

# TRADUCCIÓN

## MI FE (我信念 *Waga shinnen*)

Autor

KIYOZAWA MANSHI<sup>1</sup>

Traducción del japonés, introducción y notas de  
BERNAT MARTÍ OROVAL<sup>2</sup>

*Universidad de Waseda*

La traducción que a continuación presentamos constituye el testamento intelectual del pensador y monje budista Kiyozawa Manshi (清澤満之 1863-1903). Escrito el 30 de mayo de 1903, este breve ensayo puede entenderse como la culminación de su último período intelectual, aquel que arranca en los años posteriores del siglo XIX y se extiende hasta el día de su fallecimiento, el 6 de junio de 1903. Antes de presentar el texto ofreceremos al lector algunos datos biográficos de este autor.

<sup>1</sup>Para realizar esta traducción nos hemos basado en el texto contenido en las *Obras completas de Kiyozawa Manshi*, vol. VI (清澤満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Iwanami shoten, Tokio, 2002-2003, pp. 160-164. A partir de ahora citaremos estas obras completas con la abreviatura KMZ. También hemos consultado las traducciones al japonés contemporáneo elaboradas por el profesor Imamura Hitoshi 今村仁司 (ed.), *Traducción [al japonés] contemporáneo de las analectas de Kiyozawa Manshi* (現代語訳清澤満之語録 *Gendaigo yaku Kiyozawa Manshi goroku*). Iwanami shoten, Tokio, 2001; y por el profesor Fujita Masakatsu 藤田正勝: *Kiyozawa Manshi, El espiritualismo* (精神主義 *seishin shugi*). Traducción de Fujita Masakatsu. Hōzōkan, Kioto, 2004.

<sup>2</sup>Becario predoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia del Japón en el Departamento de Filosofía Asiática de la Universidad de Waseda y doctorando del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Doy las gracias a la profesora Sakamoto Yōko (坂本陽子) sin cuya ayuda esta traducción no habría sido posible. Asimismo quiero expresar mi gratitud al dictaminador de la revista *Estudios de Asia y África* por sus minuciosas correcciones e interesantes sugerencias. 心から感謝しています。

## Kiyozawa Manshi

Nació en la actual ciudad de Nagoya, en el seno de una familia samurái de bajo rango cuyos miembros eran fervientes seguidores del budismo de la Verdadera Tierra pura (淨土眞宗 *jōdo shinsbū*).<sup>3</sup> Kiyozawa mostró desde joven una gran pasión por el estudio, destacando siempre por su brillantez. Sin embargo, los problemas económicos que padecía su familia pusieron en peligro su carrera académica, motivo por el que, a los dieciséis años, y gracias a la mediación de un monje local que debió apreciar las cualidades intelectuales del joven Kiyozawa, tomó los hábitos en el monasterio Kakuon-ji (覺音寺). De este modo, dicha orden se hizo cargo de su formación, dándole el apoyo económico necesario para que pudiera trasladarse a Tokio con el fin de estudiar filosofía en la Universidad Imperial, en la que acabaría licenciándose en 1887.

Kiyozawa perteneció a la primera generación de japoneses que pudieron estudiar filosofía occidental en una institución de enseñanza superior, pues esta especialidad había sido intro-

<sup>3</sup> Escuela budista que se enmarca dentro de la tradición de la Tierra pura, es decir, un conjunto de creencias que, a diferencia de las otras corrientes budistas, consideran extremadamente difícil alcanzar la iluminación por nuestros propios medios y enfatizan la fe en una divinidad superior, que suele ser el buda Amida, como única vía para escapar de la rueda eterna de muertes y renacimientos. Pese a que el origen de esta corriente se remonta a India, no cobró verdadera vitalidad e independencia hasta su arraigo en China y, especialmente, gracias a su florecimiento en Japón. En este último país las dos figuras centrales de esta rama del budismo fueron Hōnen (法然 1133-1212) y Shinran (親鸞 1173-1262). Pese a que ambos se formaron en la tradición Tendai acabarían siendo los fundadores de las dos escuelas de la Tierra pura japonesa más importantes: el primero es considerado el patriarca de la tradición de la Tierra pura (淨土宗 *jōdo shū*) y el segundo es el fundador de la escuela de la Verdadera Tierra pura (淨土眞宗 *jōdo shinsbū*). A su vez, esta última se subdivide en dos grandes ramas que surgieron de la escisión del templo central de la escuela, el Hongan-ji, a principios del siglo xvii. Se trata del Templo Hongan del Oeste (西本願寺 *Nishi hongan ji*) y el Templo Hongan del Este (東本願寺 *Higashi hongan ji*), también conocido como escuela Ōtani (大谷派 *Ōtani-ha*). Concretamente, Kiyozawa pertenecía a la confesión del *Higashi hongan ji*. Aunque queda aquí aclarado a cuál de las ramas de la escuela de la Verdadera Tierra pura pertenecía Kiyozawa, en la introducción no volveremos a referirnos a su confesión particular y sólo nos referiremos de forma genérica a la escuela de la Verdadera Tierra pura. Para mayor comodidad abreviaremos llamándola escuela *shin* o budismo *shin*, denominación que también se utiliza en japonés (眞宗 *shinsbū*). Para más detalles sobre dicha tradición se puede consultar la exhaustiva monografía del profesor James C. Dobbins, *Jōdo Shinsbū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Indiana University Press, Bloomington, 1989.

ducida en la Universidad de Tokio tan sólo unos años antes. Allí pudo asistir a las clases de célebres profesores como Inoue Tetsujirō (井上哲次郎 1855-1944) o Ernest Fenollosa (1853-1908), bajo cuya dirección aprendería sobre el idealismo alemán, particularmente de G. W. F. Hegel (1770-1831), así como autores anglosajones de la talla de H. Spencer (1820-1903).

