ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL DE LA USC

Alba
Iglesias Varela

Tesis doctoral

El pensamiento filosófico de Mishima Yukio. Un estudio a través de las influencias filosófico-religiosas.

Santiago de Compostela, 2022

Programa de doctorado en Filosofía

TESIS DE DOCTORADO

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MISHIMA YUKIO. UN ESTUDIO A TRAVÉS DE LAS INFLUENCIAS FILOSÓFICO-RELIGIOSAS

Alba Iglesias Varela

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2022

DECLARACIÓN DEL AUTOR/A DE LA TESIS

D./Dña. **Alba Iglesias Varela**

Título da tese: **El pensamiento filosófico de Mishima Yukio. Un estudio a través de las influencias filosófico-religiosas**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **Santiago de Compostela**, **05 de agosto de 2022**.

Firma electrónica

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR / TUTOR DE LA TESIS

El pensamiento filosófico de Mishima Yukio. Un estudio a través de las influencias filosófico-religiosas

D./Dª. Marcelino Agís Villaverde
D./Dª. Yoshitsugu Sawai

INFORMAN:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dª. Alba Iglesias Varela, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

De acuerdo con lo indicado en el Reglamento de Estudios de Doctorado, declara también que la presente tesis doctoral es idónea para ser defendida en base a la modalidad Monográfica con reproducción de publicaciones, en los que la participación del doctorando/a fue decisiva para su elaboración y las publicaciones se ajustan al Plan de Investigación.

En Santiago de Compostela, 5 de agosto de 2022

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, me gustaría agradecer al director de esta tesis, el Dr. Marcelino Agís Villaverde, su apoyo constante, paciencia y dedicación durante todo el proceso de investigación. Las dificultades que en estos años han ido surgiendo, sólo pudieron ser superadas gracias a su ayuda e inestimables consejos, por lo que le estaré siempre agradecida.

Me gustaría agradecer también al co-director de esta tesis, el Dr. Yoshitsugu Sawai, su ayuda constante y buena disposición para solucionar todas nuestras dudas a lo largo de todo el proceso de investigación, así como agradecerle su acogida en la Universidad de Tenri y todo el tiempo que dedicó a supervisar este estudio durante mi estancia allí.

Por otro lado, me gustaría dar las gracias a todo el personal administrativo de la Universidad de Tenri, en especial a los miembros de la Oficina del Centro de Intercambios Internacionales, por su constante ayuda durante el tiempo que estuve investigando en dicha universidad. Querría dar las gracias también al personal PAS de la Facultad de Filosofía de la USC, en especial a Santiago Sánchez Camino, que con mucha paciencia, resolvió todas las dudas que fueron surgiendo en relación con la parte más administrativa de la tesis, en ocasiones, contestando preguntas que ya había resuelto más de una vez.

A continuación, me gustaría agradecer a la profesora Dña. Minako Takahashi sus enseñanzas de la lengua japonesa, que fueron indispensables para el desarrollo de la investigación, como también su buena disposición a resolver todas las dudas que surgieron con el idioma japonés durante estos años, aun cuando ya no era mi profesora. También resultó para mí un apoyo indispensable, el de mi querida amiga Dña. Megumi Shiozawa (*in memorian*), con la que me gustaría haber podido compartir esta investigación, ya que ella fue una de las personas que la animó.

No puedo olvidarme de dar las gracias a la familia Sawai, en especial a Keiko san, por su cariñosa acogida en Tenri, su constante preocupación por mi bienestar y sus esfuerzos por hacerme sentir como en casa, le estaré eternamente agradecida por su cariño.

Finalmente, a mi familia, en especial a mis padres, por confiar en mi cuando quise estudiar filosofía, sin su ayuda no habría podido llegar hasta aquí. Y, por último, a mi

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

marido, Jorge Ríos, que me concedió, a expensas de su esfuerzo, lo más preciado para poder realizar esta investigación, tiempo.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Resumen:

Esta investigación supone uno de los primeros análisis filosóficos del pensamiento y la obra del escritor japonés Mishima Yukio (1925-1970). Tras haber seleccionado como texto de referencia para su análisis *El mar de la fertilidad*, entre otras obras a las que haré mención, parto de la hipótesis, de que Mishima hace uso de complejos principios filosófico-religiosos para elaborar el sentido de su obra y que, por lo tanto, su interpretación no se agota en el plano literario. Sus grandes conocimientos tanto de la filosofía oriental como de la filosofía occidental, le permitieron aplicar sus conocimientos a la elaboración de sus novelas, sin dejar de lado la extensa producción ensayística en la que apenas ha profundizado el público occidental. Desde el punto de vista filosófico, en esta investigación me he centrado en sus fuertes influencias de la escuela budista Yogācāra, la filosofía de la acción y la construcción ético-estética de la muerte.

La figura de Mishima ha sido bastante controvertida a causa de su suicidio en el año 1970, que eclipsó totalmente la imagen de este intelectual. Una buena parte de las investigaciones dedicadas a este autor, se han centrado en los aspectos biógrafos con la clara intención de aportar respuestas a las razones de su *seppuku* y se ha ido obviando su dimensión como pensador. En el año 2020, con la celebración del 50 aniversario del fallecimiento del autor, hubo un renovado interés en Japón por la obra de este escritor que se tradujo en nuevas reediciones de algunas de sus obras más importantes y algunas nuevas investigaciones sobre su figura, la mayor parte desde el punto de vista literario o biográfico, lo mismo que aconteció aquí en España. Por esta razón, en esta investigación pretendo, entre otras cosas, visibilizar al autor desde otro prisma intelectual, el filosófico, intentando arrojar luz sobre su complejo pensamiento.

La tesis se estructuró en tres capítulos que recogen lo que entiendo es indispensable para comprender el pensamiento de este autor. En primer lugar, un núcleo temático que se centra en introducir la figura de Mishima desde su pensamiento, aportando lo que considero son los puntos clave que permitirán comprender el tercer capítulo. En segundo lugar, un capítulo centrado en la filosofía japonesa y la importancia del budismo en la misma, pues este será uno de los núcleos filosófico-religiosos más importantes en el pensamiento del autor. Y, por último, un análisis de su obra *El mar de la fertilidad*, considerada el «testamento ideológico» del autor y donde se podrá ver cómo la filosofía forma parte indispensable e indisoluble de su construcción de sentido.

USC DE COMPOSTELA

Resumo:

Esta investigación supón unha das primeiras análises filosóficas do pensamento e a obra do escritor xaponés Mishima Yukio (1925-1970). Tras seleccionar, como texto de referencia para a súa análise *El mar de la fertilidad*, entre outras obras ás que farei mención, parto da hipótese, de que Mishima fai uso de complexos principios filosófico-relixiosos para elaborar o sentido da súa obra e que, por tanto, a súa interpretación non se esgota no plano literario. Os seus grandes coñecementos tanto da filosofía oriental como da filosofía occidental, permitíronlle aplicar os seus coñecementos á elaboración das súas novelas, sen deixar de lado a extensa produción ensaística na que apenas profundou o público occidental. Desde o punto de vista filosófico, nesta investigación céntrome nas súas fortes influencias da escola budista Yogācāra, a filosofía da acción e a construción ético-estética da morte.

A figura de Mishima foi bastante controvertida por mor de seu suicidio no ano 1970, que eclipsou totalmente a imaxe deste intelectual. Unha boa parte das investigacións dedicadas a este autor, centráronse nos aspectos biógrafos coa clara intención de achegar respostas ás razóns do seu *seppuku* e foise obviando a súa dimensión como pensador. No ano 2020, coa celebración do 50 aniversario do falecemento do autor, houbo un renovado interese en Xapón pola obra deste escritor que se traduciu en novas reedicións dalgunhas das súas obras máis importantes e algunhas novas investigacións sobre a súa figura, a maior parte, desde o punto de vista literario ou biográfico, o mesmo que aconteceu aquí en España. É por esta razón, que nesta investigación pretendo, entre outras cousas, visibilizar ao autor desde outro prisma intelectual, o filosófico, tentando lanzar luz sobre o seu complexo pensamento.

A tese estruturouse en tres capítulos que recollen o que entendo é indispensable para comprender o pensamento do autor. En primeiro lugar, un núcleo temático que se centra en introducir a figura de Mishima desde o seu pensamento, achegando o que considero son os puntos clave que permitirán comprender o terceiro capítulo. En segundo lugar, un capítulo centrado na filosofía xaponesa e a importancia do budismo na mesma, pois este será un dos núcleos filosófico-relixiosos máis importantes no pensamento do autor. E, por último, unha análise da súa obra *El mar de la fertilidad*, considerada o «testamento ideolóxico» do autor e onde poderemos ver como a filosofía forma parte indispensable e indisoluble da súa construción de sentido.

USC DE COMPOSTELA

Abstract:

This research represents one of the first philosophical analyzes of the thought and work of the Japanese writer Mishima Yukio (1925-1970). After having selected, among other works, *The Sea of Fertility* as a reference text for its analysis, I start from the hypothesis that Mishima makes use of complex philosophical-religious principles to elaborate the meaning of his work and that, therefore, its interpretation is not exhausted on the literary plane. His great knowledge of both Eastern philosophy and Western philosophy, allowed him to apply his knowledge to the development of his novels, without neglecting the extensive essay production in which the Western public has barely deepened. From the philosophical point of view, in this research we have focused on its strong influences from Yogācāra Buddhist philosophy, the philosophy of action and the ethical-aesthetic construction of death.

The figure of Mishima has been quite controversial because of his suicide in 1970, which totally eclipsed the image of this intellectual. A good part of the research dedicated to this author has focused on biographical aspects with the clear intention of providing answers to the reasons for his seppuku and the dimension of him as a thinker has been ignored. In the year 2020, with the celebration of the 50th anniversary of the author's death, there was a renewed interest in Japan for the work of this writer that resulted in new reissues of some of his most important works and some new research on his figure, the mostly from a literary or biographical point of view, the same thing that happened here in Spain. It is for this reason that in this research I intend, among other things, to make the author visible from another intellectual prism, the philosophical one, trying to shed light on his complex thought.

The thesis was structured in three chapters that collect what we understand is essential to understand the author's thought. In the first place, a thematic core that focuses on introducing the figure of Mishima from his thought, providing what we consider to be the key points that will allow us to understand the third chapter. Secondly, a chapter focused on Japanese philosophy and the importance of Buddhism in it, as this will be one of the most important philosophical-religious core in the author's thought. And finally, an analysis of his work *The Sea of Fertility*, considered the author's «ideological testament» and where we can see how philosophy is an indispensable and indissoluble part of his construction of meaning.

USC DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

ÍNDICE

1.- Introducción.....16

1.1.- Estado de la cuestión.....18

1.2.- Hipótesis y objetivos de la investigación.....20

1.3.- Metodología y resultados de la investigación.....21

1.4.- Límites de la investigación.....25

1.5.- Estructura de la tesis.....27

Cronología biográfica de Mishima.....29

2.- Una aproximación al pensamiento de Mishima Yukio.....36

2.1.- El origen de la familia Hiraoka y sus influencias en la construcción del pensamiento de Mishima Yukio.....37

2.2.- 仮面の告白 **(***Confesiones de una máscara*) como autobiografía.....43

2.3.- La influencia de la Escuela Romántica Japonesa……..…47

2.4.- El descubrimiento del cuerpo: la filosofía de la acción.....52

2.4.1.- La filosofía de la acción.....61

2.4.2.- El concepto de "acción".....62

2.4.3.- La acción a través de sus características.....64

2.4.4.- El cuerpo como objeto estético.....67

2.4.5.- El cuerpo y la muerte.....73

2.4.6.- El cuerpo y el arte como caminos de fundamentación filosófica.....76

3.- Una introducción al pensamiento filosófico japonés.....82

3.1.- La introducción del budismo en Japón y los inicios del pensamiento filosófico sistematizado.....88

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3.2.- Los principios filosóficos de la escuela budista Yogācāra.....94

3.2.1.- La teoría de las tres naturalezas (trisvabhāva).....95

3.2.2.- La mente y la «conciencia almacén» (ālaya-vijñāna).....98

3.2.3.- La percepción del «yo» (atman)……102

4.- *El mar de la fertilidad* como obra filosófica……..……108

4.1.- La importancia del budismo en *El mar de la fertilidad*…….111

4.2.- La filosofía del *bushidō* en *El mar de la fertilidad*…….117

4.3.- Análisis de *Nieve de primavera*…….……124

4.3.1.- La presencia de la muerte……...……118

4.3.2.- La escuela budista Yogācāra……..…132

4.4.- Análisis de *Caballos desbocados.*……154

4.4.1.- El suicidio como ritualización de la muerte: el *seppuku* y su relación con la filosofía del *bushidō*…….…….……156

4.4.2.- La filosofía de la acción de Wang Yangming……...……163

4.4.3- El budismo en tanto que *misterio*…….……..170

4.5.- Análisis de *El templo del alba.*…….…….……177

4.5.1.- Budismo desde una revisión histórica…….……...179

4.6.- Análisis de *La corrupción de un ángel*…….……187

4.6.1- El suicidio.……..…….……...190

4.6.2.- El mundo como ilusión.……..……192

5.- Conclusiones.……...……...…….……197

5.1.- Conclusiones generales.…….……...……197

5.2.- Conclusiones específicas.…….…….204

6.- Conclusions.……...…….……207

6.1.- General Conclusions …….……...…207

6.2.- Specific conclusions……..……..…214

Bibliografía……...……....217

Anexo I.……228

Anexo II……...…….……229

Anexo III.…….……..…240

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

1.

INTRODUCCIÓN

Volverse escritor ¿no es consagrarse a la noche
que cada uno lleva dentro, con el riesgo de perderse?

Maurice Pinguet

En 1981, Marguerite Yourcenar (1985, 9) nos advertía de la problemática que suponía intentar aproximarnos a un autor contemporáneo, pues «carecemos de perspectiva». Quizás nosotros poseamos alguna más, porque Mishima ya pertenece a otro siglo, pero la lejanía cultural también supone un escollo que debemos superar en la tarea de intentar comprender su pensamiento. Un autor como Mishima, en el que se funden elementos tanto del pensamiento oriental como del pensamiento occidental, supone un reto que, al fin y al cabo, no hace otra cosa que evidenciar lo lejanas que son para los occidentales las formas orientales de conocimiento. Esta problemática, que ya ponía de manifiesto López (2013, 11-23) hace ahora nueve años, no ha mejorado lo suficiente como para que los investigadores estén formados plenamente en el pensamiento oriental. Bien es cierto que en este tiempo se ha reforzado la actividad de muchas asociaciones y grupos de investigación centradas en el pensamiento y la cultura de Asia oriental, pero sigue habiendo una deuda pendiente con los estudios universitarios si queremos equipararnos al resto de Europa.

En el sistema universitario español, se ha venido introduciendo, cada vez con mayor asiduidad, el Grado de Estudios de Asia Oriental que imparten diversas universidades públicas como la Universidad de Salamanca o la Universidad de Málaga. Sin embargo, la presencia de las materias dedicadas a la filosofía es ínfima, por ejemplo, en el Grado que imparte la Universidad de Salamanca sólo hay una asignatura de «Historia de la filosofía» de formación básica en el segundo año, mientras que el Grado impartido en la Universidad de Málaga no cuenta con ninguna asignatura explícitamente

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

dedicada a la filosofía, aunque hay varias asignaturas que refieren al «pensamiento» como por ejemplo «Modelos de pensamiento en Asia Oriental» del primer año. En el caso de los estudios específicos de filosofía, nos encontramos con el mismo escenario. Las filosofías orientales apenas tienen presencia en los planes de estudio de los grados de Filosofía que se están impartiendo en el sistema universitario español. Por ejemplo, en la UNED, el grado de filosofía sólo oferta una optativa dedicada al pensamiento oriental pero que obvia totalmente la filosofía en Japón. Otro ejemplo sería la Universidad de Santiago de Compostela, que en su grado de filosofía imparte una asignatura optativa dedicada a las filosofías orientales. Aunque estos datos no son halagüeños hay que tener presente que la mayor parte de los grados de filosofía no ofertan ninguna asignatura donde se puedan estudiar las filosofías orientales.

Con este escenario, las investigaciones sobre pensamiento oriental son más que necesarias, porque posibilitan el visibilizar los estudios orientales como líneas de investigación legítimas y necesarias en el campo de la filosofía, para ofrecer a la comunidad investigadora nuevos caminos de reflexión. Este espíritu es el que nos decidió a realizar una investigación que tuviese como tema central el pensamiento oriental, que ya había sido uno de nuestros mayores intereses durante nuestra etapa de estudiante en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela.

Tratar la figura de Mishima Yukio desde la perspectiva filosófica supuso para mi un reto en tanto que no se puede catalogar como «filósofo» en el sentido estricto de la palabra, a pesar de que, como afirma Gloria Ito (2013, 152) «si se sigue con cuidado su obra, se aprecia una filosofía consistente y coherente, propia de un hombre de gran cordura». Su formación en la Universidad Imperial de Tokio fue en leyes y no se tiene constancia de que hubiese recibido una profunda formación en temas filosóficos a lo largo de su etapa como estudiante. Por esta razón, Mishima nunca fue entendido como un filósofo, ni tampoco lo haré yo aquí, porque su producción es tan variada, tanto en forma como en temática, que referise a él como «intelectual» se acerca mucho más a la realidad. Además, hay que tener presente, que su suicidio fue un impedimento para que se forjase un interés objetivo hacia su pensamiento. Como señaló Mawatari (1970, 127), «es cierto que incluso los escritores deben aceptar la idea de que fueron seres humanos antes de ser escritores. Sin embargo, el material final que determina a un escritor debe ser la obra, no

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

lo biográfico de la vida privada del escritor»[1]. Ahora bien, la lectura de sus obras evidenció una fuerte presencia de elementos filosóficos que eran utilizados de manera consciente para la propia construcción de sentido que les daba a sus producciones intelectuales. Desde esta perspectiva se entendían las fuertes críticas que en ocasiones recibieron algunas de sus obras por perderse en extensas reflexiones que hastiaban a los críticos y no menos a los editores y lectores.

Una lectura de los escritos de Mishima, denota el extenso bagaje cultural que poseía en muchos ámbitos, pero en especial en el de la filosofía, donde tanto podía citar a Nietzsche como a Nishida, por citar dos ejemplos, con plena rigurosidad. Su conocimiento sobre las filosofías orientales y occidentales no se limitaba a hacer de ellas meras menciones superficiales o una simple repetición de famosos pasajes en boca de sus personajes para darle una dimensión más erudita a su producción. La filosofía en Mishima está presente en tanto que se aplica al sentido de la trama argumentativa de la obra, y de eso es muestra la tetralogía que analizaremos en esta investigación, *El mar de la fertilidad*. Este motivo es el que justifica el interés por estudiar la obra de este autor, que, de forma muy original, y demostrando unos conocimientos de filosofía muy amplios, aplicó esta disciplina en la construcción de su mundo literario, como una nueva forma de aproximación al conocimiento.

1.1.- Estado de la cuestión

A día de hoy las investigaciones sobre la obra y la figura de Mishima Yukio se enfocan en dos aspectos, la crítica literaria y la biográfica. Después de su suicidio en el año 1970, comenzaron a aparecer un aluvión de trabajos que, aprovechando la coyuntura y la repercusión que había alcanzado tanto dentro de Japón como a nivel internacional, se centraron en componer biografías sobre su persona tratando de desentrañar el complejo sentido de su muerte. Destaco, la del escritor japonés Takeo Okuno (1926-1997) titulada 三島由紀夫伝説 (Mishima Yukio densetsu, La leyenda de Yukio Mishima); la del

[1] Traducción propia. En el original: «たしかに作家といえども、作家である以前になによりも人間であったという発想は認めねばならないからである。 しかしながら作家にとって作家を決定する最終的な資料は、作家の私生活的な伝記的な資料ではなく、作品でなければならないはずである。»

crítico literario Damian Flanagan (1969-) titulada *Yukio Mishima*; y las más reconocidas y citadas, las biografías de John Nathan (1940-), *Mishima. A Biography*, y Henry Scott Stokes (1938-2022), *The Life and Death of Yukio Mishima*[2].

Fuera del contexto biográfico, es fácil también encontrar estudios sobre su persona que no se limitan a componer un relato de su vida y muerte, algunos de los más relevantes son el pequeño ensayo de la escritora francesa Marguerite Yourcenar (1903-1987) titulado *Mishima ou La vision du vide* (1981), que tiene traducción al castellano, y en el que Yourcenar aborda la vida y la obra de Mishima desde su propia interpretación; el ensayo del psiquiatra español Juan Antonio Vallejo-Nájera (1926-1990), *Mishima o el placer de morir* (1978), que revisa, sobre todo, el gusto por la muerte del escritor japones; el estudio literario de la profesora Susan J. Napier (1955-), *Escape from the Wasteland. Romanticism and Realism in the Fiction of Mishima Yukio & Oe Kenzaburo* (1991), que aborda la presencia de la violencia, el sexo y la política en la obra de estos dos escritores japoneses; el estudio de Gwenn Boardman Petersen, *The Moon in the Water. Understanding Tanizaki, Kawabata, and Mishima* (1979) que ofrece un estudio literario sobre la obra de los tres escritores japones; o el compendio de ensayos editado por Yusuke Endo y Kazusuke Ogawa, 三嶋由紀夫研究 (Mishima Yukio kenkyū, *Investigaciones sobre Mishima Yukio*) (1970) que aúna en un solo tomo más de treinta ensayos sobre diversos aspectos de la vida y la obra del autor, siendo uno de los documentos más completos de los editados hasta el momento, aunque de difícil acceso pues no se publicó fuera de Japón y se encuentra descatalogado.

