado “¿Cuál es el verdadero significado de la palabra fe o creencia?” recogía la definición de fe de San Anselmo. En ese texto se puede leer: “el conocimiento debe fundamentarse en la fe y no la fe en un conocimiento previo desarrollado gracias a la duda y la especulación. Sin fe no hay experiencia y sin experiencia la comprensión es imposible” (Kiyozawa, 2002-2003, vol. IV: 232). Al final de cada una de las definiciones de la fe de pensadores occidentales (Mill, Jacobi, Locke, Gregorio de Nisa, etc.) que quedan listadas en el texto de Kiyozawa encontramos habitualmente dos abreviaciones “Ueb, H. P.” y “Schwg H. P.”, que respectivamente hacen referencia a las historias de la filosofía de Friedrich Ueberweg (1826-1871) y de Albert Schweigler (1819-1857). En el caso de la definición de San Anselmo, sin embargo, no aparece referencia alguna al final del resumen. Ahora bien, es más que probable que Kiyozawa extrajera tal resumen de la obra de Ueberweg, pues allí se ofrece un extenso resumen cuyo contenido coincide con el pasaje de Kiyozawa.

9. ESPIRITUALISMO (CONFERENCIA IMPARTIDA EN 1901)⁵⁶

I

Esta vez, bajo el título “Espiritualismo”, voy a hablarles durante dos o tres sesiones de dicho tema. Bien, en primer lugar querría comentar el propósito de esta charla: no me ocuparé aquí de investigaciones teóricas, ni daré una conferencia sobre los sutras, [sencillamente] mostraré ante ustedes mi fe, para que todos juntos nos regocijemos en la dicha de la religión.

La esencia de la religión es la llamada fe. En definitiva, en el ámbito de la religión, tanto las investigaciones teóricas, como las conferencias sobre textos sagrados no son importantes más que en la medida en que permiten desarrollar la fe. Desde el punto de vista estrictamente académico, la investigación teórica y la exégesis de textos son el propósito último, siendo la práctica algo secundario. A diferencia de esto, desde el punto de vista de la práctica pura, no existe la necesidad de realizar ninguna de esas actividades de investigación teórica, ni tampoco de hacer exégesis de textos. En el caso que nos ocupa, el de la religión, si debo pronunciarme a propósito de si ésta está más cercana a las disciplinas académicas o a la práctica diré, por supuesto, que está más próxima al ámbito práctico que al académico.

⁵⁶ Conjunto de charlas impartidas durante el mes de julio de 1901 en la Décima Serie de Conferencias de la Asociación de Jóvenes Budistas de Kansai, realizada en la ciudad de Yokkaichi (四日市). Fue publicado en noviembre de 1901 en un volumen titulado *Compendio de lecciones sobre el budismo* (仏教講話集 *Bukkyō kōwa shū*), editado por dicha asociación budista. Posteriormente fue reproducido en el quinto volumen, sexto número, de *Mundo espiritual* (junio de 1905).

En el caso de las prácticas [mundanas], es habitual que éstas se desarrollen en gran medida gracias al avance de la investigación, sin embargo, la religión no guarda relación alguna con ese progreso.

Debéis saber que, aunque yo afirme que la llamada religión es praxis, se trata de una clase peculiar de práctica, difiriendo su contenido esencial del resto. Esto explica por qué el resto de praxis son limitadas e imperfectas, mientras que la religiosa es ilimitada y perfecta. Aquéllas avanzan gradualmente, mientras que ésta no avanza ni un ápice (ya que, si lo hiciera, significaría que no es perfecta e ilimitada). Por eso, el resto de prácticas (como la agricultura, la industria, etc.) avanzan junto con el progreso de la ciencia, mientras que, [por su parte], la religión no recibe influencia alguna de las investigaciones teóricas de la ciencia. Visto desde esta perspectiva no hay duda de que las llamadas investigaciones teóricas o las conferencias sobre textos sagrados poseen una relación especial con la religión (en otras palabras, sencillamente permiten desarrollar la fe religiosa).

Dicho desde la perspectiva contraria: desde el punto de vista religioso, si mediante las explicaciones [sobre la religión] conseguimos desarrollar una fe verdadera, entonces se habrá logrado el objetivo de la argumentación. Nada importará si estos [argumentos] concuerdan o no con la razón. Por eso, aunque desde el punto de vista de la religión pueda explicarse la constitución del mundo, la organización de la sociedad, etcétera; teniendo en cuenta que su objetivo principal es el de desarrollar la fe, no nos debe preocupar lo más mínimo si tales tesis concuerdan o no con los principios científicos. Sencillamente deben emplear los métodos más eficaces para el desarrollo de la fe, los llamados “recursos hábiles”.⁵⁷

⁵⁷ Traducción del término *zengyō hōben* (善巧方便) que, a su vez, es una traducción china del vocablo sánscrito *upāya-kauśālyā* y que habitualmente es vertido al inglés como “*skillful means*” o “*expedient means*”. Este concepto es utilizado dentro del budismo Mahāyāna para hacer referencia al método utilizado por los budas y seres iluminados (*bodhisattvas*) para guiar a los seres sensitivos hacia la iluminación. Se trata de un “medio hábil” o “ingenioso” porque los budas y seres despiertos (*bodhisattvas*) adaptan las enseñanzas a las capacidades de su auditorio. Al mismo tiempo, este concepto constituye una sutil estrategia hermenéutica que permite armonizar las abundantes y, en no pocas ocasiones, contradictorias enseñanzas con-

Aquellos que desconocen la religión creen, sin embargo, que la práctica religiosa es idéntica al resto, que [la religión, al igual] que las otras prácticas, evoluciona gracias al desarrollo de la técnica o que varía en concordancia con el cambio de los tiempos. Y, de este modo, concluyen precipitadamente que la religión también debe avanzar en consonancia con el progreso científico o que debe transformarse según cada época, de manera que la religión que no concuerde con la ciencia y con la filosofía carecerá de valor. [Los que así piensan] dicen, entre otras cosas, que las enseñanzas de hace tres mil años ya no sirven en la actualidad. Éste es el tipo de afirmaciones que realizan quienes desconocen lo que [en verdad] es la religión.⁵⁸ Se trata de una falacia que nace del desconocimiento de la relación entre la religión y la ciencia, así como entre la religión y las otras prácticas. Aquellos que caen en este tipo de error y son incapaces de comprender su equivocación son los dignos de mayor compasión. Además, el caso de los que, al escuchar estas teorías erróneas, se sienten confundidos y, pese a que divisan las puertas de la religión, no son capaces de atravesarlas, merece mayor conmiseración si cabe.

Por eso, en la actualidad, cuando se insiste hasta el hastío en la importancia de las investigaciones científicas e históricas, cuando tanto se habla de civilización, de progreso, de avance, de desarrollo; en este periodo en que se intenta controlar las mentes de la gente, aquellos que tienen aspiraciones religiosas deben saber que, por encima de todo, la esencia de la religión es la fe y que ésta no se ve alterada por los principios científicos ni por los vaivenes de cada época. Este punto de vista constituye la puerta de entrada al espiritualismo.

tenidas en los innumerables textos budistas. Según esta teoría, las diferentes enseñanzas serían interpretadas como versiones de la misma verdad creadas por los seres iluminados con el fin de guiar hacia el nirvana a personas con diferente capacidad de comprensión.

⁵⁸ El texto indica *けれども* (*keredomo*), una conjunción adversativa que podría traducirse como “pero”, “sin embargo” o “no obstante”. A nuestro entender el uso de dicha expresión carece de sentido en este contexto, pues la frase que encabeza esa conjunción es, en realidad, una explicación de la frase anterior. Por este motivo hemos decidido eliminarla de la traducción.

II

Cuando el espiritualismo no es entendido con claridad, resulta inevitable caer en el error de pensar que la religión se ve influenciada por el desarrollo de las ciencias o por las transformaciones que se producen en cada época. Obviamente, [los que defienden tales ideas] no creen estar en un error. En el periodo de la Restauración Meiji (1868), debido a la gran confusión que se produjo en el terreno de la política, la religión quedó prácticamente olvidada. Cuando volvió la calma, la religión pasó a ser un tema sobre el que todos opinaban.

La primera discusión que se produjo giraba en torno a la concepción astronómica [budista centrada en] la montaña Sumeru,⁵⁹ por un lado, y el creacionismo [cristiano], por otro. Es por todos sabido que autores como Sada Kaiseki (佐田介石 1818-1882)⁶⁰ o Kamuro Anne (禿安慧 1819-1901)⁶¹ se esforzaron denodadamente por defender las teorías cosmológicas que aparecen en los sutras budistas, con la montaña Sumeru ocupando el centro del mundo. Además, la teoría creacionista que aparece en el *Antiguo Testamento* fue motivo de encendidas apologías y críticas (aún hoy en día persiste la misma situación). En definitiva, podríamos decir que en aquel entonces todavía no se había comprendido que, [si bien] en el ámbito de las disciplinas [científicas] es necesario investigar en profundidad con el fin de explicar cómo es el mundo y cuál es la constitu-

⁵⁹ Según la cosmología tradicional budista, en el centro de nuestro mundo existiría una montaña de grandes dimensiones. Este accidente geográfico, conocido como la montaña Sumeru (*shumisen* 須弥山), fue motivo de encendidas disputas entre bonzos japoneses e intelectuales confucianos durante el periodo Edo y, más tarde, en las primeras décadas de la era Meiji, continuó siendo uno de los temas más debatidos entre los monjes budistas más tradicionalistas, que defendían la veracidad de esta cosmología, y los abogados del pensamiento científico venido de Occidente que la negaban.

⁶⁰ Monje del budismo Shin, acérrimo defensor de la cosmología tradicional budista, abandonado de las corrientes más nacionalistas, contrario a la filosofía, las teorías científicas y, en general, a todo aquello llegado desde Occidente.

⁶¹ Como en el caso anterior, se trata de un monje Shin paladín de las posturas tradicionalistas que defendió la cosmología budista en ensayos como *Sutra sobre la cosmología de las tres letras* [i. e. *Amida*] (天文三字經 *Tenmon sanji kyō* 1874). En 1867 publicó un escrito anticristiano titulado *Nuevo ensayo sobre la protección de la enseñanza budista* (護法新論 *Gohō shinron*).

ción del universo, [en realidad] ninguna de ellas supone estorbo alguno para la religión.

Sin embargo, posteriormente estas teorías fueron cambiando de forma espontánea, desapareciendo las disputas cuyo fin era discernir el valor del budismo y del cristianismo a partir de las explicaciones astronómicas o creacionistas. En su lugar, se intentó determinar el valor de la religión a partir de discusiones sobre las llamadas cuestiones filosóficas, como, por ejemplo: la inmortalidad del alma, la existencia de un único Dios, la teoría según la cual todos los fenómenos constituyen la realidad última⁶² y otros temas similares. Este fue el caso de [un conjunto de textos] que van desde el *Prefacio a la revitalización del budismo* de Inoue Enryō (井上円了 1858-1919), pasando por el *Ensayo sistemático sobre el budismo* de Nakanishi Ushio (中西牛郎 1859-1930),⁶³ hasta el *Ensayo sobre la unidad del budismo* de Murakami Senshō (村上專精 1851-1929), y que dieron lugar a discusiones que aún hoy se producen en torno al monoteísmo, al panteísmo y demás temas.

No obstante, esta [corriente] que pretende establecer el valor de la religión a partir del esclarecimiento de este tipo de problemas filosóficos, paulatinamente ha ido perdiendo vigor. En su lugar, ahora,

⁶² El concepto de *shohō jissō* (諸法実相) es central en la tradición budista. Su significado primigenio era “el verdadero carácter de todos los fenómenos”, esto es, una alusión a la naturaleza impermanente y a la ausencia de sustancialidad de todas las existencias. Sin embargo, en China, particularmente en el seno del budismo Tiān tāi, se hizo una lectura diferente de dicha sentencia, entendiéndola como una afirmación radical de la realidad, de modo que vendría a decir algo así como: “todo lo que existe es, tal cual, la realidad última”. Una interpretación que, tras ser introducida en Japón, se extendió rápidamente entre los teóricos budistas. Posteriormente, durante la era Meiji, esta máxima fue dada a conocer fuera de los círculos budistas por Inoue Tetsujirō, quien ensalzaba estas teorías como representativas de lo que concebía como una filosofía nipona comparable a la tradición filosófica occidental.

⁶³ Intelectual japonés del periodo Meiji íntimamente relacionado con los movimientos nacionalistas. Tras formarse en la tradición académica neoconfuciana, se dedicó a los estudios de la lengua inglesa y la cultura occidental. Posteriormente, sin embargo, se interesó por el budismo y recibió una beca del Higashi Hongan-ji para estudiar en Estados Unidos. Tras su regreso a Japón desempeñó labores de enseñanza en una institución educativa asociada a esa escuela budista. En aquellos años participó del movimiento *Nuevo budismo* (新仏教 *shin bukkkyō*), en relación con el cual publicó el libro *Ensayo sobre el nuevo budismo* (新仏教論 *Shin bukkkyō ron*) en 1892. Paulatinamente se alejó del budismo para interesarse por corrientes relacionadas con el sintoísmo, como la doctrina Fusōkyō (扶桑教) y la religión Tenri (天理教 *Tenri kyō*). Cfr. *Nihon jinmei daijiten*, vol. IV, 1979: 563.

gracias a que se ha comprendido que la religión no es una teoría sino una práctica, se discute sobre los beneficios de la religión para la sociedad, o se dice que, desde el punto de vista de la ética, las acciones morales deben constituir el criterio a partir del cual juzgar [la religión]. De tal modo, hoy en día se ha puesto de moda considerar que aquellas religiones que no contribuyan al desarrollo de la sociedad son inútiles y dañinas, o que si, desde el punto de vista de la ética, [tales credos] no inspiran acciones morales, entonces son superfluas y perjudiciales. Por eso se reclama a la religión que de ahora en adelante sea emprendedora, secular, ética, activa, etcétera.

En primer lugar, creo que esta [última opinión] constituye el mayor de los errores en torno [a la naturaleza] de la religión. Digo esto porque la religión va más allá de los beneficios que pueda reportar a la sociedad o de un comportamiento ético. Si entendemos que pertenece a otro universo se nos abrirán [entonces] sus puertas y, tras dar un paso hacia su interior, ya no sentiremos necesidad [alguna] de valorar la religión desde el exterior. Este es precisamente el fundamento en el que se basa el espiritualismo. Por eso el espiritualismo no toma como criterio perspectivas ajenas a la religión, sino que establece un criterio interno. No observa su constitución objetiva, sino que considera primordial la mente⁶⁴ subjetiva. [Se trata de un punto de vista que] a veces he descrito como “introspectivismo” y otras como “subjetivismo”.

Aunque hayamos bautizado nuestro movimiento del modo antes indicado [como introspectivismo], es evidente que reconocemos tanto la existencia del [mundo] interno como del externo, la existencia de lo objetivo y de lo subjetivo. Simplemente, no consideramos relevante la contemplación del mundo exterior, la perspectiva objetiva, y [por el contrario] juzgamos central la contemplación del mundo interior,

⁶⁴ Traducimos *shinji* (心地) por “mente”, aunque literalmente significa “corazón (心 *shin*)” y “tierra (土 *do*)”. Es un término propio del vocabulario budista, leído como *shinchi* por los miembros del budismo Zen. Su significado es la mente original que todos poseemos. El ideograma de tierra tiene un significado metafórico que no sólo alude a su naturaleza fundamental sino a que la mente, al igual que la tierra, sería la facultad que generaría todos los fenómenos.

la perspectiva subjetiva. De ningún modo, sin embargo, [el espiritualismo] se retira del mundo exterior o pretende eliminar la perspectiva objetiva. Aún más, no aboga por las teorías idealistas, ni por negar la existencia de lo objetivo. Éste es el motivo por el que, en la charla del día anterior, dije que el espiritualismo no tiene relación alguna con las teorías académicas. Por mucho que las doctrinas científicas se diversifiquen, se desarrollen, florezcan o decaigan, en modo alguno afectará al espiritualismo. Éste no se deja influenciar por las diferentes teorías surgidas de las disciplinas académicas [como aquellas que versan] sobre la interrelación entre cuerpo y mente, el vínculo entre lo material y lo mental, la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo o sobre las leyes según las cuales se manifiestan todos los fenómenos naturales.

El espiritualismo no supondrá obstáculo alguno para aquellos que adopten las teorías heliocéntricas, ni tampoco para los que opten por el geocentrismo. De ningún modo constituirá una traba para los que adopten posiciones materialistas, pero tampoco para los que se sumen al idealismo. No será un impedimento si se quiere sostener el monoteísmo, pero tampoco si se quiere profesar el panteísmo. No sólo en el ámbito teórico no supondrá obstáculo alguno para las opiniones de la gente, sino que, en el terreno de la práctica, el espiritualismo de ningún modo determinará qué es el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, etc. Razón por la que, por ejemplo, aunque alguien me golpee y me insulte, el espiritualismo no considerará que se trata de una acción mala o aviesa. [Es más] desde el punto de vista del espiritualismo no puede decirse que tal acción haya sido buena, mala, correcta o incorrecta para mí, pues ésta no guarda relación alguna [con dichas categorías]. En todo caso, si quisiéramos juzgarla de algún modo, diríamos que, si sus golpes e insultos han producido en mí alegría, su acción será buena, correcta; si, por el contrario, han despertado en mí la ira, serán malas e incorrectas. En definitiva, lo que me produce alegría es bueno, lo que me enfurece es malo.

No estamos hablando aquí, sin embargo, de establecer objetivamente qué cosas deben producir en mí alegría y cuáles deben enfu-

recerme. El espiritualismo proclama que, si conseguimos desarrollar nuestras emociones, entonces, ocurra lo que ocurra, nunca nos enfadaremos y lograremos estar siempre contentos. De este modo, si sufrimos por las circunstancias que nos rodean, si nos encolerizamos ante las acciones de los demás, es porque no hemos transformado nuestros sentimientos. Razón por la que el espiritualismo nos guía [del siguiente modo]: en vez de criticar las circunstancias externas y las acciones de los demás, recomienda que, en caso de que el comportamiento de los demás produzca en nosotros dolor, reflexionemos e intentemos transformar nuestro estado de ánimo.

III

El espiritualismo es una doctrina relacionada con la práctica que no necesita de teorías académicas. Con el propósito de estimular esa práctica [ahora] voy a hablarles sobre un ideal. Podríamos llamarlo “el ideal de la unidad de todas las cosas” o “el principio de la consustancialidad de todas las cosas”. Sin embargo, la unión de la totalidad que preconiza el espiritualismo no es un principio o una teoría filosófica. Que hable de la unidad de todas las cosas no quiere decir que esté proponiendo una postura monista y, de este modo, rechazando el dualismo, o que proponga el monismo idealista⁶⁵ en detrimento del monismo materialista. [El espiritualismo], a diferencia de la ciencia, no pretende llevar a cabo la denominada investigación teórica del universo, estableciendo que esto es verdad y aquello contrario es falso, etcétera. Tal y como he explicado antes, [el espiritualismo] no constituye estorbo alguno para los que se comprometen con el materialismo, el idealismo, el monismo, el dualismo o cualquier otra teoría. Más aún, el espiritualismo ofrecerá a esas personas una guía para actuar.