En los años que siguieron a su graduación Kiyozawa desempeñaría diversos cargos de responsabilidad en instituciones educativas vinculadas a su escuela, al tiempo que impartía clases de filosofía occidental y filosofía de la religión. Durante este periodo de su vida Kiyozawa se centró en los estudios teóricos, destacando por encima de todas sus obras el *Esqueleto de una filosofía de la religión* (宗教哲學骸骨 *Shūkyō tetsugaku gaikotsu*), publicada en el año 1892,<sup>4</sup> libro que, junto con sus escritos sobre la historia de la filosofía occidental, lo convirtieron en un pionero en este campo en Japón.<sup>5</sup> Sin embargo, su carácter estricto y la pasión por la tarea que ejercía le llevaron a dictar medidas rigurosas que hicieron de él un profesor impopular entre los estudiantes. Por ejemplo, las relaciones con el alumnado de un internado de la escuela *shin* situado en Kioto del que era director fueron empeorando paulatinamente hasta llegar a la ruptura definitiva. Los alumnos acabaron sublevándose y, tras provocar algunos incidentes, los sectores más conservadores de la jerarquía *shin* aprovecharon para acabar con las innovaciones pedagógicas que había impulsado Kiyozawa.

Además de las actividades como teórico y educador, Kiyozawa encabezó un movimiento reformista en el interior del

<sup>4</sup> Cfr. KMZ, vol. 1, pp. 1-34. Sólo un año más tarde Kiyozawa realizó una revisión de este texto que fue traducida al inglés con el título *The skeleton of a Philosophy of Religion* por Noguchi Zenshirō (野口善四郎). Cfr. KMZ, vol. 1, pp. 109-150.

<sup>5</sup> Entre 1887 y 1888 publicaría diversos artículos en la *Revista de la asociación de estudios filosóficos* (哲學會雜誌 *Tetsugaku kai zasshi*), además, en 1888 aparecerían publicados varios de sus ciclos de conferencias dedicados a la filosofía pura, la lógica y la psicología en la revista *Anotaciones de las lecciones en la Academia de filosofía* (哲學館講義録 *Tetsugaku kan kōgi roku*). También dejó numerosos escritos inéditos sobre estas materias. Particularmente voluminosas son las notas de los cursos de historia de la filosofía que impartió entre el año 1889 y el 1892 en que Kiyozawa intenta presentar toda la historia de la filosofía occidental. Recientemente han sido publicados en el volumen quinto de sus obras completas bajo el título *Lecciones sobre la historia de la filosofía occidental* (西洋哲學史講義 *Seiyō tetsugakushi kōgi*). Se trata de un texto valioso, pues constituye uno de los primeros intentos en japonés de presentar de forma monográfica la historia del pensamiento occidental.

budismo *shin* que acabó siendo prohibido por las autoridades de esa escuela. Lideraba un grupo de monjes disidentes que se oponía a la política económica, educativa y doctrinal de los dirigentes del budismo *shin*. Kiyozawa y demás correligionarios, desentendiéndose de algunos de los problemas económicos que por entonces acuciaban a esta organización, consideraban prioritario acometer reformas institucionales en el seno de la escuela *shin* que debían empezar por la transformación espiritual de sus seguidores, algo para lo que consideraban esencial centrar todos los esfuerzos en la reforma de la enseñanza.<sup>6</sup> Hijo de su tiempo, Kiyozawa compartía con otros líderes intelectuales del budismo *shin* como Inoue Enryō (井上圓了 1858-1919) o Murakami Senshō (村上專精 1851-1929) una visión esperanzada, la firme creencia en el progreso del ser humano y una inquebrantable fe en las posibilidades de la educación.<sup>7</sup> Una de las medidas que reclamaban, y que mayores críticas le valió a Kiyozawa, fue la de que las instituciones educativas del budismo *shin* debían ser independientes de la cúpula dirigente de la escuela, esto es, la libertad de cátedra y, asimismo, la libre interpretación de los textos sagrados del budismo *shin*. Esta última propuesta revela su concepción abierta de la investigación, así como la influencia de los estudios de filosofía y de la teología protestante, siendo revolucionaria no sólo entre los budistas de su época sino todavía en la actualidad, pues aún hoy en día buena parte de las investigaciones de los budólogos japoneses se limitan a la glosa o al estudio filológico.

<sup>6</sup> Cfr. KMZ, vol. VII, p. 23 y ss.

<sup>7</sup> Estos tres pensadores (Inoue, Murakami y Kiyozawa) fueron los máximos representantes de la corriente modernista en el seno de la escuela *shin* Ōtani, no sólo en el terreno institucional sino, sobre todo, en el ámbito teórico. Influenciados por el pensamiento occidental, intentaron reformular las doctrinas centrales del budismo *shin* tomando prestadas categorías filosóficas. Posteriormente esta corriente modernista tendría continuidad en monjes como Sasaki Gesshō (佐々木月樵 1875-1926), Akegarasu Haya (暁鳥敏 1877-1954), Sōga Ryōjin (曾我量深 1875-1971) o Kaneko Daie (金子大榮 1881-1976), todos ellos discípulos de Kiyozawa. Las fricciones entre estos pensadores y los representantes de la ortodoxia *shin* fueron constantes, hasta tal punto que muchos de los autores citados en esta nota fueron expulsados temporalmente del monacato por sus tesis heterodoxas. Las anatemizaciones de los monjes modernistas pertenecientes a la rama Ōtani así como las luchas de poder que se produjeron en el seno de esta escuela son descritas con detalle en el trabajo de Ryan Ward: "El problema de las herejías en la rama Ōtani durante los periodos Meiji y Taishō (明治・大正期大谷派における異安心問題 *Meiji-Taishō ki Ōtani-ha ni okeru ianjin mondai*)". En *Shūkyōgaku nenpō*. Tōkyō daigaku shūkyōgaku kenkyūshitsu, Tokio, vol. XXII, 2005, pp. 129-156.