Estos son sólo algunos ejemplos de las investigaciones que se pueden encontrar hoy en día sobre Mishima Yukio, pero ninguna de ellas ha profundizado desde el punto de vista filosófico, siendo los estudios literarios los más abundantes. Más recientemente, y con motivo del cincuenta aniversario de su muerte, en al año 2020, se renovó el interés sobre este autor. Fruto de esta nueva mirada, han aparecido las publicaciones de Daniela Errico, *Mishima Yukio o l'estetica della morte,* del año 2021 y que se centra, como su título evidencia, en un estudio sobre la estética de la muerte en la obra del escritor japonés;

[2] Ambos conocieron a Mishima durante sus estancias en Japón. John Nathan fue el traductor de algunas de las obras de Mishima, mientras que Stokes, era corresponsal del Times en Tokio. Estas dos biografías fueron traducidas a diferentes idiomas, entre ellos el castellano, y son de las que más repercusión han tenido. El catálogo de biografías sobre Mishima es amplio, por eso, señalamos aquí las que consideramos más importantes.

el ensayo biográfico del escritor español Isidro Juan Palacios, *Yukio Mishima. Vida y muerte del último samurái* (2022) y las interesantes conferencias que se han venido impartiendo en el 三島由紀夫文学館 (Mishima Yukio bungaku kan, Museo literario Mishima Yukio) desde el año 2020 y que han demostrado el renovado interés sobre la figura de Mishima en Japón.

Como se puede comprobar, no sería justo afirmar que este es un campo de investigación inexplorado, lo que sí es cierto es que las investigaciones se han centrado, en su gran mayoría, y como se puede ver, en el análisis de su vida para dar una explicación coherente a su suicido y en la revisión de su obra desde el punto de vista literario, pero no es posible encontrar muchos estudios sobre la dimensión filosófica, o al menos no con la profundidad deseada.

1.2.- Hipótesis y objetivos de la investigación

Esta investigación nace, como ya se ha señalado, con el espíritu de visibilizar los estudios orientales centrados en la filosofía como vía de reflexión necesaria para comprender la visión del mundo o *Weltanschauum*, en este caso, de un país perteneciente al lejano Oriente, no siempre bien conocido desde la perspectiva filosófica. A su vez, se espera sumar esta investigación a los estudios que ayuden a profundizar y reflexionar sobre el pensamiento japonés y que poco a poco van cobrando más presencia y fuerza en nuestro país. De una manera más específica, este trabajo responde al interés de reivindicar una dimensión de la obra y del pensamiento de Mishima Yukio que creemos no se ha estudiado lo suficiente y, así, esperamos abrir la puerta a otros investigadores para que se comience una nueva línea de investigación, resaltar la importancia que la filosofía tiene en sus obras.

Cuando comenzamos esta investigación, establecimos una hipótesis que partía de la premisa de que la obra de Mishima Yukio se sustenta sobre una base filosófico-religiosa indispensable para la comprensión plena, tanto de la obra como del pensamiento del autor japonés. Esto es así porque implementa principios filosóficos diversos que tienen la misión de sustentar el sentido argumentativo de muchas de sus obras y, por ende, la aplicación de la filosofía se hace desde la plena conciencia del autor y con fines claros de reflexión subjetiva para responder a sus diversos intereses y temáticas.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Una vez establecida la hipótesis de trabajo sobre la que comenzó la presente investigación, se estableció un objetivo general, siendo este, el de elaborar uno de los primeros análisis filosóficos de la obra de Mishima Yukio, examinando las influencias filosófico-religiosas presentes en su pensamiento a través de su obra escrita. Complementando este objetivo más general, establecí una serie de objetivos específicos: visibilizar en el contexto occidental la figura de Mishima, no sólo en el marco literario sino en el filosófico; reivindicar la obra de Mishima Yukio en tanto que presenta un valor filosófico en sí misma; revalorizar los estudios orientales en el marco de las investigaciones filosóficas en Galicia donde apenas tienen representación y aportar una investigación que profundice en el pensamiento japonés del siglo XX.

1.3.- Metodología y resultados de la investigación

La metodología habitual en los trabajos del ámbito de las humanidades y, en particular, de la filosofía, invita a revisar las obras consideradas fuentes, la bibliografía secundaria, así como la bibliografía general, y añadir una hermenéutica personal que permita crear un discurso original. En todo caso, se procede de acuerdo con las exigencias de cada fase o etapa investigadora. En la primera fase de la investigación, me centré en una revisión bibliográfica para conocer cuál era el estado de las investigaciones sobre Mishima, su obra y pensamiento, en este momento. Es reflejo de este proceso, lo contenido en el apartado de «Estado de la cuestión», donde se aportó una relación de algunas de las investigaciones más reconocidas sobre la temática. Este primer acercamiento bibliográfico a la cuestión puso de manifiesto que nos encontrábamos ante un contexto donde la biografía del autor había eclipsado totalmente su faceta intelectual y había provocado una sobreabundancia de documentos, lo que me obligó a realizar una revisión de las biografías disponibles para seleccionar y trabajar con aquellas que nos aportasen los datos más veraces y objetivos. Se aplicaron los siguientes criterios en la selección: el índice de impacto de las publicaciones, la proximidad del autor o autora al propio Mishima o su entorno, y, por último, referencias a textos no traducidos o de difícil acceso que aportasen información de interés para nuestra investigación.

La revisión bibliográfica no sólo se enfocó en la selección de trabajos biográficos, sino que implicó, por la transversalidad de la temática, delimitar la selección de estudios procurando que aportasen un mensaje más reflexivo que analítico y estudiasen algunos

de los aspectos que nos interesaban para nuestra investigación, esto es, todo aquel contenido que se enfocase al pensamiento filosófico. Por este motivo, se tomó la decisión de obviar análisis exclusivamente literarios, recensiones y trabajos generalistas que aportaban una visión superficial sobre el autor y su pensamiento. Téngase en cuenta, que el trabajo de revisión bibliográfica se estableció en el primer año de investigación, pero se mantuvo activo durante todo el proceso, pues se tuvieron en cuenta las novedades editoriales que fueron apareciendo en estos años sobre el autor.

Al comienzo de la investigación y con la pretensión de anticiparnos a la necesidad que surgiría de poder acceder a bibliografía en el idioma original de Mishima, comencé a formarme en el idioma japonés en el Centro de Lenguas Modernas de la Universidad de Santiago de Compostela.

En la segunda fase de la investigación se establecieron los límites a las temáticas que serían tratadas en la tesis y que supondrían las parcelas de conocimiento sobre las que profundizaríamos en el estudio, como las influencias del budismo en el sentimiento de pureza, la ética confucionista, la filosofía del *bushidō*, los principios de la filosofía budista en la concepción de la identidad y la construcción del «yo», la influencia del existencialismo heideggeriano, la teoría de la ideas de Platón y su influencia en la conceptualización de la belleza en el pensamiento de Mishima o la construcción ético-estética de la muerte, entre otras. En base a los límites temáticos establecidos, comenzó el proceso de análisis y elaboración de resultados que forma parte de la dinámica de todo proceso de investigación.

En abril del año 2017, presenté una conferencia titulada «Narrar la propia vida: el caso de Yukio Mishima» en el Congreso Internacional «O que somos senão Histórias de Vida?», organizado por la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra, y en el que daba a conocer los primeros resultados de mis investigaciones. En noviembre de ese mismo año, pronuncié la ponencia «Vida y muerte en el pensamiento de Yukio Mishima» en el I Simposio Internacional de Estudios Japoneses que se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela.

En el segundo año de investigación se continuó trabajando sobre los límites temáticos que se habían establecido y presenté una comunicación en el VI Encuentro de la Juventud Investigadora en Artes y Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas, organizado por el Centro Internacional de Estudios de Doctorado y Avanzados de la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Universidad de Santiago de Compostela, titulada «Una lectura filosófica de la obra de Yukio Mishima» que derivaba de las investigaciones hechas hasta ese momento.

Finalizando el segundo año de la investigación, realicé una revisión de los límites temáticos establecidos por la dificultad que suponía tratarlos todos en una misma investigación, siendo algunos de ellos susceptibles de protagonizar sus propias tesis o investigaciones particulares. Tras una primera revisión de la marcha de la investigación, se tomó la decisión de reducir las temáticas susceptibles de ser trabajadas, dando como resultado un nuevo plan de investigación que es al que se atiene la presente tesis. Así, decidí centrar la presente tesis doctoral, en el estudio de las siguientes temáticas relacionadas con el pensamiento de Mishima:

- El concepto que construye en torno a la muerte, ya que este se ve influenciado por la filosofía del *bushidō* que posee una fuerte carga ética y estética de vital importancia para entender el pensamiento del autor.
- La influencia de la filosofía de la acción del filósofo chino Wang Yangmin, pues supone la base teórica de muchos de sus planteamientos en torno a cómo comprende la relación entre cuerpo-mente y entre cuerpo e identidad del «yo».
- Y, por último, la presencia e influencia de la escuela budista Yogācāra, pues sus principios filosóficos vertebran la concepción de la realidad y del mundo que defiende el autor.

Para poder articular estas tres temáticas, y dado que la producción del autor abarca más de 200 obras, elegí como eje de análisis, la tetralogía *El mar de la fertilidad*, pues en ella se concentra el pensamiento de Mishima tal y como él mismo afirmó, considerándose su testamento ideológico.

En el curso 2019-2020, solicité la realización de una estancia de investigación en la Universidad de Tenri (Japón) acogiéndome al convenio existente entre dicha Universidad y la Universidad de Santiago de Compostela, con la finalidad de poder acceder a bibliografía de difícil acceso en España, mejorar el nivel de japonés y trabajar en la investigación con el co-director de la tesis el Dr. Sawai Yoshitsugu. La estancia de investigación se realizó entre septiembre de 2019 y marzo de 2020, y se articuló en base a dos necesidades diferenciadas, aunque complementarias. Por un lado, el aspecto formativo, que versó en torno al estudio del japonés, la cultura japonesa, las religiones japonesas y la dogmática de Tenrikyō. Por otro lado, el aspecto investigador, que se centró

en la consulta de la bibliografía necesaria y el trabajo centrado en el propio desarrollo de la tesis. Junto con la revisión bibliográfica ya mencionada, durante esta estancia de investigación, se procedió a analizar la obra de Mishima *El mar de la fertilidad* en su versión japonesa y realizar un análisis comparativo con las traducciones inglesa y española que había usado hasta ese momento. Este trabajo estuvo supervisado por el Dr. Sawai Yoshitsugu, siendo sus resultados parte importante de esta investigación.

Durante este periodo, se publicó un capítulo de libro titulado «El pensamiento de Yukio Mishima» en Agís Villaverde M., Barcia González, F.J., Iglesias Varela, A. (coords.) (2019) *Caminos del pensamiento japonés*, Santiago de Compostela: SIFA & SENI, en el que reflexionaba sobre la concepción de la vida y de la muerte en Mishima derivadas de su interpretación del *Hagakure*, y la influencia de la Escuela Romántica Japonesa en el pensamiento político y estético de Mishima.

Los dos últimos cursos los dediqué a terminar de revisar la bibliografía que se pudo conseguir en japonés y a componer el esquema último de la investigación. De este último periodo se deriva el artículo «Filosofía y Literatura en el pensamiento japonés: a propósito de Mishima Yukio» publicado en la revista *Critical Hermeneutics*, Número Especial 1.

En lo que concierne a la elaboración de las citas textuales, citas secundarias, notas al pie de página, referencias y bibliografía, he optado por el uso del estilo APA en su séptima edición, teniendo como referencia el *Publication Manual of the American Psychological Association, Seventh Edition* del año 2020.

Para la transcripción del japonés al alfabeto latino, se ha seguido el sistema Hepburn en el que:

- las vocales ō y ū refieren a vocales largas.

- los sonidos de las siguientes consonantes ‘h’, ‘j’, ‘w’ y ‘z’ se asimilan a la fonética inglesa.

- las consonantes dobles que en japonés se marcan con っ, en la transcripción se señalan duplicando la vocal. Por ejemplo, せっぷく = seppuku.

- si el hiragana へ se utiliza como partícula de indicación de lugar, se transcribe como ‘e’ aunque su lectura sea ‘he’.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

- si el hiragana は se utiliza como partícula, se transcribe como ‘wa’ aunque su lectura original sea ‘ha’.

- si el hiragana を se utiliza como partícula, se transcribe como ‘wo’ aunque su lectura original sea ‘o’.

-la ‘h’ corresponde en la fonética a una ‘h’ aspirada.

- la fonética de la ‘r’ es más suave que la nuestra, muy similar a la ‘l’.

En relación con la escritura de los nombres propios, se ha intentado respetar la forma japonesa en donde el patronímico se sitúa antes que el nombre.

Para la escritura del sánscrito hemos seguido el modelo de transcripción fonética IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

Estos sistemas de transcripción no se han utilizado en las reproducciones textuales de pasajes o fragmentos de texto, donde se ha optado por respetar siempre la versión original. En nota al pie se realiza aclaración sobre los términos si se considera necesario.

A lo largo del texto se hacen referencias a etapas de la historia de Japón haciendo uso de los nombres japoneses, por lo que se puede consultar la equivalencia temporal, si fuese necesario, en una tabla cronológica que se ha añadido como Anexo 1 al final del presente estudio.

Por último, hemos visto conveniente añadir un Anexo 2 con un glosario de términos tanto en japonés como en sánscrito para facilitar la lectura de la Tesis.

1.4.-Límites de la investigación

El desarrollo de esta tesis se ha visto condicionado por una serie de limitaciones en el proceso de investigación que se exponen a continuación.

En primer lugar, me gustaría señalar los límites que han marcado la distancia cultural y lingüística. El japonés es un idioma basado en una escritura ideográfica y fonética combinada en el que, como señala López (2013, 30), en ocasiones ha primado más la estética que la propia transmisión de las ideas. De esto se deriva una complejidad bastante alta a la hora de intentar traducirla a otros idiomas, pues existen expresiones o conceptos intraducibles, como el de *kami* que se suele traducir como ‘dios’ o ‘espíritu’

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

pero que, en realidad, abarca una dimensión de significado que no encaja en ninguno de esos vocablos. Esto lleva a una dificultad añadida en lo que a la comprensión de las traducciones se refiere, pues en ocasiones, y, sobre todo, cuando estamos hablando de textos filosóficos, el sentido pleno es crucial para las investigaciones, y se puede perder en el proceso de traducción. Esto ha determinado que parte del esfuerzo de la investigación se tuviese que enfocar en el estudio del idioma japonés para poder acceder a textos en la lengua original, así como a otras investigaciones. Por otro lado, el lenguaje es la puerta a la comprensión cultural de otros grupos sociales ajenos al nuestro, y, por este motivo, con la idea de comprender mejor el pensamiento de Mishima, en tanto que este se había construido en un contexto histórico y cultural tan distante al mío, el conocimiento de la lengua se volvió indispensable.

De esta circunstancia se deriva que, en la presente investigación, se haya optado por incluir las citas originales siempre que se ha podido, incluyendo en ocasiones traducciones propias y/o traducciones disponibles en la versión castellana, si las hubiere. En lo que refiere al cuarto capítulo, se ha optado por respetar algunas de las traducciones de las versiones castellanas de *El mar de la fertilidad* en las citas directas, para facilitar su revisión, pues son de fácil acceso. Pero se han añadido en cita al pie, las versiones originales en japonés, puesto que son las que he utilizado durante el transcurso de la investigación y considero que aportan riqueza a la presente tesis doctoral.

En segundo lugar, los límites derivados de la temática determinaron los núcleos de contenido que se trataron en la presente investigación. Como ya se ha explicado, en un primer momento se optó por revisar una multiplicidad temática que abarcase el pensamiento de Mishima Yukio de manera global, para facilitar la profundidad comprensiva del estudio que se pretendía hacer. Con la investigación ya iniciada, comprobé que sería mucho más enriquecedor limitar los núcleos temáticos a tratar, pues con eso se favorecía un estudio que facilitase los derroteros de la investigación sobre el pensamiento de este autor en el futuro. Esta decisión estuvo motivada por la gran cantidad de influencias y temáticas filosóficas que se podrían analizar a lo largo de las más de 200 obras que componen la producción escrita de este autor japonés y que comprenden tanto a las filosofías orientales como a las occidentales. Partiendo de este razonamiento, y siempre de acuerdo con los directores, decidimos limitar a la tetralogía *El mar de la fertilidad*, el análisis filosófico que he realizado. Los criterios que responden a esta decisión, son varios, por un lado, se trata de una obra que contiene en sí misma, el corpus

filosófico del pensamiento de Mishima en su gran mayoría, lo que facilita estudiar su pensamiento desde una sola obra, aunque esta comprenda 4 volúmenes. Por otro lado, el propio autor la concibió para que fuese una proyección de su pensamiento al mundo, buscando que, a través de su lectura, se pudiese comprender su interpretación de la existencia y de la realidad. Por último, es una obra que se ha traducido a muchos idiomas, lo que facilita el acceso a la misma y esto favorece que se puedan valorar en su justa medida las aportaciones originales de la presente Tesis doctoral.

Para finalizar, me gustaría señalar los límites derivados de las disciplinas que abarca la investigación y que invitan a entenderla desde la interdisciplinariedad, pues, aunque nuestra pretensión sea filosófica, no podemos obviar que existe una dimensión literaria que debe ser tenida en cuenta y que complementa lo filosófico. Esta característica intrínseca de la temática nos ha obligado a prestar atención a las peculiaridades literarias del autor, para no caer en un error de interpretación que se derivase de una falta de interés por esta faceta de Mishima que complementa y que forma parte de sus fundamentos intelectuales. Por este motivo, pueden aparecer a lo largo de la presente tesis, referencias que sean más del ámbito literario que del filosófico, pero responden, como he dicho, a la necesidad de abordar la temática desde una visión interdisciplinar.

1.5.- Estructura de la tesis

La estructura de la presente tesis se estableció en cinco capítulos. El primer capítulo consiste en una introducción donde se explicitan las razones que llevaron a la elección de la temática, se realiza una aproximación al estado de las investigaciones sobre el pensamiento de Mishima Yukio, se concretizan la hipótesis y los objetivos que queremos alcanzar mediante esta investigación, se aporta un desglose de la metodología seguida durante de la investigación y los resultados más relevantes que se han ido derivando de ella, se establecen los límites que han determinado la investigación y sus consecuencias en las mismas y, por último, se aporta una explicación de la estructura de la tesis donde se explica cómo se ha dispuesto la misma y qué compone cada capítulo.

En el segundo capítulo, se realizó una aproximación a la figura de Mishima Yukio a través de aspectos claves de su pensamiento que tienen importancia para la investigación. Con esto, pretendíamos huir de la realización de una biografía que considerábamos que no era necesaria, debido a la abundancia de las mismas en el contexto literario, y también,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

revalorizar su figura, sustrayéndola de su suicidio y poniendo el foco en su pensamiento. Para suplir la descontextualización histórica y temporal que supone no aportar una biografía, se ha añadido una cronología biográfica que puede ser consultada.

En el capítulo 3, me centré en analizar los inicios de la filosofía japonesa y su construcción en base a las diferentes tradiciones de pensamiento que la han compuesto, esto es, sintoísmo, budismo y confucianismo. De esta forma, muestro las coordenadas de base religiosa del pensamiento japonés y su valor filosófico y posicionándome en la discusión, que aún impera en algunos ámbitos, sobre si se puede hablar de una «filosofía» en Japón. Además, ya que considero que las influencias budistas son clave para el posterior análisis que realizo en el capítulo 4, dedico un apartado específico al estudio de algunos de los principios filosóficos búdicos más importantes para mi investigación, como la concepción del «yo» o la doctrina de «sólo-mente».

El capítulo cuatro, consiste en el análisis filosófico de *El mar de la fertilidad*. A causa de que esta obra se compone en cuatro volúmenes, este cuarto capítulo se divide en cuatro apartados que corresponden a los análisis individuales de las cuatro novelas. En cada uno de los análisis individuales, se revisan las influencias filosóficas más importantes, su evidente importancia y presencia en la obra como catalizadores del sentido de la misma.

Por último, la tesis se cierra con un capítulo dedicado a las conclusiones, donde analizo las conclusiones generales y particulares que se han derivado de la presente investigación. En este apartado, también reviso la consecución de los objetivos y las posibles investigaciones que se pueden derivar de la presente tesis.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cronología biográfica de Mishima Yukio

1925

Nace Kimitake Hiraoka, nombre real de Mishima Yukio, el 14 de enero en Tokio.

Menos de un mes después de nacer, la abuela de Mishima, Natsuko, decide criarlo por su cuenta y se lo quita a la madre.

1928

Nace Mitsuko Hiraoka, hermana de Mishima.

1929

Mishima comienza a sufrir una enfermedad que le aquejará hasta la edad adulta, influenciando bastante en su carácter e incluso en algunas características de su pensamiento.

1930

Nace Chiyuki Hiraoka, hermano de Mishima.

1931

Comienza sus estudios primarios en la Escuela de Nobles o *Gakushuin*, etapa que aparece retratada en obras como *Confesiones de una máscara*, *Los años verdes* o el relato corto *Tabaco*.

1937

Realiza los estudios secundarios en la *Gakushuin*. La familia Hiraoka se muda a otra vivienda, momento en el que Mishima deja de vivir con su abuela para reunirse con su padres y hermanos.

1938

Empieza a colaborar con la revista literaria de la escuela, la *Hōjinkai*. Ingresa en el club literario, siendo uno de los alumnos más jóvenes en ser admitido.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1939

Muere la abuela de Mishima, Natsuko. Mishima comienza a escribir la única novela que dejó inconclusa, *Yataka*. Comienza la Segunda Guerra Mundial.

1940

Conoce, gracias a su padre, al intelectual Ryuko Kawaji (1888-1959). Bajo su influencia, Mishima comienza a escribir poesía, de esta época destaca *Magagoto*, obra en la que ya se pueden apreciar elementos característicos de su estilo y temática. Sus gustos literarios por lo occidental lo llevan a admirar autores como Rainer Maria Rilke, Raymond Radiguet y Oscar Wilde entre otros. Japón forma una alianza con Italia y Alemania.

1941

Entre septiembre y diciembre de este año se publica *Hanazakari no mori* en la revista *Bungei bunka*. Es en este momento cuando elige publicar con un pseudónimo que se convertirá en el nombre por el que terminó siendo conocido en el ámbito de la literatura universal, Mishima Yukio. Japón ataca Pearl Harbor.

1942

Mishima inicia sus estudios superiores en la *Gakushuin*. Comienza a relacionarse con los intelectuales de la *Nihon Roman ha*. Se incrementa su gusto por los clásicos japoneses.

1943

Debido al éxito de su novela corta, *Hanazakara no mori*, intenta encontrar editor para publicarla, pero sin éxito. Empieza a alejarse de la influencia de los románticos japoneses.

