

Yamaoka Tesshū en la historia del pensamiento japonés

Gustavo Pita CÉSPEDES

Yamaoka Tesshū (1836–1888) es mundialmente conocido como uno de los samuráis más notables de la segunda mitad del siglo XIX, virtuoso del sable y del pincel, activista político y maestro zen. Acaso, a primera vista, pueda parecer fuera de lugar que nos refiramos a su figura en un contexto dedicado al estudio de la filosofía japonesa, y que un escrito como este, si encaja de alguna manera en él, sea sólo en la medida en que pertenece a un ámbito mucho más extenso de la historia de las ideas como el del pensamiento japonés. Sin embargo, desde la perspectiva filosófica nada parece, por el contrario, más natural y coherente que encontrar una veta lo suficientemente rica de filosofía en una vida tan singular, única e irrepetible, como fue la de Yamaoka Tesshū. Porque existe una relación intrínseca entre la filosofía y la existencia individual, de manera que resulta imposible que el individuo se cuestione a fondo su lugar en la sociedad y asuma una postura activa con respecto al orden en ella establecido, sin cuestionarse asimismo su lugar en el universo, el sentido de su vida y de su muerte, y la naturaleza y alcance de su libertad.

Y es que, por su parte, la filosofía no es meramente una teoría, sino también un factor constructivo de la individualidad; no es sólo un nivel fundamental del mundo del saber humano, sino también un fermento activo de la vida social, un órgano inalienable de la conciencia viva de una sociedad. Esto se hace especialmente evidente en momentos históricos como en el que vivimos, cuando la edificación de una sociedad de masas globalizada amenaza no sólo con disolver la individualidad, sino también con borrar la filosofía del ámbito saber, del dominio de la enseñanza y de la propia vida.

Es verdad que la filosofía como forma científico-teórica de saber y de interpretación del mundo no debe ser confundida con las ideas filosóficas de los individuos, ni con el contenido filosófico implícito en las obras artísticas, la religión u otras formas de la conciencia social,¹ y que, desde ese punto de vista, el pensamiento de Yamaoka bien pudiera ser concebido también, digamos, como un tipo de pensamiento zen; pero no es menos cierto que en el funcionamiento de la conciencia individual, y en particular, en individualidades tan coherentes como la de Yamaoka, todos sus componentes (filosóficos, religiosos, artísticos, éticos, políticos, etc.) se integran en una unidad orgánica y que corresponde a cada forma de conciencia y de saber abordar esa integridad desde su peculiar perspectiva y discernir en ella aquellos aspectos que son de su interés con todo el derecho de asumirlos como propios. En todo caso, para la filosofía el problema de las semillas de pensamiento filosófico o de las inclinaciones filosóficas que pueda haber en la conciencia individual de un ser humano es en realidad hoy por hoy tan importante como el de su propia naturaleza, y de la misma manera, tan importante es para ella el pensamiento de quien sin ser filósofo siente el imperativo de pensar filosóficamente, como el pensamiento de los propios filósofos profesionales.²

1. Véase: KAGÁN y JOLOSTOVA 1988, 12, 15, 34.

2. En culturas de países con una historia de dependencia colonial y neocolonial, como es el caso de la cubana, sucede con frecuencia que en el funcionamiento de la cultura nacional como organismo vivo, precisamente son esas ideas filosóficas entretejidas en el entra-

Aunque 34 años menor que Yamaoka, el filósofo Nishida Kitarō, quien cumple apenas 18 en el año del fallecimiento del *bushī* —aquel memorable año 1888 en el que opta por dedicarse por entero a la filosofía³— crece en esa misma época histórica de cruciales transformaciones, en la que Japón se abrió definitivamente al mundo occidental y a la modernización capitalista con las divisiones, contradicciones y contrastes que le son propios. Ante los impredecibles retos de ese nuevo mundo, ambos siguen consecuentemente y, cada uno a su peculiar manera, el camino del zen y terminan por encontrar en él sus respectivas formas de autorrealización. Como enfatiza Nishida en 1911:

No es porque existe el individuo que existe la experiencia, sino que es porque existe la experiencia que existe el individuo; la experiencia es mucho más fundamental que la diferenciación individual...⁴

Utilizando las palabras de Yamaoka⁵ acaso pudiéramos decir que de la misma manera que su zen como esgrimidor o *kenkaku* (剣客) fue el

mado de las obras artísticas, científicas y religiosas, así como las obras literarias, los ensayos históricos y los estudios científico-concretos escritos por los propios filósofos profesionales —no así sus obras propiamente filosóficas— las que suelen desempeñar, por lo visto, el papel más importante.

3. En ese año, Hōjō Tokiyuki (1858–1929), su influyente maestro de matemáticas en la escuela de Kanazawa, marchó a cursar una maestría en la Universidad Imperial de Tokio. Diez años más tarde, en febrero de 1898, se convirtió en director de la escuela. Hōjō era simpatizante de la escuela de Yamaoka Tesshū (一刀正傳無刀流) y fue él quien propuso a Ishikawa Ryūzō (1867–1944), tercer jefe de dicho estilo, como *shiban* de la sección de *kendō* de la institución. Ishikawa era amigo íntimo de Nishida, y como él, discípulo del maestro zen Setsumon Genshō en el templo de Senshin-an que se encontraba junto al monte Utatsu-yama. Por lo demás, en el círculo de Nishida no faltaron los discípulos directos de Yamaoka, como Kawamura Yoshimasu y Suzuki Masaya. Véase: YUSA 2002, 13–23, 55–61, 354.

4. NISHIDA 1992, 4.

5. «Mi zen es tal que si lo practica un *shijin* (士人) es el *shidō* (士道), mientras que si quien lo hace es un comerciante, es el arte del comercio (商法)»... «Como soy un *kenkaku*, expongo el *Crónicas de Linji* (『臨濟錄』) a través del *kendō*. Ese es mi deber. Jamás haré algo como imitar a los sacerdotes. Las imitaciones de la gente son todas cosas muertas. Así sea jugando al *go* o al *shōgi*, si es algo que uno mismo ha revitalizado, entonces resulta verdaderamente provechoso; pero si se convierte en una cosa muerta, aunque se diga que es zen, finalmente no pasa de ser un pasatiempo.» Véase MARUYAMA y HIRAI 2011, 151–2.

kendō, el zen de Nishida como filósofo fue su original filosofía. Pero en ambos encontramos también la misma fuente empírica del filosofar: el cuestionamiento de la realidad, de la división sujeto-objeto y del ego (cuestionamiento que nutre en igual medida su creatividad poética y caligráfica).