⁶⁵ El texto indica “唯心一元体 (*yuishin ichigen tai*)”, esto es, “la sustancia monista idealista”, término inexistente en japonés. Probablemente se trata de una errata, de modo que hemos optado por traducirlo como “monismo idealista (唯心一元論 *yuishin ichigen ron*)”, tal y como se indica en las notas a la edición de las *Obras Completas*. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. V: 379, nota 116.

Querría aclarar ahora el significado del concepto “unidad de todas las cosas” que antes he mencionado. Cuando he hablado de la unidad de todas las cosas desde el punto de vista del espiritualismo me refería a que, dependiendo de qué manera asentemos nuestro espíritu, seremos capaces de adoptar el punto de vista de la unidad de todas las cosas. Dicho de otro modo, podríamos afirmar que hablar de “unidad de todas las cosas” es una profesión de fe en modo alguno relacionada con las investigaciones filosóficas y científicas. El espiritualismo no interviene en discusiones que, partiendo del punto de vista de la realidad objetiva, pretenden averiguar cuestiones como, por ejemplo, si todas las cosas constituyen o no una unidad.

Esta es la razón por la que el espiritualismo ni rechaza que la perspectiva objetiva y la subjetiva se opongan entre sí, ni tampoco encuentra inconveniente en que ambas coexistan, (más bien, al contrario, juzgar, tal y como reconoce la gente corriente, que yo y las cosas nos oponemos es el punto de vista más práctico). Por otra parte, [el espiritualismo] tampoco criticará el punto de vista que concibe las cosas del mundo exterior como innumerables existencias independientes entre sí, (mejor dicho, creo que también se trata de una clase de enseñanza útil). Bien considere que las llamadas cosas externas y objetivas son innumerables existentes ajenos a mí o, por el contrario, juzgue que todos constituimos una esencia inseparable, o que todo me pertenece, todo dependerá al fin y al cabo del fundamento [último] de nuestro espíritu.

Como dice [el Buda en] *El sutra del loto*: “ahora todo lo que hay en los tres mundos es mío, todos los seres que habitan en ellos son mis hijos”,⁶⁶ o *El sutra de la guirnalda*: “los tres mundos no son más que la mente”.⁶⁷ Los “tres mundos” equivalen a la totalidad del uni-

⁶⁶ Fragmento citado anteriormente en “La unidad de todas las cosas”.

⁶⁷ 三界唯一心 (ch. *sānjiè wéi yīxīn*). Se trata de uno de los cuatro versos que componen una célebre máxima inspirada en algunos pasajes del *Sutra de la guirnalda*. Concretamente resumiría fragmentos de T9, 465c y T37, 194a, dos versiones chinas de ese sutra. El poema completo dice así: “los tres mundos son sólo la mente, fuera de la mente no hay existente (sk. *dharmā*) alguno. No hay diferencia alguna entre la mente, el Buda y los seres sensitivos (三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別 ch. *sānjiè wéi yīxīn, xīnwài wú biéfǎ, xīnfó jí zhòngshēng, shì sān wú chābié*)”. Ahora bien, pese a que es indudable que se inspira en el citado

verso, mientras que los “seres” son todos los fenómenos del universo.⁶⁸ Además [encontramos otras citas como] “no hay existencia alguna fuera de nuestra mente”⁶⁹ o “todo es conciencia”⁷⁰ o “la mente [contiene] la realidad”,⁷¹ “el conjunto de las cosas constituyen la realidad última”,⁷² en que se explica de diversas formas el significado de la unidad de todas las cosas.

Dado que tal significado sólo se comprende con claridad una vez llegamos a este punto de vista, si no lo alcanzamos resultará imposible entenderlo. Aun si conseguimos comprenderlo temporalmente, es muy difícil gozar permanentemente de dicho estado de espíritu. Sin embargo, si nos planteamos cómo se puede alcanzar [definitivamente] este punto de vista, de qué modo podremos afianzarnos en él, diremos que no es algo que podamos explicar recurriendo a las palabras, sino que, más bien, debemos resolverlo a través de la práctica, de la experiencia.

Sutra de la guirnalda, su origen es posterior. Tradicionalmente se ha seguido la indicación del profesor Oda quien, en su diccionario, señalaba que esta cita se remontaría al texto *Breve tratado sobre la ascesis individual* (自行略記 *Jigyō ryakki*). Cfr. Oda, 2005: 608. Sin embargo, recientemente el profesor Okubo Ryōshun ha llamado la atención sobre la existencia de un texto previo en que aparece dicho fragmento. Concretamente, se trata de un intercambio epistolar entre el monje Tendai japonés Kōjō (光定 779-858) y el monje Tiāntái chino Zōngyīn (宗穎 ?). Cfr. Okubo, 2012: 277-278.

⁶⁸ Aquí Kiyozawa realiza una interpretación en clave panteísta del vocablo “seres sensitivos (sk. *sattva*)”, traducido al chino como “衆生 (ch. *zhòngshēng*, jp. *shujō*)” o “有情 (ch. *yǒuqíng*, jp. *ujō*)”. Se trata de un término que haría referencia al conjunto de los seres sensitivos, y especialmente a los seres humanos. Aunque este término poseía el significado de seres sensitivos, la lectura que hace Kiyozawa no es inverosímil, ya que entronca con algunas de las exégesis realizadas por corrientes budistas del Asia Oriental, que consideraban que el conjunto del universo, incluidos los seres inanimados, podían alcanzar la iluminación.

⁶⁹ Fragmento citado anteriormente en “La unidad de todas las cosas”.

⁷⁰ 一切唯識 (ch. *yīqiè wéishí*). Máxima que resume los planteamientos filosóficos del budismo *yogacāra*, escuela india que tuvo gran influencia en la China del s. VII y posteriormente en Japón. Concretamente está incluida en el texto *Ensayo sobre la perfección de la sólo-conciencia* (成唯識論 ch. *Chéng wéishí lùn*), una selección de textos traducidos al chino clásico por el monje Xuán Zàng (玄奘 602/603-664), que constituye la obra central del budismo *Yogacāra* en China. Cfr. T31, 38c.

⁷¹ 一心法界 ch. *yīxīn fǎjiè*. Alusión a un pasaje que se encuentra, entre otros, en la *Interpretación del tratado sobre el Mahāyāna* (釈摩訶衍論 *Shì móhéyǎn lùn*). En el encabezamiento de este escrito se indica que se trataría de una traducción del sánscrito, pero hoy en día se considera que es un apócrifo escrito alrededor del s. VII en Corea o en China. Cfr. T32, 600a.

⁷² 万法是真如 (ch. *wànfǎ shì zhēnrú*). Referencia recogida en diversos textos de la tradición budista. En Japón, la obra más destacada que contiene esta máxima es la *Colección de hojas recogidas en arroyos tempestuosos* (溪嵐拾葉集 *Keiran shūyō shū*), compuesta en el s. XIV en el seno de la tradición Tendai. Cfr. T76, 705c.

Por este motivo ahora voy a dar uno o dos ejemplos para que sirvan de referencia: en la medida en que el universo es parte de mí, no puedo desentenderme de nada; en la medida en que todos los animales son mis hijos, no debo dañar ni a un sólo insecto. Los sentimientos de piedad, tenacidad espiritual,⁷³ veneración, respeto y demás deben brotar de forma natural. Del mismo modo, en la medida en que todas las cosas del universo son parte de mí y que el conjunto de los animales son hijos míos, me siento responsable de todo cuanto puebla el universo. Aunque tan sólo un inocente sea condenado a muerte, o sea castigado, no podré eximirme de la responsabilidad que tengo hacia él.

Damas y caballeros que están hoy aquí presentes, ¿cuál es su noción de la responsabilidad? ¿Acaso no piensan: “esto es responsabilidad mía”, “aquello es responsabilidad de los demás”? De tal modo establecen divisiones respecto a la responsabilidad mundana. [No obstante,] desde la postura ideal de la unidad de todas las cosas el sentimiento de responsabilidad no puede fraccionarse. [Por ejemplo,] las enseñanzas chinas del ideal del buen gobernante [tradicionalmente] han hablado de la responsabilidad plena que siempre tiene el emperador. Se trata del ideal de que el emperador sienta lo mismo que todo el pueblo, al igual que el emperador tiene la esperanza de que sus súbditos dejen a un lado sus sentimientos egoístas y se pongan en su lugar. El poema escrito por el emperador: “cuando, desde lo alto de una casa, observo cómo se eleva hacia el cielo el humo de los hogares [¡ah!, parece que el pueblo vive en la abundancia]”⁷⁴ [expresa] el concepto de responsabilidad absoluta del espiritualismo.

⁷³ Traducción de *ninniku* (忍辱), la tercera de las seis perfecciones que caracterizan a un ser despierto (*bodhisattva*); concretamente la perseverancia, aquí traducida por “tenacidad espiritual”. El resto son: la caridad, el respeto de los preceptos, la diligencia, la meditación y la sabiduría.

⁷⁴ Se trata de un *waka* (和歌), esto es, un poema de estilo japonés compuesto por veintinueve caracteres. En este caso es un poema atribuido al emperador Nintoku (仁徳 s. v), recogido en el séptimo volumen de la *Nueva recopilación de los waka antiguos y modernos* (新古今和歌集 *Shin kokin wakashū*), realizada a principios del s. XIII. Cfr. *Shin kokin*, 1977: 11-15. La cita de Kiyozawa es fragmentaria, la hemos completado entre corchetes.

La mente despierta,⁷⁵ que considera a todos los animales como hijos suyos, en modo alguno considera que la responsabilidad sea fraccionable. Mientras la mente no despierte es inevitable concebir la responsabilidad de forma fragmentaria. Si alguien desarrolla esa mente despierta y pretende observar el mundo desde dicha perspectiva, de ningún modo puede concebir la responsabilidad como algo separado. Si alguien me engaña, me vitupera y me humilla, parece lógico pensar que en modo alguno podríamos perdonarlo. Sin embargo, el concepto de responsabilidad absoluta debería eliminar por completo el sentimiento de venganza.

Al pensar [cosas como] que los profesores son unos depravados, los trabajadores son viles, los monjes son malvados o los seguidores de religiones extranjeras son ruines, sencillamente continuamos aplicando el principio de la responsabilidad parcial y, en consecuencia, vamos en contra del principio de responsabilidad total [que propugna] el espiritualismo. En el interludio [necesario] hasta que [dejemos] por completo de razonar con [conceptos] como “responsabilidad”, es deseable que cultivemos una tierra de bienestar asumiendo una responsabilidad no fragmentaria, antes que asumir una responsabilidad parcial y sembrar la semilla de la discordia sobre la faz del planeta.

Sin embargo, cuando hablamos de responsabilidad total o de no dividir la responsabilidad, es posible que, debido a que el espiritualismo aún no se ha entendido con claridad, surja en nosotros una idea que genere enorme preocupación y angustia. La gente cree que en el mundo existen el bien y el mal, los llamados buenos y malos actos, etcétera. Sobre esto existe una división entre la perspectiva subjetivista

⁷⁵ Así traducimos *bushin* (仏心), literalmente “mente del buda” o “mente búdica”, en inglés suele traducirse como *buddha-mind*. Tiene dos significados: en primer lugar, la mente / corazón del buda, normalmente utilizada en alusión a la gran compasión de estos seres despiertos; y, en segundo lugar, haría alusión a la teoría según la cual todos los seres tenemos una mente pura e iluminada. Una iluminación que no consistiría tanto en alcanzar algo que no poseemos, como en poder bucear en nuestro interior y, una vez liberados del apego, las aflicciones y la ignorancia, descubrir que esa naturaleza despierta ya estaba presente.

y la objetivista. Esta última considera que el bien, el mal, la corrección, la incorrección, las malas acciones, los buenos actos y demás, son realidades objetivas que se encuentran fuera de nuestra mente, mientras que el llamado subjetivismo considera que todas estas cosas existen en nuestro interior. [Si debe elegir] entre estos dos planteamientos, el espiritualismo por supuesto asume el subjetivismo.

De tal modo, [cuando decimos que] el yo tiene una responsabilidad absoluta hacia todas las cosas, no [nos referimos a que] la responsabilidad esté fuera de mi mente. [En realidad] sólo con que mi mente sea pura, todo el universo será puro. Esta teoría se asienta sobre el principio de que “si nuestra mente es pura también la tierra del buda lo será”⁷⁶ o [sobre] la máxima “purificad vuestra mente”.⁷⁷ No debemos preocuparnos o esforzarnos por hacer nada al margen de esto. Razón por la cual, si anhelamos purificar esa mente, si en ella no existe un fundamento firme, sólido, resuelto, inamovible, tal aspiración no podrá realizarse. El mencionado fundamento no es otro que la ilimitada compasión del Buda. Si abrimos los ojos de nuestra mente⁷⁸ veremos esa gran luz⁷⁹ compasiva que nos ilumina y nos protege incesantemente. Aunque, cuando hablo de “abrir la mente” o de “ver la luz”, no deja de ser una manera metafórica de hablar.

⁷⁶ Citado anteriormente en el texto “Espiritualismo”.

⁷⁷ 自淨其意 (*jijō goi*). Se trata de una estrofa del poema conocido como “El verso de [la moralidad] compartida por los siete budas (七仏通戒偈 *ch. Qifó tōngjiè jié jp. Shichibutsu tsūkai ge*)”, que haría referencia a la virtud que comparten los siete budas: los seis budas que existieron en el pasado y el buda de nuestra era, es decir el buda Śakyā. La leyenda dice que este verso habría sido recitado por el buda Kassapa (迦葉 *ch. Jiāshè jp. Kashō*), el sexto de esos budas en aparecer en nuestro mundo y por lo tanto, el buda precedente a Śakyā, quien habría dicho: “sin hacer el mal / sino realizando todos los buenos [actos] / purificamos nuestra mente / ésta es la enseñanza de los budas” (諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教 *ch. zhūwù mòzuò, zhūshàn fēngxíng, zìjìng qí yì, shì zhū fójiào*). Cita que puede encontrarse, por ejemplo, en la traducción china de los *Agama*, concretamente en T2, 551a.

⁷⁸ El vocablo que traducimos por “mente (心眼 *shingen*)” también puede equivaler a “saviduría”.

⁷⁹ La “luz radiante (光明 *kōmyō*)” es uno de los símbolos más conocidos de la sabiduría de un buda o un ser despierto (*bodhisattva*) que permitiría acabar con la oscuridad y revelar la verdad. A su vez, “oscuridad” es un tropo de la ignorancia y el apego a las pasiones. La imagen de la luz se utiliza particularmente para hacer referencia al Buda Amida, de quien se dice que irradiaría hasta doce tipos diferentes de este resplandor liberador.

Sobre esto voy a explicar ahora un caso que resultará instructivo. Hubo una vez un hombre que entró a robar a una casa. Cuando el propietario [descubrió al ladrón] vio brillar ante sus ojos la afilada *katana* [que aquél empuñaba]. Entonces, repentinamente, [tuvo una inspiración]. Cobró conciencia de la verdad de la impermanencia de las cosas e inmediatamente se dirigió al ladrón diciéndole: “coge cualquier cosa que quieras, elige a placer, si quieres dinero está allí, si quieres ropa está allá...”. Mientras le explicaba esto de forma cortés y diligente el ladrón también se sintió poseído por una extraña emoción, súbitamente cambió su actitud y le dijo al propietario: “no deseo tu dinero, ni tu ropa, sólo quiero que me expliques por qué me ha invadido esta extraña sensación”. Al final ambas personas pasaron toda la noche dialogando y se separaron al amanecer.

Quizá esta historia parezca excesivamente insólita, pero en realidad yo he experimentado no pocos casos que seguían un patrón similar. Creo que todos, cuando nos emocionamos, cuando experimentamos una profunda impresión en nuestro interior, cuando sentimos admiración o cuando estamos inspirados, es cuando verdaderamente desarrollamos nuestra sensibilidad. Si intentamos dar una explicación de por qué influyen sobre nosotros los estados de ánimo, ¿no es cierto que poco podremos decir aparte de que se trata de algo misterioso? Y, sin embargo, no es [un fenómeno] infrecuente. Si buscamos casos [concretos] en nuestra vida diaria podremos encontrarlos por doquier.

IV

En la charla anterior expliqué brevemente el significado esencial del [principio] preconizado por el espiritualismo según el cual cada individuo debe sentirse responsable del conjunto del universo. Hoy creo que es pertinente hacer una breve aclaración sobre una cuestión a la que hice alusión de forma vaga en la anterior conferencia. Desearía explicar con mayor precisión [el concepto de responsabilidad].

Parece que la llamada responsabilidad ([cuyo significado] queda, de alguna forma, expresado en los [dos] caracteres que componen la palabra)⁸⁰ en numerosas ocasiones encierra una especie de angustia, aún mayor si asumimos la responsabilidad de la totalidad del universo. Sin embargo, la responsabilidad absoluta que surge del espiritualismo no implica tal sufrimiento. Si nos preguntamos por las circunstancias que dan lugar a esa [angustia] diremos que nace de la responsabilidad tal y como es comúnmente entendida, es decir, en tanto que se asienta en una [concepción] del universo como conformado por sustancias separadas. Pues, si entendemos la responsabilidad como un deber nuestro respecto de las cosas externas y de las otras personas, cuando no podamos cumplir [con nuestras obligaciones], o bien haremos sufrir a los demás o ellos nos harán sufrir a nosotros. Por eso la llamada responsabilidad se convierte en la causa que produce tanto mi sufrimiento como el del prójimo.

Por su parte, en el caso de la responsabilidad que se asienta sobre [el ideal de] la unidad de todas las cosas, al compartir el sujeto del que emana la responsabilidad y aquel afectado por esa responsabilidad un mismo sentimiento, [ambas] clases de padecimiento se desvanecen al unísono. La responsabilidad absoluta y la irresponsabilidad constituyen un mismo estado mental. Dicho de otro modo, una vez la responsabilidad ya no sea más que la obligación que yo tengo hacia mí mismo, entenderemos con claridad aquello que se dice de “recogerás lo que siembras”.⁸¹ Por consiguiente, gracias a que somos capaces de someternos libremente al curso de los acontecimientos, en modo alguno sentiremos un sufrimiento generado por la opresión, la sujeción, etcétera, sino que podremos actuar siempre libremente, sintiendo alegría y gozo.

⁸⁰ Esta frase resulta intraducible. En ella Kiyozawa alude a que los caracteres chinos que componen el término responsabilidad (責任 *sekinin*), esto es, “acosar, acuciar o apremiar (責める *semeru*)” y “encargar o dejar en manos de (任せる *makaseru*)”, por separado ya expresan en cierto modo el significado a que da lugar esa unión.