1944

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Finaliza sus estudios en la *Gakushuin* como uno de los mejores de su promoción, en la ceremonia organizada para conmemorar el final del curso, recibe un reloj de plata del propio emperador. Consigue finalmente publicar como un libro

Hanazakari no mori. Debe realizarse la prueba médica para evaluar su aptitud y ser enviado al frente, pero no consigue buenos resultados y se le declara no apto para el servicio militar. Se matricula en la Universidad de Tokio para estudiar derecho, probablemente obligado por su padre. Poco después de comenzar las clases, su curso fue destinado a una fábrica de aviones cerca de Tokio.

1945

Mishima recibe la orden la presentarse en el cuartel de reclutamiento y alistarse, pero le diagnostican erróneamente una tuberculosis y no pasa las pruebas médicas. El 6 de agosto tiene lugar el ataque nuclear en Hiroshima y el 9 de agosto en Nagasaki. Se da por concluida la guerra. La hermana de Mishima muere en otoño debido a la fiebre tifoidea.

1946

Retoma sus estudios en la Universidad de Tokio intentando compaginarlo con su carrera como escritor. Apoyado por el que será su maestro, Yasunari Kawabata (1899-1972), publica su relato corto titulado *Tabako*.

1947

Tras graduarse en la universidad, comienza a trabajar en el Ministerio de Finanzas. Escribía por las noches con la convicción de no abandonar su faceta de escritor. Durante este año publica al menos tres obras, *Karu no Miko to Sotoori Hime*, *Yoru no Shitaku* y *Haruko*.

1948

Tras pasar menos de un año trabajando en el ministerio, deja el trabajo para dedicarse a tiempo completo a la literatura. Se publica su primera obra de teatro en noviembre, titulada *Kataku*. Comienza a escribir *Confesiones de una máscara*.

1949

Se publica *Confesiones de una máscara* y se estrena *Kataku*. Comienza a ser reconocido en el mundo literario.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
STELA

1950

Se publica *Ai no Kawaki*, otra de sus obras importantes y que resulta en un éxito y elogios por parte de la crítica. Gracias a su éxito, ese año se muda junto con sus padres a una mejor zona de Tokio.

1951

Escribe *Kinjiki* una de sus novelas más conocidas. A finales de año y tras haber conseguido un pase de prensa del *Asahi Shinbun*, viaja a América.

1952

Visita los Estados Unidos y Europa, terminando su viaje en Grecia, lugar que le fascina enormemente y que influirá en una de sus obras más famosas, *Shiosai*. Inicia los contactos para comenzar a traducir sus obras y que se puedan publicar en el extranjero.

1953

Reescribe una parte de *Kinjiki*, la cual no tuvo la misma buena acogida que sus anteriores obras, algo que le afecta bastante y que le pasará con más de sus escritos a lo largo de la vida. Toma la decisión de escribir obras más clásicas, tanto en estilo como en temática. En julio de este año se comienzan a publicar sus obras reunidas en seis volúmenes, con el título de *Mishima Yukio Sakuhin shū*.

1954

Se publica *Shiosai* y tiene tal éxito que sus derechos son comprados por una empresa cinematográfica.

1955

Comienza su obsesión con el cuerpo y decide dedicar parte de su tiempo a entrenar levantamiento de pesas.

1956

Escribe *Kinkakuji*, una de sus mejores obras y la que termina de consagrarlo como uno de los mejores escritores e intelectuales del siglo XX. En Estados unidos se comienzan a publicar algunas de sus obras en inglés.

1957

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Viaja a Estados Unidos donde permanecerá seis meses. Imparte una conferencia en la Universidad de Michigan y se dedica a aprender inglés.

1958

Para no contrariar a su madre que había sido diagnosticada (erróneamente) de cáncer, decide casarse con Yoko Sugiyama (1937-1995).

1959

Nace la primera hija de Yoko y Mishima, Noriko Hiraoka. Mishima se inicia en el *kendō*. Se publica en otoño una obra en la que el escritor japonés tiene puestas muchas expectativas, *Kyoko no ie*, pero tiene mala acogida por los críticos.

1960

Se publica *Utage no oto*, una novela de trasfondo político para la que se basó en un escándalo de un político de la época que lo llevará a juicio por el contenido de la misma. Actúa por primera vez en una película, *Karakkaze Yaro*. Se publica *Yūkoku*, relato corto que el propio Mishima convertirá en un cortometraje que se llegará a estrenar en el extranjero.

1961

Realiza un viaje al extranjero y a su vuelta a Japón es amenazado por grupos de extrema derecha por haber criticado favorablemente un relato antiimperialista de otro escritor. Las amenazas se extienden durante meses durante los que Mishima precisa de protección policial. Nace su segundo hijo, Ichiro Hiraoka.

1962

Se centra en escribir únicamente obras de teatro.

1963

El fotógrafo Osoe Eikō, con Mishima como modelo, realiza el álbum fotográfico *Barakei*. Se publica *Gogo no eiko*, la novela que marca la última etapa de la obra intelectual del autor.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1964

Mishima se centra en los deportes acordes con el espíritu nacional, pues este año de celebran las Olimpíadas en Tokio. Comienza a publicar *Kinu to meisatsu*.

1965

Por primera vez su nombre es barajado como candidato al premio Nobel de literatura. Comienza a escribir *El mar de la fertilidad.* Esta época es el escenario donde empieza a gestarse su plan para suicidarse.

1966

Comienza a entrenarse con las Fuerzas de Autodefensa de su país. En este año se realiza su famosa foto posando como San Sebastián, inspirado por el cuadro de San Sebastián de Guido Reni.

1967

Crea el *Tatenokai*, una especie de ejército privado de 100 miembros.

1968

Su maestro, Yasunari Kawabata, recibe el premio Nobel de literatura. Su nombre también había sido barajado para el premio, pero al ser un candidato más joven que Kawabata, se deduce que tendrá más oportunidades para recibirlo.

1969

Se encuentra escribiendo el último volumen de la tetralogía *El mar de la fertilidad*. Comienza a ser visto como un representante de los grupos derechistas por algunas de sus publicaciones, que defendían la importancia de la figura imperial y retomaban ideales tradicionales relacionados con el *bushidō*.

1970

Posa para el fotógrafo Kishin Shinoyama en una serie de fotografías que representan su muerte en distintas situaciones, incluyendo una serie que representa el *seppuku* de un samurái. Mishima decide suicidarse realizando el *seppuku* cuando finalice *El mar de la fertilidad.* Termina el último volumen en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

agosto y el 25 de noviembre, tras entregar el manuscrito, se dirige al cuartel de Ichigaya en Tokio acompañado de cuatro miembros del *Tatenokai*. Allí, tras intentar dar un discurso ante los miembros de las Fuerzas de Autodefensa criticando la deriva occidentalista de Japón, se suicida mediante el ritual del *seppuku*.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2

UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MISHIMA YUKIO

Tras el fallecimiento de Mishima, en noviembre del año 1970, no fueron pocos los que se lanzaron a escribir una biografía de su corta pero intensa vida. Al fin y al cabo, una muerte como la del escritor japonés, dejó en muchos la sensación de sinsentido, de pérdida vacía, materializó de alguna manera ese interrogante que afloraba en algunas de sus obras, a veces tímido, otrora impetuoso: ¿y si no existió Mishima Yukio? y de ser así, quizás tampoco nosotros hayamos existido[3]. ¿Fueron las biografías el camino para evidenciar la existencia de Mishima, del Japón que le tocó vivir, de sus circunstancias vitales, de sus influencias y pensamientos, de los que compartieron tiempo con él? En mi opinión, sólo fueron creaciones que atendían a un desesperado intento por encontrar sentido a un hecho tan personal, tan subjetivo e íntimo como la muerte voluntaria y que saturaron a los lectores con datos y detalles que escondían al Mishima que realmente existe ya para nosotros, aquel que permanece encerrado entre las páginas de sus muchas obras. Al final, Mishima Yukio eclipsó a Kimitake Hiraoka[4].

En su libro *Séneca*, María Zambrano, nos invita a reinterpretar a los autores que ya son lejanos para nosotros, pudiendo así liberarlos de su historia, de las cadenas con las que otros los anclaron a sentidos ajenos, de los límites que se les impusieron (Zambrano, 1994, 26). Leyendo estas palabras de la filósofa española, uno no puede obviar el caso de Mishima Yukio. Tantos y tantos relatos de una vida ajena que, en el fondo, clamaban por interpretar la existencia y la muerte, sobre todo la muerte, de otro ser humano, buscando un sentido que no les pertenecía, pues, al fin y al cabo, la muerte es una experiencia íntima,

[3] Una referencia a la doctrina filosófica de «Yuishiki» propia de la escuela Yogācāra y que aparece en muchos de sus escritos, llegando a ser uno de los temas filosóficos centrales de su obra culmen *El mar de la fertilidad*.

[4] Kimitake Hiraoka es el nombre real de Mishima, Mishima Yukio es el pseudónimo que utilizó cuando comenzó su carrera como escritor (Stokes, 1985, 96).

ontológicamente privada y darle sentido es, como nos dice Agís, "un sinsentido, el más grande y patético de toda nuestra existencia" (Agís, 2013, 67). Por esta razón, la intención de este capítulo no es mostrar al mismo Mishima de siempre, el que se quitó la vida el 25 de noviembre de 1970, sino al Mishima que encontramos en sus escritos, el pensamiento legado durante tantas y tantas noches dedicadas a la escritura en el despacho de su casa. Y así, siguiendo el consejo de Zambrano, retomar la obra de Mishima, reinterpretarla desde un prisma filosófico y alejarnos de esos límites que se le han ido imponiendo. Por lo tanto, en las páginas que siguen de este capítulo, no caeré en el relato de su biografía, sino que intentaré acercarme a su figura intelectual, profundizando en los aspectos que considero determinantes en la construcción de su pensamiento, para comprender mejor el posterior análisis filosófico de su obra *El mar de la fertilidad*.

2.1.- El origen de la familia Hiraoka y sus influencias en la construcción del pensamiento de Mishima Yukio

Mishima Yukio fue un seudónimo, una máscara que eclipsó el "yo" verdadero cuyo nombre real fue Kimitake Hiraoka, dado el 14 de enero de 1925, al nacer en la ciudad de Tokio. Llegó al mundo en una familia de clase media de la que asegura Nathan (1995, 17) «sus antepasados por línea paterna eran de una casta tan baja, que hasta principios del siglo XIX no tuvieron ni siquiera un apellido». Aunque esta afirmación pueda parecer baladí, es importante tenerla en cuenta a la hora de ver en Mishima la figura de un «samurái moderno», descendiente de la estirpe guerrera japonesa por excelencia. Mishima, nació y se crio en un ambiente fuertemente marcado por las influencias de sus abuelos paternos, y algunas de las tendencias intelectuales del Mishima adulto tienen su explicación o se entienden como parte de este contexto vital.

El abuelo de Mishima, Jotaro Hiraoka, fue un hombre ligado al mundo de la política, aunque ascendía de una familia de agricultores y comerciantes, pudo estudiar Derecho en la Universidad Imperial, ámbito en el que destacó y que le valió la entrada al mundo público y a desposarse con la hija de una familia con ascendentes samuráis[5]. En

[5] Una proeza si tenemos en cuenta las duras condiciones que tenía que afrontar el campesinado en los últimos años de la era Meiji (1868-1912): altos impuestos, rentas que ahogaban a las familias y un estilo de vida rudimentario que llevó a muchas familias a situaciones extremas como el infanticidio al no poder mantener a los hijos. La situación del abuelo de Mishima es una rareza que responde a un liberalismo emergente y a un proceso de movilidad social (Hane, 2013, 164-167).

el año 1908, tres años después del término de la guerra rusojaponesa (1904-1905) fue nombrado gobernador de la provincia de Karafuto (Isla Sajalín, al norte de Hokkaido) (Flanagan, 2014, 30-31). Este ascenso, que aparentaba para la familia una nueva posición social, se tornó en un infierno cuando fue obligado a dimitir en el año 1915 y juzgado por dos cargos de corrupción. Aunque fue declarado inocente, su imagen ya estaba dañada. El mundo de la política se había cerrado para él y sólo podía buscar sustento en el ámbito del comercio privado, con esto en mente, se embarcó en diferentes proyectos empresariales que no llegaron a buen puerto y se tradujeron en deudas y en una vida precaria para su esposa e hijo, que vivían acostumbrados a unas comodidades y a un nivel de vida alto.

La caída en desgracia no fue fácil para la familia de Mishima, y en especial para su abuela Natsuko Nagai, que descendía de un clan emparentado con los Tokugawa, y a la que, por derecho, debería de haberle sido concertado un matrimonio mejor[6]. Es obvio que las deshonras públicas que sufrió posteriormente y la precaria situación en la que quedó la familia, debieron hacer mella en esta mujer que se sabía mejor que todo eso. Intentar adivinar qué pensaba o cómo le afectó la situación que tuvo que vivir, entra dentro de un campo que no es el nuestro, pero lo que sí está claro es que su actitud marcó a nuestro autor profundamente. Desde un punto de vista filosófico, hay que tener presente que la deshonra en la que cayó la familia no es solo fruto de las limitaciones económicas sino también de una dimensión mucho más profunda y que se explica desde las influencias confucianas.

El confucionismo llegó a Japón junto con el budismo en el siglo V, pero su influencia se redujo sobre todo a las clases dirigentes que vieron en sus enseñanzas una útil fuente de conocimientos aplicables al arte de gobernar, y es que, como bien dice Bernard Stevens (2008: 94), el confucionismo «[…] es ante todo una moral social que da una considerable importancia al sentimiento de pertenencia y al deber de fidelidad al grupo al que se pertenece (familia, corporación, clan, clase, nación). La ética, casi ausente tanto del *shintō* (神道) como del budismo en su expresión japonesa, encuentra en el

[6] Nathan explica este hecho debido a ciertas circunstancias: que Jotaro Hiraoka, a pesar de descender de una familia de campesinos, no era un mal partido gracias a sus estudios en la Universidad Imperial, que Natsuko Nagai estaba ya en edad de casarse y que no le era fácil encontrar marido debido a una posible enfermedad mental a la que Nathan alude como «indisposición» o «histerismo», pero de la que no aporta más información (Nathan, 1995, 18).

confucionismo su fundamento principal». Su principal aportación al pensamiento japonés fue la de poner en valor el conjunto social frente al individuo, la implantación de una jerarquización que todavía hoy pervive en los ámbitos más tradicionales de la sociedad y un sistema ético que fijaba los «modos adecuados» de comportarse en sociedad. Podríamos decir que el confucionismo se configuró como un sistema político-filosófico y se filtró en todos los recovecos de la estructura social japonesa. Esta sociedad, así construida, no vio con buenos ojos la situación de la familia Hiraoka, sumiendo en la deshonra a todos sus miembros. Quizás esta fue la razón que llevó a Natsuko Nagai a enrocarse en su ascendencia noble, un aspecto que le transmitió de manera enfermiza a su nieto Kimitake Hiraoka.

La nueva situación de la familia Hiraoka le obligó a un cambio de posición social que afectó profundamente a la abuela de Mishima. Es necesario entender que la sociedad japonesa está regida, como ya comentamos, por un fuerte sentido de la jerarquía social que sirve como mecanismo para el correcto funcionamiento de la vida en comunidad. Esto se potencia con la tendencia del pensamiento japonés a no validar el «yo» individual por sí mismo sino por medio de la relación con los «otros» y en un contexto social concreto. Como bien explica Augustin Berque en su obra *Vivre l'espace au Japon*, la conciencia individual en el pensamiento japonés es muy diferente a cómo la entendemos en occidente y es «reflejo directo de la disimetría de las relaciones sociales, esta disimetría verbal expresa un rasgo cultural determinante: la primera persona, es decir el sujeto existencial no existe en sí mismo sino como un elemento de la relación contingente que se establece en un escenario dado» (Berque, 1942, 45)[7]. Según esto, podemos entender la posición de Natsuko ante la nueva condición social a la que se vio abocada por las acciones de su marido, que la exponían a definir su «yo» desde la deshonra[8].

[7] Traducción propia. En el original: «Reflet direct de la dissymétrie des rapports sociaux, cette dissymétrie verbale exprime un trait culturel déterminant : la première personne, c'est-à-dire le sujet existentiel, n'existe pas en elle-même mais en tant qu'élément du rapport contingent qui s'instaure dans une scène donnée».

[8] Hay una referencia sobre esta situación en *Confesiones de una máscara*（仮面の告白）que casi con total seguridad representa realmente la postura de Mishima sobre esta situación y resumen lo dicho hasta aquí: «祖父の事業慾と祖母病気と浪費癖とが一家の悩みの種だった。いかがわしい取巻き連のもってくる絵図面に誘われて，祖父は黄金夢を夢みながら遠い地方をしばしば旅した。古い家柄の出の祖母は、祖父を憎み蔑んでいた。彼女は狷介不屈な、或る狂おしい詩的な魂だった。痼疾の脳神経痛が，遠まわしに，着実に，彼女の神経、蝕んでいた。何時に無益な明晰さをそれが彼

Dejando a un lado el aspecto puramente biográfico, debo recalcar aquí la profunda importancia que tuvo este hecho en la construcción del pensamiento de Mishima. Sabemos que su abuela le inculcó obsesivamente su relación de parentesco con importantes familias samurái que, como ya mencionamos anteriormente, fue quizás un intento de recuperar parte de su antaño (y creído) *status* social. Esto implicó para un jovencísimo Mishima sentirse parte e incluso heredero de pleno derecho de la tradición de una clase social que se regía por un fuerte código ético-filosófico. La influencia de esto en el pensamiento de Mishima es indudable y está claro que lo empujó a profundizar en las raíces del *bushidō* (武士道), y que, muy probablemente, grabó a fuego en la mente de un joven Mishima, una tendencia autodestructiva relacionada con una angustia existencial determinada por el devenir del tiempo y la mortalidad del ser humano.

Para entender esto último, es preciso saber que al nacer Mishima, su abuela Natsuko tomó la determinación de criarlo ella misma y para ello lo instaló en la zona de la casa que ella habitaba. Mishima sólo podía salir en contadas ocasiones al exterior, debido a la sobreprotección de su abuela, y apenas tenía relación con otros niños de su edad. Como ya comenté antes, Natsuko estaba enferma y Mishima terminó adoptando la figura de cuidador, en contacto constante con la enfermedad, con el dolor, con la decrepitud del cuerpo, con la manifestación más física y material del paso inexorable del tiempo. En mi opinión, en esta etapa es cuando se empieza a forjar el sustrato básico, el fundamento de su pensamiento. Son muchos los que sin duda verán este punto de inflexión años más tarde, en sus últimos años o en las temáticas de sus escritos más maduros, en el desarrollo de la filosofía de la acción que desemboca salvajemente en unas propuestas hacia actos que podemos denominar definitivos, de una determinante exaltación del «yo objeto» que deviene en un «ser para la acción», aquellos que cierran

---

女の理智に増した。死にいたるまでつづいたこの狂燥の発作が，祖父の壮年時代の罪の形見であることを誰が知っていたか?» (Mishima, 2003: 8). En la versión traducida al español por Rumi Sato y Carlos Rubio: «Los problemas de mi familia tenían como fundamento la pasión por los negocios de mi abuelo, y la enfermedad y el despilfarro de mi abuela. Frecuentemente, mi abuelo, incitado por planes quiméricos que personas sospechosas de su entorno le proponían, realizaba viajes a provincias lejanas siempre soñando en montañas de oro. Por su parte, mi abuela, que venía de una familia de antiguo linaje, tenía en poco e incluso aborrecía a mi abuelo. Poseía un alma alocada y poética, pero confinada en el reducto de una mentalidad estrecha y terca. Una enfermedad crónica, la neuralgia, minaba lenta pero inexorablemente su mente, al tiempo que aguzaba vanamente su inteligencia. ¿Quién sabe si sus ataques de nervios, que la persiguieron hasta su muerte, no habían sido el fruto de los excesos cometidos por mi abuelo en su juventud?» (Mishima, 2012: 12).

el telón del teatro de su vida. Aunque desde un cierto punto de vista esto es cierto, yo propongo buscar el origen de esta tendencia de su pensamiento mucho antes, en sus primeros años de vida, en un origen más mundano que el del pensamiento racional posterior, en un ambiente forjado en el *Thánatos* en el sentido más freudiano, cuando ni él mismo sabía el camino que querría recorrer. En mi opinión, hay un pequeño escrito que ha pasado desapercibido, que apenas se ha tenido en cuenta y que podría suponer el punto de partida de lo que será el paso de Kimitake Hiraoka a Yukio Mishima y la construcción de su pensamiento. El texto está escrito cuando el autor contaba con 16 años, un par de años después de la muerte de su abuela. Lo recoge Nathan en una traducción del japonés y dice lo siguiente:

> «Mi abuela sufría de neuralgia y tenía constantemente espasmos. Empezaban de repente, como si algo se adueñara de ella. Cuando su gemido ahogado empezaba a oírse, el espasmo se extendía por la habitación como una onda invisible, por la bandeja de los cigarrillos, por el quemador de incienso, por el cofre de las medicinas y, por un instante, la habitación se quedaba entumecida, como paralizada. Pero esa súbita tensión se disipaba tan deprisa como la niebla, y un instante después todas las cosas que había en la habitación estaban impregnadas de su gemido monótono y triste. Probablemente, ese gemido de la propia habitación es algo inimaginable para una persona que no lo haya experimentado. Pero cuando los espasmos continuaban durante un día entero, o, algunas veces, durante noches y noches, aparecía una señal más claramente perceptible: la "enfermedad" ocupaba entonces la casa como si fuera su dueño.
>
> "Dame la medicina, amiguito", me dijo mi abuela con una voz apenas despierta. El sonido salió todo de su vieja garganta, suave, borroso, como la marca que deja una pincelada. Pero como al hablar había intentado sentarse, empezó a gemir otra vez. Siempre tomaba la medicina en una copa de vino. Sentado bien derecho, con las rodillas juntas, sólo un poquitín nervioso porque era importante lo que tenía que hacer, abrí el frasco de la medicina. Todavía recuerdo el sonido del corcho al sacarlo, un sonido blando, sin vida, un sonido portentoso, ahora que pienso en él. Incliné el frasco, una medicina espesa, color de vino, y lo acerqué con cuidado a la copa. Sabía por experiencia que en la copa sólo cabía una pequeña cantidad, y el cuidado que puse tenía que haber sido casi inconsciente. Pero todavía recuerdo haber sentido esa vez una torpeza especial: no salía nada del frasco, como si el líquido estuviera taponado por algo que tenía el mismo olor. Levanté el frasco hacia la luz y lo agité suavemente. Estaba vacío. Volví a inclinarlo. Nada. De repente, comprendí lo que pasaba. Como los goznes de una puerta que no quieren abrirse más, los huesos de mi muñeca no querían pasar de cierto ángulo peligroso. A mí me parecía que eso tenía que ser una superstición, comprendía que era ridículo. Al mismo tiempo, podía notar que cada vez estaba más asustado. Las manos me temblaban tanto que ya no podía inclinar el frasco con seguridad. Fue en ese momento cuando vi con toda claridad una criatura, una "enfermedad" dentro del frasco. Era pequeña, como un enano, y estaba durmiendo con la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> barbilla apoyada en las rodillas, como sin darse cuenta del mar de medicina que bañaba su cuerpo.
>
> Iba a las habitaciones viejas de la parte de atrás de la casa para ver los cascos y la armadura y las grandes espadas que parecían piernas negras, peludas. ¡El camino de vuelta! La doncella me dejaba en el pasillo que llevaba al lavabo y, cuando se marchaba, me decía: "Desde aquí ya no tendrás miedo". La verdad es que faltaba todavía la parte que más miedo me daba, que era desde allí al cuarto de mi abuela, tras o cuatro habitaciones más allá. Hay un pasillo largo y tres vueltas … temblando de miedo echo a correr por el pasillo oscuro. Y cada vez que doy la vuelta me encuentro por lo menos con una "enfermedad". Ellas también llevan mucha prisa. Son mucho más altas que yo. Algunas no tienen cara y otras sí que la tienen. Una que tenía cara … se estaba riendo con aire inocente. Tenía que ser una "enfermedad" que todavía no había intimado con la "muerte". Un día, el dedo pequeño de mi mano derecha rozó un poco esa presencia pegajosa e invisible. Durante todo el día, en cuanto tenía un minuto, iba a lavarme el dedo. Lo froté con tanta fuerza, que la punta se hinchó y me dolía, y las rayas del dedo, en las que nunca me había fijado, aparecían con toda claridad, de una forma muy curiosa. Las rayas me hacían pensar en las vetas que había en el techo del cuarto donde no podía dormir, y también en los jeroglíficos empleados generalmente por "enfermedad"» (Mishima en Nathan, 1995: 33-34).