Sobre su percepción del momento histórico en que vive, en marzo de 1860, a sus 24 años, escribe Yamaoka:

Desde hace tiempo, más recientemente a partir de Ansei, las acciones brutales se han intensificado, como en la actualidad lo hemos podido apreciar en el incidente de Sakurada.⁶ Por ser joven y de pocas luces, no debería apresurarme a juzgar sobre el pro y el contra, pero a pesar de eso, en el fondo de mi corazón no puedo dejar de reflexionar en ello. (YAMAOKA 2005, 92)

Y en ese mismo escrito, al definir cómo entiende el Bushidō, describe, aunque de un modo indirecto, la naturaleza del mundo en que le ha tocado vivir:

Por cuanto originalmente el Bushidō tiene en el corazón su fundamento y es a través de las formas que entra en acción, las permutaciones y variaciones de estas según los tiempos y en consonancia con los eventos no tienen límite. La razón de que yo reflexione hoy de esta manera es que, tras apreciar que la situación de nuestra patria cambia ante nuestros ojos con toda rapidez de un día para otro, y cuando repaso los cambios que han venido ocurriendo en la historia desde la antigüedad hasta nuestros días examinándolos bajo la luz del principio de la transitoriedad de todas las cosas, encuentro que no estoy en condiciones de prever qué tipo de cambios serán los que habrá de experimentar la situación actual de nuestra patria. (93-4)

Y enseguida, con mayor claridad aun apunta:

6. Se refiere al incidente conocido como *El incidente de Sakuradamon* (桜田門の変), acaecido el 3 de marzo de 1860, en el que Ii Naosuke 井伊直弼 (1815-1860) fue asesinado por samuráis errantes de los señoríos de Mito y Satsuma frente al portón Sakuradamon del castillo de Edo. Yamaoka no aprobaba ni las venganzas ni los atentados.

No puedo dejar de apreciar que estos cambios acaso habrán de ocurrir en un futuro nada lejano. Para mí, como vasallo del Japón imperial, en el presente el asunto más urgente que llevo sobre mi frente es cómo habré de progresar en el camino moral. Y esta es la razón de que yo, Tetsutarō me entregue a preocupaciones y esfuerzos. (93–94)

La etapa histórica en la que el joven Yamaoka escribe estas líneas se caracteriza por la atmósfera de inestabilidad que se respira en el país. Con la llegada de las potencias extranjeras, se exacerban las contradicciones internas entre el gobierno *bushi* y los señoríos, que a lo largo de dos siglos había logrado atemperar con éxito el régimen de *bakuhan*. Después de un prolongado período de paz bajo la llamada «política civil» instaurada en su momento por el gobierno de Tokugawa Ietsugu (1709–1716), la firma en junio de 1858, sin la aprobación del emperador Kōmei, del Tratado de Amistad y Comercio provoca desavenencias y represiones que generan una cadena de hechos violentos. Y es precisamente en medio de ese ambiente cargado de tensiones, que reclama cada vez más la recuperación de la faceta práctica y más mortífera del *bujutsu*, cuando el joven Yamaoka, sin dejar de cumplir con sus obligaciones como vasallo, reflexiona sobre el presente y el pasado, tratando de encontrar un sentido diferente en el *bushidō* y una nueva aplicación práctica de las artes marciales.

Aunque hoy practico el *kempō* —escribe, con apenas 22 años, en julio de 1858— mis ideas sobre él son diferentes a las de los otros. Sin embargo, aún no se las he contado a la gente. Lo que en secreto pienso es que la razón principal por la que las personas comúnmente practican el *kempō* es acaso la de matar a sus enemigos. Pero yo no busco dominarlo para eso, sino porque asimilando el ritmo que le es propio, deseo alcanzar la claridad y la milagrosa razón de todo. Creo que si alguna vez llego a ese estado, mi corazón estará pleno y sereno como el agua, reluciente y limpio como un espejo. Entonces alcanzaré un punto en el que podré adecuar de inmediato mi acción a las cosas que vengan, a los cambios que ocurran, y por muchos que sean, recibiendo la milagrosa creatividad y agilidad del Cielo, no habrá nada que no pueda asimilar. Y cuando en

verdad llegue a ese estado, entonces mi acción confluirá con el llamado Camino del Cielo. De ese modo, resulta que no puedo dejar de dudar acerca de que sea o no lo propio del verdadero Camino del Cielo el establecer la distinción entre el sí mismo y el otro, y predicar que en la parte de fuera hay un enemigo. (102)

De estos pasajes, tres cuestiones atraen poderosamente nuestra atención:

1. según la opinión del joven Yamaoka, en las cambiantes e impredecibles condiciones de la sociedad en que vive, el *bushidō*, y dentro de él, el arte del sable, deben servir al practicante no para matar, sino para saber responder de manera tan natural como eficiente a los inesperados retos que le presente cada momento y circunstancia;
2. Yamaoka percibe los problemas de su patria como propios y considera que, pase lo que pase, su respuesta a ellos debe ser ante todo moral;
3. y lo más importante: es evidente que en ambos casos, el joven Yamaoka, incluso metido en su rol de vasallo fiel, es capaz sin embargo, de distanciarse espiritualmente, de «poner el mundo entre paréntesis» y de crear espacios de reflexión en los que, «en secreto», «sin contarlos a la gente», se cuestiona a sí mismo y somete a duda las opiniones establecidas.

Acaso en esta actitud están contenidas ya las premisas de su destacada actuación en la historia, donde como es sabido llegó a desempeñar un papel no secundario, sino protagónico, y al propio tiempo, de su capacidad para asumir disciplinadamente cada responsabilidad social sin tener que sacrificar por ello su perspectiva libre y personal en el cumplimiento de cada una de sus obligaciones. Y no cabe duda de que esa actitud está estrechamente relacionada también con su pensar y, en particular, con sus reflexiones filosóficas, porque la conciliación del protagonismo como personalidad histórica con la indiferencia hacia la fama y el poder, y asimismo, de la disciplinada entrega del vasallo con

la libertad del sujeto moral motiva, a la par que presupone, en el individuo, la reflexión filosófica. Así se esboza lo que pudiéramos denominar el *topos* de su pensar: un espacio de meditación —en el sentido amplio y estrecho de esta palabra— cuyo proceso de «construcción» coincide con el de su «autoconstrucción» como individuo sin más trasfondo ni promesa que la Nada.

YAMAOKA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO *BUSHI*

Quizás el primero que reflexionó con la profundidad que exigía su momento histórico sobre el modo de vida del *bushi* y su sentido en la vida social fue Yamaga Sokō (1622–1685). Puede decirse que en el pensamiento de Yamaga, el estrato *bushi* —más allá del «giro reflexivo» que conlleva ya la propia objetivación de los modos de acción, maneras y costumbres específicos de un estamento, así como de sus sucesivas correcciones, en un tipo de vía, camino o *michi*— alcanza un primer nivel de autoconciencia al comparar su modo de existencia con el de los otros tres estratos fundamentales.