⁸¹ 自業自得 (*jigō jitoku*). Se trata de una máxima budista que resume el retribucionismo moral budista (popularmente conocido como la teoría del karma) y que, literalmente, podríamos traducir como “según nuestras acciones (sk. *karma*) así serán los resultados”. Esto es, nuestro comportamiento en vidas anteriores explica, en buena parte, nuestras circunstancias vitales actuales, al igual que nuestras acciones en el presente influirán sobre nuestra vida actual, así como en nuestro destino en las existencias venideras.

Se suele decir que la obediencia está ligada al sufrimiento, pero esto no ocurre cuando nos sometemos por nuestra propia voluntad. [En ese caso se tratará del] llamado libre sometimiento, que no producirá angustia alguna, sino que siempre irá acompañado de alegría y gozo. Imagino que cada uno de ustedes ha experimentado estos sentimientos en multitud de ocasiones, ¿acaso no es así? Una misma cosa, si bien nos disgusta cuando es impuesta por los otros, ¿no es verdad que produce en nosotros gozo y alegría cuando lo hacemos *motu proprio*? Algo semejante ocurre con el trabajo o con las adversidades: cuando lo hacemos por iniciativa propia sentimos una enorme satisfacción, pero si son los demás los que nos obligan a trabajar o los que nos ponen en dificultades sentimos una rabia insoportable.

A diferencia de esto, cuando, basándonos en el espiritualismo, cobramos conciencia de que tenemos absoluta responsabilidad hacia el conjunto del universo, todas las acciones pasan a ser libres. De modo que ya no sentiremos presión o restricción externa alguna, viviendo siempre libres, despreocupándonos de los menesteres mundanos. Claro está que, para llegar a dicho estado mental, debemos prestar más atención a la formación espiritual y a la instrucción, siendo particularmente importante la introspección. Cuando los antiguos hablaban de reflexionar tres veces al día⁸² nos estaban enseñando [precisamente] esto. Nosotros, al dar la espalda al ideal de la unidad de todas las cosas y seguir una manera de pensar que fracciona el universo, vivimos en la perspectiva ilusoria de que existe una diferencia [sustancial] entre el yo y los otros, entre esto y aquello; incapaces de vivir sosegadamente en el mundo alumbrado por la compasión no-dual.⁸³ En resumen, el men-

⁸² Traducción de *sansei* (三省). Concepto que, a su vez, es una alusión a una máxima confuciana incluida en el primer capítulo de las *Analectas*, conocido bajo el título de Xué ér (学而): “Zēngzǐ dijo: ‘cada día examino tres cosas. ¿He sido leal en mi relación con los demás? ¿He sido o no sincero en mi trato con los amigos? ¿He puesto o no en práctica las enseñanzas que me han sido transmitidas?’ (曾子曰、吾日三省吾身、為人謀而不忠乎、與朋友交(言)而不信乎、傳不習乎 ch. Zēngzǐ yuē: wú rì sān xǐng wú shēn, wèi rén móu ér bù zhōng hū yǔ péng you jiāo (yán) ér bù xìn hū? chuán bù xí hū?)” (Rongo, 1963: 22).

⁸³ Dentro de la teoría del conocimiento budista los conceptos antónimos de “discriminación (差別 *shabetsu*)”, por un lado, e “igualdad” o “no-dualidad (平等 *byōdō*)”, por otro, son funda-

cionado [padecimiento] tiene su origen en la ausencia del desarrollo de la introspección, en la falta de reflexión sobre nuestro fundamento [existencial].

De este modo, si llevamos a cabo la introspección de forma activa y reflexionamos sobre nuestro fundamento, lo primero que percibiremos es nuestra estulticia e incapacidad. Esto es, que no somos más que seres mundanos mortales y pecadores. La estulticia consiste en asumir toda la responsabilidad sin entender [cual es nuestra naturaleza], mientras la incapacidad se caracteriza por que, aun conociendo nuestra naturaleza, en buena parte de los casos no podemos [asumir tal responsabilidad]. En estas circunstancias, un simple mortal y pecador vive inconscientemente, ama la vida en vano y detesta la muerte sin razón, vive despreocupado y sin propósito alguno. A pesar de todo, quizá crean ustedes que al tomar conciencia de nuestra condición de estultos e incapaces padeceremos terriblemente, sin embargo, no será así. [Veámoslo en el siguiente ejemplo].

Imaginemos que hubiera dos casas vecinas: en la primera todos los días, ininterrumpidamente, están discutiendo, mientras que en la segunda jamás se oyen palabras de disputa. El marido de la familia que siempre está discutiendo, extrañado de la tranquilidad que se respira en la casa contigua, se dirige a su vecino para preguntarle: “¿por qué ustedes no discuten nunca mientras que nosotros reñimos tanto que ya no sé qué hacer?”. El vecino le responde: “sin duda, debe de ser porque en su casa todos son buenas personas, mientras que en la mía somos todos malos y por eso no nos peleamos”. El marido de la familia discutidora vuelve a su casa sin entender lo que acaba de escuchar. Aguarda en silencio pensando que quizá llegará el día en que se produzca una disputa [en la vivienda limítrofe] cuando, a la mañana siguiente, en la cocina de los vecinos se escucha un estruendo.

mentales. La “discriminación” es característica de nuestra forma común de entender los fenómenos, se trata de la perspectiva epistemológica propia de los que no han alcanzado la iluminación, de los que no han penetrado en la realidad última de la permanencia. Por su parte la “no-dualidad” nos permite observar el mundo sin subsumirlo bajo categorías, sin discriminar.

Un caballo ha entrado en la cocina rompiendo toda la vajilla y los muebles que allí hay. “Sin duda ahora se producirá una discusión”, piensa el vecino, mientras escucha con interés. Pero tras este incidente todo se mantiene en silencio. [Intrigado] va a casa del vecino y se encuentra con el abuelo, a quien le pregunta si acaso no es cierto que el caballo ha entrado en la cocina rompiéndolo todo, a lo que el abuelo contesta: “sí, así es”. Ante lo que el ruidoso vecino inquiriere: “¿Y por qué no han discutido ni un poco, por qué no se lo han recriminado los unos a los otros?”. El anciano responde: “fue un error mío, la pasada noche no até bien al caballo y por eso ha ocurrido, así que nada puedo reprochar a los demás”. Cuando aún no ha acabado de decir esto, sale su anciana mujer diciendo: “no, fue culpa mía, no de mi marido. Incumplí con mi deber, fui yo quien no tuvo cuidado anoche”. Cuando todavía no ha acabado de decir esto sale de la casa el joven padre de familia y dice: “fue responsabilidad mía, es normal que los mayores se vayan a descansar temprano, yo desatendí mis obligaciones”. Antes de terminar de decir esto aparece su joven esposa y empieza a acusarse: “es culpa mía...”.

Es entonces cuando, de repente, el marido de la familia discutiadora se da cuenta de lo que allí está ocurriendo y dice: “por supuesto, muchas gracias, ya he entendido el significado de lo que me dijo ayer sobre ‘ser una familia formada por malas personas’. Nosotros somos un grupo de personas buenas que nos peleamos incesantemente, pero a partir de ahora espero que en mi casa todos nos pongamos de acuerdo para ser un grupo de malas personas como ustedes”. Tras decir esto se marcha dando grandes muestras de agradecimiento.

Es decir, en aquellos lugares en que vive gente que en cualquier ocasión asume la responsabilidad *motu proprio*, en donde las personas son conscientes de su propia maldad, se puede construir un mundo de lealtad, paz y armonía. Podría hablar ilimitadamente sobre el espiritualismo, pero por esta vez nos despediremos aquí.

10. CONDICIONES NECESARIAS PARA LA CREENCIA RELIGIOSA⁸⁴

Al poner este título he querido hacer referencia a cuáles son las barreras que debemos franquear antes de adentrarnos en la creencia religiosa. Siempre he pensado que, pese a que la mayoría de la gente ansía esa creencia, la razón por la que no logran alcanzar un estado de paz espiritual⁸⁵ con facilidad es porque no entienden con claridad cuáles son esas condiciones necesarias. Así pues, ¿en qué consisten?

Si pienso a partir de mi propia experiencia ésta me dice que para adentrarnos en la creencia religiosa debemos, en primer lugar, abandonar el sentimiento de dependencia respecto de todo aquello ajeno a la religión. No podemos depender de nuestros bienes, de nuestro cónyuge, hijos y amigos, de nuestros progenitores y hermanos, de nuestra posición social, de nuestras aptitudes, de nuestros conocimientos académicos o de nuestro país. Si no alcanzamos ese estado de emancipación de todo lo que nos rodea, difícilmente podremos adentrarnos en la creencia religiosa. Si no abandonamos el hogar, nos deshacemos de nuestros bienes y nos separamos de nuestra familia,

⁸⁴ Publicado el quince de noviembre de 1901 en el primer volumen, onceavo número, de la revista *Mundo espiritual*. Se trata de un texto redactado por Akegarasu Haya a partir de una charla impartida por Kiyozawa Manshi. El profesor Yamamoto pone en duda que este ensayo refleje de forma fiel el pensamiento del monje japonés. En su opinión reflejaría las ideas de Akegarasu. Cfr. Yamamoto, 2011: 94-99. Sin duda, la abundancia de citas de textos budistas que en este capítulo se dan no son habituales en los textos espiritualistas de Kiyozawa, hecho que nos permite suponer que Akegarasu añadió bastantes elementos al sermón original de Kiyozawa.

⁸⁵ Referencia al concepto “安心立命 (*anjinryūmei* o *anjinritsumei*)”, término de origen confuciano que fue adoptado por los budistas. Su significado es “tener una fe firme y sentirnos sosegados”.

esto es, si en alguna ocasión no renunciamos al mundo, difícilmente podremos alcanzar la verdadera creencia religiosa.

Esencialmente ¿en qué consiste esa creencia? Podrían utilizarse muchas palabras para expresarlo, pero si intentáramos explicarlo sucintamente diríamos que se trata del sosiego que se alcanza al entregarse a aquello que trasciende al ser humano. De este modo, cuando el anhelo de esa fe despierte en la gente, aunque sólo sea mínimamente, quedará patente que ya no pueden sentirse satisfechos sólo con [lo que puede ofrecerle] la vida humana. En cada mente existe una parte que no se siente satisfecha con la existencia mundana, mientras que la otra tiende a depender de todo aquello que puebla nuestro mundo. Titubeamos, dando un paso hacia delante y otro hacia detrás. Por tanto, difícilmente podremos sostenernos sobre los cimientos de la creencia religiosa.

La religión no es un camino mundano, sino que trasciende la condición humana. De modo que, en caso de que queramos avanzar por esa senda, es necesario que abandonemos el apego a todo aquello que puebla el mundo humano. Si hubiera alguien que, al mismo tiempo que depende de las cosas mundanas, asegurara haber podido adentrarse en el camino de la creencia religiosa, estaría incurriendo en una contradicción, al tiempo que mostraría a las claras que, en realidad, aún no ha entrado en la senda de la religiosidad.

Por eso recomiendo a quienes quieran avanzar por ese camino que abandonen todo sentimiento de dependencia, así como toda convicción en la capacidad del esfuerzo individual. Las palabras del monje⁸⁶ Genshin (源信 942-1017), quien habló de: “primero, alejarse de este mundo impuro y, segundo, desear fervientemente alcanzar

⁸⁶ Vertimos así al castellano la palabra *sōzu* (僧都). Se trata de uno de los tres rangos que se otorgan a los monjes que detentan cargos de responsabilidad dentro de la jerarquía budista. Por orden de importancia serían: el *sōjō* (僧正), el citado *sōzu* (僧都) y el *risshi* (律師). A su vez, cada una de estas categorías se subdivide en varias subclases. Resulta casi imposible traducir los términos arriba indicados. Aunque de forma inexacta, podríamos compararlos a los tres grados existentes en la jerarquía de la iglesia católica de “obispo”, “presbítero” y “diácono”.

la Tierra Pura”,⁸⁷ así como las palabras del santo Rennyō (蓮如 1415-1499), quien afirmó: “abandonemos las prácticas religiosas complejas que dependen de nuestro propio esfuerzo y roguemos con toda nuestra alma al Tathāgata Amida que en el futuro nos ayude a renacer en la Tierra Pura”,⁸⁸ provienen de una profunda experiencia de la creencia religiosa. [Cada vez que las recuerdo] me siento agradecido.

Al igual que “ni el vasallo leal sirve a dos señores, ni la mujer virtuosa tiene relaciones con dos hombres”,⁸⁹ cuando alguien está entregado [a una causa] no piensa en nada más. Por eso, teniendo en cuenta el hecho de que “aquellos que persiguen dos liebres al mismo tiempo no conseguirán cazar ninguna”,⁹⁰ aquel que no esté satisfecho con la condición humana y pretenda adentrarse en la creencia religiosa, deberá entregarse a ella por completo, desatendiendo el resto de asuntos. Si bien una vez se alcance un estado de madurez espiritual [será posible compatibilizarlo con las obligaciones terrenales], los que desde el principio pretenden servir al mismo tiempo a los asuntos mundanos y al Tathāgata son del género de los hombres viles [que sirven a dos señores a la vez] o de las mujeres degeneradas [que tienen dos amantes]. Gentes que jamás podrán conseguir la paz espiritual de la fe. Por lo tanto, cualquiera que seriamente desee adentrarse en los dominios de la creencia religiosa

⁸⁷ 一厭離穢土、二欣求淨土 (*ichi onri edo, ni gongu jōdo*). Cita del texto de Genshin *Colección de textos fundamentales sobre el renacimiento en la Tierra Pura* (往生要集 *Ōjō yōshū*). De hecho, esas dos frases son el título de los capítulos primero y segundo de la obra. Cfr. T84, 33a.

⁸⁸ Cita de la obra conocida por los seguidores del Higashi Hongan-ji como *Escrito sobre el discernimiento [de las enseñanzas budistas]* (願解文 *Ryōgemon*) o también *Escrito sobre el arrepentimiento y el propósito de enmienda* (改悔文 *Gaikemon*) denominada así entre los miembros del Nishi Hongan-ji. Tradicionalmente es atribuida a Rennyō, aunque su autoría es dudosa. Se trata de un texto breve que enfatiza la fe en la gracia del Buda Amida y que se convirtió en una de las obras más recitadas entre los seguidores del budismo Shin. Cfr. *Shinshū shōkyō zensho*, 1980, vol. III: pp. 529-30.

⁸⁹ Se trata de un proverbio clásico chino (忠臣不事二君、貞女不更二夫 *ch. zhōng chén shì èr jūn zhēn nǚ bù gèng èr fū*) recogido en la monumental *Crónica histórica* (史記 *Shǐjì*) de Sīmǎ Qiān (司馬遷 145-86 a. C.), concretamente en el capítulo “Biografía de Tiándān (田單列傳 *Tiāndān lièzhuan*)”. Probablemente Kiyozawa, o Akegarasu, lo tomó de Rennyō, quien lo cita en el segundo compendio de sus cartas. Cfr. T83, 782c.

⁹⁰ Traducción japonesa del dicho latino “*Duos qui sequitur lepores, neutrum capit*”.

debe, tal y como nos enseña la biografía del buda Śākya, abandonar a sus padres, a su mujer e hijos, dejar sus posesiones, su nación y finalmente renunciar a sí mismo. Dicho de otro modo, aquellos que quieran adentrarse en los parajes de la religión, deben abandonar sentimientos mundanos como el amor filial o el amor a la nación. Además, deben dejar de lado los [ideales de] humanidad y rectitud,⁹¹ la moral, la ciencia o la filosofía. Es en este punto en el que por vez primera se nos abrirán las puertas de las vastas tierras de la creencia religiosa.

Al decir esto alguien podría preguntar: “entonces, ¿para tener fe es necesario abandonar el hogar y retirarse al bosque?”. A este respecto, no considero necesario que una vez en la vida todos tengamos que irnos a las montañas a practicar el recogimiento tal y como hizo el venerado Śākya, aunque tampoco veo inconveniente alguno en hacerlo. Ya esté tu cuerpo en casa o en el bosque, estés comerciando, pescando o cazando, te dediques al estudio o formes parte del ejército, nada de esto importa. Lo esencial es que mentalmente te hayas liberado de tu hogar, de tu trabajo, de tu cónyuge y de tus hijos, de tus amigos, de la nación, de la educación y de los conocimientos recibidos, [y que] te concentres en venerar al Tathāgata.⁹² Hayas o no contraído matrimonio, comas o no pescado, tengas o no propiedades, detentes o no una posición social respetable, poseas o no conocimientos, estés en casa o te retires a la montaña, nada de esto importa. Aquellos que sencillamente quieren adentrarse en la creencia religiosa deben apartar todas esas cosas de su mente, evitando que nada los altere, entregándose por completo al Tathāgata.

⁹¹ Se trata del binomio *jingi* (仁義), las dos virtudes centrales para la ética confuciana.

⁹² La primera parte del término aquí utilizado (一心專念 *isshin sennen*), esto es, 一心 *isshin*, significa “concentrarse” o “dedicarse únicamente a algo”. En este caso tiene la implicación de abandonar el resto de prácticas que conducen a la iluminación y entregarse en cuerpo y alma a la veneración del Buda Amida. Precisamente este último sería el significado del término (專念 *semen*) que, aunque significa también algo similar a “concentrarse en algo”, en el ámbito del budismo de la Tierra Pura japonés cobró el significado de venerar al Buda Amida recitando la fórmula “veneración al Buda Amida (南無阿彌陀仏 *namu amida butsu*)”, más conocida como *nenbutsu*.

Una vez seamos bañados por la luz compasiva del Tathāgata nada nos resultará despreciable, no aborreceremos cosa alguna, todo lo amaremos, lo veneraremos, como si el conjunto de lo que puebla este mundo liberara luz. Probablemente el llamado optimismo consiste en este estado emocional. Una vez llegados aquí podremos decir que hemos alcanzado el extremo último de la creencia religiosa. Por eso, aunque los que están en dichas circunstancias [de libertad espiritual] tengan cónyuge e hijos, esto nunca les resultará un obstáculo, incluso si miembros de su familia llegan a morir tampoco caerán en un estado de aflicción insoportable. Disfrutarán cuando coman pescado, pero tampoco van a quejarse por no poder hacerlo. Puede que tengan posesiones, pero tampoco se afligirán si se empobrecen. Quizá alcancen una posición social distinguida, pero si no ocurre algo así no van a estar resentidos con el mundo. Puede que anhelan adquirir conocimientos, pero ni por conseguirlo van a envanecerse, ni tampoco van a menospreciarse por carecer de ellos. Quizá habiten en una casa espléndida, aunque si viven a la intemperie, en medio de un bosque, no van a pensar que es algo indigno. Puede que vistan preciosos ropajes, pero si son harapos sucios y rasgados no sentirán vergüenza. Creo que cuando se afirma que las personas que han alcanzado la fe son “hombres libres de todo obstáculo”⁹³ se hace referencia precisamente a este estado [de espíritu].