Una última faceta de su vida, además de las ya mencionadas actividades como educador, teórico de la filosofía y la religión, así como frustrado reformador, fue la de asceta. Pese a que poco después de convertirse en director de la escuela pública intermedia de Kioto, en el año 1888, Kiyozawa llevó un ritmo de vida burgués, dejándose bigote, vistiendo trajes y adornándose con un elegante bastón, este periodo pronto tocaría a su fin. A partir de 1890, Kiyozawa mostró un creciente interés por la vida ascética, inclinándose por hacer una interpretación estricta de los votos monásticos. Pese a que desde tiempos de su fundador a los monjes de la escuela *shin* les está permitido casarse y no se requiere que lleven la cabeza rapada, ya que los bonzos *shin* serían, según palabras de Shinran, “Ni monjes, ni legos (非僧非俗 *hisō hizoku*)”, Kiyozawa dio un giro a su vida de monje *shin* convencional: afeitó su cabeza, cambió la ropa de estilo occidental por los hábitos, dejó de fumar, se alejó de su mujer e hijos y paulatinamente fue suprimiendo alimentos de su dieta. Primero prescindió de la carne, después de la comida cocinada y la sal, y así continuó hasta acabar alimentándose casi exclusivamente de harina para fideos mezclada con agua. Como consecuencia de tales prácticas adelgazó considerablemente, hasta tal punto que en aquellos años Kiyozawa gustaba de apodarse “El esqueleto (骸骨 *gaikotsu*)”. Además, estos ejercicios de renuncia iban acompañados de una ascesis religiosa, que en el caso de Kiyozawa consistía en recitar día y noche los tres textos sagrados del budismo de la Verdadera Tierra pura (三部經 *sambukyō*).<sup>8</sup>

Quizá no fuera consecuencia directa de su vida espartana pero lo cierto es que, por desgracia, esa etapa de renuncia acabaría abruptamente cuando, en 1894, fue diagnosticado de tuberculosis. Se abrió así una etapa de tratamientos infructuosos, estancias de reposo en balnearios y largas temporadas en la cama que duraría casi una década. A este sinsabor de la enfermedad

<sup>8</sup> En realidad hay varias escuelas budistas que tienen “tres *sūtras* [sagrados]”, siendo éstos diferentes entre sí. Para evitar ambigüedades a veces se utiliza la voz *Jōdo sambukyō* (淨土三部經), es decir, “los tres *sūtras* [sagrados] de la Tierra pura”. En este caso se trata del *Sūtra de Amitāyus* (無量壽經 *Muryōju kyō*), el *Sūtra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量壽經 *Kan muryōju kyō*) y el *Sūtra del buda Amitābha* (阿彌陀經 *Amida kyō*).

se sumaría el del fracaso definitivo de sus actividades como reformador. En este sentido, el año 1897 fue crucial en su vida, ya que supondría al mismo tiempo el apogeo y el principio del fin de este tipo de actividades políticas. Pese a su enfermedad, en ese año Kiyozawa creaba junto con sus discípulos la llamada “Oficina para la petición de la reforma de la escuela Ōtani”, órgano que aglutinaría a todos los miembros de aquella escuela dispuestos a acometer reformas drásticas. Con sus actividades consiguieron atraer la simpatía de una minoría de seguidores del budismo *shin* que compartían sus ideales. Los suficientes como para preocupar a las autoridades del budismo *shin* que, apenas unos meses más tarde, decidían expulsar a Kiyozawa y a otros cinco monjes de esa confesión.

En 1898, Kiyozawa sería readmitido, pero tras aquel incidente abandonó toda actividad política y, acuciado por la tuberculosis, se vio obligado a guardar reposo. Se iniciaba la última etapa de su vida, en la que también dejaría a un lado su faceta como teórico para centrarse de forma casi exclusiva en el problema de la salvación y su relación con la fe. Los numerosos fracasos como reformador y educador, combinados con su precaria salud, marcarían el pensamiento de los últimos años de vida de Kiyozawa, pues, según él mismo afirmó, tales experiencias le habrían permitido comprender los límites de la práctica religiosa entendida como un acto libre, autónomo, que dependería única y exclusivamente de la propia voluntad (自力 *jiriki*). Ahora, gravemente enfermo, echaba la mirada atrás, tanto a su periodo ascético, que acabó abruptamente cuando enfermó de tuberculosis, como a sus pesquisas teóricas sobre filosofía de la religión, y las consideraba como pretenciosos intentos de alcanzar la salvación o de conocer la verdad dependiendo únicamente de las limitadas capacidades del ser humano.

A propósito de su estado anímico durante aquel periodo convulso, podemos leer la siguiente reflexión en la entrada de su diario correspondiente al 24 de octubre de 1898:

Por mucho [tiempo] que emplee pensando, por mucho que inquiera a la filosofía o a la ciencia sobre el destino último tras la muerte (tras el ciclo de muertes y renacimientos) la puerta de dichos misterios se mantiene cerrada (...) Lo apropiado es abandonarse a las acciones misteriosas del “absoluto ilimitado (絶対無限 *zettai mugen*)” e ir naturalmente entrando

en ese estado. Abandonarse sencillamente al ‘absoluto ilimitado’. Es por esto que no vale la pena lamentarse por la vida o la muerte y aún menos por los problemas que a continuación describo. Aunque sea expulsado, aunque sea encarcelado, puedo soportarlo. ¿Acaso debo preocuparme por ser ultrajado o por ser objeto de numerosas críticas? No, aunque digan que hay que estar triste o que debo darle importancia, en realidad nada puedo hacer al respecto. [A diferencia de esta actitud], yo únicamente gozo con aquello que me otorga el ‘absoluto ilimitado’.<sup>9</sup>

En sus últimos años de vida Kiyozawa se refugiaba en esa entidad que llamaba el “absoluto ilimitado”, cuya gracia (他力 *tariki*)<sup>10</sup> concebiría como la única vía de salvación. Un viraje existencial que se concretó en un movimiento que bautizó como el “espiritualismo (精神主義 *seishin shugi*)”.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Diario de un abanico en diciembre* (臘扇記 *Rōsen ki*), en KMZ, vol. VIII, pp. 362-363. Nótese que la terminología utilizada por Kiyozawa refleja con claridad la influencia de su formación filosófica, que combinaba de forma original con los conceptos budistas. El caso concreto del vocablo “absoluto ilimitado” parece reflejar la influencia de pensadores como G. W. Hegel o F. Schleiermacher (1768-1834), aunque a nuestro juicio la inspiración principal de Kiyozawa pudo venir de la obra de F. M. Müller (1823-1900). A este respecto, son notables las semejanzas existentes entre la definición que Kiyozawa ofrece de la religión en el primer capítulo (la introducción, en la versión inglesa) de su *Esqueleto de una antropología de la religión* y la definición que hace Müller de la religión como la “conciencia de lo infinito”. Cfr. Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*. Longmans, Green and Co., Oxford, 1880, p. 27 y ss. Aún así, no debemos perder de vista que pese a que el concepto de “absoluto ilimitado” desprende el inconfundible aroma de la filosofía occidental también podríamos encontrarle un lejano parentesco con la tradición budista, no en balde el término Amida puede ser traducido como “[buda de] la vida ilimitada (sk. Amitāyus)” o “[buda de] la luz ilimitada (sk. Amitābha)”.