En la historia del pensamiento *bushi*, otro importante momento de reflexión ocurre años más tarde cuando —una vez superados el énfasis en la «piedad budista», y en particular, el así llamado «afe-minamiento» propio del período *Genroku* de la época de gobierno Tokugawa Tsunayoshi (1680–1709)— en 1710, Yamamoto Jōchō reflexiona en voz alta frente a su discípulo Tashiro Tsuramoto acerca del sendero del *bushi* como camino de cara a la muerte, contrastando su visión con la del propio Yamaga, la experiencia de otros señoríos y de la época recién transcurrida. Se trata de un momento reflexivo que presupone el de Yamaga precisamente porque vuelve a centrarse en la situación de un estrato *bushi* ya consolidado, pero a punto de ver desdibujarse su perfil guerrero bajo los afeites de la política civil y de la cultura artística.

El pensamiento de Yamaoka Tesshū representa, por lo visto, un nuevo punto de autorreflexión o «de reflexión sobre las reflexiones»

anteriores. Si bien tanto el pensamiento de Yamaga como el de Yamamoto acontecen en momentos transitorios de la historia samurái, cuando el camino del *bushi* parece haber perdido *temporalmente* su sentido —en un caso, su sentido *social* y en otro su sentido *marcial*— el pensamiento de Yamaoka acontece en un punto crucial de dicha historia, en el que tanto el camino del *bushi*, como sus artes marciales, enfrentan el riesgo real de perder *definitivamente* su sentido de existencia en las condiciones de la apertura de Japón a Occidente y de la asimilación de su ciencia, su tecnología y su arte de la guerra. Yamaoka ha de encontrar para ambos un «nuevo encaje,» no simplemente en la historia de la sociedad japonesa o, dentro de ella, en la historia samurái, sino en un nuevo contexto mundial; y en este, la figura del *bushi* tiene que ser contrastada ya, no con la de los representantes de otros estamentos sociales, o con los samuráis de otras épocas de la historia de Japón, sino con las del ser humano y la humanidad. En el pensamiento de Yamaoka la «conciencia del camino moral» y la «decisión de morir» dejan de ser las alternativas contrapuestas que llegaron a ser bajo la dualidad del «régimen del gobierno y los señoríos» (幕藩体制),⁷ y se fusionan al calor de una nueva contraposición: la que surge entre Japón como nación-patria y las potencias extranjeras. Desde este punto de vista, en la historia del pensamiento *bushi* el pensar de Yamaoka Tesshū representa una síntesis entre el *shidō* de Yamaga Sokō con su énfasis en el bienestar y orden de la sociedad, y el *bushidō* de Yamamoto Jōchō con su énfasis en la fidelidad al Señor hasta la muerte; en otras palabras, entre el camino del samurái que se nutre del pensamiento neoconfuciano de la época Edo y el que retoma las tradiciones de los *bushi* de la época Muromachi, sobre todo del período *Sengoku*. Precisamente la firme decisión de morir en aras de la nación es el rasgo que unifica, más allá de las diferencias y contradicciones, a las principales figuras del mundo del *bushi* del período *bakumatsu*. Esa es también la plataforma común que induce al diálogo entre los diversos grupos y tendencias.

7. Véase SAGARA 2004.

Y es que en el tránsito hacia una nueva época, si algo sobrevive del estrato samurái son *los individuos en sus relaciones*, con sus peculiares costumbres, modos y formas de interacción, a las cuales está ligada también, en buena medida, su propia capacidad de sobrevivencia; modos y formas de relacionarse que, en tanto contribuyen a crear espacios de paz en medio de las batallas, de comprensión mutua en momentos de desavenencia, de contención y respeto entre la violencia y el odio, parecen ya trascender su época y su pasado. Desde ese punto de vista, no es cierto que haya existido realmente un «último samurái»: existió en todo caso, por decirlo de algún modo, «una última relación interpersonal samurái» o una última relación entre samuráis; porque la «samuraicidad», por así decirlo, sólo vive en las relaciones interpersonales entre los miembros de ese estrato y no fuera de ellas. Es lo que se percibe en la relación personal entre Yamaoka Tesshū y Saigō Takamori, por ejemplo, en su célebre entrevista de 1868 para tratar de llegar a un acuerdo que permitiera la apertura pacífica del castillo de Edo, y asimismo en 1882, cinco años después de la muerte de Saigō, en las palabras que escribe Yamaoka sobre su figura.⁸

Esa suerte de «samuraicidad» transita ya hacia la nueva época histórica junto con las propias interrelaciones personales que mantienen ambos personajes provenientes de los *bushi* —tanto a través del contacto directo real, como luego, mediante la memoria. Y es por eso que acaso precisamente en esas relaciones interpersonales, mediatizadas por sus modos y formas, es donde se esboza ya un nuevo sentido del *bushidō* que permite que la «última relación entre samuráis» de la vieja historia, sea al propio tiempo la «primera relación entre samuráis» de la nueva.

El pensamiento se gesta y cobra conciencia de sí en el ámbito de la comunicación. Es en él donde, a medida que trata de hacerse entender por sus interlocutores, el individuo conoce sus ideas, las articula y comprueba hasta qué punto él mismo las entiende. El pensamiento de

8. YAMAOKA 2005, 187–98.

Yamaoka Tesshū tiene precisamente en la interacción comunicacional una de sus principales fuentes. La comunicatividad, esa preciada capacidad tan ligada a la inteligencia y a la sobrevivencia, fue siempre una peculiaridad de su carácter que su pertenencia a un estrato tan dinámico como el *bushi*, la práctica de las artes marciales y del zen contribuyeron a estimular y a encausar. Lo cierto es que su círculo de amistades y conocidos estaba compuesto por personas del más variado perfil:⁹ samuráis, monjes, actores, políticos, médicos, comerciantes, usureros y muchos más; pero como en general, era una persona creativa y abierta, trataba con igual interés a todo el que acudía a visitarle. La comunicación aportaba a su pensamiento conocimientos e impresiones y, como hemos señalado, algo no menos importante: una vía para expresarse, porque la expresión está, sin lugar a dudas, entre las fundamentales razones de ser del pensar.

En su constante relación directa con la vida y con su entorno a través de la interacción comunicacional, el pensamiento de Yamaoka no llega a estructurarse en un sistema único. Sin embargo, eso en modo alguno impide que formule ideas filosóficas ni es obstáculo para que en el tratamiento de temas específicos su pensar adquiriera incluso un carácter sistémico. Más bien al contrario: la sistemicidad es parte esencial de la vida natural y social, e incluso la propia necesidad de pensar filosóficamente dimana quizás de esa sistemicidad implícita en el estrato más profundo del vivir; de modo que, justo por no ser un pensamiento sacado de los libros, como el que suele producir en serie la actual «industria del saber», sino por dimanar directamente de la fuente de la vida y aun mantenerse dentro de la vitalidad de su cauce, el pensamiento de Yamaoka tiene la ventaja de no ser un «pensamiento secundario», estructurado a partir de una recomposición más o menos novedosa de textos filosóficos, sino tan primario y original que constituye en sí mismo un suceso existencial y resulta tan interesante desde

9. Véase: MARUYAMA y HIRAI 2011, 163–169.

el punto de vista de la ontología —la *ontología del pensar*— como de la gnoseología.