Una vez alcanzada [esta condición espiritual], puede dedicarse uno a observar la moral, o a adquirir conocimientos, puede vincularse a la política, a comerciar, a cazar o a pescar. Cuando el país entre en guerra puede ponerse un arma al hombro y marchar al frente, practicar la piedad filial, amar su nación, dedicarse a la industria o a la agricultura. Dicho de otra manera: “todos los medios de subsistencia manifiestan la enseñanza budista”⁹⁴ o “el budismo está en cualquier

⁹³ Traducción de *mugenin* (無碍人), término budista que hace referencia a aquel al que ya no lo separa obstáculo alguno de la iluminación. Se trata de uno de los epítetos aplicados a un buda. En ocasiones también se utiliza para hacer referencia específica al Buda Amida.

⁹⁴ 資生産業皆これ仏教 (*shishō sangō mina kore bukkō*). Cita libre de un pasaje del *Sutra del Loto* en que se atribuyen al buda las siguientes palabras: “si uno de mis discípulos (...) explica los libros profanos, las máximas políticas y las reglas de vida (...) siempre estará en armonía con la correcta enseñanza (sk. *dharma*)”. Cfr. T9, 50a.

parte de nuestra vida diaria, cuando nos vestimos, cuando comemos y bebemos, cuando defecamos y orinamos, cuando caminamos, estamos de pie, nos sentamos y nos acostamos”.⁹⁵ Por eso, la siguiente cita del santo Rennyō resume la actitud ante el mundo de todos aquellos que han alcanzado esa creencia religiosa: “la ley del gobernante debe ser considerada fundamental. Debes dar prioridad a los principios de humanidad y justicia. Actúa de acuerdo con las costumbres mundanas, al tiempo que guardas en el fondo de tu mente la fe en el Buda Amida, [que constituye la esencia] de nuestra tradición”.⁹⁶ [Esta máxima] constituye el más grato de los principios.

⁹⁵ No hemos encontrado la cita exacta, que parece mezclar diferentes fuentes vinculadas con la tradición zen. Partes sustanciales de esta cita se encuentran, por ejemplo, en T47, 923c y T48, 1098a.

⁹⁶ T83, 794a. Pertenece al tercer fascículo de cartas (*ofumi* 御文) de Rennyō.

11. ESPIRITUALISMO (CONFERENCIA IMPARTIDA EN 1902)⁹⁷

Hoy voy a hablarles del espiritualismo, pero [les advierto de que] ni he ordenado ni he sistematizado la charla, de modo que hablaré improvisadamente.

El espiritualismo consiste en creer en la religión, en adoptar el punto de vista religioso. Naturalmente, se trata de algo diferente a afianzar nuestra mente en otras cosas. Por ejemplo, frente a aquellos que dan importancia a todas las disciplinas académicas mundanas y consideran que éstas enseñan la verdad, el espiritualismo afirma que dichas disciplinas no son lo fundamental. También se aparta de los que en el terreno de la práctica otorgan mucho peso a la política y las leyes, aseverando que hemos de considerar primordial “preservar la paz en el país”.⁹⁸ A diferencia de estos planteamientos, el espiritualismo se caracteriza tanto en el ámbito teórico, como en el práctico,

⁹⁷ Conferencia del 24 de junio de 1902 en el Ciclo de Conferencias de la Región de Kantō (関八州講習会 *Kanhasshū kōshū kai*), celebrada en Tokio, concretamente en el Asakusa Hongan-ji (浅草本願寺). Fue publicada póstumamente en el séptimo volumen, sexto número, de *Mundo espiritual* (junio de 1907) a partir de las anotaciones que tomó un miembro del auditorio. Estas circunstancias explicarían por qué en este escrito encontramos numerosos pasajes oscuros, repeticiones y razonamientos entrecortados. A su vez, éste es el motivo principal por el que nos hemos visto obligados a completar numerosos fragmentos escribiendo entre corchetes. La naturaleza deslavazada del texto, junto con ciertas fervorosas afirmaciones de fe, así como las circunstancias en qué fue publicada, llevan al profesor Yamamoto a poner en duda que esta conferencia refleje fielmente el pensamiento de Kiyozawa, inclinándose por atribuir algunas de las afirmaciones aquí incluidas a sus discípulos. Cfr. Yamamoto, 2011: 27-31.

⁹⁸ Se trata de una cita perteneciente al texto confuciano *La gran enseñanza* (大学 *dàxué*) que indica: “si se controla una región, se controlará todo el imperio (治国平天下 ch. *zhìguó píng tiānxià*)”. En el texto se puede leer “治国平天平”, pero probablemente se trate de una errata, dado que el último de los ideogramas debería ser 下 (*xià*) y no 平 (*píng*).

así como en el resto, por dar importancia al punto de vista religioso y observar las demás cosas desde esa perspectiva.

Por ejemplo, si estamos ante una religión que dice basarse en la fe en el Buda, la fe en éste debe considerarse como [el punto de vista] esencial mediante el cual observar el mundo. Todo, ya se trate de las disciplinas académicas, la legislación, la política o el resto de cosas que experimentamos en nuestra vida cotidiana, será visto a través de aquello principal: la fe en el Buda. Además, en el ámbito de la religión, en caso de que haya gente que no crea en el Buda pero sí en los *kami*, dichas personas deberán considerar primordiales a esos *kami* y observar el resto de cosas a través de ese prisma. En eso consiste el espiritualismo. Sin embargo, en nuestro caso, dado que creemos en el Buda, consideramos a éste como lo esencial y a través de él observaremos el resto de cosas. Igualmente, la gente que ha alcanzado la iluminación, debe tomarla como el punto de partida a través del cual contemplar la existencia. Esto es el espiritualismo.

Por otra parte, dentro de las religiones, existen aquellas que dependen del esfuerzo individual y las que dependen del poder de Amida. Yo carezco de la capacidad necesaria para valerme por mi propio esfuerzo, por eso el espiritualismo no depende del empeño personal sino de la religión de la gracia. Mi espiritualismo lo observa todo a través del inmenso poder salvador del Tathāgata.

Aún más, en el espiritualismo es fundamental la experiencia personal de la fe en el poder de Amida, tal y como aparece recogido en numerosos sutras, comentarios e interpretaciones.⁹⁹ Por eso, no puede hablarse de espiritualismo antes de creer en la religión. Es decir, sólo a partir de que hayamos establecido la fe, la creencia y la devoción, deberemos darle importancia a la experiencia adquirida. Aquello que

⁹⁹ Así traducimos el trinomio *kyō-ron-jaku* (經論積). Son los tres géneros de escritos doctrinales en la literatura budista: los sutras (經 *kyō*), obras que supuestamente recogerían sermones realizados por el buda Śākyamuni o por alguno de los budas centrales para la tradición budista; los comentarios (論 *ron*), ensayos que intentan dilucidar el significado de los sutras; y las interpretaciones (積 *shaku*) o exégesis de los comentarios.

hemos sentido en nuestro interior, no puede expresarse en toda su dimensión recurriendo sólo a las palabras. Dado que la experiencia forma parte de nuestro espíritu, he llamado a [esta actitud] el espiritualismo. Por eso, aunque el espiritualismo no penetre hasta lo más recóndito de las profundidades teóricas, aunque no pueda conocer el insondable significado que enhebra los sutras, comentarios e interpretaciones, logrará el objetivo principal de la religión: el nirvana. En otras palabras, nos permite alcanzar la plenitud en consonancia con nuestra capacidad espiritual. Se trata de sentir en nuestro interior la satisfacción de llevar a cabo aquello que está en nuestras manos hacer y disfrutarlo. A continuación expondré dos o tres puntos que [me permitirán] aclarar qué es el espiritualismo.

En primer lugar hablaré de la fe en el poder de Amida. Al creer que su gracia es absoluta, ilimitada y perfecta, no sentiremos insatisfacción alguna. [Al contrario,] tendremos fe en que su gracia nos permitirá obtener aquello que no podemos alcanzar por nosotros mismos y nos sentiremos enormemente realizados. Visto desde otra perspectiva, obtener esa plenitud consiste en no sentir frustración ni descontento algunos. Sin embargo, la plenitud, la ausencia de un sentimiento de insatisfacción del que aquí hablo, no consiste en acumular dinero, honor, sabiduría, poder u otro tipo de cosas. La plenitud del espiritualismo es la plenitud del alma, de modo que, aunque no tenga dinero ni sabiduría ni estudios ni honor no sentiré descontento alguno.

En segundo lugar, al ser ayudados por el poder de Amida, al encomendarnos a él, no sentiremos la necesidad de hacer tal o cual cosa sirviéndonos de nuestro propio esfuerzo, ni tampoco sentiremos la frustración que ese sentimiento produce, [de modo que] no habrá nada por lo que padecer. Si lo explicara con mayor detalle [diría que] en nuestra sociedad se repite hasta el hastío que tenemos obligaciones, responsabilidades. Por supuesto, en determinadas circunstancias así debe afirmarse, pero yo, como dependo de la gracia, no sentiré que tenga que actuar de una determinada manera ni que deba asumir responsabilidad alguna.

[En realidad] no podemos asumir la verdadera responsabilidad por la [sencilla] razón de que ésta es ilimitada. La responsabilidad que yo puedo asumir no es más que una parte de aquélla. Es decir, al ser yo un individuo que no posee una capacidad absoluta, no puedo asumir la responsabilidad en toda su dimensión. Por tanto, tampoco hay necesidad de hacer lo imposible para ponerla en práctica.

Al adoptar esta postura quizá haya gente en nuestra sociedad que me critique diciendo: “si sigues ese planteamiento, ¿no estarás yendo en contra de la ética, no estarás vulnerando la moral?” El movimiento que yo defiendo no consiste en recomendar a los demás que actúen de una determinada manera, sino sencillamente [en expresar] aquello que siento y en lo que creo. En caso de que me reprochen que estos planteamientos violan la senda de la conducta moral, la justicia, la lealtad y la piedad filial lo aceptaré con resignación.

Dicho desde otra perspectiva: al considerar primordial aquello que siento en mi interior no me enfrentaré con los otros; en definitiva, no despertará en mí el sentimiento de porfía. Aunque los demás tengan una manera de pensar o de actuar distinta a la mía, nada les reprocharé. Me [preocuparé] únicamente de mis sentimientos, de mi fe. Al sostener esto habrá gente que me ataque diciendo que he olvidado la sociedad y que al centrarme únicamente en lo que yo hago manifiesto una tendencia al escapismo, a rechazar la sociedad. Pero yo no he olvidado la sociedad, ni me he alejado de ella, en realidad no pretendo hacer algo así. Sólo el Absoluto Ilimitado tiene el poder de valorar la sociedad, y yo, consciente de carecer de tal capacidad, en modo alguno pretendo hacerlo.

Por eso no pretendemos completar y corregir las deficiencias y los males de la sociedad, etc. Si hablamos desde el punto de vista del espiritualismo diremos que la luz del Tathāgata es infinita y llega a todos los rincones de la sociedad, razón por la que no creemos que en esta última exista deficiencia o abuso algunos. Si no lo vemos así será porque [esa luz] no ha penetrado en nuestro interior. De tal modo, sólo con que purifiquemos nuestra mente la sociedad mejo-

rará. Si vemos este mundo como vulgar y degradado es precisamente porque lo contemplamos desde el punto de vista de la gente ordinaria, pero si ahora el Tathāgata nos permitiera observarlo a través de sus ojos veríamos que este mundo es igual que una tierra pura.

Cuando hago estas afirmaciones es probable que me formulen las siguientes preguntas: “¿dices que en nuestra sociedad no hay deficiencia ni se produce abuso alguno, pero acaso no es cierto que en la actualidad hay gente que deliberadamente comete numerosos pecados? ¿Por casualidad no lo estás sufriendo ahora mismo en tus propias carnes? ¿Y, sin embargo, aún [osas] decir que nuestra sociedad es perfecta?” Así es. [Incluso] en el caso de que otros me hagan daño y por ello sufra sobremanera, tal cosa se deberá a la imperfección de mi mente. Al verlo todo desde esa perspectiva [ilusoria] todo me atormentará.

Sin embargo, sean cuales sean las circunstancias en que me encuentre, debo poseer una mente [flexible] que actúe de acuerdo con [el entorno]. Entonces, si consigo asentarme sobre la mente absoluta que me permite observar la sociedad [desde la perspectiva verdadera], cualquier cosa resultará placentera, producirá en mi felicidad. En definitiva, si en el ámbito de la vida cotidiana sufrimos, en esas circunstancias debemos reflexionar y decimos: “[padecemos porque] nuestra mente todavía no ha alcanzado [ese estado de espíritu]”, hasta que [gracias al desarrollo de nuestra mente] lleguemos a sentir alegría. Cuando, sin razón aparente, sentimos fastidio, no debemos buscar la culpa en un tercero, sino que hemos de reflexionar y llegar a la conclusión de que sentimos esto porque nuestra mente aún no ha madurado.

En tercer lugar, aquellos que se abandonen a la compasión ilimitada alcanzarán la paz espiritual, obteniendo una libertad perfecta e infinita. Al despertar [en nosotros] la mente despierta, dado que es ilimitada, alcanzaremos una libertad perfecta e infinita, sin sentir sujeción alguna.

Al decir esto habrá gente que me critique diciendo que estoy animando a que no se respeten las leyes de la nación o a que no atendamos a nuestras obligaciones para con los demás. No, no se trata de comportarse de forma irreflexiva y egoísta. Aquello que deba obedecer

cerse lo acataré por completo. [Sencillamente] cuando [alcance ese estado] no [podré] ser oprimido o subyugado por los demás, no se despertará en nosotros ni un ápice de rechazo o de dolor. En otras palabras, esta clase de libertad consiste en decirnos para nuestros adentros: “obedezco voluntariamente a los demás”. No someterse a los demás es, sin duda, [una manera de] ser libre. Sin embargo, cuando nos preguntamos hasta qué punto debemos oponernos y hasta qué punto debemos ser obedientes, [nos daremos cuenta de que] seremos libres en los dos casos, pues ambas actitudes nacen de nuestra mente. Es decir, al dejarlo en manos de aquello que pensamos en cada ocasión, cuando consideremos que debemos ser obedientes, lo seremos; cuando sintamos que debemos desobedecer, lo haremos. En otras palabras, al tener fe en que todo depende de la luz guía [que emana] del poder de Amida, [mis actos] pasan a ser aquello que el Tathāgata tiene a bien permitirme.

En la vida cotidiana experimentamos numerosas clases de problemas. Por ejemplo, en mi caso, desde hace tiempo estoy enfermo y debido a esto, aunque hoy había quedado en venir aquí a las ocho [resultó que] no podía llegar a esa hora y comuniqué de urgencia que no me presentaría hasta las diez. Sin embargo, hoy, a la hora de la verdad, he llegado antes de las diez. Debido a esta enfermedad no puedo decir con certeza qué haré en cada caso. Si ahora me fuera permitido mirar desde los ojos del Compasivo Ilimitado [vería que] soy una persona con una mente profundamente enferma. Con toda seguridad este es el motivo por el que no puedo realizar todas mis acciones de acuerdo con las normas que existen. Simplemente actúo de acuerdo con la gracia, de acuerdo con aquello que el Tathāgata tiene a bien ordenarme.

Estos tres puntos muestran aquello que realmente pienso respecto del espiritualismo. Si desarrollamos estas [ideas] y las aplicamos a diversos casos, se escucharán voces de júbilo provenientes de diversos lugares. Comúnmente [suele] dividirse la manera de ver el mundo en subjetiva y objetiva. El objetivismo consiste en sentir apego por aquello exterior, perspectiva que [acaba] por confundirnos. El caso contrario es el subjetivismo. El espiritualismo del que aquí os hablo no es otra

cosa que ese subjetivismo. Esto es, merced a la gracia ilimitada que se manifiesta en mi mente, me relaciono con todas las cosas sin que las entidades objetivas me influyan ni lo más mínimo. Debido a que todo esto parte de la mente del Tathāgata, debo afrontar cualquier situación con su mente. Por tanto, el espiritualismo se sitúa en una perspectiva religiosa, de modo que podríamos decir que la gente que, como yo, carece de fuerzas, puede avanzar gracias al supremo poder de Amida.

Desde la perspectiva objetivista se juzga a los demás [utilizando categorías] como bueno, malo, etcétera. A diferencia de esto, [desde el punto de vista espiritualista,] aunque, por ejemplo, alguien haya venido a matarme, si gracias al hecho de que ha intentado asesinarme yo alcanzara la iluminación, en ese caso dicho criminal sería para mí un maestro virtuoso,¹⁰⁰ alguien que habría ejecutado la gran misión que le ha encomendado el Tathāgata. Pongamos otro ejemplo, si un ladrón entrara a mi casa a robar y, gracias al hecho de me desvalijara, yo despertara, se produjera en mí una revelación interior, entonces, por mucho que la sociedad considerara al ladrón como un criminal, yo no juzgaría que se hubiera cometido delito alguno. Al contrario, se daría la circunstancia de que yo, con mucho gusto, [estimararía que es] un maestro espiritual.

[Veamos] otro caso: todo el mundo teme la tuberculosis.¹⁰¹ Es considerada como la enfermedad más temible por no existir tratamiento alguno que pueda curarla. Sin embargo, me considero enormemente afortunado de haberla contraído, dado que, si no hubiera caído enfermo, no habría podido experimentar la esencia de la religión hasta este punto, y probablemente tampoco habría podido contemplar la luz del Tathāgata hasta este extremo. Por dicha razón, para mí, haber caído enfermo de la temible dolencia llamada tuberculosis ha sido una auténtica dicha. [Igualmente ocurrirá] en el caso de un desastre natu-

¹⁰⁰ Literalmente “hombre bueno y sabio (善知識 *zen chishiki*)”, término que dentro de la literatura budista se utiliza para hacer referencia a un maestro espiritual.

¹⁰¹ Literalmente “enfermedad pulmonar (肺病 *haibyō*)”, uno de los términos que entonces se utilizaban para hacer referencia a un amplio espectro de dolencias pulmonares entre las que destacaba la tuberculosis pulmonar.

ral: si gracias a éste llego a regocijarme en la compasión del Tathāgata, entonces tal [calamidad] será [para mí] un bien.

Por todo esto, diferenciar en el mundo externo entre lo bueno y lo malo, discriminar entre lo correcto y lo incorrecto es algo completamente desacertado. [Digo esto] porque tanto las leyes como la ética son sólo convenciones transitorias del hombre, siendo los mismos responsables de tales principios los que se han encargado de promulgarlas. Yo, que hablo desde el punto de vista de la religión, [afirmo que] desplegar [todo el potencial que hay en] mi mente, abrir [las puertas de] la sabiduría del Absoluto Ilimitado, constituye el Bien Absoluto. Cuando observamos la religión [vemos que] ésta trasciende la política, la legislación y la ética. [Del mismo modo] muchas de las cosas de las que yo hablo a menudo vulneran los deberes comúnmente aceptados, debido precisamente a que mi deseo es ofrecer una guía hacia un lugar que está más allá.