<sup>10</sup> Literalmente se trata de “el poder del otro”, esto es, la capacidad que tienen los budas y los *bodhisattvas* de conducir a los seres vivos a la iluminación. En el budismo de la Tierra pura hace referencia al poder del buda Amida de salvar a los seres y guiarlos tras su muerte para que, de este modo, puedan renacer en su Tierra pura y completar la ascesis budista. También significa tener fe e implorar que el buda Amida nos acoja en su Tierra pura tras la muerte, siendo un concepto antitético a la práctica religiosa que se basa en nuestro propio esfuerzo (自力 *jiriki*), considerada por los seguidores de la Tierra pura como limitada e insuficiente para alcanzar la salvación. En inglés se suele optar por una traducción literal del término 他力 (*tariki*), esto es “*the other-power*”, aquí, sin embargo, a falta de un término equivalente en lengua castellana, nos atrevemos a traducirlo como “gracia”.

<sup>11</sup> Este término también ha sido traducido al inglés como “activismo espiritual” por James Mark Shields y Yasutomi Shinya. Cfr. *The Eastern Buddhist*. The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, Kioto, vol. xxxv, 2003, pp. 50 y 102. No creemos que tal traducción esté justificada, puesto que el término *seishin* significa “mente”, “espíritu” o “alma” y el sufijo *shugi* equivaldría a “sistema de creencias o ideas”, siendo una traducción del sufijo común a las lenguas occidentales “-ismo”. En este sentido com-

## Del espiritualismo a *Mi fe*

El texto *Mi fe* constituye el colofón al pensamiento de sus últimos años de vida, particularmente la etapa que va del año 1900 al 1903, periodo en el que fundó un movimiento teórico que tuvo en la revista *Mundo espiritual* (精神界 *Seishin kai*) su principal órgano de difusión. En 1900, dos años después de haber sido perdonado por sus actividades políticas, Kiyozawa se trasladó a Tokio, donde ejerció el cargo de rector de la Universidad Shin (眞宗大學 *Shinshū daigaku*).<sup>12</sup> A su alrededor se reunió un pequeño grupo de monjes que constituirían el núcleo del movimiento espiritualista. El primer número de dicha revista, publicado en 1901, se abrió con un artículo de Kiyozawa en el que insistía en que el fundamento de nuestra existencia depende del antes citado “absoluto ilimitado”,<sup>13</sup> para proclamar a continuación que esa búsqueda del absoluto debe perseguirse buceando en nuestro interior. Su espiritualismo ya no tenía nada que ver con la filosofía o la reflexión teórica sobre la religión, sino que se trataba de un movimiento que propugnaba la búsqueda del absoluto, de la libertad y de la plenitud espiritual dentro de nuestra alma, un “introspectivismo” (内觀主義 *nai-kan shugi*), si disculpan el barbarismo, que nos permitiera llegar a lo “incondicionado”.

Se trata de una búsqueda interior de la plenitud (満足主義 *manzoku shugi*) y la libertad (自由主義 *jiyū shugi*), al margen de cualquier condicionante externo, social, político o material.<sup>14</sup> Precisamente esta retirada al interior, que se traduciría en la renuncia a nuestra manera ordinaria de ver el mundo, abandonando el prejuicio erróneo de que podemos alterar el devenir, fue duramente criticada por algunos de sus coetáneos. Particularmente por los grupos budistas que tenían el propósito de

---

partimos la opinión expresada por el profesor Michel Mohr en “Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism”, *The Eastern Buddhist. The Eastern Buddhist Society*, Ōtani University, Kioto, vol. xxxvii, 2005, p. 82, nota 24.

<sup>12</sup> Esta institución de enseñanza, que en 1913 se trasladaría a Kioto, fue el origen de la actual Universidad Ōtani.

<sup>13</sup> KMZ, vol. vi, p. 3.

<sup>14</sup> Se puede consultar, por ejemplo, su artículo “El espiritualismo y la civilización materialista (精神主義と物質の分明 *Seishin shugi to busshitsuteki bunmei*)”. Cfr. KMZ, vol. vi, pp. 42-44.

transformar la sociedad, que, en tono sarcástico, rebautizaron el “espiritualismo”, como “conformismo” o “enseñanza de la resignación”.<sup>15</sup> Ciertamente, algo de esto había en las ideas de Kiyozawa. En sus últimos años de vida no es difícil encontrar pasajes de su obra en que se rechaza cualquier tipo de activismo por fútil, ideas que, en otro contexto, podrían derivar en un pensamiento fatalista y conservador. No obstante, las tesis de Kiyozawa deben ser interpretadas en un sentido amplio, atendiendo a las circunstancias de su época, en la que la ideología nacionalista y la obsesión por el progreso de Japón eran omnipresentes, en que la moral (倫理 *rinri*) era entendida casi de forma exclusiva como las obligaciones de los ciudadanos respecto del Estado nipón. Un periodo en que el colectivo tenía tal peso que para alcanzar la libertad parecía quedar poco más que el refugio interior. En este sentido son reveladores los últimos párrafos de *Mi fe*, cuando Kiyozawa afirma en tono dramático que cumplir con todas las obligaciones que impone la sociedad es algo imposible y se acoge a la fe en el *tathāgata*.