ESPECIFICIDAD DEL PENSAMIENTO DE YAMAOKA TESSHŪ

El riesgo de reducir la filosofía al constreñido círculo de su pensamiento académico consiste en perder de vista su relación intrínseca con la vida, su productiva presencia y alcance en la sociedad y la cultura, y su imperecedera necesidad para la existencia humana. En realidad, la filosofía suele vivir incluso cuando, donde y en quienes menos lo esperábamos. Siempre que exista una individualidad sensible, fiel a sus pasiones y fascinaciones, que perciba el vacío que se abre entre su «realidad y su concepto», entre su personalidad y su esencia, así como entre sí misma y su circunstancia —el vacío, pongamos por caso, que sugiere la muerte, o bien el que imponen, sobre todo hoy, así sea la carencia como el exceso de información— y siempre que sea capaz de buscar un lenguaje propio para traducir en preguntas sus dudas y cuestionamientos, la existencia de la filosofía estará garantizada.

Acaso nadie sospechaba todavía, por la época en que Yamaoka Tesshū era apenas un joven aunque talentoso *bushi*, amante del *ken-jutsu* y de la caligrafía, que ya por entonces ocupaba su pensamiento en reflexiones sobre temas filosóficos. Así lo confiesa en 1872, a sus 36 años, en referencia a los que le acusan de veleidad en su fidelidad como vasallo, y señala que lo hacía en secreto, sin contárselo a nadie, motivado por su necesidad personal de encontrar un camino legítimo por el que encausar sus pasos entre los vericuetos de las relaciones humanas de su momento.

Ya en mi juventud —nos dice— reflexioné sobre las leyes que rigen la relación entre los seres humanos y el universo y confeccioné un resumen de mis ideas al respecto. Aunque todavía no le he contado a nadie sobre esto, en lo sucesivo continué reflexionando cuidadosamente y en eso me sorprendió la guerra de Boshin. Así he llegado hasta hoy. Sin embargo,

es una verdadera fortuna que todavía no me haya desviado nunca de ese camino ni en mis palabras ni en mis acciones. (182-3)

En realidad, un samurái solía encontrar en su vida desde muy temprano las más hondas motivaciones para las meditaciones filosóficas. Como ha indicado con acierto Merab Mamardashvili, hay símbolos de la conciencia que por su propia naturaleza resultan capaces de motivar el pensamiento,¹⁰ y sobre todo en el caso de los *bushi*, por su condición estamental, la experiencia de la muerte y, en no menor medida, la cuestión referente a la naturaleza —innata o cultural— de una cualidad individual tan asociada a su percepción, rechazo o aceptación, como la valentía, eran retos que se veían obligados a enfrentar ya desde su niñez o a más tierna juventud. De esta manera, la «experiencia de la conciencia» sobre la que medita Yamaoka es ante todo, la de la muerte, y la claridad que busca es la que surge cuando «escondemos nuestros pensamientos en el intervalo entre la vida y la muerte y percibimos cómo devienen una sola cosa».¹¹ Por otra parte, la valentía no es para él innata, sino cultural, y en este sentido, una cualidad que, como muchas otras, puede llegar a alcanzar todo el que trabaje en serio en su adquisición. Para Yamaoka no hay nada, salvo la voluntad propia, que pueda limitar el potencial del ser humano,¹² ni obstáculos en el desarrollo de los individuos que no puedan ser vencidos mediante el esfuerzo individual, ni cualidades humanas preestablecidas, cuya posesión o adquisición esté garantizada de una vez y por todas, sino se las cultiva con un sostenido empeño. Estas son las premisas del «democratismo» implícito en su cosmovisión, una perspectiva que tempranamente le permitió ver la relatividad, no sólo de las barreras naturales, sino también de las estamentales, y abrirse al diálogo con representantes de todos los estratos y sectores de la sociedad.

10. MAMARDASHVILI 1996.

11. YAMAOKA 2005, 110.

12. En 1885, refiere que durante su vida ha producido algo más de 181000 caligrafías y rollos pintados y confiesa sentirse «maravillado ante el misterio del potencial del ser humano» (Ibídem, 145).

Semejante énfasis en las posibilidades contenidas en el esfuerzo individual, provoca en Yamaoka una constante insatisfacción consigo mismo que a su vez le motiva a aceptar todo tipo de retos y a plantearse constantemente metas que cualquier otro consideraría excesivas.

Por otra parte, esta actitud vital, asumida por él con extrema conciencia y disciplina, no puede dejar de generar al propio tiempo un singular pensamiento filosófico para definir el cual acaso no haya mejor término que aquel con el que él mismo definió hacia el final de su vida su arte caligráfico. En 1885, escribe jocosamente sobre esto:

Quizás la gente diga por ahí: «las caligrafías de Yamaoka Tesshū como tales ¿a qué estilo caligráfico pertenecen? No hay manera de entender claramente si se trata de caligrafías o de pinturas». Estas palabras son tan acertadas que nada tengo que replicar a ellas. Confío tales apreciaciones al espejo de sus corazones, y que cada cual las tome por caligrafías o pinturas, según se reflejen en él. De esta manera, lo que resulta es que las caligrafías que hago hoy son del estilo *Tesshūryū*. (144)

Y en realidad, no importa que ideas semejantes a las de Tesshū hayan sido expuestas por otros pensadores, ni dentro de qué escuela de pensamiento filosófico las mismas puedan clasificarse. Para la filosofía hoy, acaso más importante que la «novedad» del pensamiento individual sea su autenticidad —su vinculación con la búsqueda de la autonomía y con el empeño de ser uno mismo— y quizás, más importante que la «lógica» que haya detrás del mismo, sea la «historia», no tanto como sucesión de eventos, sino como resultado permanente de la actividad del individuo que persigue sus propios objetivos; como proceso de construcción de lo que sólo se sostiene en la medida que perdura el esfuerzo humano por ser. La filosofía tiene siempre que despojarse de academicismos para renacer una y otra vez de esta historia viva.

Para un mundo social cada vez más consumido por la confusión del ser y el tener y por la agitación sin límites del hacer para poseer, sólo cuenta, por lo visto, la originalidad de los descubrimientos, los cuales sólo agregan al acervo ya acumulado nuevas teorías, libros y artefac-

tos, creando una apariencia de constante renovación externa, mientras la sociedad continúa padeciendo antiguos males y los seres humanos siguen debatiéndose entre similares conflictos y contradicciones. Sin embargo, la vida de un hombre realizado no viene nunca a sumarse aritméticamente a otras vidas semejantes para engrosar los diccionarios, las cronologías o los glosarios de historia. Un hombre realizado es como un viejo leño que arde hasta las cenizas para que la lumbre del mundo mantenga su cálido fulgor. En un sentido filosófico, no la velocidad de la luz, sino la propia luz es en la historia humana una constante universal, y no cabe la menor duda de que la historia de Japón del período *bakumatsu* y principios de Meiji hubiera sido mucho más oscura y dolorosa sin Yamaoka Tesshū y sin la claridad vespertina de sus «redescubiertas verdades».