Si quisiera explicar las diferencias que me separan de lo que promulga la gente que se sitúa en el punto de vista [de la moral ordinaria, diría] lo siguiente. En la actualidad hay quienes dicen que la religión debe contribuir a la ética, a la legislación, a la política, a la moral, etcétera. Se trata de propuestas sin fundamento alguno, dado que la religión nace de un lugar superior a todo esto. Con el budismo, religión en la que yo creo, ocurre algo similar: al principio, el buda Śākya apareció en la India y predicó las enseñanzas del Buda Amida para salvar [a los seres].¹⁰² [Desde entonces hasta llegar a la actualidad], sin el más mínimo cambio, esta [enseñanza] ha sido transmitida hasta Japón y hoy me permite alcanzar la salvación. A diferencia de esto, la ética o la legis-

¹⁰² Doctrina tradicional del budismo de la Tierra Pura, y de la práctica totalidad de las tradiciones budistas, que considerarían que sus enseñanzas principales ya habrían sido predicadas por el buda Śākya (ss. V-IV a. C.). Se trata, sin embargo, de un principio doctrinal que no guarda relación alguna con la realidad histórica, pues las creencias relacionadas con el budismo de la Tierra Pura no aparecieron en la India hasta muchos siglos después. Ya en la época en que Kiyozawa escribió este texto algunos monjes Shin pertenecientes al sector más modernista, como era el caso de Murakami Senshō, reconocían que las enseñanzas de la Tierra Pura eran de origen posterior al buda histórico. Aun así, aquí se insiste en la perspectiva tradicional basándose en una comprensión esencialista de la religión.

lación de nuestra sociedad han sido establecidas provisionalmente por el hombre y van cambiando con el paso del tiempo; por eso en ocasiones algunos de sus elementos no concuerdan con la religión. Aun así, si tuviéramos que decir cuál de estas disciplinas es la más importante, por supuesto diríamos que es la religión, pues es eterna e inalterable. En otras palabras, la religión no recibe ningún tipo de influencia de las diferentes culturas: aunque el país de Śākya desapareciera, aunque Japón se convierta en una nación avanzada, se desarrolle o no la civilización, nada de esto tendrá relación con la religión.

Simplemente hemos de regocijarnos en la compasión del Tathāgata que desde su ojo irradia una luz que [nos permite ver] de forma no-dual y nos otorga la salvación. Seremos guiados por ese fulgor, una luz compasiva que no sufrirá alteración alguna en el futuro, ni [siquiera] dentro de miles de años; mejor dicho, que recorre las tres eras, presente, pasado y futuro, [permaneciendo inmutable] durante toda la eternidad. En definitiva, los espiritualistas como yo creemos que el budismo es inveterado e invariable. Bajo la [protección de] la luz compasiva e ilimitada del Tathāgata, me retiraré cuando deba hacerlo, avanzaré cuando así sea necesario y actuaré sencillamente de acuerdo con lo que él tenga a bien ordenarme.

12. LA MISIÓN DEL CIELO Y LA MISIÓN DEL BUDA¹⁰³

Los seres humanos tenemos una misión.¹⁰⁴ En tanto que personas debemos dedicarnos por completo a la familia, a la nación, a la sociedad. Nos preocupamos de muchas cosas, queremos contribuir al desarrollo del mundo, conseguir algún logro que quede [para el futuro]. Si lo pensamos bien, no hay duda de que estos [deberes] de los que acabo de hablar son realmente espléndidos y dignos de admiración. Sin embargo, ¿acaso las cosas pueden ir tal y como nosotros deseamos? En la vida, por cada aspiración que hacemos realidad, dos fracasan. Mientras que, por un lado, logramos consumir nuestros deseos, por el otro, éstos se desmoronan. En el momento más inesperado aparece un obstáculo, cambiando por completo la dirección del plan que hasta entonces habíamos trazado. Hay casos en que, a pesar de que sabemos que algo

¹⁰³ Publicado el diez de agosto de 1902 en el segundo volumen, octavo número, de la revista *Mundo espiritual*. Se trata de una charla que dio Kiyozawa y que su discípulo Sasaki Gesshō habría puesto por escrito. Cfr. Yamamoto, 2011: 105-106. En el título Kiyozawa realiza un juego de palabras casi imposible de traducir. Por un lado, “la misión, el deber, la vocación (天職 *tenshoku*)”, un término que literalmente querría decir algo así como “la función del cielo” o “la actividad del cielo”. Se trata de una idea arraigada en el pensamiento chino clásico, particularmente en el confucianismo, según la cual el cielo (天 *ch. tiān*) constituiría una entidad moral que establece cómo deben comportarse los hombres y vela para que cumplan esas obligaciones. Por otro lado, Kiyozawa acuña aquí un neologismo que literalmente significa “la misión santa”, “la misión del santo” o “la actividad del santo” (聖職 *seishoku / shōshoku*). En realidad, este último término existe desde el periodo Meiji, pero es una palabra ligada al cristianismo nipón que tiene el sentido de “sacerdocio”, un significado diferente del que aquí le otorga Kiyozawa. Atendiendo al contenido del texto, en que se habla de una especie de función o actividad del Buda Amida a la que debemos abandonarnos, hemos optado por la singular traducción de “la misión del Buda”.

¹⁰⁴ Ofreceremos varias traducciones del término 天職 (*tenshoku*), para que no resulte excesivamente repetitivo. Así, traduciremos este término por “misión”, “deber” o “responsabilidad”, excepto cuando Kiyozawa lo utiliza como contraste del neologismo “la misión del Buda (聖職 *seishoku*)”, en que lo traduciremos como “la misión del cielo”.

es bueno, somos incapaces de ponerlo en práctica, mientras que, en ocasiones, aun reconociendo que algo es malo, no podemos evitar [hacerlo]. Creo que, si de principio a fin pusiéramos todo nuestro empeño en avanzar respetando nuestros deberes, responsabilidades u obligaciones hasta las últimas consecuencias sería como si entráramos en agua hirviendo: el dolor cada vez resultaría [más intenso, hasta hacerse] insoportable, y al final moriríamos agonizando.

Sin embargo, quizá haya gente que afirme: “le doy mucha importancia a la misión, al deber, pero esas obligaciones no me provocan tal sufrimiento”. Aunque esa persona afirme dar un gran valor a sus responsabilidades, creo que, en el fondo de su corazón, no hace tal cosa. Por más que diga que le da importancia al deber, [en realidad] no lo toma como algo verdaderamente serio. Pese a que sostenga que quiere realizar por completo sus obligaciones, [es evidente que] no ha reflexionado seriamente al respecto. Si, realmente, desde el fondo de su corazón, otorgara importancia a la responsabilidad, a su deber y a su misión, entonces, ¿cómo es [posible] que, pese a no poder actuar correctamente, permanezca impasible, sin sufrimiento alguno? ¿Cómo logra vivir sosegadamente sabiendo que no puede poner freno al mal? ¿Por qué no se aflige? ¿Cómo podrá permanecer tranquilo aun cuando sus planes se hagan añicos? ¿Cómo consigue vivir sin atormentarse?

Si esta persona logra mantenerse imperturbable y, sin embargo, no es irresponsable o insensible, entonces su [serenidad] se deberá a que se [sostiene] sobre otro fundamento. Si la gente considera que sus obligaciones son el puntal básico de su existencia en este mundo, resultará inevitable que sufra. En ese caso, para eliminar tal desazón, ¿acaso deberemos abandonar todo sentido del deber? ¿Nos sumiremos, así, en una vida [sin normas], errando despreocupados? A juzgar por mi experiencia no es necesario dejar de lado nuestras responsabilidades, ni tampoco llegar a ese estado de indiferente vagabundeo. Simplemente debemos buscar ese fundamento inamovible de la existencia en otro lugar.

¿Cuál será ese puntal último? Para los seres humanos el cuerpo es importante, pues sin un cuerpo sano nada podemos hacer. Entonces, ¿deberíamos considerarlo como ese fundamento? No, de ningún modo, [dado que] el cuerpo no actúa espontáneamente, es un objeto ciego y mecánico que empieza a moverse cuando recibe órdenes de la mente. Ni sufre ni se regocija, ya que estos sentimientos son patrimonio de la mente.

Entonces, ¿deberíamos considerar la mente como ese principio último? [En realidad], aunque se hable de “la mente”, ésta puede ser buena o mala, [pues engloba tanto] a los buenos como a los malos pensamientos.¹⁰⁵ Tal y como acabamos de explicar, puede asumir sus deberes y obligaciones, o puede abandonarse al vagabundeo indiferente. [Entonces,] ¿cuál de ellas deberé considerar como ese fundamento [que ahora buscamos]? Mire la mente que mire, todas están en continuo cambio, en movimiento, como las nubes que pasan o el agua que fluye. [Motivo por el que] en modo alguno podrá considerarse [la mente] como un fundamento firme.

Si es así, entonces ¿cuál es el fundamento de nuestra existencia? Es la fe en la gracia, merced a la cual ya no consideraremos nuestros deberes u obligaciones como algo nuestro, [y] no pensaremos en términos de “yo”.¹⁰⁶ Aún más, si considerásemos que el “yo” existe, esto

¹⁰⁵ En la traducción se pierden los matices del texto original. Aquí Kiyozawa está hablando sobre el *kokoro* (心), término que al mismo tiempo puede ser traducido tanto como un concepto de carácter sentimental (corazón), moral (conciencia) o mental (mente, alma, etc.). Kiyozawa indica que existen dos tipos de *kokoro* (心), uno bueno (善 *zen*) y otro malo (悪 *aku*). Por tanto, si buscáramos realizar una traducción literal, el texto debería indicar “mente buena” y “mente mala”, pero al no existir tal concepto en lengua castellana hemos optado por “buenos y malos pensamientos”.

¹⁰⁶ En este pasaje Kiyozawa parece estar reflejando la teoría tradicional budista que niega la existencia de un *ātman*, un “yo esencial” e impermanente que constituiría el fundamento último de nuestra subjetividad. A diferencia de los planteamientos de la religión brahmánica, que postula la existencia de una entidad que podemos describir como nuestro “yo esencial” y que en algunas tradiciones se identificaría con la realidad última del universo (sk. *brahman*), la tradición budista proclamaba que aquello que denominamos “yo” no es una entidad esencial, sino un conjunto de agregados impermanentes (sk. *skandha*) que carecen de sustancialidad alguna. Por lo tanto, el concepto de “yo” en tanto que algo esencial e inmutable sería una ilusión forjada por uno de esos agregados: la conciencia.

constituiría un gran error. En cualquier situación debemos hacer aquello que el Buda nos hace el favor de ordenarnos. Hemos de seguir obedientemente al Buda y dirigirnos al lugar hacia el que nos guía. Tanto en caso de que me esfuerce en venerar a mis padres, como en el de ser leal al emperador, [al fin y al cabo] éstas no serán acciones mías sino las que el Buda generosamente me concede. Si ayudo a los huérfanos y a los pobres o colmo de atenciones a los trabajadores, no se tratará de algo que yo haga sino que el Buda me permite hacer. Si cultivo la sabiduría para esclarecer la verdad, o aprendo técnicas que permitan hacer el mundo más funcional, no será algo que yo haga sino [un don] que el Buda me concede. Aunque me esfuerce denodadamente por [mejorar] el mundo y por ayudar a los seres humanos, no será algo que yo haga sino que el Buda me permite realizar. Si es así, no habrá nada de lo que el “yo” pueda enorgullecerse, nada que considerar mérito suyo.

Hay gente que se siente agradecida ante la guía que les brinda el Buda. Lo mismo se puede decir de lo que no ponemos en práctica, pues será aquello que el Buda no tiene a bien impulsarnos a obrar. [En consecuencia], aunque no nos esforcemos ni lo más mínimo por ayudar a alguien o por mejorar el mundo, nada habrá que lamentar, nada deberá importunarnos o hacernos sufrir. [Todo,] tanto aquello que realizamos, como aquello que no llevamos a cabo, tiene la impronta del Buda, de modo que no debemos guardar rencor ni contra el “yo” ni contra nuestro cuerpo.

La vida de aquellos que han tenido la oportunidad de alcanzar la fe en la gracia de Amida se caracteriza por el júbilo y el agradecimiento que sienten cuando piensan en él. Si comparamos esta actitud con la de aquella gente que, al asumir sus deberes y sus responsabilidades, padece un sufrimiento desgarrador, ¡cuán grande será la distancia entre ellos! Creo que si aquellas acciones que son consideradas como una obligación personal son denominadas la misión del cielo, entonces aquellas acciones que son guiadas por la fe en el poder de Amida deberían llamarse la misión del Buda.

13. EL CONSUELO QUE ESTÁ POR ENCIMA DE LA ÉTICA¹⁰⁷

En la historia de Japón [el general] Taira no Shigemori (平重盛 1138-1179)¹⁰⁸ es considerado como un sabio. Sin embargo, si lo miramos desde una perspectiva religiosa, difícilmente podremos decir que fue una persona que sobresaliera. Afirmamos esto porque cuando, implorando su muerte, se lamentaba del siguiente modo: “si soy leal a mi señor traicionaré a mi padre, [por el contrario] si soy leal a mi progenitor seré desleal a mi señor. Atrapado, no puedo avanzar, ni retroceder”,¹⁰⁹ aun cuando desde una perspectiva ética en un primer momento parecería un sabio, en realidad, [el hecho de] que quedara en una posición tan desesperada, paralizado de brazos y piernas, es digno de compasión. En resumen, Shigemori vivía ese dilema desde la ética y por ello padeció tamaña angustia. Para [evitar tal padecimiento] debemos alcanzar un fundamento [existen-

¹⁰⁷ Publicado el diez de septiembre de 1902 en el segundo volumen, noveno número, de la revista *Mundo espiritual*.

¹⁰⁸ Miembro del poderoso clan Taira, Shigemori fue hijo del general Taira no Kiyomori (平清盛 1118-1181). Kiyomori fue uno de los hombres más influyentes de su tiempo, pues llegó a ocupar el cargo de mayor confianza del regente, el de canciller del reino (太政大臣 *daijō daijin*). Su hijo Shigemori también ocupó un alto cargo: consejero (参義 *sangi*). Shigemori es descrito en el *Cantar de Heike* (平家物語 *Heike monogatari*) como un hombre razonable y conciliador, desconcertado por el enfrentamiento que se produjo entre su padre y su señor (el emperador). Por esta razón antiguamente era considerado como uno de los ejemplos arquetípicos del conflicto de obligaciones.

¹⁰⁹ Pasaje recogido en una célebre historia de Japón, la *Historia no oficial de Japón* publicada en 1827 y escrita por el estudioso confuciano Rai San'yō (頼山陽 1780-1832). Precisamente este tratado se abre con el periodo de luchas entre los Taira y los Minamoto (las guerras Genpei). Cfr. Rai, 1976: 62. La última parte de la cita es un poema en chino clásico recogido en el compendio de poemas Shijing (詩經), considerado como uno de los cinco textos clásicos por Confucio y sus seguidores.

cial] que consista en un estado de profunda paz que trascienda la ética, de tal modo que, ocurra lo que ocurra, podamos vivir [siempre] con tranquilidad. [El espiritualismo aspira a que] en las circunstancias presentes conquistemos esa posición excepcional de paz espiritual.

En el mundo hay gente hasta tal punto sumida en la angustia que llega incluso a desear la muerte. Estos, al igual que Shigemori, se sostienen sobre un fundamento ético, desconocedores del misterioso y sobrenatural poder del Tathāgata. Si yo hubiera experimentado [tal grado de] “responsabilidad”, ya hace tiempo que no habría tenido más remedio que suicidarme. Sin embargo, no siento ni un ápice de responsabilidad respecto a cualquiera de los acontecimientos que puedan producirse en el universo, pues a cada paso el Tathāgata me ofrece su guía. Según dijo el santo Rennyō, “la enseñanza del Buda no contempla la existencia de un yo esencial”.¹¹⁰ De modo que aquellos que conocen el misterioso poder del Tathāgata saben que hasta el más pequeño de los actos será obra suya y que, por lo tanto, el ego no existe. En la medida en que el “yo” no existe, no podemos hablar de responsabilidad personal. Si el santo Rennyō apareciera en nuestro mundo actual y expresara [sus enseñanzas] en el lenguaje contemporáneo, seguramente diría que, “dado que la enseñanza budista establece que debemos abandonarnos al poder sobrenatural del Tathāgata, estamos eximidos de toda responsabilidad”.

La gente que roba, aunque finja normalidad, siempre estará angustiada. Al suplantar el cometido del Tathāgata consideramos que esto es responsabilidad nuestra, no nos quedamos tranquilos si no hacemos esto o aquello. Recordamos aquel error que cometimos una vez en nuestra vida, razón por la que una angustia perpetua nos acompaña. Por eso, debemos dejar de sustraerle al Tathāgata su tarea

¹¹⁰ 仏法は無我にて (*buppō wa muga nite*). Cita del texto *Anotaciones sobre la vida del santo Rennyō, de acuerdo con la tradición oral* (*Rennyō shōnin goichidaiki kikigaki* 蓮如上人御一代記聞書). Cfr. T83, 820c.

para [así] poder alcanzar ese estado de paz espiritual. Debemos delegarle respetuosamente toda la responsabilidad y seguir [el camino por el que] nos hace el favor de guiarnos. [Llegados a] esta posición, por vez primera nos elevaremos sobre unos cimientos que están por encima de la ética, nos afianzaremos sobre esa “gran paz”.

“Cuando nuestra mente se haya situado en la tierra del Buda de los votos, conduciremos [a todos los seres] al maravilloso océano de la verdad budista”,¹¹¹ de esta forma expresaba el santo Shinran su fe. Por eso no es casual que afirmara: “yo, Shinran, desconozco por igual el bien y el mal”.¹¹² Una vez renunciamos por completo a nuestro “yo” y nos lanzamos [sin dudarlo] al océano del Tathāgata, todo se convierte en un acto de la fuerza sobrenatural del Tathāgata. Ya no existe diferencia entre la verdad y la falsedad, el bien y el mal, únicamente la actividad de esa fuerza sobrehumana.

Al afirmar algo así, los polemistas me criticarán diciendo: “si no poseemos ego, si nos abandonamos a la fuerza sobrenatural del Tathāgata, entonces todos los actos que realicemos serán acciones que él nos permita hacer. En ese caso, si reúno el valor para matar a mis padres ¿podría hacerlo? ¿Podría iniciar una insurrección o robar y después culpar al Tathāgata?”. Quizá haya gente que piense así, pero esto no deja de constituir un gran error, una contradicción. Si alguien ha alcanzado ese estado de no-yo nunca podrá afirmar “yo lo hago”, “yo asesino”, “yo oso robar”, pues al decir estas palabras en modo alguno hablará desde el no-yo, sino que estará manifestando un enorme ego. No se puede decir que alguien así haya superado el ego y se haya entregado a la fuerza sobrenatural del Tathāgata.