Este texto nos muestra una clara aversión a la enfermedad que se manifiesta muy tempranamente en un joven Mishima que sin saberlo está asentando unas bases ideológicas sobre las que se construirá un complejo entramado filosófico-literario. La opresión que podemos percibir al leer este pequeño relato, la supo captar perfectamente Paul Schrader en su película *Mishima. A Life in Four Chapters,* donde vemos a un pequeño Mishima encerrado con su doliente abuela. Esta idea, la de la corrupción del cuerpo como algo *terrible* le acompañó toda su vida y sigue presente de manera explícita en su última obra:

> «Pero había llegado a parecerle que no existía distinción entre el dolor del espíritu y el dolor de la carne. ¿Cuál era la diferencia entre la humillación y una próstata inflamada? ¿Entre las congojas de la pena y una neumonía? La senilidad constituía una verdadera dolencia tanto del espíritu como de la carne y el hecho de que la senilidad fuese una enfermedad incurable significaba que la existencia era una enfermedad incurable. Se trataba de una enfermedad que nada tenía que ver con las teorías existencialistas, la propia carne era la enfermedad en la que se hallaba latente la muerte» (Mishima, 2012c, 281)[9].

[9] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «しかし苦悩が精神的なものか肉體的なものか、そこに本多はもう區別すべき何ものもないといふ風に感じだしていた。 精神的屈辱と護腺肥大との間に何のちがひがあらう。 或る呪い悲しみと肺炎の胸痛との間に何のちがひがあらう。 老いは正しく精神と肉體の雙方の病気だつたが、老い自體が不治の病だとい

Su posterior obsesión con la belleza del cuerpo y la búsqueda de sentido para la muerte, responden en cierta medida a su prolongada exposición a la enfermedad de su abuela, que le dejaron patente el deterioro del cuerpo y la vejez, un camino hacia la muerte que menoscababa la dignidad de la persona al sumirla en dolor y sufrimiento. Flanagan hablará sobre cómo esta repulsión hacia la vejez se gestó en estos momentos de la vida del joven Mishima y supuso para él una obsesión con la belleza física (Flanagan, 2014, 48) que lo llevaría a profundizar en la relación estética-muerte.

2.2.- 仮面の告白 como autobiografía[10]

En el año 1949, Mishima era más o menos conocido en el mundo literario gracias a la publicación de 花ざかりの森 (Hanazakari no mori, *El bosque en plena floración*)[11], pero se consagra como novelista de éxito gracias a 仮面の告白 (kamen no kokuhaku, *Confesiones de una máscara*), una obra que se ha venido considerando casi sin discusión, como autobiográfica. El contenido de la misma incluye, ciertamente, muchos detalles de la vida del autor, pero corremos un riesgo al dar crédito al conjunto de la obra como una «confesión» y no, como una novela enmarcada en un estilo concreto que exige del autor dar detalles de sí mismo pero aderezado con aspectos ficticios. Por ello, este no es un libro en el que Mishima pretenda «confesar» sino más bien confirmar, dar sentido, definir, acotar, hacerse a sí mismo. Es un (primer) intento de explicar racionalmente su gusto por la muerte, su esteticismo nihilista que lo llevará por el camino de la reflexión en torno a

---

ふことは、人間存在自體が不治の病だといふに等しく、しかもそれは何ら存在論的な哲學的な病ではなくて、われわれの肉體そのものが病であり、潜在的な死なのであつた».

[10] 仮面の告白 (kamen no kokuhaku) que en su traducción al español se conoce como *Confesiones de una máscara*, es una novela de Mishima publicada originalmente en 1949.

[11] Esta obra de Mishima se terminó de publicar en el año 1944. Dio a conocer a Mishima entre los intelectuales del mundo literario al ser una obra madura y con un uso del lenguaje japonés muy elegante. En la dimensión filosófica, esta obra se presenta como el inicio de sus tendencias pesimistas y nihilistas. Llama la atención la sutil semejanza que podemos encontrar entre el final de esta obra y el final de 豊饒の海 (Hōjo no Umi, *El mar de la fertilidad)*. Quizás sea muy aventurado intentar ver un paralelismo temático entre estas dos obras, pero lo que está claro es que al menos sorprende y hace pensar en el inicio de unos intereses claros por parte del autor. Esta obra no tiene traducción, pero se puede consultar en japonés en Mishima, 1975, 131-171.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la inexistencia. Intento que le salió bien, pues *Confesiones* lo convirtió en una estrella, elogiado por la crítica (en su mayoría, incluso por sus detractores).

Como ya señalamos antes, *Confesiones de una máscara* (仮面の告白 kamen no kokuhaku), es tomada por muchos como una autobiografía de Mishima, de hecho, son muchos los biógrafos que tomaron las palabras escritas en *Confesiones* como una exposición clara y precisa de la vida del autor japonés. Por esta razón, las biografías utilizan el material de esta novela para reconstruir los primeros años de su vida. Sin embargo, se podría entender este texto como una novela enmarcada claramente en la "novela del yo", en donde conviven la ficción y la realidad. En mi opinión, se trata de información superficial de la vida de Mishima que no tendría por qué ser puesta en duda: la descripción de su casa, el carácter de los miembros de su familia, su escuela, etc. Son detalles que bien pueden ser fieles a la realidad y que de hecho se demostraron auténticos[12]. Por el contrario, ciertos aspectos de la vida o del pensamiento del autor deben tomarse con cautela y verlos con un perfil crítico. Mishima tenía muchas razones para «construirse» a sí mismo, y así, bien podría haberse apropiado de la imagen del personaje de Koo-chan para fabricar una «máscara». Claramente Mishima hace un uso consciente del género *shi shōsetsu* (私小説), y, por lo tanto, recorre tantos caminos realistas como ficticios.

La "novela del yo" (*shi shōsetsu*) es deudora del movimiento literario naturalista que estuvo en auge en el Japón de principios del siglo XX. Sus orígenes, de todos modos, son inciertos y no encontramos consenso entre los críticos, que se debaten entre afirmar que su nacimiento se dio con el escritor Mori Ōgai y su novela *Maihime*（舞姫）del año 1890 que fue escrita en primera persona, o años más tarde, en 1913 con la obra *Giwaku* (舞姫) de Chikamatsu Shukō, e incluso otros autores que habrían elaborado obras con elementos propios de este género y que forman parte del debate entre los críticos (Hijiya-Kirschnereit, 1996, 131-142 y 208-209).

[12] En lo que a datos verídicos se refiere, sí se puede afirmar que los textos que forman parte de esta obra fueron escritos a las edades que se asevera en la novela, y que Mishima los utilizó para otorgarle más profundidad a *Confesiones*. Puedo hacer esta afirmación gracias a Donald Keene, que en su obra *Five Modern Japanese Novelist*, afirma que el propio Mishima le aseguró que estos textos eran suyos y escritos a las edades que se relatan (Keene, 2003, 51).

Escribir sobre sí mismo fue algo habitual en Mishima que no se agotó con la publicación de *Confesiones*. De hecho, son muchas las obras que podemos encontrar en las que gusta de escribir sobre su persona, quizás dando razón a los críticos que veían en él a un narcisista de manual. Como no es mi pretensión hacer un estudio psicológico del autor, no entraré a valorar esta dimensión. Lo que sí es importante es que la existencia de estas obras brinda un material adicional sobre su pensamiento e influencias filosóficas. Lamentablemente, el mayor interés por su escabrosa muerte y peculiar vida nos han privado de las traducciones más que necesarias de esas obras, que se han visto como menores o de poca importancia. Señalo aquí algunas a modo de ejemplo: わが非文学的生活 (waga hi bungakuteki seikatsu, mi vida no literaria), 太陽と鉄 (taiyō to tetsu, *El sol y el acero*, que sí cuenta con traducción al español), 小説家の休暇 (shōsetsuka no kyūka, vacaciones de escritor/novelista), entre otras[13].

Ahora bien, ¿qué importancia tiene desde el punto de vista de la investigación filosófica esta obra? *Confesiones* no solo catapultó a un joven Mishima a la fama, sino que sentó las bases para el posterior desarrollo de su pensamiento. Obviamente existe una clara tendencia a lo complejo que no podemos apreciar en *Confesiones* y sí demuestran escritos más maduros. Esta pequeña obra no plantea en el lector la necesidad de apreciarla desde lo filosófico, no obliga a trascender el sentido como sí lo hace *El mar de la fertilidad*, no nos enfrenta a nuestras carencias intelectuales. Es una obra que todo el mundo puede leer y disfrutar, pero una lectura profunda y atenta desvela las semillas de lo filosófico, esa es la importancia de esta obra. Por esta razón, a mí no me han interesado tanto los retazos de la vida de Mishima que se pudiersen rescatar entre sus páginas, sino encontrar las ideas escondidas y que demuestran que lo filosófico en Mishima formó siempre parte de su producción literaria en esta primera etapa.

En esta novela, ya se pueden observar los comienzos de su construcción estética en torno a la muerte, aunque todavía no estaban perfectamente sincronizados con la

[13] Es peculiar en la producción de Mishima la inmensa cantidad de ensayos que incluyen referencias autobiográficas. Aquí señalo algunos de ellos a modo de ejemplo, pero recomiendo la colección de ensayos que se elaboró a principios del año 1970 (vid. Mishima, 1970b) y en la que se encuentran recogidos una buena parte de ellos. Aunque también se recogerían posteriormente en las *Obras Completas*, esta colección de ensayos, publicada cuando Mishima aún estaba con vida, demuestra el interés, al menos en Japón, que suscitaba su producción ensayística. Si bien es verdad que no ha trascendido más allá del mundo de la literatura y que la filosofía continuó sin prestar atención a su pensamiento.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

dimensión ética del *bushidō* y aparecen aquí algo menos refinadas que en sus obras posteriores, tal y como se puede apreciar en este fragmento de la obra:

> «Me gustaban sólo los príncipes. Los príncipes asesinados, los príncipes condenados, me gustaban más. Amaba a todos los jóvenes que fueran asesinados. Pero todavía no entendía. De entre los muchos cuentos de hadas de Hans Christian Andersen, sólo el hermoso joven de *El duende de la rosa*, que es asesinado a puñaladas por un villano con un gran cuchillo y decapitado mientras besaba una rosa que le regaló su amante como recuerdo, es el único que arrojaba una sombra a mi corazón. Me preguntaba por qué, de entre los muchos cuentos de hadas de [Oscar] Wilde, me fascina el cadáver de un joven pescador de *El pescador y su alma*, varado en la playa con su sirena en los brazos. […] Sin embargo, no podía evitar que mi corazón se dirigiese hacia la muerte, la noche y la sangre». (Mishima, 2003, 23-24) [14].

El esteticismo que comienza a construir Mishima aquí, en esta temprana obra, refleja mucha más violencia que la que se puede apreciar en las obras de su último período que podemos situar entre 1960 y 1970, donde la elegancia es mucho más patente, porque ya incorpora la idea de la ética del *bushidō* como sustrato ideológico del binomio ético-estético que delimita las características de lo que entiende por una «muerte bella». De esta forma, en este primer momento, imágenes como la del San Sebastián de Guido Reni, se contraponen a la imagen de un samurái cometiendo *seppuku*, que sería más representativa del pensamiento mishimiano posterior.

[14] Traducción propia. En el original: «王子だけを愛した。 殺される王子たち、死の運命にある王子たちは一層愛した。 殺される若者たちを凡て愛した。 しかし私にはまだわからなかった。 何だって数あるアンデルセン童話のなかから、あの「薔薇の妖精」の、恋人が記念にくれた薔薇に接吻しているところを大きなナイで悪党に刺し殺され首を斬られる美しい若者だけが、心に深く影を落すのかを. なぜ多くのワイルドの童話のなかで、「漁夫と人魚」の、人魚を抱き緊めたまま浜辺に打ち上げられる若い漁夫の亡骸だけが私を魅するのかを。 […] しかしともすると私の心が、死と夜と血潮へむかってゆくのを、遮げることはできなかった». Las escenas a las que refiere Mishima son las siguientes: «Llegó entonces otro hombre, renegrido y fiero: era el hermano malo de la hermosa muchacha. Sacó un cuchillo, grande y afilado, y, mientras el otro besaba la rosa, el hombre malo lo atravesó y lo mató, le cortó la cabeza y la enterró con el cuerpo en la blanda tierra debajo de un tilo» (Andersen, 2005, 252); «Y cuando el sacerdote llegó a la orilla del mar vio al joven pescador que yacía ahogado en el rompiente de las olas y, estrechado entre sus brazos, el cuerpo de la sirenita» (Wilde, 2017, 176). Esta última escena nos hace remitirnos a la serie de fotografías de Kishin Shinoyama tituladas «The Drowned Man» (El hombre ahogado) (1968) donde se puede ver a un Mishima emulando a un hombre ahogado en el mar. Las imágenes se pueden ver en Shinoyama (2020, s.p.).

2.3.- La influencia de la Escuela Romántica Japonesa

La relación de Mishima con la *Nihon Romanha*, comienza cuando el escritor japonés tiene 17 años, en el año 1942. El padre de Mishima tiene cierta querencia por la política alemana y, debido a esto, Mishima es encauzado a estudiar alemán y leyes, probablemente con la idea, de que así podría tener un futuro gracias a las relaciones que se fraguaban entre Alemania y Japón. Sin embargo, la influencia de su padre no le impedirá centrar su interés en los clásicos japoneses como el *Kojiki* (古事記), el *Kokinshū* (古今集) y el *Manyōshū* (万葉集), predisposición que nos hace pensar en una clara inclinación hacia los movimientos nacionalistas que se ocupaban, sobre todo en los ámbitos académicos e intelectuales, del estudio de los clásicos. En esta época, Mishima comenzó a frecuentar la compañía de un grupo de escritores de ideología nacionalista, antesala de su posterior interés y contacto con la Escuela Romántica Japonesa. La influencia que este grupo tiene en el pensamiento de Mishima se da en dos dimensiones diferenciadas, por un lado, la influencia en su estilo literario y en las temáticas de sus obras; y, por otro lado, la influencia ideológica y filosófica.

El inicio de la relación con Mishima con esta escuela literaria se da gracias a su contacto con Zenmei Hasuda (1904-1945)[15], maestro y poeta que nació en Kyushu; sirvió en China, pero tuvo que volver a Japón por un problema de salud, lo que no impedirá que, en el año 1943, sea llamado a filas de nuevo y enviado a Malasia, donde pierde la vida en el año 1945. Hasuda fue el inspirador del grupo literario *Bungei Bunka*, un grupo de *intelectuales* y literatos que veían en la idea de "morir por el emperador" el nuevo paradigma literario y político del momento. Es más que probable que el contacto con estos pensadores fuera decisivo a la hora de desarrollar plenamente su idea estética asociada a «la muerte con sentido/finalidad» que de manera concreta se materializó en un sentimiento filosófico-político asociado a la identidad japonesa, con la figura del emperador como idea absoluta. Aunque es importante separar aquí dos aspectos del pensamiento de Mishima que, aunque relacionados, beben de fuentes diferentes, la belleza y la muerte. Debe entenderse que la influencia de Hasuda y de la Bungei Bunka no es decisiva (aunque sí complementaria) en la construcción filosófica que Mishima hará sobre la muerte, ya que esta se empieza a gestar antes. Vuelvo a traer a colación su obra

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[15] Sobre Zenmei Hasuda, para profundizar, recomendamos la obra de Odakane (1970).

Hanazakari no mori (花ざかりの森 *Bosque en plena floración*), que, aunque se publica en 1944, es escrita en el año 1941. En este escrito ya se puede apreciar el pesimismo que invadirá casi la totalidad de su obra y la tendencia reiterativa que encontraremos sobre el tema de la muerte. Además, es importante añadir que, en relación con este aspecto de su pensamiento, la dimensión estética cobra una importancia crucial (Mishima, 1975, 132-171).

Sin embargo, su concepción estética es deudora de escritores como Oscar Wilde, Junichiro Tanizaki o Rilke entre otros; mientras que, en mi opinión, la influencia de Hasuda e incluso la de la *Nihon Romanha* es de un carácter más bien ideológico y no influirá tanto en el aspecto estético que la muerte tiene para Mishima. También creo que es importante señalar la complejidad que cobrará la dimensión estética en el pensamiento de este autor, y aunque autores como Stokes quieran entender esta dimensión como un elemento estático, lo cierto es que el pensamiento de Mishima no puede ser entendido en estos términos. Una lectura de la obra de este autor japonés demuestra que no podemos hablar de una «constante estética». Cuando nos referimos a un joven Mishima, abundan el uso de símbolos concretos que se nos muestran como vitales en la esfera estética de su obra. Sin embargo, en el Mishima de los años 60, su estética cobra un sentido mucho más existencial y se acerca a la afirmación que hace Foucault (1999, 201):

> «Sin duda hemos carecido de muchos placeres, los hemos tenido mediocres, los hemos dejado escapar por distracción o pereza, por falta de imaginación y también por falta de empeño, o hemos disfrutado de tantos, que ya resultaban monótonos del todo. Tenemos la oportunidad de disponer de ese momento totalmente singular. Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida. El suicidio fiesta, el suicidio orgía, no son más que algunas fórmulas entre otras, hay formas más cultivadas y más reflexivas»[16].

Sin embargo, si nos centramos en su pensamiento político, existe una mayor constancia, lo que nos permite afirmar que su relación con Hasuda, con la *Bunkei Bunka* y después, con la *Nihon Romanha*, sí se demuestran más cruciales para entender el pensamiento político de Mishima.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[16] Entre esas formas más cultivadas y refinadas a las que se refiere Foucault, incluiría yo el suicidio ritual japones, *sepukku* (harakiri), por ser un gesto «solemne, preciso y ritual» (Pinguet, 2017, 131).

La relación de Mishima con la Escuela Romántica Japonesa se fraguó porque el propio Hasuda, insistió en que Mishima se relacionase con otros intelectuales de la época que podían tener pensamientos afines, esto es, encontraban cierta fascinación en la idea de gloria que se asociaba a la muerte por el país y la figura del emperador. Aunque la figura de Hasuda es ciertamente muy importante, la *Nihon Romanha* nace de la mano de Yasuda Yojuro (1910 - 1981), como un grupo intelectual que tuvo su apogeo entre los años 1930 y 1940 y que, a pesar de ser reconocido como un movimiento literario, destacó por su importancia en el ámbito del pensamiento político, creando con sus escritos un espacio público de debate y discusión. A pesar de que este grupo está históricamente emplazado en el contexto de la guerra, las ideas que promulgaron ya se habían dado en un contexto diferente, esto es, en el debate sobre la modernidad que surge con la Restauración Meiji a finales del siglo XIX. De hecho, intelectuales de esta época, como Iwakura Tomomi (1825-1883) o Natsume Sōseki (1867-1916) tratarán muchos de los temas que posteriormente preocuparán a los románticos japoneses. En esta línea, podemos comentar uno de los temas clave en los que creo que Mishima está muy influenciado por este grupo de intelectuales, esto es, el tema de la identidad japonesa frente a la modernidad. Esta problemática surge ya a finales del siglo XIX, cuando Japón se abre de nuevo al mundo y la cultura japonesa se expone al contacto con otras formas socioculturales. La sociedad japonesa comienza a consumir elementos de la cultura occidental y surgen las primeras voces de alarma entre los intelectuales que ven en esto una pérdida de valores culturales autóctonos frente a los foráneos. Así, comienzan a cobrar fuerza los discursos nacionalistas que posteriormente compartirá la escuela romántica (Doak, 1994). En el caso de Mishima, podemos encontrar esta misma preocupación en su ensayo 若きサムライのための精神講話 (*wakaki samurai no tame no seishin kowa*, *Lecciones espirituales para jóvenes samuráis* en su traducción al español) del año 1969.