IDEAS FILOSÓFICAS

Conoce la verdad quien vive en ella. De la misma verdad están hechos los más diversos caminos.

Yo pienso que el corazón del ser humano — escribe en 1858, con apenas veintidos años— tiene que ser igual al universo. Y ya que el corazón es como este, entonces todas las cosas del Cielo y de la Tierra, los montes, los ríos y los mares tienen que ser asimismo iguales a mi cuerpo. De este modo, tanto los alternantes cambios de las estaciones como los de la oscuridad y la claridad, del día de la noche, del viento y de la lluvia, los rayos y los relámpagos, la escarcha y la nieve, la niebla y el rocío son también todos similares a mis acciones de levantarme, acostarme, avanzar y retroceder. Los vuelcos de los eventos del mundo, los aciertos y desaciertos en los asuntos humanos son por completo semejantes a la alternancia del *yin* y el *yang* en la vida humana. Debemos comprender que en la vida de las personas la vida y la muerte son el camino del día y la noche. Siendo así, ¿para qué entonces querer unas cosas y detestar otras?, ¿para qué preocuparse? Sólo nos resta seguir el Camino con apacible naturalidad. (100)

Mediante la práctica del arte del sable y, luego, del zen, Yamaoka redescubre y revive antiguos principios. «El “no hacer” originalmente quiere decir —le explica ya en Meiji a uno de sus discípulos— que, sin hacer nada, no hay nada, empero, que no se haga. Y se le llama “no hacer” porque, por ejemplo, aunque estemos en medio de las batallas de Yashima y de Dan-no-Ura, peleando con todo ardor y fiereza, no se nos desarregla ni un solo pelo.»¹³ Y en 1882, escribe:

La auténtica esencia de la regla del *kempō*, es que no existe ninguna regla en especial, sino que consiste simplemente en someterse a lo que guste el oponente para obtener la victoria. Semejante principio esencial «no representa sólo la ley del *kempō*, sino que ninguno de los numerosos dominios de la vida humana puede prescindir de esta prescripción. Si asimilamos la armonía de su ritmo y con ella enfrentamos el campo de batalla, participamos en la política estatal, nos relacionamos con los países extranjeros, lo aplicamos en los ámbitos educativo y religioso, y nos dedicamos tanto al comercio, como a los oficios y la agricultura, entonces no habrá nada de lo que emprendamos que no hagamos bien,

cualquiera que sea nuestra época, edad o condición física (47).

De esta manera, tanto el *kempō*, como la agricultura, los oficios, y el comercio e, incluso, la política y la religión, comparten un «común denominador»: en el fundamento de todas ellas encontramos siempre, en última instancia, además de los individuos humanos como sus principales agentes, su manera de obrar, los modos específicos en que efectúan sus respectivas actividades y se interrelacionan; en otras palabras, todas son manifestaciones particulares de la cultura humana.

En un breve texto titulado «El secreto arte del cepillo de carpintero», escrito en 1884, tras explicar los tres niveles que constituyen el arte del cepillado,¹⁴ Yamaoka nos expone el núcleo de lo que pudiéramos denominar su «culturología»:

13. YAMAOKA 2005, 170.

14. Según explica Yamaoka, los tres niveles de que consta el arte del manejo del cepillo son: *arashiko*, *nakashiko* y *uwashiko*. En el primero se aprende el manejo del cuerpo, del «hara» y de la cadera, con lo que se logra un cepillado «rústico». Para ello, es necesario

Ante todo, hay que disponer el corazón, el cuerpo y la técnica. Cuando decimos “corazón-cuerpo-técnica” nos referimos a esos tres factores que son el cepillo, la persona y la columna. Si pensamos: “es la persona la que cepilla”, el cepillo se nos traba. Si, en cambio, consideramos que “lo que cepilla es el cepillo”, la columna se nos escapa de las manos. Por eso, cuando hablamos de disponer los tres factores que son el corazón, el cuerpo y la técnica nos referimos a que si no aprendemos a que el cepillo, la persona y la columna se integren y funcionen al unísono, entonces, por mucho que practiquemos la técnica del cepillo de carpintero, nunca lograremos cepillar bien la columna. Para hacerlo, lo primero es practicar usando el *arashiko*. Una vez que se aprenda a usarlo bien, también se podrá emplear adecuadamente tanto el *nakashiko* como el *uwashiko*. Sin embargo, para usar este hay una técnica secreta. Ahora bien, en lo referente a la cuestión de en qué consiste esta, hay que decir que no consiste en nada especial. De lo que se trata es de que olvidemos los mencionados tres factores corazón-cuerpo-técnica y simplemente sigamos ejecutando con fluidez nuestra labor. (85–6)

Mediante el análisis de un tipo concreto de actividad humana, este curioso texto de Yamaoka aborda en pocas palabras el problema universal de la cultura en sus diferentes niveles (material, artístico y espiritual), a saber, el de la libertad y su relación con la armoniosa integración de los factores materiales —corporales y técnicos— y espirituales en el quehacer humano. Su escrito nos sugiere asimismo que incluso en la labor más común del ámbito material de la vida humana, está presente siempre la actividad del espíritu, y que para que pueda dar sus mejores frutos, su presencia es tan imprescindible como la de

utilizar la energía del cuerpo como totalidad y aplicarla por igual a ambas manos. En el segundo, además de utilizar la energía de todo el cuerpo, hace falta también ganar un sentido de la medida en las manos y cepillar niveladamente. Este nivel es la «puerta de entrada» para el más elevado. Sin embargo —advierte Yamaoka— si se pierde el espíritu del primero, no se puede lograr el nivelado del cepillado que es necesario en el segundo. En el último nivel, además de cepillar niveladamente es imprescindible hacerlo sostenidamente, sin dejar irregularidades. Así, por ejemplo, en el caso del cepillado de una columna, hay que lograr hacerlo «de una cepillada», es decir, de una sola barrida del cepillo sostenida con serenidad de principio a fin, y en esto, el punto más importante de todos es precisamente alcanzar la serenidad de espíritu.

los factores materiales. Desde este punto de vista, para que resulte realmente productiva, ni siquiera la actividad material humana más sencilla puede prescindir nunca de la espiritualidad; por el contrario, para su adecuada realización demanda incluso del sujeto una determinada actitud filosófica. Es en el concreto ámbito del hacer cotidiano donde el individuo realiza su libertad, y la educación de su espiritualidad no es sólo un resultado, sino también una premisa de su eficiencia productiva.¹⁵

El problema de la acción humana individual, de su libertad y de su capacidad de transformación histórica es tratado por Yamaoka desde la perspectiva de la actividad específica de su estrato y de su práctica del *kenjutsu*.¹⁶ Así, en 1858, a la edad de 22 años, escribe sobre el mismo lo siguiente:

El hombre verdaderamente fuerte y valeroso no es el que se decide antes de empezar la acción, y luego, tras haberse decidido, despliega ampliamente su actividad. Es como si antes de decidirse se hubiera decidido ya, o sea que ni en su cabeza ni en su corazón existía la dualidad de decisión e indecisión. Simplemente está rebosante y, lleno de vitalidad, entra en

15. Yamaoka asume aquí un punto de vista que resulta afín al que en su *Gorin-no-sho* asumió a mediados del siglo XVII Miyamoto Musashi. Desde la perspectiva de la historia del estrato *bushi*, resulta llamativa la complementariedad que encontramos en la mentalidad de este estamento entre la discriminación *social* de la actividad del artesano con su equiparación *cultural* a la actividad básica (marcial) del samurái.