El segundo problema que siempre plantean [estos críticos] es el siguiente: “si todo lo que ocurre en el universo fuera, por un lado, aquellas

¹¹¹ Cita de la obra de Shinran *Compendio de anotaciones sobre la Tierra Pura* (Jōdo monrui jushō 浄土文類聚鈔). Cfr. T83, 645a.

¹¹² Cita de la obra atribuida a Yuien *Lamentación por las divergencias* (歎異抄 Tannishō). Cfr. T83, 734c.

cosas que el Tathāgata tiene a bien hacer por nosotros y, por otro, las que nosotros hacemos partiendo de nuestro ego. Entonces, si nosotros somos responsables de las acciones que el Tathāgata hace por nosotros, mientras que aquello que nosotros hacemos siguiendo nuestros deseos es algo reprobable, ¿en qué medida nuestros actos son obra del Tathāgata y hasta qué punto se trata de algo que he hecho yo?”. Esta duda parece tener cierta lógica. Sin embargo, el hecho mismo de que dicha incertidumbre se genere es, ante todo, prueba de que [aquel que las formula] no ha despertado a la fuerza sobrenatural del Tathāgata. Aquellos que en verdad han alcanzado ese estado de no-ego y lo han dejado todo en manos del Tathāgata en modo alguno se preguntan sobre qué parte de sus actos pertenece al Tathāgata y qué parte a ellos mismos.

Si así es, ¿por qué he dicho anteriormente que no podemos afirmar que “yo mato a mis padres” o “yo oso robar”? ¿Por qué he dicho que no se puede aseverar que esas sean acciones realizadas por el yo? Se trata de un [razonamiento] muy sutil que [fácilmente] puede ser malinterpretado. En el universo no es posible que en un mismo lugar sea de noche y de día, ni que lleguen al unísono la primavera y el otoño. De igual modo, no es posible que experimentemos en nuestro interior que una acción es realizada a la vez por nosotros y por el Tathāgata. [Se trata de algo semejante al paso de las estaciones:] cuando llega la primavera, árboles y plantas verdean, cielo y tierra, montañas y ríos, todo hasta donde alcanza nuestra vista se tiñe de colores primaverales; [mientras que] cuando entra el otoño, la vegetación se marchita, valles y montañas ofrecen un paisaje melancólico, tomando la naturaleza un cariz otoñal. Del mismo modo, cuando nos refugiamos en la mente del Tathāgata y renunciamos por completo al ego, todo cuanto ocurre en el universo pasa a ser obra suya. Si, aun después de eliminar las aflicciones, debido a las tendencias residuales generadas por ellas,¹¹³ olvidamos

¹¹³ Traducción de *bonnō no yoshū* (煩惱の餘習). Por aflicciones (sk. *kleśa*) se entienden todos los pensamientos, palabras, acciones y emociones que nacen del deseo y la ignorancia y que confinan al ser humano en el ciclo de muertes y renacimientos. Gracias a la práctica espiritual los seres virtuosos pueden llegar a eliminar tales aflicciones. Sin embargo, todavía continuarán existiendo residuos, propensiones, malas costumbres, que sólo se podrán extirpar por completo si nos transformamos en un buda.

al Tathāgata y retornamos al ego; entonces la parte del universo que veamos será la que observemos a través del ego, y todo se convertirá en una proyección suya. En ese punto sentiremos el peso de la responsabilidad hundiéndonos a menudo en un estado de angustia.

Aunque quizá se trate de una historia muy sencilla [voy a dar un ejemplo]: cuando un niño pequeño lleva a los invitados una bandeja [con la comida], la madre está pendiente de que su hijo no caiga, siguiéndolo desde detrás y sosteniendo la bandeja. El niño, que pensaba estar transportándola él sólo, casualmente mira hacia atrás y, al ver a su madre, se da cuenta de que lo había estado ayudando. Sin embargo, si olvida esto y [de nuevo] cree estar sólo, entonces se siente responsable y empieza a preocuparse pensando qué ocurriría si se le cae la bandeja. En cambio, cuando sabe que su madre está ayudándolo, se olvida de sí mismo y lo deja todo en sus manos.

Aquellos que han despertado al poder sobrenatural del Tathāgata, aun cuando retornen al punto de vista del yo, aunque se angustian por el sentimiento de responsabilidad, inmediatamente reaccionarán y volverán a refugiarse en el Tathāgata, que les hará el favor de librarlos de la pesada carga de la responsabilidad. [Antes] sentíamos como si estuviéramos atrapados en un lugar angosto, pero [ahora], en presencia del Tathāgata, se despliega ante nosotros todo el universo.¹¹⁴ Cuando regresemos [al reino] del ego mundano, la melancolía y la angustia nos acuciarán. Sin embargo, tras volver al Tathāgata y renunciar a nuestro ego, inmediatamente nos envolverá su luz compasiva, transformándose el sufrimiento en gratitud, de forma semejante a cuando todo se tiñe de un azul primaveral.

¹¹⁴ Literalmente el texto dice “el millar de grandes universos (大千世界 *daisen sekai*)”. Se trata de una alusión al término budista “tres mil grandes millares de universos” (三千大千世界 *sanzen daisen sekai*), un concepto que daría cuenta de la extensión de nuestro universo, compuesto por tres mil grandes universos, cada uno de los cuales contendría mil universos intermedios (中千世界 *chūsen sekai*) que, a su vez, estarían formados por mil pequeños universos (小千世界 *shōsen sekai*). Es decir, un gran universo estaría constituido por mil universos intermedios y un millón de pequeños universos.

Los términos “desdichado” o “digno de compasión” no bastarán para describir la situación de aquellos que no han descubierto ese fundamento que está por encima de la ética y que permite alcanzar la gran paz espiritual. El caso de Shigemori realmente es digno de piedad. Encallado en el fundamento de la ética, sin poder penetrar en el vasto mundo de la fuerza sobrenatural del Tathāgata, forcejeaba, sufría, se lamentaba de estar en una posición tan desesperada, atrapado entre la espada y la pared, hasta llegar a la muerte.

Aquel que ha despertado a la fuerza sobrenatural del Tathāgata no [experimenta] el fracaso. Porque lo que denominamos fracaso no es algo que pertenezca al mundo objetivo, sino [que sólo existe cuando] en nuestro interior decidimos que hemos fallado, hundiéndonos entonces en un abismo de pesadumbre. Es precisamente entonces cuando naufragamos. [En cambio,] cuando actúan aquellos que creen que el Tathāgata los guía en cualquier ocasión, al estar convencidos de que éste los espolea y los guía¹¹⁵ de ningún modo considerarán que son ellos los que han fracasado.

[Así fue] cuando Sócrates se resignó, bebió la cicuta y murió, o cuando Shinran fue condenado al ostracismo y, mientras se dirigía al lugar de su destierro, con coraje recitaba estas palabras de alegría: “incluso esta [penosa] circunstancia constituye la gracia del Buda que nos guía”.¹¹⁶ Estas [palabras] son prueba de que aquellos que están en presencia del poder sobrenatural del Tathāgata en modo alguno se desmoronan.

Hace algunos años visité, en el monasterio Sairai-ji (西来寺) de la ciudad de Tsu, al santo y virtuoso monje Kōkan (広貫 1818-1906)¹¹⁷

¹¹⁵ Traducción de *indō* (引導), término budista cuyo significado es “guiar”, “dirigir a alguien por la senda budista”, “conducirlo a la salvación”. Sin embargo, en la literatura del budismo Shin posee un significado ligeramente diferente: enseñar el camino del renacimiento en la Tierra Pura.

¹¹⁶ Cita perteneciente a la *Biografía del santo Shinran del Hongan-ji* (*Hongan-ji shōnin Shinran denne* 本願寺聖人親鸞伝絵) escrita por su nieto Kaku'nyo (寛如 1270-1351). Cfr. T83, 751a.

¹¹⁷ Monje Tendai llamado Matsumine Shindō (松峯真童) que ocupó cargos relacionados con la educación y se especializó en la tradición monástica del 論議 (*rongi*) o “discusión de las doctrinas” (sk. *upadeśā*), caracterizada por el debate de tesis en estilo catequístico. Se formó

de la escuela Tendai, precisamente cuando éste acababa de caer desde lo alto del púlpito y, tras fracturarse una pierna,¹¹⁸ [se había visto obligado] a guardar cama. Cuando fui a visitarlo y le expresé cuánto lo sentía y le deseé que se mejorara pronto, con [tono de] alegría me respondió: “estoy realmente feliz de haber podido ayudar hasta ahora”.

[De estas palabras se deduce que], a ojos de aquellos que creen en el poder sobrenatural del Absoluto Ilimitado, jamás existirá el fracaso. [Para estas personas] todo aquello que considerábamos responsabilidad nuestra o que creíamos que era culpa nuestra pasa a ser obra de ese poder sobrenatural. Ese es el significado [de la cita]: “gracias al beneficio de la luz sin obstrucciones [del Buda Amida] he podido conseguir una vasta y autoritativa fe, que me ha permitido penetrar en la verdad [y así conseguir que] el hielo de las aflicciones se fundiera, transformándose en el agua de la iluminación.¹¹⁹ Los deseos y sufrimientos se convierten en la esencia de la virtud. Al igual que dentro del hielo el agua es abundante, también las aflicciones están preñadas de numerosas virtudes”.¹²⁰ Se dice que “las aflicciones no son otra cosa que la iluminación”,¹²¹ y no hay mejor ejemplo de la

en el templo Kan'ei-ji (寛永寺), situado en Tokio y estrechamente vinculado con la familia Tokugawa, clan samurái que gobernó Japón durante más de doscientos cincuenta años (1600-1868). En 1868 este monasterio fue el escenario del enfrentamiento entre las fuerzas que seguían rindiendo vasallaje a la familia Tokugawa, refugiados allí, y los clanes que conformaron el gobierno Meiji. Como consecuencia de dicha batalla, el esplendoroso Kan'ei-ji quedó reducido a cenizas. Tras el incidente el monje Kōkan se dedicó a viajar por Japón recaudando fondos para reconstruir el seminario de estudios que había sido destruido. Posteriormente sería nombrado abad del monasterio Sairai-ji, templo perteneciente a una corriente del budismo Tendai que también incluye enseñanzas de la Tierra Pura (真盛派 Shinjō-ha), desempeñando ese cargo hasta su muerte.

¹¹⁸ Dado que los sustantivos en japonés no tienen número, en realidad no sabemos si fue la pierna o las piernas, aunque si fuera plural también podría especificarse hablando de “ambas piernas (両足 *ryōsoku*)”, razón por la que hemos preferido traducir por “la pierna”.

¹¹⁹ Tropo utilizado en numerosos textos budistas como ejemplificación del principio Mahāyāna según el cual iluminación y aflicciones son, en esencia, iguales.

¹²⁰ Cita de la obra de Shinran *Himnos [en memoria] de los patriarcas de la Tierra Pura* (*Jōdo kōsō wasan* 浄土高僧和讃). Cfr. T83, 661c.

¹²¹ 煩惱即菩提 (*bonnō soku bodai*). Concepto central en el budismo Mahāyāna y una de las claves para entender la postura “inmoralista” de Kiyozawa. Su significado es que aquellas aflicciones, las pasiones, que, en teoría, nos sumen en la ignorancia y constituyen un obstáculo para alcanzar la iluminación son, en esencia, la verdad última, la realidad última, el nirvana, en definitiva.

unidad entre aflicciones e iluminación [que las palabras de Shinran y las del monje Kōkan].

Cuando me refugio en el Tathāgata, aquello que hasta hace un instante había causado en mí profunda tristeza, inmediatamente se torna verdadero júbilo y agradecimiento. Creo que las palabras del santo Shinran, cuando alababa el voto de la gracia de Amida diciendo que constituye “la explicación última de la enseñanza del vehículo único”,¹²² son el sūmmum de la razón.

¹²² 一乘究竟之極説 *ichijō kyūkyō no gokusetsu*. Cita de la obra de Shinran *Pasajes selectos en que se revela la verdadera enseñanza, práctica e iluminación de la Tierra Pura* (顯浄土真實教行証文類 *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui*), abreviado convencionalmente como “*Kyōgyōshinshō* (教行信証)”. Cfr. T83, 589c. El concepto del “vehículo único” es central en el *Sutra del Loto* donde se sostiene que las enseñanzas budistas no estarían divididas en diversos vehículos o caminos. No existiría la senda del Pequeño Vehículo (Hinayāna) o del Gran Vehículo (Mahāyāna), sino que el conjunto de las enseñanzas budistas revelaría una única verdad común a todas ellas. Esa verdad consistiría en que todos los seres pueden alcanzar la iluminación.

14. EL FUNDAMENTO SUPERIOR A LA ÉTICA¹²³

Me¹²⁴ han pedido que explique con mayor detalle lo que expuse sumariamente en un escrito anterior llamado “El consuelo que está por encima de la ética”. Aunque, en realidad, en las páginas de *Mundo espiritual* he manifestado en numerosas ocasiones mi punto de vista al respecto, aquí voy dedicar algunas palabras a explicar de nuevo el significado que expresa el título [del presente escrito].

En primer lugar, considero que la ética consiste en las obligaciones propias del ser humano. Por obligaciones del ser humano se entiende el correcto seguimiento de las relaciones humanas [naturales]. Entre las más importantes encontramos la fidelidad al emperador y la piedad filial. Además de éstas, encontramos la armonía entre los hermanos,¹²⁵ la relación de fidelidad entre los amigos, así como el resto de principios morales que deben regir las relaciones entre las personas.

Por más que las obligaciones morales que caracterizan a la moral sean innumerables, siempre se nombran esas dos como las más importantes. El motivo por el que “lealtad y fidelidad” son tenidas en tan alta estima y son repetidas hasta la saciedad es porque el resto de vir-

¹²³ Publicado el diez de enero de 1903 en el tercer volumen, primer número, de la revista *Mundo espiritual*. Según explica el profesor Yasutomi, este artículo sería la respuesta de Kiyozawa a las críticas del filósofo Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916) tras la publicación del texto “El consuelo superior a la moral”. Cfr. Yasutomi, 1999: 60.

¹²⁴ En este caso el sujeto está elidido, de modo que no sabemos si traducirlo como singular o como plural. En tanto que un texto del movimiento espiritualista debería ser traducido en plural, de hecho, el “nosotros” aparece explícitamente líneas más adelante. Sin embargo, aquí Kiyozawa habla de una petición directa, así que imaginamos que hablaba a título personal.

¹²⁵ Traducimos *tei* (悌) por “armonía entre hermanos” o “fraternidad”, si bien cabe hacer una matización: el significado de esta palabra es que los hermanos menores sean obedientes a los mayores, consistiendo precisamente en eso la armonía, en respetar la jerarquía natural.

tudes morales difícilmente pueden comparárseles. Sin embargo, en el caso de Shigemori, éste vacilaba entre ambas virtudes morales [y se lamentaba diciendo]: “si soy leal a mi señor traicionaré a mi padre y si soy leal a mi progenitor seré desleal a mi señor”. Paralizado, sin poder avanzar ni retroceder, Shigemori acabó implorando su muerte. En definitiva, si hubiera poseído dicho “fundamento superior a la ética” no habría acabado viviendo esta situación de incertidumbre.

Debido a que la moral existe en el terreno de las relaciones entre seres humanos, pertenece al dominio de lo relativo y limitado. [Así que] por mucho que se afirme la importancia de la lealtad y la piedad filial, éstas también son relativas y limitadas. Es por este motivo que alguien puede llegar [a vivir el dilema de Shigemori] de forma que si es leal no podrá atender sus responsabilidades como hijo, y si practica la piedad filial no será leal a su señor. Si ambas virtudes fueran absolutas e ilimitadas no existirían tales problemas. Si la lealtad fuera absoluta e ilimitada, en ella estarían reunidos todos los principios morales, de forma que al actuar lealmente también estaríamos poniendo en práctica la piedad filial. Por su parte, si la piedad filial fuera absoluta e ilimitada, reuniría todas las virtudes morales, de modo que al llevarla a la práctica también estaríamos actuando lealmente. No sólo se daría en el caso de estas dos virtudes, también si la fraternidad, el amor, la fidelidad, la justicia o cualquier obligación moral que sea fueran absolutas e ilimitadas podrían contener el resto de virtudes morales, de modo que cuando las pusiéramos en práctica no dudaríamos entre unas u otras.

En el ámbito de las relaciones humanas las obligaciones morales (es decir, la moral), ¿deben ser algo limitado y relativo o, por el contrario, ilimitado y absoluto? Aunque [se dice] que debemos dejar esta discusión teórica en manos de los pensadores, sin embargo, es necesario tenerla muy presente cuando actuamos. Si consideramos que las llamadas obligaciones morales son absolutas e ilimitadas, entonces no deberíamos titubear ni un instante a la hora de ponerlas en práctica. Si, por el contrario, todas fueran relativas y limitadas, ineludiblemente nos encontraríamos ante el mismo [dilema que]

Shigemori, quien no pudo evitar que las dudas emergieran incesantemente. Por lo tanto, si no queremos caer en la misma incertidumbre que Shigemori, cuando pretendamos poner en práctica las obligaciones morales de forma perfecta y sin obstáculos, deberemos considerarlas como absolutas e ilimitadas y no como relativas y limitadas.

Sin embargo, dado que el fundamento de la ética lo constituyen los vínculos humanos, es imposible que podamos escapar del ámbito de lo relativo y limitado. Por más que comparemos entre las distintas obligaciones morales, aunque pensemos en cuál es la dimensión y el peso de cada una de ellas, por mucho que avancemos hasta averiguar cuál de ellas es la más relevante, no dejará de ser algo relativo y limitado. Pese a que se diga que la lealtad y la piedad filial son las más importantes de todas, aun así no podremos decir que son absolutas e ilimitadas. En definitiva, aquello que llamamos Absoluto Ilimitado no se fundamenta en la ética, sino que, [al contrario,] la práctica de la moral debe realizarse sobre la base de lo Absoluto Ilimitado, es decir, sobre un fundamento que está más allá de la ética.