Si queremos entender las ideas que Kiyozawa desarrolló en estos años habremos de tener en cuenta otros datos además de sus avatares biográficos o de la ideología de la época. Este periodo final quedó marcado por la lectura de tres libros: las *Analectas* de Epicteto, los *sūtras* del budismo antiguo conocidos como los *Āgama* (阿含經 *Agongyō*)<sup>16</sup> y el texto atribuido a Shinran *Lamentación por las herejías* (歎異抄 *Tannishō*).<sup>17</sup> Los *Āgama* eran leídos por Kiyozawa como un vívido testimonio de la bús-

<sup>15</sup> Citado en Fukushima Eiju 福島榮寿, “El Shinran del Japón contemporáneo. El espiritualismo de Kiyozawa Manshi y la *Lamentación por las herejías*” (近代日本の親鸞。清沢満之と「精神主義」と『歎異抄』と。 *Kindai nibon no Shinran. Kiyozawa Manshi to Seishinshugi to Tannishō to*). En Kusano Kenshi 草野顕之, *Shinran. El practicante del nenbutsu [que predicaba] la fe* (親鸞。信の念仏者。 *Shinran. Shin no nenbutsusha*). Yoshikawa Kōbunkan, Tokio, 2004, pp. 153-154.

<sup>16</sup> Colección de *sūtras* traducidos del sánscrito al chino clásico que pertenecerían al budismo antiguo y que, supuestamente, recogerían las enseñanzas más cercanas a aquello que el buda Gautama habría predicado. En aquella época, no obstante, estos escritos eran considerados como obras menores por la mayoría de budistas nipones, dado que todas las escuelas budistas japonesas pertenecen a una tradición posterior, el budismo *mahāyāna*, que considera a las tradiciones precedentes como inferiores.

<sup>17</sup> Existe traducción castellana: “*Tannishō*: lamentos por las herejías”. Traducción y notas explicativas a cargo de José A. Izco. *Cistercium. Revista monástica*, núm. 206 (1996), pp. 467-490.

queda espiritual del buda Gautama que le habría conducido a la iluminación,<sup>18</sup> pero podríamos decir que la inspiración fundamental del autor japonés fueron los otros dos textos. En primer lugar, el encuentro casual con las *Analectas* de Epicteto en 1898<sup>19</sup> causó en Kiyozawa una profunda impresión, pues pareció encontrar en el filósofo estoico un guía en su búsqueda de la autonomía y la libertad interior que entonces ansiaba. En formulaciones que recuerdan a la visión del mundo estoica, Kiyozawa enfatiza el autocontrol, el entrenamiento espiritual, la educación de nuestros sentimientos, como manera de alcanzar la libertad y la felicidad. Sin embargo, aunque la búsqueda de libertad del pensador nipón contiene elementos estoicos, en realidad se inscribe en un marco conceptual diferente, precisamente aquél expuesto en la *Lamentación por las herejías*. La ascesis por la que aboga Epicteto es considerada como algo *a posteriori*, que necesariamente debe partir de una base firme: la fe en el “absoluto ilimitado”, el abandono a esa entidad sobrenatural que puede otorgarnos la felicidad. Precisamente por este motivo sus últimos escritos cada vez ponen más énfasis en nuestra naturaleza limitada, reflexionan sobre la incapacidad de alcanzar la salvación por nosotros mismos. Aunque aquí no podemos exponerlo con detalle, creemos apreciar en los escritos de Kiyozawa una tensión no resuelta entre el abandono, la gracia, la incapacidad humana, por un lado, y el autocontrol y el cultivo de la libertad interior, por otro. O, dicho de otra manera, cierta contradicción entre el abandono a la gracia propio de la escuela de la Tierra pura y el estoicismo de Epicteto.

La *Lamentación por las herejías* es un texto de autor desconocido, aunque se suele atribuir a Yuien (唯圓 1222-1289), quien habría recogido los sermones de su maestro Shinran,

<sup>18</sup> Según recogía en sus *Palabras sobre la superación de las visiones erróneas y la apertura a la iluminación* (轉迷開悟録 *Tenmei kaigo roku*) escrito en 1899: “La razón por la que la lectura de los *Agama* causó en mí una profunda impresión es porque estaba enfermo, guardando cama, con frecuentes ataques de tos que me hacían esputar sangre. Debéis saber, por lo tanto, que para alcanzar las enseñanzas más sublimes del budismo es necesario observar vuestra existencia desde las alturas de un acantilado”. KMZ, vol. II, p. 187.

<sup>19</sup> 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 Masatarō (沢柳政太郎 1865-1927). Cfr. KMZ, vol. VIII, p. 441.

el fundador de la escuela del budismo *shin*. Shinran creía que habíamos entrado en una época oscura en la que los seres humanos ya no podían alcanzar la salvación por sus propios esfuerzos, de modo que sólo la gracia del buda Amida (阿弥陀) podría permitirnos obtener la salvación. Dada la esencial incapacidad del ser humano, únicamente la fe nos abriría las puertas de la redención ya que, al fin y al cabo, nuestras acciones, nuestras obras, buenas o malas, nada tienen que ver con la salvación. En esta obra se rechaza la perspectiva retribucionista, dicho de otro modo, la idea de que serán las personas que obran correctamente las que tienen más posibilidades de renacer en la Tierra pura. Lejos de esto, en la *Lamentación por las herejías* se afirma que el mejor preparado para ser salvado no será el virtuoso sino el malvado, aquél que ha obrado mal, que se ha dado cuenta de hasta qué punto es incapaz de hacer el bien y de superar las tentaciones para salvarse. Sólo éste podrá calibrar hasta qué punto llegan sus terribles defectos, su debilidad, y de este modo llegará a comprender el verdadero significado de la fe en Amida.

Pongamos como ejemplo el pasaje más citado de ese tratado atribuido a Shinran en que se llega a decir: “Si hasta los buenos nacen en la Tierra pura, ¡con cuánta mayor razón nacerán los malos!”<sup>20</sup> Esta teoría, conocida como *akunin shōki* (悪人正機), que podríamos traducir como “las personas que obran mal son el [verdadero] objeto de salvación del buda Amida”, relativiza el concepto de responsabilidad moral desde una perspectiva religiosa y es el motivo principal por el que dicho texto fue prohibido en el seno de la escuela de la Verdadera Tierra pura durante siglos.<sup>21</sup> Por su parte, Kiyozawa, inspirándose en este texto, además de en doctrinas cristianas,<sup>22</sup> entendía el concepto de mal-

<sup>20</sup> *Tannishō*, *op. cit.*, p. 470.