16. Para ello, el ejercicio de la actividad propia de su estrato le ofrece un privilegiado ámbito de acción social, cuyos resultados tienen una influencia, no indirecta —como lo hace, digamos, la producción de cosas, a través de su comercialización, distribución y consumo— sino directa, en el estado de las relaciones sociales. Como veíamos, la juventud de Yamaoka coincide precisamente con la época de senectud del régimen Tokugawa y de su irreversible extinción: un período en el que su actuación individual como *bushi* no puede dejar de tener, en ese sentido, implicaciones *históricas* a la par que *sociales* por su influencia directa e inmediata no sólo en el estado de la sociedad del momento, sino incluso en la historia de Japón. En cuanto a su práctica del *kenjutsu*, le proporciona a Yamaoka no sólo un instrumento de acción social, sino también un espacio de investigación de los seres humanos y una plataforma de crítica social, el cual, paradójicamente, va revelando su potencial heurístico y valorativo justo a medida que, como instrumento de guerra, el *kenjutsu* va perdiendo su prestigio y vigencia, y va convirtiéndose en una práctica superflua con respecto a las necesidades y proyectos de la modernización capitalista.

acción. Por ejemplo, ese océano en un instante se enfurece y justo cuando pensamos que sus olas van a alcanzar el cielo, de pronto, también en un instante, el viento amaina, y el mar vuelve a extenderse apacible como una alfombra. ¿Acaso la razón de que esto ocurra tiene que ser por fuerza que, cuando empieza a soplar viento y arranca a llover, el océano toma conciencia de ello y, por eso, se pone en movimiento? Para él, el momento de moverse y el de permanecer inmóvil no son originalmente momentos opuestos. Es por eso que, cuando empieza a soplar el viento y arranca a llover, se moviliza, y una vez que han cesado, se calma. De igual manera, el hombre verdaderamente valeroso cambia en consonancia con el tiempo y las cosas y la gente no puede conocer sus estados. (109)

En este hermoso pasaje, Yamaoka aborda, en su propio lenguaje y a partir de su experiencia, un sutil problema filosófico: el de la acción humana libre, adecuada en la misma medida que espontánea. Un tipo de acción inteligente que, sin embargo, no puede ser explicada en términos de conciencia o de racionalidad. Ni siquiera la comprensión que le es inherente puede ser entendida como una función del conocimiento, sino como un modo del Ser, y para poder aprehenderla hay que abandonar la clásica división entre ontología y gnoseología, a la par que la dicotomía entre un mundo de fenómenos físicos carentes de toda conciencia y teleología y otro de acciones conscientes y teleológicamente orientadas, cuya interacción sólo resulta concebible presuponiendo una «armonía preestablecida».¹⁷ El problema de semejante tipo de comprensión que prescinde de la reflexión racional y consciente pertenece más bien, en todo caso, al ámbito de los problemas ontológicos.¹⁸

En el *kenjutsu*, la eficiencia de las acciones del practicante, es decir,

17. Véase: MAMARDASHVILI 1994.

18. Esto nos sugiere que si abordamos la cultura de pensamiento elaborada en países como Japón con el modelo del saber filosófico clásico con sus diferentes «divisiones departamentales» acaso no podremos distinguir en ella el estrato subyacente de los problemas propiamente filosóficos. Funciona allí sin duda desde una época remota una «filosofía viva». Y es que de la misma manera que desde este punto de apreciación admitimos que la comprensión es un modo de Ser, debemos admitir asimismo que la filosofía es un modo de vida.

el que sin necesidad —y sin posibilidad— de pensarlo, su sable se ubique naturalmente, justo en el momento preciso, en el punto exacto para detener a tiempo el corte del arma de su oponente, resultaría imposible sin la superación de la mentalidad analítica, y sin la indiscernible integración de la mente, el cuerpo, el sable y la circunstancia. Es como si el sable del practicante estuviera simultáneamente en todos los puntos del espacio tiempo y en ninguno en específico, de la misma manera que la luna sin abandonar su lejano lugar en lo alto del cielo proyecta instantáneamente su imagen en las más diversas superficies acuosas de la tierra¹⁹.

En un combate a muerte entre dos avezados practicantes de *kenjutsu*, el sable de cada oponente puede describir incontables trayectorias y sus acciones suelen ser altamente imprevisibles. El *kenjutsu* como cultura de movimiento contribuyó a incrementar estos grados de libertad en el manejo de la *katana*. Sin embargo, tuvieron que transcurrir siglos de historia antes de que el sable japonés llegara a desempeñar un papel protagónico en las peleas y combates y el *kenjutsu* ocupara un lugar central en la cultura marcial de los *bushi*. Una historia que comenzó a principios del siglo IX cuando el Estado de leyes y ordenanzas sustituyó en la organización de su ejército el sistema de reclutamiento regular por la contratación de tropas de élite, lo que favoreció el gradual ascenso de los samuráis, y en la práctica militar, la sustitución de la estrategia orientada a la guerra convencional y al exterminio en masa, por la centrada en el combate cuerpo a cuerpo, la destreza personal del individuo y la selectividad de la «calidad» de las víctimas. Yamaoka Tesshū

19. «No hay nada, desde los tres mundos del pasado, el presente y el futuro, hasta la infinitud de las cosas, que no esté en la mente. Esa mente no deja rastros y su actividad es inagotable. En su funcionamiento, lo mismo surge por el Este y se pierde por el Oeste, que aparece por el Sur y desaparece por el Norte. Ni siquiera el Cielo puede prever sus milagrosas y espontáneas metamorfosis. [...] Además, también en la cotidianidad es ese su funcionamiento en los más diversos asuntos y cosas. Su actividad es libre y espontánea y no se detiene en cosa alguna. Cuando tiene que levantarse, se levanta inmediatamente y cuando tiene que sentarse, de inmediato se sienta. Cuando tiene que andar, al instante anda. El hablar, el callar, el movimiento y el reposo tienen todos y cada uno sin excepción en la mente su verdadera fuente.» (YAMAOKA 2005, 53)

vive en una época en la que el Estado japonés moderno reorganiza su esfera militar en el sentido diametralmente opuesto. Tras la guerra de Satsuma, en la que la efectividad de la *katana* parece recuperar por un breve intervalo su antiguo prestigio combativo, el *kenjutsu* es desplazado definitivamente del centro a la periferia de la cultura de la guerra. Sin embargo, justo lo que en las nuevas condiciones históricas acaba por convertirlo en superfluo en los campos de batalla, es lo que lo salva para la posteridad. Para su perfeccionamiento histórico como un tipo específico de arte aplicado, se hizo necesario potenciar en el *kenjutsu* el componente lúdico en él implícito, que estimulaba, a la par que el cultivo del virtuosismo personal en el manejo del sable, la observancia de una determinada ética en los combates. Por lo visto, fue precisamente este énfasis en las cualidades de los individuos y no tanto en las del armamento, lo que en la nueva época convirtió al *kenjutsu* en unpreciado artefacto cultural, *superfluo*, sí, para la preparación del soldado regular, pero cargado, sin embargo, de una invaluable *redundancia* para la sobrevivencia individual del «samurái moderno» en un nuevo tipo de guerra: la «guerra inerme» del día a día contra un enemigo impersonal aunque imprevisible que no buscaba privarlo de la vida mediante el exterminio en masa, sino despersonalizarlo en vida mediante su masificación.