Un intelectual de la época y crítico literario, Jun Etō (1932-1999), resumió los ideales de la escuela romántica de la siguiente forma, durante una conversación con Henry Scott:

> «Creían en el valor de la destrucción y, en última estancia, en la autodestrucción. Jerarquizaban "la pureza del sentimiento" aunque nunca la definieran. Y convocaban a "preservar la nación" anatematizando a los políticos de partido egoístas y a los *zaibatsu* destacados. Creían que la autodestrucción sería seguida por la reencarnación, ligada misteriosamente a la benevolencia del emperador.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> Consideraban que el japonés era superior a todos los demás pueblos». (Etō, como se citó en Stokes, 1985, 100).

Mishima se sintió atraído por la deriva nacionalista de este grupo de intelectuales, aunque se alejó del extremismo que representaba su fundador, Yojuro Yasuda. Este pensador, basó sus reflexiones en la ironía de la realidad histórica, pues esta, carecía de importancia y las emociones producidas por los acontecimientos eran más "interesantes" que los acontecimientos mismos. Yojuro, expresó su pensamiento de una manera compleja e incluso confusa (Doak, 1994, 1-28), y quizás por esta razón, Mishima, se sentía mucho más atraído por componentes como Shizou Itō (1906-1953), más moderados y con un lenguaje mucho más claro.

Stokes defiende que «la muerte y la destrucción» fueron los elementos por los que se sintió atraído Mishima a este grupo de intelectuales. Sin embargo, creo que es una afirmación muy vaga. En mi opinión, la muerte y la destrucción, entendida como autodestrucción del «yo» o apropiación del yo hasta las últimas consecuencias, es lo que tenían en común Mishima y la *Nihon Romanha*. Sin embargo, lo que realmente «enganchó» a Mishima a este grupo fue la deriva política. No necesitamos esperar a que se haga efectivo el encuentro entre Mishima y el romanticismo japonés para determinar en él una clara predilección por los temas anteriormente citados. En cambio, este momento sí es decisivo para el desarrollo del pensamiento nacionalista en el autor.

La influencia de la *Nihon Romanha* en el pensamiento de Mishima es realmente muy importante, ya que inicia al autor en el que será uno de los pilares clave de su pensamiento, el «escenario» para su idea central. Con esto quiero decir, que el pensamiento político en Mishima deviene como el enclave perfecto para desarrollar su idea de muerte bella. Sabemos que Mishima tuvo constantemente la idea de que Japón había cambiado, «a causa de su obsesión por la prosperidad económica, el Japón de la posguerra ha renegado de sus propios orígenes, ha perdido el espíritu nacional, ha corrido hacia lo nuevo olvidando la tradición, ha caído en una hipocresía utilitarista y ha precipitado su alma hacia un terrible vacío» (Mishima, 2006a, 246), y de que la idea de morir por el emperador (entiéndase una muerte con sentido) se había tornado una utopía. Por este motivo, el nacionalismo se convirtió en el sostén ideológico de toda esta construcción. Creo que esta interrelación es fácil de ver en obras como el ensayo titulado 太陽と鉄（Taiyō to tetsu, *El sol y el acero*) del año 1968, en su testamento ideológico y

quizás su obra más importante 豊饒の海 (Hōjō no umi, *El mar de la fertilidad*), escrita entre los años 1968 y 1970, y, por último, en el discurso que preparó para el día de su suicidio, el 25 de noviembre del año 1970 y que acabamos de citar en este mismo párrafo, por señalar algunos.

Creo que es necesario aclarar que el propio Mishima habló en muchas ocasiones sobre su relación con la escuela romántica, sin embargo, y como señala Stokes, siempre se empeñó en poner una prudencial distancia entre él y el fundador del grupo, evidenciando lo que comentaba anteriormente sobre su alejamiento de las posturas más radicales. Curioso es, sin embargo, que no llegue a asumir el grado de influencia que el contacto con este grupo tuvo en su pensamiento. De hecho, termina por achacar estas influencias a sus relaciones con Hasuda, que, aunque no podemos negar su existencia, no anularían en modo alguno las recibidas por la *Nihon Romanha*. En una entrevista que le concede a Takashi Furobayashi y que está recogida en la obra *Últimas palabras de Yukio Mishima* publicada en español en el año 2015, Mishima habla sobre las influencias de esa época en los siguientes términos:

> «[…] durante la guerra tuve relaciones profundas con las personas que trabajaban en la revista literaria *Bungei Bunka*. Su director era Zenmei Hasuda y fue de él de quien yo recibí influencia ideológica y también una especie de formación espiritual. […] En cuanto a la Nihon Romanha, la escuela romántica japonesa, me mantenía a cierta distancia de ella. […] Un discípulo de Yoshida ha escrito que durante la guerra recibí una influencia espiritual formidable de Yoshida y que yo, lejos de reconocer esta deuda, he fingido no haber recibido ninguna enseñanza de él. […] La verdad es que yo al señor Yoshida lo he visitado una sola vez en su casa, […]. No he sido nunca consciente de haber recibido una influencia directa de él, pero sí, en definitiva, a través del grupo reunido en torno a la revista Bungei Bunka. Así, pues, ha sido tan solo de forma indirecta. En cuanto a los círculos románticos de la Nihon Romanha, como ya he dicho, he estado algo alejado de ellos. Lo que pasa es que yo estaba inmerso en la corriente de algo parecido a un neonacionalismo espiritual empeñado en redescubrir la cultura tradicional japonesa. […]». (Mishima 2015: 14-15).

Parece evidente la intención de poner distancia entre él y el fundador del grupo, prefiriendo ser relacionado con Hasuda y el grupo de la revista *Bunkei Bunka*. Sin embargo, y a pesar de cuales fueran las intenciones de Mishima al negar la relación con la escuela romántica japonesa, podemos afirmar que el encuentro con este grupo de intelectuales supuso un antes y un después en el desarrollo de su pensamiento político.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.4.- El descubrimiento del cuerpo: la filosofía de la acción

Al intentar abordar el pensamiento de Mishima en relación con los siguientes conceptos, esto es, palabra, existencia y realidad, hay que tener muy presente que no representan una teoría aislada; todo en Mishima (vida y pensamiento) está íntimamente relacionado con la búsqueda y fundamentación del ideal de muerte que responde a la conceptualización que intenta hacer en torno a lo que Petersen (1979, 201) denomina «la belleza definitiva» a través el acto del *seppuku*. Desde muy joven, este autor fue añadiendo elementos hasta que surgió la necesidad de relacionarnos y fundamentarlos, naciendo así, muchas de sus teorías que no sin razón podríamos llamar filosóficas. Por lo tanto, procede que primero señale cuáles son estos elementos y posteriormente me centre en la teoría que tiene como objetivo relacionarlos.

Ya desde niño, como él mismo nos cuenta en *Confesiones*, nace en él una atracción intensa en torno a la muerte:

> «Cuando abría el libro por aquella página, el corazón me latía más deprisa. Las restantes páginas nada significaban para mí. La ilustración mostraba a un caballero en un blanco corcel y con la espada en lo alto. El caballo, dilatados los ollares, golpeaba el suelo con sus poderosas patas delanteras. En la armadura del caballero había un hermoso escudo de armas. El caballero, de bello rostro, miraba con la celada y blandía la temible espada, recortada contra el cielo azul, enfrentándose con la muerte o, por lo menos, con un objeto que le atacaba rebosante de maligno poderío. Estaba yo convencido de que aquel caballero moriría en el instante siguiente. Si volvía la página, le vería sin la menor duda en el instante de morir» (Mishima 2007: 31)[17].

La muerte, por lo tanto, será el primer elemento que vertebre su pensamiento, y casi podríamos decir que es el elemento nuclear de todos los desarrollos posteriores. ¿Pero qué tipo de muerte? Porque, como ya vimos, la muerte en Mishima tiene una dimensión

[17] En el original (se pueden apreciar algunas diferencias con respecto a la versión española): «その絵というのは白馬にまたがって剣をかざしているジャンヌ•ダルクであった。馬は鼻孔を怒らし、逞ましい前肢で砂塵を鐵立てていた。ジャンヌ・ダルクが身に着けた白銀の鎧には、何か美しい紋章があった。彼は美しい顔を顔当から覗カかせ、凛々しく抜身を青空にふりかざして、「死」へか、ともかく何かしら不吉な力をもった翔びゆく対象へ立ち向っていた。私は彼が次の瞬門に殺されるだろうと信じた。いそいで頁をめくったら、彼の殺されている絵が見られるかもしれぬ。絵本の絵は何かの加減でしらない間に「次の瞬門」へ移っていることがあるかもしれぬ.» (Mishima, 2003, 14).

muy definida; para empezar, es una muerte que acaece, en la mayor parte de los casos, sobre el cuerpo masculino[18]. Como se relata en un capítulo de *Confesiones,* un día ojeando algunos de los libros que su padre traía de sus múltiples viajes se encuentra con una reproducción del San Sebastián de Guido Reni. Este momento es clave en la vida de Mishima. Aquí se aúnan ya de manera consciente sus deseos violentos relacionados con la sexualidad («mi vicio» como él decía, ya que no puede desligarla de la excitación que le produce la muerte). Por eso la vida de Mishima se llega a convertir en un gran teatro en el que él interpreta el papel principal. Su sexualidad no es lo único que esconde tras una máscara, su interés por la literatura y su condición de escritor forman parte del juego de la interpretación. En una carta que le envía a su amigo, también escritor, Fumihiko Azuma, a la que pudo acceder Nathan (1995, 50-51) y que está fechada en 1941, podemos leer lo siguiente:

> «Dices que soy una cabeza llena de hechos, y quiero explicarte qué ha ocurrido para que fuera así. Se debe totalmente a lo que me rodea. Mi padre no hacía más que darme libros sobre si los nazis estaban haciendo esto, y los nazis estaban haciendo lo otro; y así delante de él empecé a leer únicamente esos libros, como una especie de camuflaje. Pero poco a poco empecé a interesarme, y empecé a leer ensayos sobre el problema judío y sobre el niponismo por gusto. Durante algún tiempo leí la Biblia y los comentarios bíblicos con entusiasmo. Antes de eso había estado leyendo libros sobre insectos y animales. Mi abuelo (materno), que es un especialista en Confucio, ha hecho que conociera también a los clásicos chinos. Pero no es sólo la lectura lo que me ha afectado: las únicas personas que he conocido en mi casa son "empiricistas"; y eso también ha ido influyendo en mí poco a poco, no necesariamente en mi manera de escribir, pero sí en mi acercamiento a la vida diaria. Me miro al espejo y pienso, imagínate a alguien tan enfermizamente pálido como tú que no puede hablar más que de literatura… Ese odio a mí mismo, cuando estoy hablando con adultos, me lleva a escoger tópicos de conversación que sean los que corresponden a un estudiante de enseñanza media, como las cosas que pasan y la política. Gracias a eso, el que he llegado a considerar como interlocutor ideal no tiene ni idea de que soy un escritor de novela y poesía, no se da cuenta de lo pálido que estoy y, en resumen, me permite comportarme más o menos como un chico corriente, que habla de una forma

[18] Aunque esta es una característica estética que irá evolucionando. En 1939, por ejemplo, se publicó el relato corto *Yataka*, donde ya se aprecian perfectamente su gusto por lo violento, aunque sin las reminiscencias estéticas más elaboradas y complejas que se apreciarán en trabajos posteriores: 殿さまがおひつかんて、女を刺さんた場所は、その椅子の上でござりました。その御座の上には、あふむけに女ガたふれてをりました。つぶされた肉塊のやうに、まだ息をひきとらず手と足をだらりとたれ、赤くなめらかに血を流してをりました。そのうへには、「王者の妻」の冠のしるしが金色にかゞやいていたはございませぬか。 (Mishima, 1975b, 97-98).

> animada y saludable de la vida en el colegio, etc. Pero la verdad es que me he convertido en una criatura completamente aparte a la que lo único que le importa es escribir» (Mishima, 1941, como se citó en Nathan, 1995, 50-51).

Podemos añadir, pues, como segundo elemento y relacionado con el San Sebastián de Reni, la idea de martirio o sacrificio. Mishima, en esta obra, se deja arrastrar por la representación de una muerte que, aunque puede producir en él cierto rechazo, también le incita cierto placer. Este sentimiento es el que Bataille describe en su *Breve historia del erotismo* (1970, 55): «Pero es la muerte, la imagen de una muerte todopoderosa, la que nos aterroriza, pero a su vez nos arrastra, en el sentido del encantamiento angustiado de la hechicería». Un sentimiento que aflora en Mishima pues es posible gracias a la muerte por un ideal, por la defensa de una idea que va más allá de toda racionalidad y lógica. La figura del mártir se convierte, por lo tanto, en el vehículo perfecto para la muerte. Queda así descartada la muerte por enfermedad, que no responde a ningún ideal y que deviene sin previo aviso y sin la elección libre del sujeto. Pocos años antes de su muerte, en una entrevista hecha en su país, dice esto en referencia a lo que estamos comentando:

> «¿Si tengo miedo de morir? De hecho tengo miedo a la enfermedad. Temo la idea de tener un cáncer, solo el pensamiento ya es terrible. Sobre todo, porque yo pienso que quiero morir por alguna cosa honorable, por una causa. Pero esta es la época equivocada. Finalmente creo que voy a morir como el escritor del Hagakure, sobre un tatami, habiendo vivido una vida llena de ese tipo de pensamientos» (Mishima, 1966).

Descartada la muerte por enfermedad, y eligiendo una muerte por ideal en relación con la figura del mártir, podemos hacer una traducción a la cultura de su país, buscar una analogía dentro del pensamiento nipón que responda a unos estándares similares. El mártir como lo conocemos en occidente suele estar muy relacionado con causas de tipo religioso que en este caso no responden a las necesidades de nuestro autor. De esta suerte, el martirio se traduce en la figura del guerrero samurái, que sí posee un ideal férreo por el que dar la vida: la lealtad a su señor (ideal que a lo largo de su vida Mishima irá perfilando hasta llegar a la veneración al emperador). Quizás esto fue lo que Mishima en la pintura donde se representaba al San Sebastián, el espíritu samurái escondido por el clasicismo de Reni.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El interés de Mishima por este tipo de personajes, aquellos que mueren por algo, que tienen algo a lo que aferrarse más importante que la propia vida, se puede deducir ya en una época temprana, por una carta que le envía su maestro Kawabata en 1945 en la que dice: «Como yo también tengo ganas de escribir sobre Yoshihisa, estoy haciendo algunas averiguaciones sobre él, e inclusive estuve a punto de enviar una carta a Nakagawa por este tema» (Kawabata en Kawabata & Mishima 2014: 31). Este Yoshihisa (1465-1489) fue un gobernador de la época Muromachi (1336-1573), estuvo inmerso en una larga guerra (応仁の乱 Ōnin no ran) que terminó con la destrucción de la actual Kioto y en la que Yoshihisa falleció con 24 años. Mishima estudió mucho esta figura, ya que había ejercido sobre él una fuerte atracción, sobre todo por aquello que simbolizaba (morir joven en combate, demostrando la lealtad a una causa)[19] (Kawabata & Mishima 2014: 207).

Derivada de la idea de martirio, en relación con el San Sebastián de Reni, podemos extraer otro elemento nuclear: el ideal de belleza. La muerte en Mishima tiene que ser necesariamente bella. Pero esta belleza toma un cariz más bien de erotismo que el propio Mishima admite, se haya imbricado con la idea de muerte:

> «En mi opinión, tan sólo se debe hablar de erotismo cuando el ser humano arriesga su vida y busca el placer hasta la muerte, con lo cual es como si llegara al absoluto desde el revés. Si no existieran los dioses, habría que hacerlos renacer. Y es que sin Dios no hay erotismo. Y debido a esta forma de pensar mía, he hecho lo imposible por hacer renacer el absoluto. Es entonces cuando surge el erotismo» (Mishima en Furobayashi & Kobayashi 2015:47-48).

De esta suerte, belleza y muerte, se correlacionan íntimamente, siendo la belleza, a su vez, el requisito de la presencia de un ideal en la muerte, esto es, que la muerte bella es aquella que responde a un ideal que la fundamente, y, por ende, a una libertad en su ejecución, desde un plano ético. La belleza erótica, tiene, a su vez, presencia en tanto que no se contempla la muerte en un anciano sino en un cuerpo joven que elige la muerte. Además, en ese «arriesgar la vida» al que refiere Mishima se está haciendo mención a la figura del samurái. Esta relación la explicita de manera clara en una entrevista que realiza

[19] Nótese que estos elementos forman parte de la construcción ético-filosófica del *bushidō*, el código ético de los samuráis, el cual influyó fuertemente a Mishima. Sobre este tema se profundiza en el capítulo IV, ya que el *bushidō* será uno de los elementos que contribuirán a la construcción ideológica de *El mar de la fertilidad*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

en inglés y que parece estar fechada entre 1969 y 1970: «En la tradición samurái, el sentido de belleza está conectado con la muerte»[20] (Mishima, c.1969-1970).

En resumen, los elementos con los que contamos se pueden resumir, a grandes rasgos, en la tríada Destino/Genialidad-Belleza-Muerte. En donde, el genio está destinado a una muerte bella en tanto que su final responde a la armonía preestablecida. Muerte que, sin embargo, debe responder a un ideal y concretizarse en un cuerpo «para la muerte» que asuma la muerte libremente para responder a las necesidades de ese ideal.

Veamos ahora, cómo estos elementos son fundamentados en base a la teoría del lenguaje que establece Mishima. El lenguaje en Mishima siempre ha tenido mucha importancia, pero no es hasta la última década de su vida cuando le dedica amplias reflexiones que le permiten crear un corpus sólido de pensamiento en donde insertar su idea de muerte. O lo que es lo mismo, crear una teoría que dé cuenta de sus últimas intenciones, la elección de una muerte bella.

El primer ensayo en el que Mishima reflexiona ampliamente acerca del lenguaje y la realidad es *El Sol y el Acero*. Aquí ya encontramos la íntima relación que existe entre existencia, realidad y palabra. La reflexión acerca de esta temática es, como nos dice el propio Mishima, el resultado de una necesidad existencial de dar sentido al «yo», el cual no puede expresarse sólo a través de la palabra. En el «yo» de Mishima hay un algo más, un algo que acompaña al «mí mismo» que es creado por la palabra, algo, por lo tanto, que se encuentre fuera del ámbito del lenguaje.

> «Cuando me refiero al "yo", no es el "yo" que estrictamente me pertenece, no todas las palabras que emanan de mi vuelven, queda un residuo que ni me pertenece ni vuelve, y eso es lo que llamo "yo". Al pensar en lo que ese "yo" era, me vi obligado a admitir que ese "yo" encajaba con mi espacio físico. Estaba buscando el lenguaje del cuerpo» (Mishima, 1970b, 11)[21].

[20] Se desconoce el canal para el que fue grabada esta entrevista, tampoco se ha podido acceder al nombre del entrevistador o la fecha concreta de la misma. Por este motivo aparecerá en la bibliografía como «Entrevista en inglés sobre el espíritu samurái y el concepto de muerte».

[21] Traducción propia. En el original: «私が「私」といふとき、それは厳密に私に帰属するやうな「私」ではなく、私から発せうれた言葉のすべてが私内面還流するわけではなく、そこになにがしか、帰属したり還流したりすることのない残滓があつて、それをこそ、私は「私」と呼ぶであらう。そのやうな「私」とは何かと考へるうちに、私はその「私」が、実に私の占める肉

Nótese que, en este pasaje, Mishima utiliza la palabra 肉体 (nikutai) para referirse al cuerpo, este kanji refiere al cuerpo como carne, como materia, y es un uso interesante para referirse a la corporalidad, porque en Mishima nos sugiere objetivación de uno mismo, algo que encajará con su reflexión en 行動学入門 (Kōdōgaku nyūmon, *introducción al estudio de la acción*) donde, al hablar de la belleza de la acción, reflexiona en torno a la necesidad de que el cuerpo sea objeto, pues sólo éste y no el intelecto, puede acercarse a la muerte, en una clara referencia al suicidio (Mishima, 2019, 46-50).

En Mishima, por lo tanto, surgen dos tipos de lenguaje, el lenguaje del arte (es decir, la palabra), y el lenguaje del cuerpo, que derivará en la acción. Si bien al principio del ensayo puede parecer que Mishima intenta dar más peso al lenguaje del cuerpo, su intención final será la de correlacionarlos en lo que él llamará «el camino de la espada y de la pluma», defendiendo el equilibro de ambas como una suerte de doctrina del *bunburyodō*[22].

> «[…] en estos 25 años (1970) he seguido un plan bastante extraño, que por otra parte no ha sido suficientemente comprendido. No me importa, dado que no lo emprendí para obtener comprensión. Mi proyecto era conceder el mismo valor a mi cuerpo y a mi espíritu y ofrecer una demostración práctica de ello, destruyendo así de raíz las ilusiones del modernismo literario» (Mishima, 2006a, 239).

En relación con el lenguaje del arte, la palabra, Mishima plantea que las palabras son un bien común y necesario que expresan «emociones compartidas colectivamente», sin embargo, su uso particularizado, es decir, el hacer propio el lenguaje (existen tantos lenguajes como seres humanos), provoca la aparición del arte y su consecuente modificación de la realidad. La palabra, se torna en el pensamiento de este autor, como una desgracia de perversión que mancilla la realidad existente y contra lo cual no podemos luchar, ya que el uso del leguaje es parte de nuestra esencia como seres humanos. La individualidad y el «yo» se pierden en el océano de las palabras, porque somos incapaces de separarlas del uso subjetivo que hacemos de ellas y, por lo tanto, terminamos viviendo en una realidad construida por nosotros, como a modo de cárcel en la que nada

---

休の領域に、ぴつたり符合していることを認めざるをえなかつた。私は「肉体」の言葉を探していたのである»。

[22] El doble camino del arte y la preparación para la guerra que era típica de las enseñanzas de los samuráis en la época Tokugawa (Pita, 2014, 21).

puede entrar y de la que no se puede salir. Este planteamiento que Mishima desarrolla en *El sol y el acero*, tiene una gran cercanía filosófica a la doctrina del Yuishiki del budismo Yogācāra. En primer lugar, porque la idea del mundo como construcción de la mente del sujeto es el elemento vertebrador de su principal planteamiento filosófico, y, en segundo lugar, porque algunos filósofos de esta escuela usaron el lenguaje para explicar esta circunstancia, tal y como podemos apreciar en este pasaje del *Laṅkāvatārasūtra,* donde ser relacionan las palabras y el uso de éstas con la irrealidad y el apego a la percepción ilusoria de la realidad percibida:

> «Las palabras surgen como causa de la discriminación; si las palabras fueran diferentes de la discriminación, no podrían tener la discriminación como su causa; por otra parte, si las palabras no son diferentes, no podrían portar ni expresar significado. Las palabras, por lo tanto, son producidas por causalidad y se condicionan y cambian mutuamente y, al igual que las cosas, están sujetas al nacimiento y a la destrucción. […] hay palabras que indican marcas individuales que surgen de formas y signos discriminatorios como reales en sí mismos y, luego, se apegan a ellos. […] hay palabras donde no hay objetos correspondientes […] Las palabras son una creación artificial; hay tierras de Buda donde no hay palabras. […] la validez de las cosas es independiente de la validez de las palabras»[23] (*Laṅkāvatārasūtra*, 2003, 11-12).