<sup>21</sup> *Cfr.* J. C. Dobbins, *op. cit.*, p. 71.

<sup>22</sup> Algunas de las formulaciones de Kiyozawa dejan entrever la influencia cristiana ya que, a diferencia de buena parte de los budistas de finales del siglo XIX que fueron abiertamente anticristianos, Kiyozawa siempre manifestó interés por esa religión. Según indica el profesor Tamura Enchō 田村圓澄, gracias a su epistolario podemos saber que leyó la *Vida de Jesús* de Ernest Renan (1823-1892). Además se encontró en su biblioteca una edición de bolsillo de *La Biblia* en inglés minuciosamente subrayada. *Cfr.* “Los límites del espiritualismo (「精神主義」の限界 *Seishin shugi no genkai*)”. En Fukushima Kanryū 福嶋寛隆 y Akamatsu Tesshin 赤松徹真 (eds.) *Documentos [sobre] Kiyozawa Manshi. Compendio de artículos.* (資料清沢満之 <論文篇> *Shiryō*).

dad, de pecaminosidad, como consustancial a la naturaleza humana, la más vívida muestra de nuestra imperfección, y dirigía todos sus esfuerzos a revelar esa limitación esencial que nos aqueja. Sus escritos destilan la misma ambigüedad moral que la *Lamentación por las herejías*, insistiendo en numerosas ocasiones en que el bien y el mal vistos desde una perspectiva religiosa nada tendrán que ver con el punto de vista de la moral convencional.

La originalidad del pensamiento de Kiyozawa respecto a la tradición budista *shin* iría aún más lejos. A diferencia del acervo teórico de la Tierra pura, que ponía nombre y cara a esa entidad absoluta que a través de su gracia puede salvarnos, esto es, el buda Amida, Kiyozawa utilizó a menudo denominaciones universales, abstractas, para referirse a ella, apreciándose de nuevo la influencia de su formación filosófica, así como su concepción universal de la fe. A lo largo de su obra, Kiyozawa siempre habla de esa entidad suprema de cuya gracia dependemos como “lo ilimitado”, “lo absoluto ilimitado” o “lo absoluto”, sin hacer referencia a Amida. Por ejemplo, en uno de sus últimos artículos se refería a esa entidad como algo completamente incognoscible: “Al ser totalmente inescrutable (不可思議 *fukashigi*) ni siquiera deberíamos poder referirnos a él como ‘inescrutable’. Lo solemos llamar de formas tan diversas como absoluto ilimitado, inescrutable, buda, *tathāgata*, buda Amida o Mahāvairocana”.<sup>23</sup> De tal modo, al no haber una forma privilegiada de referirse a esa entidad debido a que nuestro limitadísimo intelecto no puede ayudarnos a acercarnos ni un ápice a él, es tan válido referirse a ese ser de la manera indicada arriba como, por ejemplo, decir: “Que una vaca es el buda, que una serpiente es el *tathagāta* y que la cabeza de una sardina es lo absoluto ilimitado”.<sup>24</sup> Poco más adelante añadirá: “Una investigación que verse sobre qué es el buda o el *tathāgata* es fú-

---

*Kiyozawa Manshi. Ronbunhen*). Dōbōsha, Kioto, 1991, p. 105. Aparte de lo indicado por el profesor Tamura, en los diarios de Kiyozawa pueden encontrarse otras referencias a autores cristianos como, por ejemplo, al obispo de la iglesia anglicana Joseph Butler (1692-1752), a quien cita en su diario en la entrada del 22 de octubre de 1898. *Cfr.* KMZ, vol. VIII, p. 361.

<sup>23</sup> KMZ, vol. VI, p. 106.

<sup>24</sup> KMZ, *ibid.*

til; aunque intentáramos averiguarlo no podríamos dar con la respuesta sirviéndonos del intelecto”.<sup>25</sup>

Según la tradición de la Tierra pura, el compasivo buda Amida nos permitiría renacer en su Tierra pura tras la muerte, lugar que sí ofrecería un entorno adecuado para que los seres humanos pudiéramos centrarnos en la ascesis y, de este modo, fuéramos capaces de alcanzar con facilidad el *nirvāna*. En origen estas creencias iban dirigidas a alcanzar la liberación definitiva de la rueda de muertes y renacimientos (sk. *samsāra*), sin embargo, acabaron siendo interpretadas entre la mayoría de los seguidores de dicha escuela como un paraíso al uso en el que podríamos reunirse con sus seres queridos y llevar una vida placentera, dejando a un lado el lejano objetivo de llegar al *nirvāna*. Por su parte, Kiyozawa hacía una interpretación muy diferente de estas teorías. Según decía, los beneficios de tener fe en esa entidad superior y de descubrir nuestras limitaciones no se traducen en recompensas tras nuestra muerte. Así, en numerosas ocasiones como, por ejemplo, en el texto que a continuación traducimos, Kiyozawa afirma desconocer qué ocurrirá en nuestra próxima vida. Siempre mantuvo esta postura agnóstica respecto de la Tierra pura y en todo caso hacía una interpretación experiencial de ésta, motivo por el que chocó con numerosos creyentes de su confesión. Por ejemplo, ejerciendo la labor de sacerdote en el templo familiar, el Saihō-ji (西方寺), tuvo continuos desencuentros con buena parte de sus feligreses, incapaces de entender a aquel monje que se negaba a hablarles de la Tierra pura y que habitualmente llevaba sus sermones a un terreno filosófico.<sup>26</sup> Según afirma en su último escrito, los beneficios de tal fe no tienen nada que ver con el más allá, sino con la felicidad que nos reporta en esta vida.

### Los últimos días de Kiyozawa

El último año de vida depararía a Kiyozawa más calamidades que pondrían a prueba su fe. Primero, en junio, moría su hijo

<sup>25</sup> KMZ, vol. VI, p. 109.