Es esto lo que, como hemos visto, desde muy temprano en el período *bakumatsu* de la época Tokugawa parece intuir ya el joven Yamaoka Tesshū. En el testimonio recogido en la época Meiji por uno de sus discípulos, se mofa de los que

versados en una maligna sabiduría gustan de hablar larga y pesadamente yuxtaponiendo razonamientos lógicos; acumulan riqueza monetaria, mirando con desprecio a los demás; se adornan con condecoraciones; descansan plácidamente en suntuosos palacetes, en cuyas alcobas reúnen bellísimas mujeres; acompañados por los ingenios del momento, ante una mesa llena de extraordinarios manjares de tierra y mar, saboreando un delicioso *sake* alaban de mil maneras la civilización occidental y tienen el descaro de hablar de lo “buena que es la libertad ameri-

cana”; en tanto que, levantando las cejas y alisándose el cabello con un aire de suficiencia, citan nombres asiáticos como los de Yao, Shun, Yu, Tang, Wen, Wu, el duque de Zhou, Kongzi, Śākyamuni para declarar en irreflexivas palabras: «¿cómo habrían de comprender estos nuestra apertura a la civilización occidental?!» (153-4)

Luego, tras advertirles que en el recién estrenado mundo tampoco ellos están a salvo «de los robos, los incendios, las destituciones, los despidos, el cólera y los contagios», les vaticina:

Quando eso les suceda, ¿para qué les servirá la civilización de la que hablan? ¿Adónde se irá lo que llaman ustedes libertad? La expresión de autosuficiencia y satisfacción se borrará de vuestros rostros sin dejar rastro alguno y la atmósfera de desenfadada independencia se desvanecerá como el humo. [...] Es evidente que también cosas como estas pueden llegar a sucederles, pero como ustedes suelen pensar que lo ruin es lo excelso, tomar la barbarie por civilización, confundir la libertad con su carencia, y sentir lo desagradable como agradable les resulta imposible abrir el ojo del discernimiento para divisar en toda su extensión la línea que conduce del pasado al futuro... (154)

HISTORICISMO

Sobre el trasfondo del temporal descrédito hacia la noción de historia que reavivó en una época relativamente reciente F. Fukuyama, uno de los aspectos más llamativos del pensamiento de Yamaoka es su peculiar «historicismo», el cual, por lo visto, tiene su fuente no sólo en la visión budista de la transitoriedad de todo lo existente o *mujō*, sino sobre todo en su propia implicación personal en la historia de su tiempo como *bushi* y virtuoso del sable. Por lo visto, fue en el proceso de su maduración como personalidad, que tanto la intuición de la vanidad de toda lucha ante el carácter fundamentalmente perecedero de los sueños y construcciones de los seres humanos de cara a la muerte, como su humana motivación de enfrentarse a sus propias limitaciones

para vencer el tiempo y trascender,²⁰ llegaron a confluír en una visión dialéctica del devenir histórico —muy propia de alguien que piensa no sólo *sobre*, sino ante todo *desde* la historia— en la cual es precisamente su sinsentido lo que le confiere su verdadero sentido, y en la que parecen esbozarse incluso los tenues contornos de una suerte de «utopía».

Si Yamaoka ha quedado para la historia como un hombre representativo y simbólico es porque todo su quehacer se desenvolvió en la dimensión de la historia como genuina dimensión temporal del ser humano. Y es esta, su existencia e implicación personal en la historia humana en el campo de tensión gestado entre los polos de lo precedero y lo trascendente, del sinsentido y el sentido lo que le motiva a cada paso de su vida a volver sobre la historia no como *conocimiento del pasado* sino como *autoconciencia de su propia existencia en ella*,²¹ como individuo humano, con un enfoque no exento de aristas críticas, hermenéuticas y, como sugeríamos, hasta utópicas. Esta visión de la historia como autoconciencia de la fundamental historicidad de su propia existencia se expresa con especial dramatismo en un pasaje de su «Parábola del resguardo de hierro», que en la época Meiji uno de sus discípulos recogió por escrito:

20. Por lo visto, la idea la permanencia de lo humano y de la superación del tiempo a través de la virtud no era en modo alguno ajena a su ideario: «Hay en el mundo individuos que bajo el halago y la incitación de gente vulgar que los levanta en las andas del elogio, por propia iniciativa presumen de ser los héroes más sabios y valientes y llegan a pensar que son hombres insuperables. Pero por mucho que semejantes héroes de su circunstancia lleguen a dominar el mundo bajo su mando y se conviertan en jefes de numerosa gente, basta que su cuerpo muera para que sean barridos junto con sus logros de la faz de la tierra. Otra cosa les sucede a los sabios de compasiva virtud. Como su espíritu está en armonía con la verdad del Cielo y la Tierra, y sus acciones dejan por doquier una honda impresión en el corazón de la gente, aunque su cuerpo perezca, es como si su espíritu continuara viviendo y su venerable nombre junto con el sol y la luna se mantuviera siempre reluciente.» (Ibidem, 101) Por otra parte, al hablar de la diferencia entre los resultados de las decisiones tomadas bajo la presión del momento y los de las acciones libres del héroe siempre decidido, comenta: «¡Ah! El agua sin manantial se seca con facilidad y un árbol sin raíz difícilmente crece derecho. Eso (la decisión tomada bajo la presión de las circunstancias) no es más que una ilusión sin fuente ni raíz que no pasa de esa única vez. ¿Cómo habríamos de mantenerla por siempre?» (Ibidem, 112)

21. Véase MEZHUEV 2014

4 También en el caso del ascenso y la caída de los diferentes clanes que han existido en nuestra nación —de los Minamoto y los Taira, de los Hōjō, los Ashikaga, los Oda, y los Toyotomi— no hay dudas de que todos, en el alba de su rápido ascensión experimentaban tal alegría que, enarcando las cejas de júbilo, parecían levantar el vuelo; y que por el contrario, en la noche de su hundimiento, miles de pesares obstruían su pecho y decenas de miles de emociones desgarraban sus entrañas. Considerando desde la perspectiva del presente la ley del ser y el poseer que es propia del mundo sensible, es evidente que tanto su ascenso y florecimiento, como su caída y extinción fueron definitivamente como un simple sueño de apenas una noche. Y ¿qué pasará mañana con los héroes de nuestros días? Pues, cuando dentro de cien años sean revisadas sus acciones, no se las verá más que del mismo modo. (167)