Desde este punto de vista, el lenguaje deviene por nuestra discriminación durante el proceso de percibir la realidad, esto provoca que tengamos la necesidad de atribuir «nombres» a los objetos externos reforzando así la idea de que la realidad está compuesta por objetos particulares, y, a su vez, aumentando la relatividad de lo existente, haciendo del mundo una representación subjetiva. Asumiendo como nuestras las palabras de Agís (2022, 45): «El lenguaje constituye el mundo porque nos lo ofrece a través de una mediación que podemos asimilar y hacer nuestra».

A esta trágica suerte, pues para nuestro autor la relación entre realidad y palabra es una relación casi parasitaria donde la palabra se alimenta de la realidad y la carcome (Mishima, 1970b, 12), encuentra Mishima solución. El lenguaje del cuerpo que propone

[23] Traducción propia. En el original: «Words rise from discrimination as their cause; if words were different from discrimination, they could not have discrimination for their cause; then again, if words are not different, they could not carry and express meaning. Words, therefore, are produced by causation and are mutually conditioning and shifting and, just like things, are subject to birth and destruction. […] there are words indicating individual marks which rise from discriminating forms and signs as being real in themselves and, then, becoming attached to them. […] there are words where there are no corresponding objects. […] Words are an artificial creation; there are Buddha-lands where there are no words. […] the validity of things is independent of the validity of words»

nuestro autor se enfrentaría al lenguaje del arte, pero no como enemigo sino como un complementario necesario para que se dé *de facto* lo que él denomina «la existencia plena». Al referirse Mishima al lenguaje del cuerpo y del arte, no podemos sino pensar en Heidegger y lo cerca que están de él algunas expresiones del pensador japonés. Sabiendo que Mishima había sido un gran conocedor de la filosofía occidental, es más que posible la influencia del pensador alemán, sobre todo teniendo en cuenta que fue uno de los filósofos más traducidos y con el cual tuvieron contactos pensadores de la escuela de Kioto. Pero si vamos al texto, y leyendo estas palabras, no podemos negar cierto parecido:

> «Con mi ego [ser] como mi casa, mi cuerpo era como un huerto que lo rodeaba. Podría haber plantado con éxito el huerto, o dejarlo cubierto de hierbas silvestres» (Mishima 1970b:11)[24].

Según las reflexiones de Mishima en este ensayo (*El sol y el acero*) y su propuesta de considerar dos lenguajes que median en la existencia plena del individuo, podemos interpretar que el ego al que refiere se relaciona con el «lenguaje del arte», que es el lenguaje mismo, mientras que el cuerpo, que se nos manifiesta a través de su propio lenguaje, la acción, es lo que aquí el pensador japonés denomina «huerto», es decir aquello que acompaña al ego, como el jardín a una casa. Ambos, en relación de complementariedad, serían la morada del ser en tanto existencia plena, idea que nos recuerda a la famosa afirmación de Heidegger (2006, 11), «el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre». En el caso de Mishima, está relacionando aquí ser y palabra en el sentido de existencia del «yo de mí mismo», sin embargo, aún no se puede hablar de «existencia» pues el cuerpo acompaña siempre al ser. La «morada» y el «jardín» son una realidad en sí misma, indisoluble. Por lo tanto, es imprescindible que tengamos en cuenta que la existencia solo es, en tanto que palabra y cuerpo son reconocidos como dos caras de la misma moneda, y, sobre todo, alimentados a partes iguales, es decir, uno no puede dedicar más tiempo a cultivar la palabra que el cuerpo y viceversa, porque de esta manera negamos nuestra propia existencia. Palabra y cuerpo determinan, por lo tanto, el «yo de mí mismo y algo más», la existencia plena. Es muy interesante esta propuesta,

[24] Traducción propia. En el original: «私の自我を家屋とすると、私の肉体はこれをとりまく果樹園のやうなものであつた。私はその果樹園をみごとに未井すこともできたし、又野草の生ひ茂るままに放置することもできた».

que de inicio deriva de la doctrina del *bunburyodō*, pero que está complementada de cierto existencialismo.

¿Pero, qué papel juega el lenguaje del cuerpo, cómo funciona y cómo afecta a la interpretación que hacemos nosotros de la realidad? Para Mishima existe una realidad ajena a aquella que construimos con nuestras palabras que solo tiene sentido para nosotros, esta otra realidad, es aquella que se da para todos de la misma manera, ya dada, y en la que se manifiestan las emociones compartidas colectivamente. Este planteamiento de Mishima es bastante complejo, pero él mismo introduce un ejemplo que creo, expresa a la perfección lo que quiere decir. Siendo niño observa desde su ventana una procesión sintoísta que pasa enfrente a su casa. Al pasar el *mikoshi* no puede dejar de observar cómo los jóvenes que lo portan miran todos al cielo con expresiones parecidas. Comienza a cuestionarse si habría algo en el cielo que estuviese llamando su atención, si estarían mirando el mismo cielo, si estarían pensando lo mismo. Años más tarde cuando reflexiona acerca de esto decide que es necesario que pase por la misma experiencia para descubrir qué estaba pasando en ese momento a todos esos muchachos. El resultado fue la plena conciencia de la existencia de un lenguaje del cuerpo, la explicación para Mishima era muy sencilla, durante la procesión él también había mirado al cielo y se había percatado de que era tal el cansancio por el peso del *mikoshi* que no podía pensar en nada. El cuerpo mismo estaba haciendo el trabajo sin que mediase la palabra, y por la expresión de sus compañeros ellos estaban en la misma situación. Así, establece, que el cuerpo tiene un lenguaje propio que nos remite a una realidad común en la que las palabras no tienen cabida. Es a partir de esta idea que Mishima comienza a cultivar el cuerpo y la palabra como dos realidades separadas pero necesitadas la una de la otra en una suerte de relación existencial (Mishima, 1970b, 13-14).

Podemos preguntarnos ahora qué relación puede tener esto con los elementos que vimos anteriormente, relación que aseguramos existía pero que aún no hemos explicitado. Pues bien, el ideal necesario para fundamentar la muerte nace del mundo de las palabras, es parte de nuestra realidad, pero la muerte, se lleva a cabo mediante la acción del cuerpo. Palabra y cuerpo deben trabajar juntos para conseguir alcanzar la muerte bella. Lo deja muy claro Mishima:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «Es decir, mientras abrazaba profundamente un impulso romántico hacia la muerte, exigí estrictamente un cuerpo clásico como recipiente, y desde una misteriosa visión del destino, creía que mis impulsos románticos de muerte no

> tenían posibilidad de manifestarse por una razón muy simple, a saber, que mis condiciones físicas eran inadecuadas Los músculos fuertes y esculturales son esenciales para una muerte romántica y trágica, y si la carne frágil se enfrenta a la muerte, no hay nada más que una ridícula incongruencia. Cuando tenía dieciocho años, añoraba una muerte temprana, pero sentía que no era digno de ella» (Mishima, 1970b, 22)[25].

Lo que nos dice aquí el escritor japonés es que él había cultivado mucho antes la palabra que el cuerpo, por lo que toda suerte de muerte ideal era imposible, al no existir el equilibrio. De hecho, está admitiendo que el haber sobrevivido a la guerra se debe al propio destino, pues recordemos, este condicionaba la muerte y Mishima aún no estaba preparado[26]. Sí lo estaría en 1970, con un cuerpo que había preparado practicando el levantamiento de pesas y el *kendō* y una férrea convicción de estar haciendo lo que el destino le había preparado. Ya lo había dicho su madre en el funeral: «Era la primera vez que Kimitake hacía algo que siempre había querido hacer. Alégrate por él» (Shizue, 1971, como se cita en Nathan, 1995, 274).

2.4.1.- La filosofía de la acción

La *Filosofía de la Acción* (行動学入門, kōdōgaku nyūmon, *Introducción a la acción*) es un pequeño ensayo tardío de Mishima que se publicó por capítulos entre septiembre de 1969 y agosto de 1970. Este trabajo, en nuestra opinión, guarda en sí mismo una gran importancia dentro del conjunto de obras ensayísticas de esta última etapa del pensador japonés. El profesor Carlos Rubio establece tres etapas en la obra del autor: una primera etapa que comprendería desde el año 1925 hasta el año 1952, primeros años y momento iniciático de un Mishima que comienza su camino en el ámbito de la literatura, momento también de descubrimiento de los que serán los elementos clave de su

[25] Traducción propia. En el original: «すなはち私は，死への浪曼的衝動を深く抱きながら，その器として、厳格に古典的な肉体を要求し，ふしぎな運命観から、私の死への浪曼的衝動が美現の機会を持たなかつたのは，実に簡単な理由，つまり肉休的条件が不備のためだつたと信じていた. 浪曼主機的な悲壮な死のためには，強い彫刻的な筋肉が必須のものであり，もし柔弱な贅肉が死に直面するならば，そこには滑稽なそぐはなさがあるばかりだと思はれた。十八歳のとき、私は夭折にあこがれながら，自分が夭折にふさはしくないことを感じていた».

[26] Muy probablemente Mishima estaba intentando dar una explicación al hecho de no haber participado en la guerra por una supuesta tuberculosis.

pensamiento (muerte, belleza, erotismo, etc.). Una segunda etapa que comprende desde el año 1953 hasta el año 1964 y en la que encontramos a un Mishima maduro, que, si bien no se ha desviado mucho de la temática en la que ahonda en su primera etapa, sí que aporta un tono más positivo que puede deberse a las influencias de su viaje a Grecia[27]. Y, por último, una tercera etapa que comprende desde el año 1964 hasta el año 1970 y en la que nos topamos con un retorno a los intereses juveniles, pero con un tono más maduro y politizado (Rubio 2009, 9-71).

Si bien en occidente trabajos como *Hagakure Nyumon* (1967) y *Taiyō to tetsu* (1968) parecen haber alcanzado un mayor interés entre los estudiosos, *Kōdōgaku Nyūmon* supone una guía que el propio Mishima pone a disposición de todos aquellos que quieran entender su pensamiento. El propio autor lo deja claro en su introducción a la obra, una referencia directa a la intención reveladora de este pequeño ensayo:

> «Un lector atento hallará en este escrito (aún más directamente que en mis novelas) el eco de mis experiencias, de mis anhelos, de mis angustias, de mis pasiones, de mis creencias y de mis presagios. Y tal vez un día comprenda mis metáforas y diga: "¡Ah, era esto lo que quería decir!"» (Mishima, 2006, 163)[28].

Es precisamente por la importancia que el propio Mishima le da a este texto por lo que podemos enmarcarlo dentro de las obras de referencia en este último periodo de su vida.

2.4.2.- El concepto de "acción"

Mishima recurre al concepto de *kōdō*（行動）para referirse a la acción. Sin embargo, en japonés, este concepto difiere ligeramente al que manejamos en castellano. Mientras que en castellano "acción" se define como "ejercicio de la posibilidad de hacer" o "resultado de hacer" en sus dos primeras acepciones[29], el terminó japonés *kōdō* refiere a "actuar para demostrar la voluntad" o "hacer alguna actividad para conseguir algo que

[27] Un ejemplo de este tono positivo podemos encontrarlo en su obra *El rumor del oleaje* (*Shiosai* 潮騒).

[28] La versión en japonés que he utilizado durante esta investigación no incluye este pequeño prefacio del autor, por lo que se cita la versión traducida al castellano disponible. El resto de las referencias que pertenezcan a este texto serán tomadas de la versión japonesa.

[29] Consultado en la edición digital del DRAE.

se desea". Es imprescindible tener presente el concepto japonés a la hora de enfrentarnos al texto, ya que permite al lector aproximarse al contenido del ensayo de una manera más fiel y respetuosa con las intenciones del autor.

Mishima dedica las primeras páginas de esta obra a intentar explicar en términos generales qué es la acción. Abundan las metáforas y ejemplos, recursos que el escritor japonés maneja a la perfección y a los que recurre frecuentemente, pero en detrimento de las definiciones, de las cuales no llega a ofrecer ninguna. La solución a esta contradicción la encontramos en la misma introducción:

> «Si se desease encontrar una fórmula precisa para definir la *Introducción a la filosofía de la acción*, se podría decir: "El autor ha intentado aclarar con un medio inadecuado, es decir, con el lenguaje, lo que solo se podía expresar de otro modo" (Mishima, 2006, 163)».

Mishima menosprecia el uso del lenguaje como vehículo válido para definir la acción. Ya desde *Taiyō to tetsu* (1968) queda claro en Mishima la separación entre el lenguaje del arte y el lenguaje del cuerpo, enfrentados, pero a la vez necesitados el uno del otro[30]. La acción es un ámbito exclusivo del lenguaje del cuerpo, y por lo tanto sólo puede entenderse en el acto mismo. La palabra se convierte en un medio incapacitado para expresar lo que implica la acción. Debiendo transgredir la norma de Mishima, nosotros sí recurriremos a la palabra para, al menos intentar, aproximarnos al concepto de acción dentro del pensamiento del autor.

Si bien el propio autor no brinda al lector una definición clara del concepto de acción, sí establece claramente las características de la acción (Mishima, 2019, 9-13):

- La acción posee una lógica que no permite al sujeto que la lleva a cabo «posibilidad de fuga».
- La acción siempre se dirige a un solo objetivo, no contempla objetivos secundarios.
- La acción conlleva una inversión mínima de tiempo.
- La acción se da como enfrentamiento.
- La acción posee belleza.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[30] Para profundizar véase Mishima, Y. (2010). *El sol y el acero* (*Taiyō to tetsu* 太陽と鉄). Traducido por Luis Murillo. Madrid: Alianza.

Estas son las características más importantes que posee la acción en el pensamiento de Mishima. Profundizando en ellas podemos hacernos una idea de lo que el autor entiende por este concepto y la importancia que tiene dentro de su filosofía.

2.4.3.- La "acción" a través de sus características

La acción está regida por una lógica que la obliga, cuando ha comenzado, a llegar obligatoriamente hasta el final. De ahí que Mishima hable sobre la «imposibilidad de fuga» en la acción. Esta característica, sin embargo, no implica nunca un resultado positivo de la acción. Lo que Mishima entiende como «lógica de la acción» sólo implica la obligatoriedad de que cuando se inicia un movimiento en A (inicio) llegue a B (final). Alcanzar un resultado positivo en una acción nada depende con la voluntad de llevarla a cabo. El comienzo de una acción se da porque el sujeto posee la voluntad necesaria para iniciarla; el movimiento hacia su conclusión depende exclusivamente de la «lógica de la acción».

Es interesante la relación que establece Mishima entre «acción» y «actividad bélica», que en nuestro contexto puede no sorprender ya que una de las acepciones de la palabra acción en castellano es «combate»[31]. Sin embargo, más que una cuestión filológica, en el pensamiento mishimiano hay una identificación entre «acción» y «enfrentamiento». La acción física del ser humano está enfocada en la lucha constante, en el «oponerse a». Sin embargo, el enfrentamiento no necesariamente se da con «otro» sino que, para el autor japonés, todo aquello que implique oposición contra el sujeto es susceptible de ser objeto de enfrentamiento, por ejemplo, la propia naturaleza. La oposición que implica el enfrentamiento lleva consigo un fin, un objetivo. Sin objetivo es imposible llevar a cabo una acción, el ser humano que no actúa, en el sentido que habla Mishima, es esclavo de las circunstancias. Sin embargo, existen cierto tipo de acciones que no buscan un fin concreto, acciones que se inclinan hacia el placer o la estética. Este tipo de acciones se sirven del mismo vehículo, el mismo lenguaje, que las acciones legítimas, es decir, el cuerpo. Pero a pesar de su semejanza no son verdaderas acciones, sino que, el carecer de un objetivo las convierte en arte. Entran dentro de esta categoría, los deportes, la danza, etc.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[31] Consultado en la edición digital del DRAE.

Los pensamientos y las teorías son las semillas de la acción. A medida que el pensamiento se desarrolla es indispensable que nazcan objetivos susceptibles de ser alcanzados con esos pensamientos. Cuando esto sucede comienza el proceso por el que una idea o pensamiento se convierte en acción. La actividad mental, el pensamiento, sólo puede darse antes y después de la acción, ya que, cuando el ser humano se encuentra inmerso en la «lógica de la acción» el cuerpo se transforma en el «todo» del ser y la consciencia de uno mismo y de lo que se encuentra fuera pasa a un segundo plano. Con el uso de la imaginación, que pertenece al ámbito del pensamiento, el ser humano puede adelantarse teóricamente a la acción, sin embargo, este tipo de pensamiento son estériles, no surgirá de ellos ninguna acción. Su utilidad se basa en la capacidad de adelantarse a las sensaciones que provocará el movimiento en el sujeto y la conversión de lo desconocido a conocido. La acción provoca angustia porque no podemos conocerla hasta que la llevamos a cabo. La imaginación, como proceso mental, palia la angustia ante lo desconocido. La mente es indispensable como estímulo del cuerpo, aunque la acción se desarrolle con otro lenguaje[32]. Esta teoría de Mishima lleva a plantearse si es esto precisamente lo que hace en *Yūkoku*[33], adelantándose a las sensaciones de su propio *seppuku*, enfrentándose a la angustia de lo desconocido al anticipar la propia muerte en un sentido heideggeriano (Heidegger, 2012, 338-346) y de anticipación a la muerte como «aprender a morir» al estilo del pensamiento de Séneca, aunque para este filósofo latino, el imaginar la muerte se consideraba un impedimento para desarrollar plenamente la capacidad moral de uno mismo.

Otra de las características de la acción es su relación con el tiempo. La acción implica una «mínima inversión de tiempo», mientras que el pensamiento o el arte se mueven en dimensiones temporales mucho más dilatadas. Es curiosa la referencia a la que alude Mishima para hacer entender esta característica de la acción:

> «La acción es rápida, el trabajo especulativo y artístico conllevan mucho tiempo. También la vida implica, en cierto sentido, mucho tiempo, y la muerte

[32] Fenómeno que Mishima denomina «psicología de la acción» (行動の心理) (Mishima, 2019, 19-23).

[33] *Yūkoku* (憂國, *Patriotismo*), es un relato corto de 1966 que Mishima terminará convirtiendo en cortometraje y que relata las últimas horas de un militar y su esposa después de que los compañeros de él intentaran dar un golpe de estado. Tanto en el relato como en el cortometraje, Mishima describe minuciosamente el *seppuku* del soldado, que encarnará él mismo en la versión filmada.

> termina en un instante, entonces, ¿cuál valoran más las personas?» (Mishima, 2019, 13)[34].

La acción, que es un momento efímero, tiene la capacidad de concentrar en ese instante el conjunto de una vida, los ideales, los pensamientos del sujeto. Mishima, aunque valora la dedicación y el esfuerzo (¿acaso no era él un ejemplo de esto?) considera más conveniente el ámbito de la acción para retratar los valores vitales de un sujeto. Una vida condensada en una última acción será recordada, se hará visible, y provocará un mayor impacto en el «otro», algo imposible de alcanzar con el esfuerzo constante.

> «La acción más pura y genuina, está directamente más ligada al valor de la vida humana y a los problemas eternos de la humanidad, que el esfuerzo más humilde» (Mishima, 2019, 13)[35].

Es frecuente que al hablar de belleza pensemos en esto concepto como un concepto objetivo que no guarda relación con la subjetividad. En el caso de la acción, su belleza le es ajena. La falta absoluta de conciencia de sí misma (de la acción) es en donde la belleza asume su «forma más pura y esencial». Los seres humanos han negado la objetividad de sus propios cuerpos y por lo tanto desconocen la belleza de sus acciones. Mishima resuelve este problema, varios años antes de escribir este ensayo, en su obra *Taiyo to tetsu*, cuando para referirse al cuerpo utiliza la palabra *nikutai* 肉体 haciendo referencia a la «carne 肉» y volviendo objeto al cuerpo. De esta manera, la acción, que se lleva a cabo con el lenguaje del cuerpo puede ser bella. Al actuar la belleza se da ajena al que actúa (que es incapaz de ver su propio cuerpo como un objeto) pero es perceptible para el «otro» y en un único momento. Esto se debe a que la belleza de la acción está unida a la imposibilidad de la repetición, pues la esencia de la acción solo puede ser alcanzada en el instante final, en el que se arriesga la vida. De ahí que Mishima no hable de la belleza del pensamiento, ya que este nunca arriesga la vida, y la belleza dentro del corpus intelectual de este autor está íntimamente ligada a la «muerte» y a lo «trágico».

---

[34] Traducción propia. En el original: «行動は迅速であり，思索的な仕事，芸術的な仕事には非常に長い時間がかかる。しかし生はある意味では長い時間がかかり、死は瞬間に終るのに，人々はどっちを重んじるだろうか».

[35] Traducción propia. En el original: «至純の行動，最も純粋な行動はかくてえんえんたる地味な努力よりも，人間の生きる価値，また人間小生の永遠の問題に直接に触れることができる».

Este tema es recurrente en el pensamiento de Mishima, la reflexión en torno a la acción y el pensamiento, así como a los problemas del cuerpo y del espíritu que buscan respuesta a través del ensayo que estamos mencionando y que el propio autor determinó como el contenedor de las «conclusiones respecto a este asunto». Queda claro que en el pensamiento de Mishima la acción está profundamente ligada con la muerte, parece que el autor no puede entender la una sin la otra. Todo el esfuerzo reflexivo de este ensayo se antoja un intento por explicar y dar un sentido, siempre al y para el «otro», a lo que sucederá meses después de su publicación, el suicidio del propio autor, que terminó definiendo con un lenguaje adecuado el concepto de acción.