<sup>26</sup> Nishimura Kengyō 西村見暁, *El profesor Kiyozawa Manshi* (清澤満之先生 *Kiyozawa Manshi sensei*). Hōzōkan, Kioto, 1960, pp. 212-213.

mayor, al que poco después seguiría su mujer. 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 se colapse”.<sup>27</sup> Una predicción que acabaría revelándose como cierta sólo en parte, pues su inminente muerte se vería precedida por otra despedida dolorosa, la de su tercer hijo, que fallecería sólo dos meses antes que él.<sup>28</sup>

En sus últimos días de vida Kiyozawa escribía el texto *Mi fe*. En la entrada de su diario personal correspondiente al 30 de mayo de 1903 podemos leer: “He enviado el manuscrito de *Mi fe* a Akegarasu Haya (暁鳥敏 1877-1954)”, y poco después, “durante todo el día me he dedicado a escribir el texto”.<sup>29</sup> Sólo dos días más tarde, 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 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 para los que tenemos problemas pulmonares, ésta es una época particularmente difícil.<sup>30</sup>

Pocas líneas más adelante hablaba brevemente sobre el texto *Mi fe*. Allí le decía a Akegarasu lo siguiente: “El manuscrito fue enviado el día 30 por la noche así que imagino que ya lo tendrás entre tus manos. Puede que no te diga gran cosa, en él simplemente he plasmado el cenit de mis sentimientos”.<sup>31</sup> Tras dedicar algunas líneas a discutir tópicos de escolástica budista, Kiyozawa le indicaba a su discípulo que deseaba leer los 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.

<sup>27</sup> Citado en la introducción de Hashimoto Mineo 橋本峰雄 (ed.), *Grandes libros del Japón. Vol. 43. Kiyozawa Manshi y Suzuki Daisetsu* (日本の名著 43. 清沢満之・鈴木大拙 *Nihon no meicho*, 43. *Kiyozawa Manshi, Suzuki Daisetsu*). Chūō kōron sha, Tokio, 1970, p. 31.

<sup>28</sup> Concretamente, el 9 de abril de 1903. Cfr. KMZ, vol. VIII, p. 449.

<sup>29</sup> KMZ, vol. VIII, p. 452.

<sup>30</sup> KMZ, vol. IX, p. 304. El texto sería publicado dos semanas después de la muerte de Kiyozawa, el 20 de junio de 1903, en la revista *Mundo espiritual*.

<sup>31</sup> KMZ, vol. IX, p. 305.

Esta petición podría hacernos creer que Kiyozawa todavía era optimista respecto a su salud y aún mantenía cierto interés por estudiar, pero la carta continuaba del siguiente modo:

Últimamente me he otorgado el pseudónimo<sup>32</sup> “viento en la orilla del mar (浜風 *hinpū*)”, he oído decir que en las grandes playas sopla mucho viento, de modo que he pensado que era un buen pseudónimo para un espíritu como yo, a medio camino entre la vida y la muerte (...) Ha llegado el momento del *hyū dorō*.<sup>33</sup>

La carta se cerraba con una posdata en la que decía “No voy a escribirles a todos, así que te ruego los saludes de mi parte. Siguiendo el ejemplo de tu carta aquí he prescindido del estilo *sōrō* (候),<sup>34</sup> ¿qué te parece? *Sayōnara*”.<sup>35</sup> Hemos dejado esta última palabra sin traducir porque es un colofón nada habitual en una carta, algo 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, el 6 de junio, Kiyozawa moría. A su lado se encontraba su discípulo Harako Hironobu (原子廣宣),<sup>36</sup> que cuidó de él durante la etapa final de su enfermedad.

<sup>32</sup>Entonces era habitual emplear pseudónimos entre escritores y artistas. En el caso de Kiyozawa eligió hasta cinco pseudónimos a lo largo de su vida.

<sup>33</sup>KMZ, *ibid.* *Hyū dorō* (ひゅうどろ) o *hyū dorodoro* (ひゅうどろどろ), se trata de 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 cerca.

<sup>34</sup>Estilo formal utilizado en las cartas escritas en japonés desde el periodo Kamakura (1185-1333) hasta principios del siglo XX, cuya característica principal es que las frases concluían con la fórmula *sōrō* que correspondería al moderno *gozaimasu* (ございます), esto es, “ser” o “haber”, expresión que en la mayoría de casos no posee significado alguno, sino que simplemente le da a la frase un tono educado.

<sup>35</sup>KMZ, vol. IX, pp. 305-306.

<sup>36</sup>Sabemos que era un discípulo de Kiyozawa que ejercía las funciones de criado y que a lo largo de su vida publicó algunas obras teóricas relacionadas con el budismo *shin*, pero nos ha resultado imposible encontrar noticia biográfica alguna sobre él. Tampoco aparece en el *Diccionario biográfico del budismo shin* (真宗人名辞典 *Shinshū jinmei jiten*). Hōzōkan, Kioto, 1999. Desconocemos también si, en realidad, su nombre se leía como Hironobu o como Kōsen.

Harako, poco antes de la muerte de Kiyozawa le preguntó, “Maestro, esta vez no podrá superarlo, ¿quiere decir unas últimas palabras?”, a lo que Kiyozawa respondió con un “No hay nada que decir”.<sup>37</sup> 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 viene a contradecir estas conclusiones, el autor japonés, en su lecho de muerte, asevera haber sido feliz gracias a la fe.

<sup>37</sup> Cfr. M. Hashimoto, *ibid.*

## MI FE

De KIYOZAWA MANSHI

Siempre estoy hablando de la fe o del *tathāgata* (如來 *nyorai*),<sup>38</sup> pero a qué me refiero realmente cuando digo esto. A continuación me gustaría reflexionar 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 (本體 *hontai*) de mi fe. Si diferenciáramos los dos aspectos de la fe diríamos que el primero sería la capacidad de tener fe (能信 *nōshin*) y el segundo el objeto de fe (所信 *shoshin*). 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 (機 *ki*) a través de la fe, por un lado, y la realidad fundamental salvadora (法 *hō*) en la que se cree, por otro.<sup>39</sup> Sin embargo, si

<sup>38</sup> 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* (如來), que literalmente significa “el así venido”. Independientemente de los problemas de traducción, su significado es: “aquel que ya ha completado la ascesis”, “el que ha llegado a la perfección”, en definitiva, el 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 (阿彌陀 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”.