Dentro de la historia de la ética se dice, por ejemplo, que las directrices de este conjunto de principios parten de un imperativo categórico,¹²⁶ que la virtud es única, etcétera. Cualquiera de estas teorías afirma que es necesario un fundamento absoluto e ilimitado para poner en práctica los [principios] de la ética. Sin embargo, en el ámbito de la moral, no podemos encontrar en ningún lugar algo a lo que se pueda atribuir la cualidad de ser “categórico”. Por otra parte, si la

¹²⁶ Así traducimos *mujō meirei* (無上命令). Se trata de una de las nomenclaturas que se utilizó en el periodo Meiji para traducir el concepto de imperativo categórico de Kant (*kategorischer Imperativ*). En la actualidad habitualmente se utilizan las traducciones 定言的命令 (*teigen teki meirei*), 断言的命令 (*dangen teki meirei*) o 無上命法 (*mujō meihō*). Kiyozawa consultó asiduamente el pionero *Vocabulario filosófico* del pensador Inoue Tetsujirō para realizar traducciones al japonés de conceptos occidentales, concretamente manejaba la segunda edición realizada en 1884. Sin embargo, en este caso, la traducción escogida por Kiyozawa difiere de la de Inoue, que recoge 無上大法 *mujō daihō* en las ediciones de 1881 y 1884, y que, en la tercera y última edición de 1912, además de la traducción anterior, recogía 無上命法 (*mujō meihō*) que, en parte, se asemeja a la que había escogido Kiyozawa años antes. Cfr. Inoue Tetsujirō, 1980.

virtud fuera única, no habría lealtad ni piedad filial ni fidelidad ni justicia. Si así fuera, todas deberían ser idénticas. Por eso, “categórico” o “único” es sólo aplicable a aquello que trasciende la ética y que, aunque vaya más allá de ésta, resulta imprescindible para ponerla en práctica.

Nuestro comportamiento en ocasiones está vinculado con el emperador, en otras con nuestros progenitores o con nuestros amigos. También puede estar ligado con la nación o con la sociedad. Debido a que el objeto [con el que nos relacionamos] varía en cada ocasión, la ética explicará que en cada caso las virtudes morales [que se ponen en práctica] son diferentes. Sin embargo, [en realidad] se trata de algo así como enumerar un conjunto de objetos reflejados en un espejo: aunque existan numerosas diferencias entre los objetos reflejados, la función de reflejar del espejo siempre será la misma. Por muy diversos que sean todos los fenómenos éticos que tenemos frente a nosotros, nuestra alma que está frente a ellos siempre es la misma. Ya se trate del emperador o de los padres o de los hermanos o de los amigos, todo refulgirá merced a la luz del Tathāgata absoluto e ilimitado que hemos recibido en nuestro interior. Cuando ese fulgor brilla, si el objeto iluminado es el emperador, entonces éste se convertirá en el emperador absoluto e ilimitado. Si fueran los padres, entonces éstos se convertirían en los progenitores absolutos e ilimitados, lo mismo ocurriría con los hermanos, los amigos, la nación o la sociedad.

De este modo, una vez consigamos obtener esa luz del Tathāgata absoluto e ilimitado en nuestro interior, si reconocemos la influencia del Absoluto Ilimitado en el funcionamiento de nuestro espíritu, esa acción moral nos permitirá alcanzar una libertad perfecta y sin obstrucciones. La luz de ese Absoluto Ilimitado es ese principio que trasciende la moral. Es más, si no existiera tal fundamento, el llamado comportamiento ético no podría escapar de la confusión y la perplejidad.

15. MI FE¹²⁷

Siempre estoy hablando de la fe o del Tathāgata, pero ¿a qué me refiero realmente cuando digo esto? A continuación reflexionaré¹²⁸ brevemente sobre ello.

Ni qué decir tiene que cuando hablo de “mi fe” me estoy refiriendo al estado mental en el que tengo fe en el Tathāgata. A partir de esto se deduce que existen dos cosas: el acto de creer, por un lado, y el Tathāgata, por otro. Ciertamente, parecería que son dos cosas absolutamente diferentes, pero en mi opinión son exactamente la misma. ¿En qué consiste mi fe? En creer en el Tathāgata. ¿A qué me refiero cuando hablo del Tathāgata? A la esencia de mi fe. Si diferenciáramos los dos aspectos de la fe diríamos que el primero sería la capacidad de tener fe y el segundo el objeto de fe. En otras palabras, digamos que mi capacidad de tener fe es la fe y mi objeto de fe es el Tathāgata. También se podría afirmar que estos dos elementos consisten en la capacidad de ser salvados a través de la fe, por un lado, y la realidad fundamental salvadora en la que se cree, por otro.¹²⁹ Sin

¹²⁷ Texto escrito por Kiyozawa a finales de mayo de 1903, pocos días antes de su fallecimiento (el 6 de junio de 1903), y publicado el día 10 de junio de 1903 en el tercer volumen, sexto número de *Mundo Espiritual*. La versión publicada pocos días después de su fallecimiento por sus discípulos contiene ligeras modificaciones respecto al manuscrito original. Haremos referencia a esos cambios en nota.

¹²⁸ En el manuscrito de Kiyozawa se indicaba “reflexionaré”. No obstante, en la versión publicada en *Mundo Espiritual* fue modificada por “me gustaría reflexionar”.

¹²⁹ Se trata de dos términos centrales del pensamiento budista, ambos caracterizados por su riqueza semántica. Aunque *ki* (機) posee significados tan diversos como esencia, mecanismo, función u oportunidad, habitualmente se utiliza en el sentido de la potencialidad de recibir las enseñanzas budistas. Por su parte, *hō* (法 sk. *dharmā*) puede hacer referencia a la verdad, a la realidad última, a los elementos que constituyen lo existente o a las enseñanzas budistas. Sin embargo, en el budismo de la Tierra Pura ambos términos tienen un significado

embargo, si empezamos a utilizar esta terminología puede ocurrir que en vez de comprenderlo todo mejor no entendamos absolutamente nada. Por ello prescindiré por completo de esta jerga.

Numerosas son las cuestiones [al respecto], como: ¿qué es mi fe? ¿Por qué la poseo? ¿Cuáles son sus virtudes? Respondamos primero a esta última pregunta: gracias a la fe soy capaz de poner fin a toda mi angustia y sufrimiento, se podría decir que ésta tiene una función salvífica. En todo caso, cuando por diversas circunstancias e impulsos estoy padeciendo y esa fe se manifiesta en mí, puedo alcanzar de forma inmediata un estado de quietud y bienestar. Si me preguntáis por cuál es mi estado cuando tengo fe, os diré que, cuando ésta se manifiesta, entonces la fe se adueña de toda mi alma, no hay en mí lugar alguno para los pensamientos y las creencias erróneas. Cuando adviene esa fe, sean cuales sean las circunstancias o los impulsos que me invadan, éstos no podrán despertar en mí sufrimiento alguno. Creo que, en el caso de personas sensibles como yo, que padecemos de hiperestesia cuando caemos enfermas, si no poseyéramos esta fe sería muy difícil evitar la angustia y el sufrimiento extremados. [Pero] incluso entre las personas sanas son numerosas las que padecen, por eso creo que esta fe es absolutamente necesaria. Cuando digo que estoy agradecido en un sentido religioso me refiero a la felicidad que me proporciona la fe al eliminar *de facto* esa angustia y ese sufrimiento.

En segundo lugar, a la pregunta sobre por qué tengo fe en el Tathāgata podría responder, enlazando con lo explicado antes, que es por los beneficios que reporta. Pero hay más razones aparte de ésta. Cuando hablamos de la virtud de la fe, de su efecto, en realidad lo hacemos *a posteriori*, una vez ya creemos. Antes de creer no podemos saber, sin embargo, si esa fe posee o no beneficios. Por supuesto, hay gente que cree en sus beneficios sencillamente porque ha oído a otras personas hablar de éstos. De tal modo, es habitual que, sin siquiera

ligeramente diferente, entendiéndose por *ki* los seres sensitivos que son salvados gracias a su fe en *hō*, que en este caso significaría el buda Amitābha.

haberla experimentado, se digan a sí mismos “pues así debe ser”. Pero, en realidad, sólo se puede decidir si tiene o no beneficios juzgando a partir de la experiencia propia.

El motivo por el que yo creo en el Tathāgata no es sólo porque me reporte tales beneficios. Existe, además, una razón de peso, esto es, que mi fe en el Tathāgata es el extremo último de mi sabiduría. Dejando a un lado ese periodo de mi vida en que no tomaba la existencia en serio, en el momento en que empecé a darle importancia me sentí compelido a investigar sobre su sentido. Al final, esa búsqueda acabó por llevarme a la conclusión de que el significado de la existencia es inescrutable. Fue en este punto cuando despertó en mí la fe en el Tathāgata.

Pero algunos de vosotros, partiendo de la suposición de que no es forzosamente necesario recorrer este camino, podríais preguntaros si el proceso que me llevó hasta la fe en el Tathāgata no es meramente accidental. Esto no es así, mi fe no es algo casual, seguir este proceso era absolutamente necesario. Dentro de mi fe existe el convencimiento de que todo esfuerzo que dependa únicamente de mí es vano. Para llegar a tener este tipo de fe que parte de la convicción de que mis propios esfuerzos son inútiles era imprescindible que agotara todo mi ingenio y reflexión, hasta llegar a un estado en que no entendiera absolutamente nada. Para mí esto supuso un arduo esfuerzo. Antes de llegar a convencerme de tal extremo, en ocasiones ya había sido capaz de llegar a la conclusión de que la fe religiosa es de esta naturaleza. Sin embargo, esta resolución continuamente se quebrantaba por completo. Durante el periodo [de mi vida] en que pensaba que a través de las teorías o de la investigación sería capaz de establecer los fundamentos de la religión no pude evitar sentirme confundido, incapaz de distinguir el bien del mal, la verdad de la falsedad o la fortuna de la desdicha. Cuando llegué a un estado en el que no entendía absolutamente nada, confié en el Tathāgata, dejándolo todo en sus manos. Esta es la característica más destacable de mi fe.

En tercer lugar, si respondo a la pregunta sobre qué es mi fe diré que consiste en creer en el Tathāgata. Ese Tathāgata es la esencia en la que me es permitido tener fe o en la que por fuerza tengo que creer. Es el Tathāgata quien me permite tener fe, pues yo no puedo valerme por mí mismo, incapaz como soy de actuar de forma autónoma; es la esencia fundamental que le da fuerzas a un ser inepto como yo. Por mí mismo soy absolutamente incapaz de distinguir el bien del mal, la verdad de la falsedad, la fortuna de la desgracia. Debido a esto, en un mundo en que existen el bien y el mal, la verdad y la falsedad, la fortuna y la desgracia, quedo paralizado, sin saber a dónde ir, si a la izquierda o la derecha, si debo avanzar o retroceder. El Tathāgata en el que creo es la esencia fundamental que me ha permitido vivir en este mundo, estando en paz, libre. Si no creyera en este Tathāgata no habría podido vivir, ni tampoco podría encaminarme hacia la muerte. Era necesario que creyera en él. No puedo dejar de creer en él.

En esto consiste, a grandes rasgos, mi fe. La primera característica es que el Tathāgata me regala una compasión ilimitada; la segunda es que el Tathāgata me obsequia con una sabiduría ilimitada; y la tercera es que el Tathāgata me concede una capacidad ilimitada. De tal manera mi fe consiste en creer en la existencia de la compasión ilimitada, la sabiduría ilimitada y la capacidad ilimitada. Gracias a esa compasión infinita, una vez nuestra fe es firme, el Tathāgata nos permite gozar de bienestar y tranquilidad. Al Tathāgata en el que yo creo no es necesario esperarlo en vidas venideras, sino que ya en este mundo puede otorgarme una gran dicha. Ciertamente, aparte del Tathāgata hay cosas que pueden hacerme feliz, sin embargo, ninguna supera la felicidad por él concedida. Por eso la ventura que me otorga la fe es la mayor que puedo alcanzar durante esta vida. Esta es la felicidad que yo vivo continuamente, cada día y cada noche. Sobre la bienaventuranza en las próximas vidas nada puedo decir aquí, pues aún no la he experimentado.¹³⁰

¹³⁰ Se trata de uno de los numerosos pasajes en la obra de Kiyozawa en que éste se niega a hablar del renacimiento en la Tierra Pura, aspecto central del credo Shin y uno de los puntos

[En segundo lugar,] además, el Tathāgata posee una sabiduría ilimitada que siempre me ilumina y me protege, liberándome de las falsas opiniones y la huera sabiduría que me desorientan y sumen en la ignorancia. Desde antaño he tenido el hábito de investigar, de inquirir, y, sin darme cuenta, he caído fácilmente en disputas inútiles. A veces, basándome en especulaciones toscas y limitadas, pretendí establecer cuál es la verdadera esencia de esa compasión ilimitada. Sin embargo, he tenido la suerte de poder alcanzar una fe firme. De tal modo, aunque vuelva a caer en este tipo de creencias supersticiosas durante un tiempo, [dicha fe] me permite reflexionar, darme cuenta fácilmente de la temeridad de éstas y así abandonar por completo este tipo de discusiones.

“[Reconocer] que no sabes nada cuando no lo sabes, en eso consiste el conocimiento”,¹³¹ esta máxima es el culmen de la sabiduría humana. Y, sin embargo, [los miembros de nuestra especie] no pueden sentirse satisfechos sencillamente con esto. En realidad, yo mismo he tenido presuntuosas ideas al respecto. Sin embargo, ahora, gracias a la fe, [cuando leo] las palabras del “estúpido bonzo Hōnen” o del “necio y tonsurado Shinran”¹³² tengo la suerte de poder regocijarme. Ahora puedo aceptarme tal como soy, como un verdadero ig-

de fricción más importantes entre Kiyozawa y los sectores más ortodoxos de su escuela. Las ideas de Kiyozawa inspiraron, entre otros, a Kaneko Daie quien, en 1925, publicó el polémico escrito *El concepto de la Tierra Pura* (浄土の觀念 *Jōdo no kannen*), cuyo contenido fue considerado herético por la ortodoxia Shin.

¹³¹ Segunda parte de una máxima recogida en las *Analectas* de Confucio, concretamente está incluida en el segundo capítulo, 為政 *Wéi zhèng*. La cita completa es: “子曰: 由、誨女知之乎、知之為知之、不知為不知、是知也。(ch. zī yuē: yóu, huì nǚ zhī zhī hū, zhī zhī wéi zhī zhī, bù zhī wéi bù zhī, shì zhī yě)”. Que podríamos traducir, *mutatis mutandis*, como: “Confucio dijo [a su discípulo]: ‘Yóu, ¿quieres que te enseñe qué es el conocimiento? [Decir] que sabes algo cuando lo sabes y [reconocer] que no sabes nada cuando no lo sabes, eso es el conocimiento’ (Rongo, 1963: 43). El profesor Fujita indica que se trataría de una alusión a la máxima socrática “Sólo sé que no sé nada (*Ev οὐδᾶ οτι οὐδεν οὐδᾶ / en oida oti ouden oida*)”. Cfr. Kiyozawa, 2005, p 112. Siguiendo a Fujita, el profesor Mark L. Blum indica lo mismo en su traducción inglesa: Rhodes y Blum, 2011, p. 98. Aunque es cierto que ambas citas se asemejan, en nuestra opinión el pasaje de Kiyozawa coincide exactamente con el de Confucio y difiere ligeramente de aquello dicho por Sócrates.

¹³² Se trata de los nombres que ambos monjes, los principales patriarcas del budismo de la Tierra Pura japonés, se otorgaron. Ambos manifiestan una humildad que va más allá de los usos sociales japoneses y que entroncaría con la tradición budista de la Tierra Pura según la cual la salvación del ser humano depende de la gracia del Buda Amida.

norante. El conocimiento humano,¹³³ al mismo tiempo que afirma ser limitado e imperfecto, se basa precisamente en esos conocimientos limitados e imperfectos para establecer el criterio [que nos permita juzgar sobre] la perfección, así como [sobre] la realidad ilimitada. Se trata de una ilusión de la que nos resulta difícil liberarnos. Antes creía que si desconocía el criterio [que permite determinar qué es] la verdad o el principio [gracias al cual] discernir el bien del mal, entonces el mundo se derrumbaría y la sociedad sería ingobernable. Pero ahora he llegado a la conclusión de que el conocimiento humano no puede establecer qué es la verdad última, el bien o el mal.

Por lo tanto, gracias a la fe en el Tathāgata, y dado que éste posee unas facultades infinitas, me son otorgadas unas inmensas capacidades. Mientras que habitualmente, partiendo de nuestro juicio y reflexión, decidimos cómo actuar; sin embargo, cuando las cosas se complican un poco ya no nos resulta tan fácil decidir a través de nuestro juicio y reflexión. Por esta razón, cuanto más investigamos y reflexionamos, cuanto más buscamos establecer cuáles son esos criterios a los que antes me he referido o qué es la realidad, más difícil nos resulta actuar. Sumidos en un estado de perplejidad no sabemos qué es lo que debemos hacer.

Hemos de ser moderados en el habla, actuar correctamente, no violar la ley, no transgredir la moral, no apartarnos de los buenos modales, no quebrantar las reglas, respetar los deberes que tenemos para con nosotros, las obligaciones respecto de los demás, respecto de la familia, respecto de la sociedad, respecto de los padres, respecto del emperador, respecto de nuestro marido, respecto de nuestra esposa, respecto de nuestros hermanos, respecto de los amigos, respecto de

¹³³ En el texto publicado en *Mundo Espiritual* se modificaron las palabras “el conocimiento humano”, que aparecen en el manuscrito de Kiyozawa, por “yo, antes”. De entre las pocas modificaciones del texto original que realizaron los discípulos de Kiyozawa al publicarlo ésta es la más llamativa. Se trata de un cambio que acentúa más si cabe el mensaje fideísta del texto. A esto debemos sumar que los responsables de dicha modificación, al convertir el tiempo de la oración de presente a pasado, olvidaron concordar todos los verbos, de tal modo que en una misma frase se entremezclaban el tiempo pasado y el presente. Para la cita del texto publicado en *Mundo Espiritual*, consultar Kiyozawa, 2002-2003, vol. VI: 163.

las personas bondadosas, respecto de las malas personas, respecto de los ancianos, respecto de los niños, etcétera.¹³⁴ Sólo [lograr] poner en práctica las obligaciones que nacen de las enseñanzas de la llamada “moral humana”¹³⁵ es algo extremadamente difícil. Si quisiéramos llevar a cabo estas obligaciones, a la postre no podríamos concluir mas que con el lamento de “¡esto es imposible!”. Cuando me di de bruces con dicha “imposibilidad” sufrí sobremanera. Hasta tal punto que, si hubiera tenido que estar siempre sufriendo de ese modo, me habría suicidado hace ya mucho tiempo. Sin embargo, gracias a la religión he llegado a liberarme y en la actualidad no siento necesidad alguna de poner fin a mi vida. En definitiva, gracias a la fe en el Tathāgata infinitamente compasivo hoy puedo disfrutar del bienestar y la tranquilidad.

¿Cómo ha conseguido el Tathāgata infinitamente compasivo otorgarme esta tranquilidad? Precisamente porque me ha salvado al asumir toda la responsabilidad. No importa cuáles sean mis pecados, éstos no suponen impedimento alguno para el Tathāgata. Ya no es necesario que intente dirimir qué es el bien y el mal, la rectitud y la perversión. En cualquier ocasión actúo sin estorbo alguno, según el orden que marca mi corazón. Ya no me preocupo ni un ápice pensando si una acción determinada es errónea o constituye

¹³⁴ Este listado en parte recuerda a uno que años antes realizó Kiyozawa en su texto “La enseñanza moral (倫理教 *Rinri-kyō* 1891-92)” en donde detallaba en qué consistían las tres clases de deberes del individuo: familiares, nacionales y sociales. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. III: 262-263.