2.4.4.- El cuerpo como objeto estético

Originalmente, el cuerpo no era para los japoneses un concepto que tuviese una importancia principal. De hecho, no es hasta el siglo XVII cuando se le empieza a dar una importancia artística a la belleza del cuerpo. Para Mishima, la diferencia de consideración del cuerpo entre Japón y occidente consiste en que en occidente el cuerpo humano es como una manifestación de algo que trasciende lo material. Para acceder a la esencia de la idea primero debemos toparnos con la delimitación de la belleza física. Sin embargo, en Japón, y debido a la influencia del budismo (que se introduce en el siglo VI), el cuerpo será un objeto despreciable y por supuesto no se puede considerar como la manifestación de lo trascendental. El desprecio por el cuerpo desde la perspectiva budista se explica desde la rotunda negación de los fenómenos. Resumiendo, desde el budismo no se contempla ningún tipo de veneración al cuerpo (Mishima, 2006, 93-94).

En relación con la belleza y la estética, en el pensamiento japonés, lo bello eran estados de ánimo, la elegancia de un kimono, etc. Es decir, la belleza se entendía, tal y como explica el propio Mishima, como «belleza espiritual» (Mishima, 2006, 95). A lo que refiere Mishima aquí es a una belleza contextual, que es también el entorno en el que se puede apreciar. Es decir, lo que los japoneses entienden como bello no es la forma de cuerpo sino el contexto en el que se encuentra inmerso. Un ejemplo de esto se puede encontrar en el relato *Ashikari* de Tanizaki:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «[…], como esa mujer estaba sentada al fondo del salón su rostro permanecía oculto tras la sombra de las ramas y no podíamos verlo. Por el recogido, el maquillaje y el color del kimono se deducía que la mujer no podía ser muy

> mayor, su voz era sin duda juvenil. […] La impresión general era que se trataba de una mujer elegante e ingenua» (Tanizaki, 2016, 2015).

La estética así planteada, no se dirige al placer por lo observado, sino a lo que evoca en el observador, es, como dice Richie (2021, 18), «la gracia de la idoneidad» que «aviva el placer intelectual o moral, y da paso al concepto de aprobación social bajo la forma del buen gusto».

El caso del cuerpo masculino es diferente, pues la atención ha sido todavía menor. Aunque el cuerpo femenino haya recibido más elogios no podemos hablar de la existencia de una veneración real o efectiva por el cuerpo. De esto nos da la clave el que en la literatura japonesa no existan referencias a partes del cuerpo transformados en símbolos poéticos, como sí ocurre en la literatura occidental, como señala Mishima poniendo de ejemplo el *Cántico de Salomón*, donde podemos leer:

> «Rosas bañadas en resinosa
> Mirra sus labios
> Láminas de oro incrustadas de brillantes
> Sus manos
> Un marfil esplendente
> Esmaltado de zafiros es su vientre
> Columnas de mármol blanco sus piernas
> Sobre bases de oro puro» (*Cantar de los cantares*, 5-13,5-14,5-15)

El cuerpo masculino se escondía para dar más relevancia a otra realidad que culturalmente tenía mucho más peso, el espíritu. De ahí nacerá la importancia que la vestimenta cobra dentro de la cultura japonesa. En Japón los hombres de las clases altas no podían mostrarse jamás desnudos, algo que no pasaba en las clases inferiores. Esta costumbre es compartida por una gran mayoría de culturas asiáticas, aunque se fue diluyendo en la modernidad. Para fortalecer la idea de la importancia de lo espiritual, se presentó el cuerpo masculino musculado como el cuerpo propio de un campesino frente al cuerpo de los nobles que sería débil pero grácil. El poco interés que había en la mentalidad japonesa de cultivar el cuerpo está en relación con esta idea, pues tener un cuerpo bello significaría tener que realizar actividades físicas, que se asociaban con las clases más bajas (Mishima, 2006, 96-97). Aquí podemos hacer un inciso y adelantar que este será, muy probablemente, el punto clave por el que, dentro del pensamiento japonés, se ensalza la dimensión espiritual de la filosofía de la acción.

Existe una especie de excepción en relación con lo dicho anteriormente, y es que podemos pensar qué ocurre con aquellas personas que se dedicaban a las artes marciales y que podían pertenecer a las clases altas. Las artes marciales entendidas como caminos de perfección no tenían ni tienen el objetivo o la finalidad última de conseguir un cuerpo hermoso, el embellecimiento que persiguen estas disciplinas es espiritual y como consecuencia o efecto secundario se termina consiguiendo un cuerpo bello:

> «No es ni siquiera posible imaginar qué aspecto físico tenía Musashi Miyamoto. Este nombre evoca sólo la imagen de un héroe que reunía en sí tanto un talento filosófico, surgido de una excepcional y profunda búsqueda espiritual, como una sobrehumana maestría en las artes marciales. Su cuerpo, que oficiaba como lazo de unión entre estos dos polos, es totalmente desconocido para nosotros, casi como si no hubiera existido» (Mishima, 2006, 97-98)[36].

Esta concepción japonesa cambia tras la segunda guerra mundial, cuando los americanos ocupan Japón y se da un proceso de aculturación en relación con este y otros valores. La concepción americana del cuerpo está construida en base al fuerte materialismo que imperaba en esa sociedad, y termina por transmitir la gran importancia que debe cobrar el aspecto físico. La importancia que cobra la estima hacia la belleza del cuerpo entendido este en su materialidad, como algo perfecto, entraba en conflicto con la concepción japonesa, que le daba un mayor valor estético al espíritu, pues un cuerpo bello no necesariamente está dotado de valores espirituales, algo que ya se transmitía en la tradición popular personificándolo en los *yōkai* que adoptaban la forma de una mujer hermosa para después terminar con la vida de los incautos que se habían dejado seducir.

Para Mishima, el culto a la belleza física es un engaño que hace creer que de esta manera el cuerpo alcanza su máximo valor, pero en la realidad lo que se hace es transformarlo en una mercancía para el uso de terceros, es decir, «el cuerpo se ofrece en pública subasta enfangado por el espíritu mercantil» (Mishima, 2006, 99). La belleza del cuerpo así entendida es vil y no tiene en consideración el espíritu del sujeto. Actualmente, la consideración del cuerpo en el pensamiento japonés se debate entre estas dos propuestas: la propiamente japonesa y la que surge en occidente a raíz del materialismo. En el caso concreto de Mishima, la confrontación de las dos propuestas se salva gracias

[36] Musashi Miyamoto (1584-1643) fue un guerrero famoso por seguir la doctrina del *bunburyodō* y por haber escrita la famosa obra *El libro de los cinco anillos*. Para Musashi, las artes militares eran algo más que un camino para la guerra (Pita, 2014, 20).

a la relación de necesidad que crea entre las dos dimensiones, cuerpo y espíritu. Mishima toma esta idea de Oscar Wilde, el espíritu influye en el cuerpo y el cuerpo en el espíritu:

> «¡Curar el alma por medio de los sentidos, y los sentidos por medio del alma! ¡Cómo resonaban estas palabras en sus oídos! Desde luego, su alma estaba enferma de muerte. ¿Era cierto que los sentidos podían curarla?» (Wilde, 2006, 258).

Esta idea, ya se ha tratado en diferentes ámbitos, como, por ejemplo, en los estudios de las enfermedades psicosomáticas. Desde la perspectiva filosófica, podemos mentar el pensamiento de la española Oliva Sabuco de Nantes, que ya en el siglo XVI escribe en su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, cómo los afectos y los sentimientos afectan a la salud del cuerpo:

> «De manera que sólo el hombre tiene dolor entendido, espiritual, de lo presente, pesar de lo pasado, temor, congoja, y cuidado de lo porvenir. Por todo lo cual les vienen tantos géneros de enfermedades, y tantas muertes repentinas, cuando el enojo o pesar es grande, que es bastante en un momento a matarlos. Y cuando es menos los pone gafos, y los mata en pocos días, o más a la larga (según la fuerza del enojo) y si es menor, que no mata, deja, por las mismas causas, humor para enfermedad en el cuerpo, y así son causa de las enfermedades» (Sabuco, 1981, 83).

Para entender la propuesta de Mishima que trata el cuerpo como objeto estético, primero hay que explicar un concepto japonés que no tiene traducción al castellano: *mono no aware* (物の哀れ) o *aware*. La traducción literal de este concepto sería "compasión" o "misericordia", sin embargo, este término se usa para referirse a un sentimiento estético. Bertrand Stevens (2008, 81) habla del *aware* como «el sentimiento de las cosas» y lo relaciona íntimamente con la relación que existe entre la cultura japonesa y la naturaleza. Sin embargo, obvia una dimensión clave para entender el término en su profundidad, lo efímero de las cosas, la fugacidad. Todo es efímero, incluso el propio observador, por eso podemos hablar del sentimiento que surge cuando contemplamos algo hermoso, no sólo por la propia belleza sino también por la toma de conciencia de que esa belleza es algo efímero y de que nosotros como sujetos que la contemplan también. Por lo tanto, es un sentimiento que nos sobrecoge en dos dimensiones diferentes, por la propia belleza de lo observado y por la presencia de la mortalidad que evoca en nosotros un sentimiento de tristeza. Su significado es difícil de explicar, pero en líneas generales podríamos definirlo como un sentimiento de sobrecogimiento ante lo efímero que nos rodea, al contemplar una flor, una cascada o un bosque frondoso y ser conscientes no solo de la belleza sino

USC DE COMPOSTELA

de nuestra temporalidad para contemplarla. Este sentimiento es clave para entender la propuesta estética de Mishima en relación con el cuerpo. Como vimos antes, el concepto de cuerpo bello para Mishima no se limita a la belleza física y material, sino que también contempla la dimensión espiritual. Una dimensión espiritual, que si atendemos a su significado en japonés nos lleva a la acción.

Normalmente, al referirnos al concepto de belleza pensamos en algo objetivo, «algo» posee belleza. Sin embargo, en la propuesta de Mishima, la belleza será algo subjetivo. Ya que el cuerpo como objeto estético va a formar parte de la acción y esta es íntegramente subjetiva, la belleza así entendida también lo será. Además, la belleza no se mantendrá en el tiempo, sino que se da sólo en momentos, y se podrá expresar de manera objetiva a través de la mímesis, a causa de su dimensión temporal que la define como efímera.

En el caso del cuerpo, la belleza se da en el instante de la acción o en su determinación, desde el pensamiento de Mishima, hablamos de acciones en las que la muerte está presente. Una lectura superficial puede dar la impresión de que Mishima hace una apología del suicidio, pero nada más lejos de la realidad. En la determinación de realizar una acción existe un componente de dignificación de la muerte que solo se da cuando el sujeto ha sido capaz de asumir que la muerte es una realidad que acompaña a la vida. No se habla de querer morir sino de que el final de la existencia es una posibilidad asumida por el sujeto. Es decir, Mishima nos plantea que un «cuerpo bello» es aquel que puede mostrarse a un tercero, forzando la objetivación del cuerpo, y se presenta en un momento de acción que justifica la determinación del sujeto hacia un objetivo. El sujeto nunca podrá observar la belleza de su propio cuerpo al ser incapaz de entenderse objeto, por eso, en la apreciación de la belleza por parte del otro, se da implícita, la conceptualización del cuerpo como objeto.

> «Puesto que el hombre por naturaleza no acepta fácilmente ser un objeto, el momento en que un hombre se vuelve hermoso debe ser cuando él mismo es completamente inconsciente de su belleza» (Mishima, 2019, 47)[37].

[37] Traducción propia. En el original: «そして本来男は自分が客体であることをなかなか容認しないものであるから、男が美しくなるときとは彼自長がその美に全く気がついていないときでなければならない».

Esta manifestación estética del cuerpo como algo perfectamente bello se da en momentos muy contados en la vida de un ser humano, primero porque al implicar acciones que pueden desencadenar la muerte del sujeto puede ser el último momento de expresión estética y también porque la sociedad actual de Mishima no propiciaba que se diesen las circunstancias necesarias para realizar acciones que implicasen poner la vida en peligro. Hay que entender que las acciones deben tener sentido, no hablamos de acciones tontas o absurdas en las que se pone la vida en peligro sin ninguna razón válida o de peso. La belleza del cuerpo en Mishima se explica desde lo trágico de esas acciones, que se identifican con la idea de sacrificio como «última prueba de su grandeza; no fueron vencidas, sino que supieron responder a la invitación del destino» (Pinguet, 2017, 279) en íntima relación con la tradición del *bushidō*. Y a esta dimensión de la acción que comulga con tradición filosófica japonesa en torno al concepto de cuerpo, Mishima suma la propuesta occidental de belleza material proponiendo el culto al cuerpo y al espíritu en tanto que ambos construyen el «yo de mí mismo y algo más», es decir, la existencia plena. Por lo tanto, sí hay un cuidado hacia el cuerpo, pero la belleza no se encuentra en el resultado de ese cuidado sino en el sujeto, en su existencia plena, y en el plano de lo ético, de la decisión libre y determinada que desemboque en una acción bella, que, en el planteamiento de nuestro escritor japonés, es la muerte. Y será en un instante de esa acción cuándo podremos hablar del cuerpo como objeto estético. ¿Por qué es necesario que se den ambas dimensiones? En primer lugar, si la belleza solo puede darse en un instante de acción, el espíritu, que aquí deviene o se nos presenta como mente o intelecto, nunca podrá alcanzar la belleza, porque el intelecto no actúa, sienta las bases para la acción desde un plano puramente teórico. La acción debe ser llevada por el cuerpo, transmitida a través de su lenguaje, sin embargo, la acción sin sentido no puede ser hermosa. La determinación y elección que son necesarias para la acción se dan en el ámbito del intelecto, pero es el cuerpo quien finalmente, y guiado por esa toma de decisiones, realiza la acción. Ambas realidades son pues, necesarias.

La propuesta de Mishima en relación con el cuerpo como objeto estético, hibrida la dimensión física con la dimensión espiritual para presentar un cuerpo vivo, un cuerpo sujeto que no es bello en sí mismo, sino que expresa belleza en su temporalidad.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.4.5.- El cuerpo y la muerte

Como hemos visto, las reflexiones de Mishima en torno al cuerpo responden a una necesidad de fundamentación de un ideal de muerte que responde a unos intereses ético-estéticos muy en consonancia con la figura del samurái, en tanto que responde al concepto de muerte erótico-heroica sobre el que vertebra el proceso de construcción de su pensamiento, comparable, salvando las distancias, con el ideal romántico de una juventud que no derrote ni la vejez ni la muerte y del que son ejemplo autores como Rilke o Lord Byron, entre otros. Una de las grandes influencias de Mishima en relación con la fundamentación de un ideal de muerte es el Hagakure (葉隠- *A la sombra de las hojas*), una obra escrita por Yamamoto Tsunetomo (Yosho) en el siglo XVIII y que supone para Mishima una de las obras de referencia más importantes en la fundamentación de sus principios éticos (vid. Mishima 2016: 16). Dice el propio Mishima:

> «Ese es el Hagakure de Yamamoto Tsunetomo. Lo leí durante la guerra, siempre lo guardé cerca de mi escritorio y lo revisé de vez en cuando durante los siguientes 20 años. Al hablar de un de un libro que tras leer sus páginas me deja nuevas impresiones, probablemente sea Hagakure» (Mishima, 1970e, 436)[38].

Hagakure es, para Mishima, un libro filosófico de férreos principios éticos en los que encuentra, en sus propias palabras, «la energía que necesitaba para vivir». Y es que, en esta obra se habla de la muerte, pero también de la vida y la naturaleza del ser humano:

> «Hacer una elección juiciosa en una situación donde las posibilidades de vivir o de morir se equilibran, es casi imposible. Todos preferimos vivir y es muy natural que el ser humano encuentre siempre buenas razones para continuar viviendo» (Tsunetomo, 2006, 1).

Lo expuesto en el *Hagakure*, recuerda a lo que sobre este tema diría Montaigne un siglo antes:

> «Es la muerte la meta de nuestra carrera, es necesario que apuntemos a ella; si nos espanta, ¿cómo será posible dar un paso adelante sin fiebre? El remedio del común de los mortales es no pensar en ella. Más, ¿de qué brutal estupidez puede venirle tan burda ceguera?» (Montaigne, 1996, 126).

[38] Traducción propia. En el original: «それこそ山本常朝の「葉隠」である。戦争中から読みだして、いつも自分の机の周辺に置き，以後二十数年間，折りにふれて、ある。ページを読んで感銘を新たにした本といへば、おそらく「葉隠」一冊であらう».

Una lectura superficial puede llevarnos a pensar que esta obra hace una apología del suicido, sin embargo, insiste Mishima, lo que implica es una aceptación de la vida. Uno, sólo puede vivir cuando haya aceptado la muerte. Esta reflexión acerca de la relación que se establece entre la vida y la muerte cuando esta última se muestra ante el ser humano, es una idea sobre la que vuelve Mishima en varias de sus obras. Un año después de escribir la *Introducción al Hagakure* (葉隠れ入門), reitera esta reflexión en *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*: «La vida humana está estructurada de tal modo que sólo si tenemos la oportunidad de mirar de frente a la muerte podemos medir nuestra auténtica fuerza y comprender el grado en que nos aferramos a la vida» (Mishima 2006: 73). Aunque podemos encontrar ya esta idea en una de sus obras más conocidas, *Confesiones de una máscara* del año 1946. Cuando en esta novela autobiográfica Mishima nos relata cómo, gracias a una equivocación en el diagnóstico médico, queda exento de los servicios militares (y de una muerte casi segura) durante la IIGM. Abandona el centro donde se realizaban las pruebas corriendo, temeroso de que se den cuenta del error, embargado por la angustia, y ante estas reacciones que no se esperaba nos dice: «¿Es que en el fondo de mi corazón deseaba seguir vivo?» De esta manera, la muerte se convierte en un elemento necesario para la toma de conciencia de la vida, reflexión que nos recuerda el espíritu del «Sein zum Töde» (ser relativamente a la muerte) de Heidegger.

Uno de los problemas de la sociedad para Mishima es que la muerte se ha convertido en un tema a evitar, algo en lo que no gusta pensar, problema que podemos extender también a occidente (Agís, 2013, 65). La sociedad padece de esta manera un olvido de la muerte. Debido a esto, la muerte se convierte en algo trivial y el ser humano entre los procesos institucionalizados de alargar la vida (Mishima, 2016, 35-36), una idea que nos recuerda a los planteamientos de Foucault y de su «biopolítica». Se valora la dignidad de la vida, pero nos olvidamos de la dignidad de la muerte. Mishima propone rescatar la muerte y tenerla presente en la conciencia, porque la muerte no ha dejado nunca de estar presente. Sin embargo, el ser humano la ha relegado al subconsciente mediante un comportamiento represivo, por eso en la obra del autor japonés encontramos la idea de “rescatar la muerte” y traerla a la consciencia, porque no podemos pensar la vida sin pensar la muerte.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mishima divide el *Hagakure* en tres pilares filosóficos: la importancia del sujeto, la filosofía del amor y la filosofía de la vida. Este último núcleo filosófico del libro no se

sustenta en un sistema lógico ya que como señala el propio Mishima se pueden encontrar contradicciones entre las diferentes doctrinas. Pero estas discrepancias nos muestran que la filosofía de vida que se nos presenta en la obra, y sobre la que reflexiona Mishima, tiene dos caras, la vida y la muerte, realidades complementarias y nunca antagónicas (Mishima, 2016, 45-48).

El ser humano debe vivir aceptando dos premisas: la primera, la constante y permanente presencia de la muerte; la segunda, que la vida se vive sólo en el instante mismo de vivirla. El primer paso para aceptar estas premisas es la aceptación, y posterior elección de la muerte libre, es decir, no una muerte por enfermedad que es debida a causas naturales sino de una muerte libremente escogida[39].

Nótese que también hace alusión a la época, para Mishima (1965) «vivimos en una época en que la muerte heroica no existe». Hace referencia aquí a la imposibilidad de una muerte que se adecúe a los cánones del *bushidō* donde morir por algo se identifica con una dignificación de la muerte en tanto que valorar la vida por su cantidad y no por su calidad supone menospreciar la existencia del sujeto. La muerte, en los términos que nos plantea Mishima (2016, 52), es «la expresión suprema del libre albedrío de la persona y se lleva a cabo para salvaguardar el honor», un libre albedrío que sólo se puede hacer efectivo en la elección.

El ser humano debe estar preparado para elegir morir en cualquier momento. Pero, también la vida es elección, porque esta se compone de una constante toma de decisiones que preparan al sujeto para poder actuar en el momento adecuado. A lo largo de la vida, se presentará la elección de morir o vivir o puede que la elección no llegue nunca, pero se debe estar preparado siempre. Por eso cuando el autor del *Hagakure* habla de la muerte se refiere siempre a la muerte que sobreviene por la elección libre del sujeto como expresión de la libertad individual que se hace efectiva en el aceptar que la muerte es una realidad presente en la vida de todos los seres humanos:

> «La muerte siempre parece lejana. ¿Acaso no es esto una vista engañosa y fútil? ¿No es una ilusión, un sueño? No se deberían ver las cosas de una manera que nos indujera a la negligencia. Se debería ser valiente y actuar

[39] Esta muerte que es libre porque es elegida por el sujeto es una constante en el pensamiento de Mishima, de hecho, hay un fuerte rechazo, casi podríamos decir que cierto temor a la muerte por enfermedad, como ya se evidenció anteriormente.

> rápidamente ya que la muerte vendrá tarde o temprano a golpear nuestra puerta» (Yamamoto, 2006, 40).

Sin embargo, Mishima se plantea si esta muerte que sugiere la obra es realmente libre. Para él la elección es viable pero nunca completamente. En la reflexión mishimiana el destino juega un papel importante a la hora de hablar de la elección, y es que uno no puede elegir a no ser que se encuentre obligado a hacerlo por el destino, de ahí que nos diga que en la vida puede no darse el momento de la elección, no todos pueden elegir morir libremente porque no todos están destinados a hacerlo. Pero este destino no establece la elección misma sino su posibilidad, pues el sujeto puede encontrar razones para seguir viviendo. En palabras del propio Mishima: «El ser humano no puede elegir morir cien por cien libremente, ni tampoco ser obligado cien por cien a quitarse la vida. […] A menos que nos hallemos acorralados entre el destino y la elección, no podemos afrontar la muerte» (Mishima 2016: 107-108).