<sup>39</sup> Se trata de dos términos centrales del pensamiento budista, ambos caracterizados por su riqueza semántica. Aunque *ki* 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* (sk. *dharmā*) puede hacer referencia a la verdad, a la realidad última, a los elementos que constituyen lo existente o a las enseñanzas budista. Sin embargo, en la escolástica del budismo de la Tierra pura ambos términos tienen un significado ligeramente diferente, entendiéndose por

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, éstas 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 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.

---

*ki* los seres vivos que son salvados gracias a su fe en *hō*, que en este caso significaría el buda Amitābha.

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 preguntarnos 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 (自力 *jiriki*) 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 (根本本體 *konpon hontai*) que le da fuerzas a un ser inepto como yo. Por mí mismo soy absolutamente incapaz de distin-

guir 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, en él no puedo dejar de creer.

En esto consiste, a grandes rasgos, mi fe. La primera característica es que el *tathāgata* me otorga (私に對する *watashi ni taisuru*) 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 dicha concedida por el *tathāgata*. 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.<sup>40</sup>

[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 fácilmen-

<sup>40</sup> 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 de fricción más importantes entre Kiyozawa y los sectores más ortodoxos de su escuela. Las ideas de Kiyozawa inspirarían a Kaneko Daie quien, en 1925, publicaría el polémico escrito *El concepto de la Tierra pura* (淨土の觀念 *Jōdo no kannen*), cuyo contenido fue considerado herético por la ortodoxia *shin*.

te en discusiones inútiles. A veces, basándome en especulaciones toscas y limitadas, pretendí establecer cuál es realmente la 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”,<sup>41</sup> esta máxima es el ápice 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 (愚癡の法然坊 *guchi no Hōnen bō*)” o del “necio y tonsurado Shinran (愚禿の親鸞 *gutoku no Shinran*)”<sup>42</sup> tengo la suerte de poder regocijarme. Ahora puedo aceptarme tal como soy, como un verdadero ignorante. Antes, al mismo tiempo que afirmaba ser limitado e imperfecto, me basaba precisamente en esos conocimientos limitados e imperfectos para establecer el criterio (標準 *hyōjun*) [que permitiese juzgar sobre] la perfección, así como [sobre] la realidad (實在 *jitsuzai*) ilimitada. Se trataba de una ilusión de la que me resultaba difícil liberarme. 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

<sup>41</sup>Segunda parte de una máxima recogida en las *Analectas* (論語 ch. *Lúnyǐ*) de Confucio (孔子 ch. *Kǒngzǐ*, 551-479 a. C.), concretamente está incluida en el segundo capítulo, verso diecisiete. La cita completa es: “子曰: 由、誨女知之乎、知之爲知之、不知爲不知、是知也。(ch. *zǐ yuē: yóu, huì nǚ zhī zhī hū, zhī zhī wéi zhī zhī, bù zhī wéi bù zhī, shì zhī yě*)”. Que podríamos traducir *mutatis mutandi* 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”. Cfr. *Gran diccionario del confucianismo* (儒學大辭典 *Rúxué dàcídiǎn*). Shāndōng yǒuyì chūbǎnshè, Shāndōng, 1995, p. 632.

<sup>42</sup>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.

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 (進退應對を決定する *shintai ōtai wo kekkō suru*); 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 se nos hace actuar. Sumidos en un estado de perplejidad no sabemos qué es lo que debemos hacer.

Debemos 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 las personas bondadosas, respecto de las malas personas, respecto de los ancianos, respecto de los niños, etc. Sólo poner en práctica las obligaciones que nacen de las enseñanzas de la llamada “moral humana” (人倫道德 *jinrin dōtoku*)<sup>43</sup> es algo extremadamente

<sup>43</sup> 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 debe adecuarse al principio último del universo (道理 *dōri*). Un principio que sería, al mismo tiempo, ley natural y moral, que todos debemos obedecer para así garantizar la armonía y la justicia. Concretamente, esta teoría se traduce en que las relaciones humanas se rigen por nuestro estatus social. Todos debemos respetar el orden establecido, las relaciones jerárquicas entre emperador y súbditos, padres e hijos, marido y mujer, ancianos y jóvenes. Para cada uno de nosotros seguir ese principio último, esto es, comportarse de forma virtuosa, requerirá no sólo respetar dicha jerarquía, sino también cumplir con las obligaciones para con los demás que cada posición implica. 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 del discurso nacionalista. En dicha época, ética y lealtad al emperador, filosofía moral y nacionalismo, iban de la mano. La perspectiva de Kiyozawa se separa notablemente de la doctrina oficial de aquellos tiempos, pues según afirma aquí: cumplir con todas

difícil. Si quisiéramos llevar a cabo estas obligaciones, a la postre no podríamos concluir mas que con el lamento de “¡esto es algo 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 un pecado porque el *tathāgata* me hace el favor de asumir toda la responsabilidad.<sup>44</sup>

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 (自由自在無障無礙 *jīyǐ jízai mushō muge*). Me pongo en manos de su misteriosa fuerza divina y así puedo 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”.<sup>45</sup> El *tathāgata*

---

nuestras obligaciones es algo imposible. Desde una perspectiva religiosa ninguna de estas obligaciones existe, uno puede abandonarse al buda *nyorai*, dejar que él asuma toda responsabilidad y así comportarse libremente.

<sup>44</sup> Es aquí donde se aprecia la influencia de las ideas del *akunin shōki* (惡人正機) enunciadas en la *Lamentación por las herejías*.

<sup>45</sup> La cita original es: “死生有命、富貴在天 (ch. *sīshēng yǒumìng, fùguì zàitiān*)”. Perteneció a las *Analectas* de Confucio, concretamente está incluida en el capítulo XII, verso 5. Esta máxima es utilizada cuando se quiere decir que los avatares de nuestra vida los deciden el destino y que nosotros nada podemos hacer al respecto. Cfr. *Gran diccionario del confucianismo*, op. cit., pp. 269-270 y p. 607.

en el que yo creo es la esencia fundamental de ese cielo y ese destino. ❖

*Dirección institucional del traductor:*

*Bernat Martí Oroval*

*Waseda University*

*Department of Asian Philosophy*

*Tokyo-to, Shinjuku-ku, Toyama 1-24-1*

*162-8644 Japan*