No menos sugerente, es su enfoque personal, antes *comprendido* que *explicativo*, de la actuación de personajes célebres de la historia *bushi* a partir de su propia experiencia como samurái, cuya vida transcurre al borde de la muerte. Así, por ejemplo, en su escrito «¿Qué es más importante: vivir o morir?», de 1859, Yamaoka aborda con esa visión la actitud ante la muerte de los generales Taira no Shigemori (1138–1179) —también conocido como el *Komatsu-naifu* (el ministro del centro, señor del palacio de Komatsu)— y Kusunoki Masashige (1294–1336):

Quando uno lee los libros sobre la historia de nuestro país para esclarecer las circunstancias de la muerte en combate del venerable Kusunoki en el río Minato-gawa, concluye que no puede aceptar en modo alguno la calumnia de que el venerable haya terminado en vano allí su vida por aferrarse a ella. A su caída en combate no le podemos aplicar la misma explicación que a la de los que, justo por temer la muerte, se apresuran a morir. Asimismo, hay quienes blasfeman grandemente de la actitud del *Komatsu-naibu* cuando, según cuentan, al no poder aguantar haber visto la infidelidad de su padre Kiyomori, peregrinó hasta el templo sintoísta de Kumano a implorar su propia muerte. Por supuesto, quizás haya sido un hecho que imploró su propia muerte a la divinidad del templo; pero, con todo, ¿acaso no se merecen los que le blasfeman que les critiquemos por emitir una opinión tan apresurada para ser historiadores? El que por su apariencia formal el venerable haya implorado su

propia muerte ¿nos permite acaso afirmar indiscriminadamente que lo haya hecho por su apremio en morir? El que escribe, Tetsutarō, a la luz de los meritorios hechos de la vida del *naihu* no lo considera así, pues soy uno de los que experimenta un compasivo sentimiento de simpatía hacia él. (120-1)

A todas vistas, si Yamaoka *simpatiza-compadece* a Shigemori es precisamente porque intenta *comprenderle* poniéndose a sí mismo en su lugar desde la perspectiva de sus propias experiencias como combatiente *bushi*.

Por último, su visión budista zen de la temporalidad no es impedimento, sino inspiración para que se atreva a atisbar un futuro glorioso de Japón en medio de un mundo cada vez más atrapado en la disyuntiva entre la codicia de riqueza y el desprecio a la pobreza:

Acaso por fortuna existe en nuestra nación un camino insuperable y milagroso que nos permitirá crear hombres excelsos cuya grandeza no cabrá bajo el Cielo ni sobre la amplia extensión de la Tierra; hombres que serán capaces de meter todo el mundo de la razón y del saber en el reducido espacio de una minúscula cajita y, cuya firmeza no podrán reblandecer ni la riqueza, ni la pobreza, ni las diferencias de condición social, y a quienes no lograrán vencer ni el filo de los sables, ni ningún poderío militar. Si con ayuda de ese camino se gobierna la nación, participamos en la política nacional, conducimos nuestras relaciones exteriores, marchamos a los frentes de batalla y nos dedicamos al comercio, los oficios y la agricultura, no habrá nada que no hagamos bien en nuestro avance. De esta manera, cabe esperar que la verdadera civilización surja en nuestro país y que su brillante resplandor se levante sobre la faz de la Tierra. No hay nada más grande que venerar nuestra nación y brindar el complemento de nuestro apoyo a su gobierno. (155-6)

Acaso resultaría antifilosófico que al releer hoy esta utopía de Yamaoka, abstrayéndonos de su persona y entorno vital, nos atuviéramos a lo general y nos limitáramos a interpretarla como un simple anticipo más del ulterior surgimiento del militarismo nacionalista japonés. Si, por el contrario, con una visión filosófica de la historia, desde el presen-

te y del horizonte de futuro que se delinea sobre la posibilidad de dar solución a los más acuciantes retos de nuestra época abordamos el pensamiento vivo del antiguo samurái en su nueva circunstancia histórica, acaso podamos percibir que, en sus conjeturas, el futuro no pertenece a un nuevo tipo de régimen social que nos acogería y, como una «gran caja» protectora, enmarcaría los contornos de un ingenioso artefacto científico-tecnológico a cuyos cálculos y gestión podríamos confiar en lo adelante la solución de todos nuestros conflictos y contradicciones. Por el contrario, en su utopía no es el ser humano ni su perspectiva histórica los que están contenidos —como prisioneros de la prospectiva— en esa gran caja o *motherboard* de los productos del saber racional, sino que es la actuación histórica de un ser humano respetuoso de su país y comprometido personalmente con la solución de sus problemas la que los enmarca y circunscribe a su justo nicho.

Por grandes que sean las bondades de un palacio inteligente, no pasará de ser nunca una angosta cabaña si no vivimos en la historia.

REFERENCIAS

- KAGÁN, M. S. y JOLOSTOVA, T. V. (Каган, М. С. и Холостова, Т. В.)
 1988 *Культура – Философия – Искусство* [La cultura, la filosofía y el arte] (Moscú: Znanie).
- NISHIDA Kitarō 西田幾多郎
 1992 『善の研究』 [Ensayo sobre el bien] (Tokyo: Iwanami Shoten).
- МАМАРДАШВИЛИ, М. К. (Мамардашвили, М. К.)
 1994 *Классический и неклассический идеалы рациональности* [Los ideales clásico y no-clásico de racionalidad] (Moscú: Labirint).
 1996 *Необходимость себя* [La necesidad de sí mismo] (Moscú: Labirint).
- MARUYAMA Bokuden y HIRAI Shōshū, eds. 圓山牧田, 平井正修編
 2011 『最後のサムライ 山岡鉄舟』 [El último samurái, Yamaoka Tesshū] (Tokyo: Kyōiku Hyōronsha).
- МЕЗНУЕВ, В. М. (Межуев, В. М.)
 2014 История как философская проблема [La historia como problema filosófico], en: *Политическая концептология* [Conceptología política], No. 3, 31–44.

SAGARA Tōru 相良 亨

2004 『武士の思想』 [El pensamiento de los bushi] (Tokyo: Perikansha).

YAMAOKA Tesshū 山岡鉄舟

2005 『剣禪話』 [Conversaciones sobre el *kendō* y el Zen], edición-traducción de Takano Kiyoshi 高野澄 (Tokyo: Tokuma Shoten).

YUSA Michiko

2002 *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. [Zen y filosofía: Una biografía intelectual de Nishida Kitarō] (Honolulu: University of Hawai'i Press).