¹³⁵ Traducción de *jinrin dōtoku* (人倫道德), término de raigambre confuciana que hace referencia a cómo debe comportarse el ser humano. Desde esa perspectiva, nuestras acciones y nuestra relación con las otras personas deben adecuarse al principio último del universo (道理 *dōri*). Un principio que sería, al unísono, ley natural y moral, que todos debemos obedecer para así garantizar la armonía y la justicia. Hemos de respetar el orden establecido, las relaciones jerárquicas entre emperador y súbditos, padres e hijos, marido y mujer, ancianos y jóvenes. En Japón la filosofía neoconfuciana fue patrocinada por el gobierno samurái del periodo Edo (1600-1867) y, posteriormente, durante el gobierno Meiji (1868-1912) este tipo de ideas continuaron siendo parte sustancial de la ideología oficial, que las utilizaba como fundamento teórico de la veneración al emperador y a las autoridades. Kiyozawa se distancia de esta doctrina oficial, pues, según afirma aquí, cumplir con todas nuestras obligaciones es algo imposible. Es más, desde una perspectiva religiosa ninguna de estas obligaciones existe: uno puede abandonarse al Buda Amida, dejar que él asuma toda responsabilidad y así comportarse libremente.

un pecado porque el Tathāgata me hace el favor de asumir toda la responsabilidad.

Gracias sencillamente a la fe en el Tathāgata puedo vivir siempre en paz. Su capacidad es ilimitada, no tiene parangón, está siempre presente, en todos los lugares; me permite actuar libremente, sin impedimento alguno. Me pongo en manos de su misteriosa fuerza divina para así alcanzar el gran bienestar y la gran tranquilidad. Deposito los “grandes eventos” que son mi vida y mi muerte en él, sin sentir descontento o inquietud alguna. Se dice que “la vida y la muerte dependen del destino, [mientras que] la riqueza y la posición social pertenecen al cielo”.¹³⁶ El Tathāgata en el que yo creo es la esencia fundamental de ese cielo y ese destino.

¹³⁶ La cita original es: “死生有命、富貴在天 (ch. *sǐshēng yǒumìng, fùguì zàitiān*)”. Pertenece a las *Analectas* de Confucio, concretamente está incluida en el capítulo Yán yuān (顏淵). Esta máxima es utilizada cuando se quiere decir que el destino decide los avatares de nuestra vida y que nosotros nada podemos hacer al respecto. En una carta que envié a Inaba el doce de octubre de 1898, Kiyozawa recogía diversas citas de Epicteto y, al final, comentaba que esta máxima confuciana resumía el pensamiento del filósofo romano. Cfr. Kiyozawa, 2002-2003, vol. IX: 178.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE KIYOZAWA MANSHI

- Kiyozawa, M. 清沢満之. (1953-1957) *Kiyozawa Manshi zenshū* 清沢満之全集 [Obras completas de Kiyozawa Manshi]. Kyōto: Hōzōkan.
- (2001). *Gendaigo yaku Kiyozawa Manshi goroku* 現代語訳清沢満之語録 [Traducción [al japonés] contemporáneo de las analectas de Kiyozawa Manshi]. Traducción y notas de Imamura, H. 今村仁司 Tōkyō: Iwanami shoten.
- (2002-2003). *Kiyozawa Manshi zenshū* 清沢満之全集 [Obras completas de Kiyozawa Manshi]. Traducción y notas de Imamura, H. 今村仁司 Tōkyō: Iwanami shoten.
- (2004). *Seishin shugi* 精神主義 [El espiritualismo]. Traducción y notas de Fujita, M. 藤田正勝 Kyōto: Hōzōkan.
- (2005) *Waga shinnen* 我信念 [Mi fe]. Traducción y notas de Fujita, M. 藤田正勝 Kyōto: Hōzōkan.

TRADUCCIONES DE KIYOZAWA MANSHI A LENGUAS OCCIDENTALES

- Kiyozawa, M. (1936). *Selected essays of Manshi Kiyozawa*. Traducción y notas de Tajima, K. y Shacklock, F. Kyōto: Bukkyo Bunka Society.
- (1984) *December fan: the Buddhist essays of Manshi Kiyozawa*. Traducción y notas de Haneda, N. 羽田信生 Kyōto: Higashi Hongan-ji.
- Rhodes, R. y Blum, M. (ed). (2011). *Cultivating Spirituality. A Modern Shin Buddhist Anthology*. Albany: Sunny Press.

OBRAS COMPLETAS

- Confucio 孔子. (1963). *Rongo 論語 [Analectas]*. Traducción y notas de Kanaya, O. 金谷治. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Kubota, J. 久保田淳 (ed.). (1977). *Shin kokin wakashū zenhyōshaku. Dai-yon kan* 新古今和歌集全評釈。第四卷 [Edición completa anotada y crítica de la nueva recopilación de los antiguos y modernos waka, vol. IV]. Tōkyō: Kōdansha.
- Mencio 孟子. (1968 y 1972). *Mōshi* 孟子 [Mencio]. Vol. I y II. Traducción y notas de Kobayashi K. 小林勝人. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Shinshū shōgyō zensho hensan-jo 真宗聖教全書編纂所 (ED.). (1980). [Compendio de las enseñanzas sagradas del budismo Shin]. Kyōto: Ōyagi kōbun dō.
- Takakusu, J. 高楠順次郎, Watanabe, K. 渡邊海漁旭 et al. (EDS). (1924-1934). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 [Nueva edición del tripitaka publicada durante el periodo Taishō]. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai.

DICCIONARIOS

- Kōjien 広辞苑 [Gran jardín de palabras]. (2008). Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Nihon jinmei daijiten 日本人名大事典 [Gran diccionario biográfico de Japón]. (1979). Tōkyō: Heibon sha.
- Nihon kokugo daijiten 日本国語大辞典 [Gran Diccionario de la Lengua Japonesa]. (2000-2002). Tōkyō: Shōgakkan.
- Oda bukkyō daijiten 織田仏教大辞典 [Gran diccionario del budismo Oda]. (2005). Tōkyō: Daizō shuppan.
- Shinshū shin jiten 真宗新辞典 [Nuevo diccionario del budismo Shin]. (1983). Kyōto: Hōzōkan.
- Zengaku daijiten 禅学大辞典 [Gran diccionario de los estudios zen]. (1991). Tōkyō: Komazawa daigaku.

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS EN LENGUAS OCCIDENTALES

- Bowen, F. (1887). *Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Canterbury, A. (1998). *Proslogion*. Madrid: Tecnos.
- Clinton, G. (2004). "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism". *The Eastern Buddhist (New Series)* 36: 106-133.
- Cooke, G. (1978). "The Struggle for Reform in Ōtani Shin Buddhism". *Japanese Religions* 10 (2): 16-41.
- Johnston, W. (1995). *The modern epidemic: a history of tuberculosis in Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Josephson, J. (2006). "When Buddhism Became a 'Religion'. Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō". *Japanese Journal of Religious Studies* 33 (1): 143-168.
- Ketelaar, J. (1993). *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press.
- Lotze, H. (1982). *Outlines of a philosophy of religion*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Natsume, S. (1985). *To the spring equinox and beyond*. Rutland: C. E. Tuttle Co.
- Piovesana, G. (1963). *Recent Japanese Philosophical Thought (1862-1962)*. Tōkyō: Enderle Bookstore.
- Schleiermacher, F. (1999). *The Christian Faith*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Thelle, N. (1976). "Power Struggle in Shin Buddhism: between Feudalism and Democracy". *Japanese Religions* 9 (3): 64-75.
- Troeltsch, E. (1931). *The Social Teaching of the Christian Churches, vol. II*. London: George Allen & Unwin.

- Ueberweg, F. (1885). *A history of philosophy: from Thales to the present time*. London: Hodder & Stoughton.
- Yasutomi, S. 安富信哉. (2003). "The Way of Introspection: Kiyozawa Manshi's Methodology", *The Eastern Buddhist (New Series)* 35: 102-114.

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS EN JAPONÉS

- Akegarasu, H. 暁鳥敏. (1939). *Kiyozawa Manshi no bun to hito* 清沢満之の文と人 [Kiyozawa Manshi. *El hombre y la obra*]. Tōkyo: Daitō Shuppan sha.
- (1978). "Kiyozawa sensei no shinnen" 清沢先生の信念 ["La fe de Kiyozawa sensei"], en *Akegarasu haya zenshū* 暁鳥敏全集 [Obras completas de Akegarasu Haya], vol. XIX. (pp. 583-627). Matsutō: Ryōfū gakusha.
- Eshima, K. 江島頤一. (2009). "Meiji ni okeru Inoue Tetsujirō no "kokumin dōtoku ron" no keisei katei ni kan suru ikkōsatsu: Chokugo engi wo chūshin to shite" 明治期における井上哲次郎の「国民道徳論」の形成過程に関する一考察: 『勅語衍義』を中心として ["El proceso de formación de la teoría de la moral nacional de Inoue Tetsujirō en el contexto Meiji. Sobre su *Comentario al edicto imperial sobre la educación*"]. *Keiō gijuku daigaku daigakuin shakaigaku kenkyū kiyō* 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 (68): 15-29.
- Fujita, M. 藤田正勝 Y YASUTOMI, S. 安富信哉 (eds.). (1999). *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō* 清沢満之。その人と思想 [Kiyozawa Manshi. *La persona y el pensamiento*]. Kyōto: Hōzōkan.
- Fukuda, G. 福田行誠. (1972). "Buppō to sehō" 仏法と世法 ["La ley del Buda y la ley mundana"], en YOSHIDA KYŪICHI 吉田久一 (ed.). *Bukkyō* 仏教 [Budismo]. (pp. 143-144). Tōkyō: Chikuma shobo.
- Fukushima, E. 福島榮寿. (2003). "Shisō to shite no seishin shugi" 思想としての「精神主義」. ["El "espiritualismo" en tanto que pensamiento"]. Kyōto: Hōzōkan.

- (2004). “Kindai nihon no Shinran. Kiyozawa Manshi to Seishinshugi to Tannishō to” 近代日本の親鸞。清沢満之と「精神主義」と『歎異抄』と。[“El Shinran del Japón contemporáneo. El espiritualismo de Kiyozawa Manshi y la *Lamentación por las divergencias*”], en KUSANO, K. 草野颯之 (ed.). *Shinran. Shin no nenbutsusha* 親鸞。信の念仏者 [Shinran. El practicante del nenbutsu que predicaba la fe]. (pp. 136-166). Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Fukushima, K. 福島寛隆; AKAMATSU, T. 赤松轍真 (eds.). (1978) *Shinbukkuyō ronsetsu shū. Jō* 「新仏教」論説集。上 [Colección de artículos de Nuevo budismo. Vol. I]. Kyōto: Nagata Bunshōdō.
- (1991). *Shiryō Kiyozawa Manshi. Kōen-hen* 資料清沢満之<講演篇> [Documentos sobre Kiyozawa Manshi. Compendio de conferencias]. Kyōto: Dōbōsha.
- Harako, H. 原子広宣. (1991). “Kiyozawa sensei genkō-roku dai nishū” 清沢先生言行録第二集 [“Segunda recopilación de las palabras y obras del sensei Kiyozawa”], en Fukushima, K. 福島寛隆; Akamatsu, T. 赤松轍真 (eds.). *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Shiryō-hen* 資料清沢満之<資料篇> [Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de documentos]. (pp. 363-463). Kyōto: Dōbōsha.
- Hashida, S. 橋田尊光. (2003). “Kiyozawa Manshi to Shinshū Ōtaniha kyōdan” 清沢満之と真宗大谷派教団 [“Kiyozawa Manshi y la comunidad religiosa de la escuela Shin Ōtani”]. *Shinran kyōgaku* 親鸞教学 (80-81): 62-75.
- Hashimoto, M. 橋本峰雄 (ed.). (1970). *Nihon no meicho, 43. Kiyozawa Manshi, Suzuki Daisetsu* 日本の名著43。清沢満之・鈴木大拙 [Grandes libros del Japón. Vol. 43. Kiyozawa Manshi y Suzuki Daisetsu]. Tōkyō: Chūō kōron sha.
- Ikeda, E. 池田英俊. (1976). *Meiji no bukkyo: sono kōdō to shisō* 明治の仏教—その行動と思想— [El budismo Meiji: sus acciones y pensamiento]. Tōkyō: Hyōron sha.
- Imamura, H. 今村仁司. (2003). *Kiyozawa Manshi no shisō* 清沢満之の思想 [El pensamiento de Kiyozawa Manshi]. Kyōto: Jinbun shoin.

- (2004). *Kiyozawa Manshi to tetsugaku* 清沢満之と哲学 [*Kiyozawa Manshi y la filosofía*]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Inoue, T. 井上哲次郎 et Al (eds.). (1980). *Tetsugaku jii* 哲学字彙 [*Vocabulario filosófico*]. Tōkyō: Meicho fukyūkai.
- Kashiwahara, Y. 柏原祐泉. (1996). *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū II <kinsei hen>* 真宗史仏教史の研究II<近世篇> [*Investigaciones sobre la historia del budismo y de la escuela Shin. 2*]. Kyōto: Heiraku shoten.
- (2000). *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū II <kinsei hen>* 真宗史仏教史の研究III<近代篇> [*Investigaciones sobre la historia del budismo y de la escuela Shin. 3*], Kyōto: Heiraku shoten.
- Matsuda, S. 松田章一. (1997). *Akegarasu Haya. Yo to tomo ni yo wo koen. Jō* 暁鳥敏。世と共に世を超えん。上 [*Akegarasu Haya. Superar la existencia con la existencia. Vol. I*]. Mattō: Mattō-shi.
- Miura, S. 三浦節夫. (2016). *Inoue Enryō -Nihon kindai no senkūsha no shōgai to shisō-* 井上円了一日本近代の先駆者の生涯と思想— [*Vida y pensamiento de Inoue Enryō, un pionero de la modernidad japonesa*]. Tōkyō: Kyōiku hyōron sha.
- Nishimura, K. 西村見暁. (1951). *Kiyozawa Manshi sensei* 清沢満之先生 [*El profesor Kiyozawa Manshi*]. Kyōto: Hōzōkan.
- Nishiyama, K. 西山邦彦. (1957). “Kiyozawa Manshi no tetsugaku-teki kiso” 清沢満之の哲学的基礎 [“Los fundamentos filosóficos de Kiyozawa Manshi”], en Kyōka, k. (ed.). *Kiyozawa Manshi no kenkyū* 清沢満之の研究 [*Investigación sobre Kiyozawa Manshi*]. (pp. 253-340). Kyōto: Kyōka kenkyū-jo.
- Ōkubo, R. 大久保良峻. (2012). *Session 9 no happyō ni taisuru komento* セッション9の発表に対するコメント [*Comentario a las conferencias de la sesión número nueve*]. *Nihon bukkyō gakkai nenpō* 日本仏教学会年報 (77): 273-279.
- Ōshima, A. 大島晃. (1997). “Inoue Tetsujirō no tōyō tetsugaku shi Nihon yōmeigaku-ha no tetsugaku” 井上哲次郎の「東洋哲学史」 『日本陽明学派之哲学』 [“La historia de la filosofía asiá-

- tica y la *Historia de la filosofía yangmingista japonesa* de Inoue Tes-tsujiro"]. *Yōmeigaku* 陽明学 (9): 28-43.
- Rai, S. 頼山陽. (1976). *Nihon gaishi* 日本外史 [*Historia no oficial de Japón*]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Takemoto, H. 竹本英代. (1999). "Sawayanagi Masatarō to Kiyozawa Manshi no kyōiku-kan" 沢柳政太郎と清沢満之の教育観 ["La perspectiva pedagógica de Sawayanagi Masatarō y Kiyozawa Manshi"], en FUJITA, M. 藤田正勝; YASUTOMI, S. 安富信哉. (eds.). *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō* 清沢満之。その人と思想 [*Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento*]. (pp. 180-192). Kyōto: Hōzōkan.
- Tachibana, S. 立花銚三郎. (1892). "Shūkyō tetsugaku gaikotsu wo yomu" 宗教哲学骸骨ヲ読ム ["Lectura del Esqueleto de la filosofía de la religión"]. *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 69: 446-456.
- Wakimoto, T. 脇本平也. (1982). *Hyōden Kiyozawa Manshi* 評伝清沢満之 [*Biografía crítica de Kiyozawa Manshi*]. Kyōto: Hōzōkan.
- (1992). "Kiyozawa Manshi wo omou" 清沢満之を想う ["Pensar a Kiyozawa Manshi"]. *Dentō to sōzō* 伝統と創造 7: 179-206.
- (1999). "Kiyozawa Manshi no shōgai to sono jidai" 清沢満之の生涯とその時代 ["La vida de Kiyozawa Manshi y esa época"], en FUJITA, M. 藤田正勝; YASUTOMI, S. 安富信哉 (EDS.). *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō* 清沢満之。その人と思想 [*Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento*]. (pp. 3-20). Kyōto: Hōzōkan.
- Ward, R. (2005). "Meiji, Taishō Ōtani-ha ni okeru ianjin mondai" 明治・大正期大谷派における異安心問題 ["El problema de las herejías en la rama Ōtani durante los periodos Meiji y Taishō"]. *Tōkyō daigaku shūkyōgaku kenkyūshitsu nenpō* 東京大学宗教学研究 室年報 (22): 129-156.
- Yamaguchi, S. 山口静一. (2000). *Fenorosa shakai ronshū* フェノロサ社会論集 [*Compendio de ensayos sobre sociología de Fenollosa*]. Kyōto: Shibunkaku shuppan.

- Yamamoto, N. 山本伸裕. (2011). *“Seishin shugi” wa dare no shisō ka* 「精神主義」は誰の思想か [¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”?]. Kyōto: Hōzōkan.
- Yamamoto, N. 山本伸裕 y Ōmi, T. 碧海寿広. (eds.). (2016). *Kiyozawa Manshi to kindai Nihon* 清沢満之と近代日本 [Kiyozawa Manshi y el Japón moderno]. Kyōto: Hōzōkan.
- Yasutomi, S. 安富信哉. (1999). *Kiyozawa Manshi to ko no shisō* 清沢満之と個の思想 [Kiyozawa Manshi y la reflexión sobre el individuo]. Kyōto: Hōzōkan.
- Yoshida, K. 吉田久一. (1961). *Kiyozawa Manshi* 清沢満之 [Kiyozawa Manshi]. Tōkyō: Yoshikawa kō bunkan.

UA

EDICIONES

ISBN-13: 978-84-8344-573-8



9 788483 445938