Para terminar, lo que plantea aquí el autor es que, la vida y la muerte son dos realidades complementarias y necesitadas la una de la otra. El sujeto debe ser consciente de la presencia constante de la muerte para poder aferrarse a la vida, y a su vez, a través de la vida debe prepararse para tal aceptación y posterior elección, si esta llegase a darse. Aunque la temática de la muerte abunde más en la obra de Mishima, la vida es la contradicción constante. Cuando Mishima nos habla de la muerte, en el trasfondo se oculta una filosofía de vida.

2.4.6.- El cuerpo y el arte como caminos de fundamentación filosófica

El concepto de «camino» ha tenido y tiene gran presencia tanto en la literatura como en la filosofía. Ha sido utilizado ampliamente como metáfora del transcurrir de la vida, y este sentido no es exclusivo del pensamiento occidental. La razón de esto es que el "camino" no puede entenderse al margen del fenómeno de las peregrinaciones, y este fenómeno es compartido por todas las culturas. En el caso del pensamiento japonés, el "camino" como metáfora tiene mucha presencia, ya no solo desde el ámbito religioso, sino también de la vida cotidiana:

> «[…] el camino es una de las metáforas de mayor arraigo en la cultura japonesa. Hasta el punto de que buena parte de su vida religiosa y espiritual, así como de sus actividades sociales y culturales, sus artes y oficios e incluso su gastronomía pueden ser comprendidas a través de la idea de esfuerzo y perfección que va unida a esta metáfora» (Agís, 2017, 1167).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Los japoneses no sólo entienden el «camino» como una metáfora de la vida, para ellos también implica un «perfeccionamiento práctico y espiritual». Así, muchas de las actividades tradicionales se entienden desde este punto de vista e incluyen en su nombre el kanji de «michi» o camino en su lectura *onyomi* que corresponde a «dō» (por ejemplo, shōdo – camino de la escritura; kendō – camino de la espada; kadō – camino de las flores más conocido como ikebana, entre otros) (Agís, 2017, 1166-1167). Es desde este punto de vista y con la dimensión que le aporta al concepto de camino el pensamiento japonés, que se puede aplicar a la "construcción" del pensamiento de Mishima Yukio.

A pocos días de suicidarse, en noviembre de 1970, Mishima Yukio inauguró una exposición dedicada a su vida en los almacenes Tobu en Tokio. Él mismo seleccionó las fotografías, los textos y la estética de la exposición. En su momento, muchos críticos y personajes del mundo intelectual lo interpretaron como otra excentricidad más de Mishima, algo que ya se empezaba a ver como algo normal (Scott, 1985, 127). Visto con perspectiva, podía tener sentido sabiendo lo que pasaría días después, y, de hecho, los biógrafos inciden en este aspecto y en relacionar los dos acontecimientos. Sin embargo, hay otra dimensión en esta exposición en la que no se ha ahondado tanto pero que supone para nosotros un interés mayor. Mishima decidió dividir la exposición en cuatro ríos, el río de los escritos, el río del teatro, el río del cuerpo y el río de la acción. El «río» en la cultura japonesa, se puede usar de manera similar al concepto de «camino» como una metáfora de la vida, de hecho, aparece en la poesía clásica aludiendo a este sentido. Incluso se ha interpretado en ocasiones como una metáfora que no solo nos habla del camino de la vida sino de la existencia de un plano consciente del sujeto (superficie del agua) y un plano inconsciente (la parte profunda). Es evidente, en el contexto de la exposición, que podemos entender el «río» en el sentido de «camino» metafóricamente hablando. Mishima apunta, cuando se presenta esta exposición, que está terminando el mar de la fertilidad y tendría que interesarle, como a cualquier otro autor, revisar los «caminos» recorridos. Sin embargo, Mishima piensa que:

> «El escritor que empieza a mirar la obra que ha quedado atrás llega a un punto muerto. Pero, ¿qué peligro hay en permitir que otros se ocupen de ponerle en orden el pasado? Solo hice una sugerencia: dividir mis cuarenta y cuatro años de vida -una vida tan llena de contradicciones- en cuatro Ríos […] que finalmente desembocarían en *El Mar de la Fertilidad*» (Mishima, 1970, como se cita en Scott, 1985, 127).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La obra a la que alude, *El mar de la fertilidad*[40], es una novela dividida en cuatro tomos y considerada la obra magna de Mishima. De hecho, es la obra que elegimos en esta investigación para realizar el análisis de las influencias filosófico-religiosas en su obra, por aunar en sus más de dos mil páginas lo aspectos más importantes del pensamiento de Mishima, entre ellos, el más importante, el budismo Yogācāra. Las opiniones sobre esta obra son variadas, por un lado, los que la consideran una de las mejores novelas del siglo XX y por otro aquellos que solo ven un texto de difícil acceso, incomprensible, que juega con el lector en el sentido negativo, que por momentos se desestructura al incluir pasajes muy amplios de reflexión filosófica, etc. Desde mi punto de vista, el problema radica en el cómo intentamos acercarnos a ella. Quizás el error ha sido presentarla como una simple novela que nos cuenta una historia sin atender a las pautas que el autor nos dejó para entenderla, como, por ejemplo, los cuatro caminos. En la exposición el propio Mishima invitaba a los visitantes a seguir los diferentes caminos, obviando alguno si le disgustaba, o incluso a intentar seguir los cuatro para llegar al final, a su final y poder entenderlo (Scott, 1985, 127). Este es un punto interesante porque vemos cómo Mishima, haciendo uso del camino como metáfora, tan usual en su cultura, anula la dimensión subjetiva al convertir su camino, que es algo íntimo y privado, en un sendero que se expone y facilita al otro, algo que podemos explicar desde su planteamiento de la objetivación del yo en tanto que es percibido por el otro. Existe por lo tanto una relación directa entre el contenido de los «ríos» o «caminos» en los que Mishima dividió su vida y el sentido de *El mar de la fertilidad*, que en el fondo es una propuesta ideológica con máscara de novela, de ahí parte de la dificultad de su comprensión.

Teniendo presente que *El Mar de la Fertilidad*, en el fondo, es una obra donde se expone el pensamiento de Mishima casi en su totalidad, veamos cómo se relaciona con la propuesta de «caminos» que hizo Mishima.

En primer lugar, no tiene sentido hablar de los cuatro caminos de manera individualizada, ya que, si prestamos atención, estas cuatro vías se pueden entender como dos grandes caminos, que en japonés se denomina *bunburyodō* 文武両道, la doble vía de las letras y de la acción o artes marciales, a la que ya nos hemos referido con anterioridad.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[40] Esta obra se analizará de manera pormenoriza en el capítulo III, de ahí que, en este apartado, que es introductorio, no se avance más información sobre la misma.

Este término se usa para hacer referencia a aquellos que deciden alcanzar el perfeccionamiento práctico y espiritual en ambas vías. El camino del arte, que ya en su obra *Taiyō to tetsu* del año 1968, referencia, dentro del pensamiento de Mishima al ámbito de la literatura, y el camino del cuerpo, que como vimos, engloba tanto las reflexiones en torno al cuerpo como la filosofía de la acción. Por lo tanto, podemos afirmar que el pensamiento de Mishima y por consiguiente *El mar de la fertilidad* se han construido a través del transcurrir de estos dos grandes caminos.

El camino del arte es el que recorrió el Mishima escritor, algo que puede parecer evidente pero que implica más de lo que parece. Mishima desempeñaba sobre todo su labor como escritor por la noche, decía que era cuando mejor trabajaba. Con el paso del tiempo, parece que esta situación comienza a afectarle de alguna manera y llega a la conclusión de que este camino, le lleva sólo a cultivar su espíritu, dejando de lado la existencia plena (cuerpo + espíritu). El camino del arte, como ya señalamos, está mediado por las palabras, se construye a través de ellas. Es importante volver a traer a nuestra presencia, la idea de que, en el pensamiento de este escritor japonés, el lenguaje y las palabras reducen y corroen la realidad y esto supone para Mishima la representación de la «oscuridad», de una parte, de su «yo» que respondería a lo ilusorio, a lo onírico. En estas reflexiones en torno a esta vía del arte, se pueden entrever las profundas influencias del budismo Yogācāra y su disciplina Vijñānavāda, que puede traducirse como «El camino de la conciencia» y que defiende que la única realidad indiscutible es la conciencia, ya que todo es mente y construcción de esta. Por lo tanto, el camino del arte que recorrió Mishima, lo llevó a reflexiones filosóficas centradas en esta doctrina de solo-mente, propuesta central del budismo Yogācāra, que sostiene una parte importante del sentido de *El mar de fertilidad*. Durante los cuatro tomos que componen esta obra, esta idea de estar viviendo en un mundo ilusorio se mantiene constante y va cobrando fuerza hasta que al final del texto se pone en entredicho de manera ya explícita la realidad de todo el contenido. Uno de los puntos conflictivos de la obra es justamente tomar conciencia de la presencia de esta reflexión filosófica que subyace tras el argumento, dándole forma y sentido al hilo conductor que relaciona los cuatro libros. No sería por lo tanto desatinado afirmar que este camino del arte es responsable del sustrato filosófico de toda la obra, y, por consiguiente, del pensamiento del autor.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por su parte, el camino del cuerpo nos lleva por vías diferentes, aunque complementarias. En un intento de contrarrestar la oscuridad que el camino del arte le

impuso a Mishima, este, decide que la existencia no puede o debe recorrer un solo camino. Nace así el camino del cuerpo, un sendero que explica y da sentido a los últimos años de su creación literaria e incluso me atrevería a decir filosófica. Este camino se identifica con el sol, en contraposición a la oscuridad del camino del arte. Aquí, el cuerpo y la manera que este tiene de manifestarse, la acción, cobran una importancia capital. En sus últimos años, Mishima dedicó muchos esfuerzos en explicar su propuesta para una «filosofía de la acción» y en crear una vía alternativa que solucionase las problemáticas surgidas del camino del arte. A pesar de que este era su objetivo, la propia naturaleza que Mishima le otorgó a este camino, sentenció el final de su obra. Cito textualmente parte del texto, escrito por el propio Mishima, que acompañaba la sección de la exposición dedicada al Río del cuerpo y que recoge Scott (1985, 217: «[…] el cuerpo está condenado al deterioro […]. Yo, en modo alguno, aceptaré el deterioro. Quiere decir que no acepto el curso de la naturaleza. Sé que he forzado a mi cuerpo a seguir la senda más destructiva de todas». Este camino es caduco y depende de la materia. Ahora bien, no podemos caer en la tentación de entender en esta afirmación una defensa a ultranza del materialismo más extremo, pues Mishima no negaba la existencia del espíritu, pues es claro el dualismo presente en su pensamiento, que queda patente en su uso deliberado de los dos caminos que el propio autor contrapone deliberadamente.

Hemos visto cómo el camino del arte tenía una presencia clara en *El mar de la fertilidad*, pero aún no hemos visto cómo esta vía se manifiesta o toma parte en la construcción del texto. Como bien indica el nombre de este sendero, su manifestación se da en el ámbito de lo material y por lo tanto es más complicado verlo reflejado en la obra. Si bien es verdad que hay referencias a la filosofía de la acción a lo largo de los cuatro libros, y que veremos cuando realizamos el análisis de la obra, estas referencias se dan mediadas por el lenguaje y por lo tanto no sería correcto considerarlas pertenecientes a la vía del cuerpo tal y como lo está planteando aquí el autor, al hacerlo desvirtuaríamos su naturaleza. Por lo tanto, la vía del cuerpo se manifiesta más allá del texto, trasciende el texto. Si aceptamos *El mar de la fertilidad* como el testamento ideológico de Mishima creemos que es factible llegar a la conclusión de que esta obra es el final de su camino del arte, en él se concentra el núcleo filosófico que vertebra todo su pensamiento, en efecto, el propio autor dijo que en esta obra se incluía todo lo que había sentido y pensado. Con este camino agotado, sólo quedaría recorrer hasta el final el camino del cuerpo, que como vimos desembocaría en el final del propio autor. En mi opinión, el camino del

USC DE COMPOSTELA

cuerpo construye *El mar de la fertilidad* en tanto que le da sentido a posteriori. Es muy significativo lo que dice Mishima cerca del día de su suicidio, declaró que terminaría la tetralogía el día de su "acción" (en ese momento nadie sospechaba que se refería a cometer *seppuku*) y que así se culminaría su *bunburyodō*. Es decir, la unión de los caminos del cuerpo y del arte.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3

UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO JAPONÉS

Aún hoy en día, el pensamiento filosófico japonés es un gran desconocido fuera de los límites de Asia. Su escasa presencia en los manuales de historia de la filosofía es reflejo de una tradición ideológica que entiende por «filosofía» todo (y sólo) aquello que demuestra una clara presencia subyacente de raíces griegas, la afirmación de la filósofa Raquel Bouso (2008, 13), tiene hoy la misma vigencia que cuando fue escrita:

> «Las historias de la filosofía del siglo XIX tendieron a tildar de no filosófico todo pensamiento que no revelara la herencia griega y cristiana, de acuerdo con una definición de filosofía como ciencia y no como mera reflexión moral. Tras la cuestión terminológica subyacía cierta concepción ideológica, pues considerar la filosofía como algo específicamente griego, la raíz (o mejor, una de ellas, junto a la semítica) del pensamiento europeo y en sentido amplio occidental equivalía, como señala Anne Cheng, a afirmar la supremacía frente a otras formas de pensamiento, traicionando con este eurocentrismo su vocación universalista».

Es paradójico que, la gran presencia que la cultura japonesa tiene fuera de sus fronteras no haya arrastrado consigo un interés mayor por las múltiples formas de pensamiento que el país nipón ha venido desarrollando desde hace siglos y que, en el fondo, han determinado las expresiones culturales tan admiradas y queridas por los occidentales. A este respecto escribe Kasulis (2016, 25):

> «La cara de la cultura japonesa que llega a Occidente es la de los haikus, los jardines zen, la ceremonia del té, las artes marciales, las xilografías, las novelas y, más recientemente, los *anime* [en cursiva en el original] y los mangas. Sin embargo, detrás de estos fenómenos yacen tradiciones de pensamiento y valores, con una gran capacidad crítica, para las que no existe una mejor palabra que "filosofía". Por lo tanto, centrar nuestra atención en la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> filosofía japonesa puede ampliar y profundizar no solo nuestra comprensión de la filosofía, sino también de Japón».

Quizás nos movamos en una problemática conceptual, pues el término filosofía, tal y como nos recuerda González Vallés (2014, 20), «no pertenece al vocabulario del hinduismo, ni del budismo ni de otras religiones o sistemas ideológicos del Asia extremo oriental». Es verdad, que el término «filosofía» no formó parte del vocabulario japonés hasta el siglo XIX, cuando Nishi Amane lo traduce como *tetsugaku* (哲学), refiriéndose a la filosofía importada de occidente. De hecho, la época Meiji será testigo de la gran controversia que se generó a raíz del uso del término de manera exclusiva para referirse a las tradiciones no occidentales de pensamiento (Heisig et al., 2016, 40, 577) con las que la filosofía occidental tuvo que convivir a su llegada al país nipón. No obstante, es erróneo pensar que los primeros contactos se dieron en esta época, pues los jesuitas ya habían introducido el pensamiento de Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás de Aquino en el Siglo XVI. En la investigación que realizó Jesús López Gay en el año 1960 y que tuvo como objeto estudiar la biblioteca que los jesuitas reunieron en Japón, podemos ver cómo se introdujeron no sólo textos religiosos sino también filosóficos:

> «Por vez primera las obras de los grandes pensadores griegos Platón y Aristóteles entraban en el Japón. En el catálogo de esta biblioteca no faltan las grandes obras de la teología católica como S. Agustín y S. Tomás. El pensamiento de las grandes universidades contemporáneas como París, Lovaina y Salamanca, está representado por las obras de Gagne, Titelmans, y Navarro. A través de los documentos antiguos, especialmente de las cartas de los misioneros, podemos estudiar la influencia que ejercieron estos libros en la labor pastoral y científica de nuestros primeros misioneros» (López Gay, 1960, 350).

Además, por las evidencias que tenemos, sabemos que estos misioneros eran conocedores de la filosofía de los pensadores clásicos y que esta estaba presente en su pensamiento, el cual transmitían en la educación que impartían a los japoneses. Esta idea la recoge el profesor Kenichi Nejime en una conferencia impartida en el Congreso Internacional "Aristotelian Traditions and Japan's Christian Century (1549–1650)" celebrado en el año 2014 y que posteriormente plasmará en un artículo publicado dos años más tarde:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «En el verano de 1579, treinta años después de la llegada de Xavier, Alessandro Valignano, otro jesuita y licenciado en derecho en Padua, llegó a Japón y fundó un colegio y seminario jesuita donde se enseñaba la *studia*

> *humanitatis* a los estudiantes locales. El siglo cristiano de Japón, iniciado con Xavier, se aceleró con la llegada de Valignano. Los *studia humanitatis*, humanidades, incluyen principalmente cinco materias, gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, por lo que se diferencian claramente de la lógica, la filosofía natural y la metafísica» (Kenichi, 2016, 150)[41].

Es interesante señalar también, que parece que los jesuitas tenían en alta estimas las capacidades de los japoneses para aprender las tradiciones filosófico-religiosas que traían los misioneros consigo, por lo que podemos deducir que la biblioteca que estaban reuniendo en Japón era para el uso en el intercambio cultural entre las dos tradiciones, tal y como recoge Carmelo Lisón Tolosana (2005, 81):

> «Ya va preparado por las cartas que sobre la tierra y gente había leído; para su satisfacción y certeza ha ido recibiendo noticias en su viaje que le confirman su positiva idea sobre aquel excepcional pueblo [los japoneses]. En Mozambique lee en carta del P. Cabral del 7 de septiembre del 1573 que "le legi del Giapone non sono altro che opinión di filosofi antiqhi", especialmente de Aristóteles en el libro de la *Física*; la misiva rezuma esperanza en la conversión por la fácil comunicación con los *litterati* y por la capacidad intelectual de los nativos».

Lo que no aconteció en este momento de diálogo interreligioso-filosófico, fue la clara y consciente separación conceptual entre las dos tradiciones de pensamiento, junto con la circunstancia de que la importancia se enfocaba principalmente en el plano religioso y no en el filosófico, y de ahí que no se diesen ya, en estos primeros contactos, las discusiones que sí surgieron en la época Meiji, pues no existía ningún término, concepto o ánimo que iniciase las disputas. Quizás de haberse prolongado el contacto en el tiempo, alguna época inmediatamente posterior hubiese sido protagonista de tales enfrentamientos, adelantando el que sería uno de los debates más importantes en el pensamiento japonés moderno, pero la prohibición del cristianismo en el año 1614 y el aislamiento del país nipón años después, en 1633, impidieron estos hechos[42].

[41] Traducción propia. En el original: «In the summer of 1579, thirty years after Xavier's arrival, Alessandro Valignano, another Jesuit and a law graduate of Padua, came to Japan and founded a Jesuit college and seminary where the studia humanitatis was taught to local students. Japan's Christian Century, begun with Xavier, was accelerated by Valignano's arrival. The studia humanitatis, humanities, principally include five materials, grammar, rhetoric, history, poetry and moral philosophy and so are clearly different from logic, natural philosophy and metaphysics».

[42] Téngase también en cuenta que los libros extranjeros fueron prohibidos y las circunstancias sociales y políticas favorecieron el auge de los estudios nacionales, donde la mayor parte de los intelectuales dedicaron sus esfuerzos al estudio de los clásicos japoneses y del pensamiento autóctono, dejando de lado el interés por el pensamiento occidental.

Llegados a este punto parece imposible negar que antes de que el término *tetsugaku* naciese dentro del idioma japonés, existía ya, en la tradición intelectual japonesa, «una cosmovisión, una visión racional, un pensamiento discursivo sobre el mundo, la existencia humana, la contingencia del ser, la sociedad y otros problemas fundamentales y comunes a todas las razas» (González, 2014, 20). Partimos, por lo tanto, del hecho de que en la historia del pensamiento japonés ha habido siempre filosofía, pues, si entendemos por ello una reflexión en torno a la existencia del ser humano y todo lo que ello implica, negar su presencia es negar las evidencias claras de su participación en el entramado sociocultural del país nipón. De hecho, pensadores como Masaharu Anesaki (2015, 15) vieron ya en el Shintō la presencia de «especulaciones filosóficas acerca del origen de las cosas», incluso antes de la llegada del budismo, que fue una de las grandes influencias, como veremos, para que se diese un desarrollo sistematizado del pensamiento filosófico en Japón. De todos modos, si el problema es conceptual, se puede recurrir al uso del término *shisō* (思想) para referirnos al «pensamiento» japonés anterior a la introducción del término filosofía.

> «El término *tetsugaku* se usa casi exclusivamente para la filosofía de estilo occidental. Esto significa que en el japonés moderno existe una distinción entre la filosofía (*tetsugaku*) y la producción intelectual indígena anterior a Meiji, esta última generalmente expresada en el término *shisō* (pensamiento). Esto no es simplemente una cuestión de nomenclatura: sugiere que el "pensamiento" anterior a Meiji, según los estándares japoneses actuales, no tiene lugar en el escenario de la "filosofía mundial"» (Clinton, 2008, 76)[43].

Sin embargo, hago mía la afirmación de Falero (2014, 15) donde dice que utilizar el término de «filosofía» en un sentido general, referido al producto del pensamiento y de la reflexión humana, es coherente con la intención original con la que nació el concepto. Y así lo haré.

Desde un punto de vista histórico, el pensamiento japonés adolece de la falta de escritos de épocas antiguas, no porque no hubiese pensadores que se dedicasen a plasmar sus reflexiones acerca de la existencia humana, sino porque la cultura japonesa desarrolló una escritura de manera muy tardía, lo que perjudicó el poder entender en profundidad el

[43] Traducción propia. En el original: « The term tetsugaku is used almost exclusively for Western-style philosophy. This means that in modern Japanese, there is a distinction be- tween philosophy (tetsugaku) and pre-Meiji indigenous intellectual production, the latter usually expressed in the term shisō (thought). This is not merely a matter of nomenclature: it suggests that pre-Meiji "thought," by current Japanese standards, has no place on the stage of "world philosophy"».

pensamiento japonés antes del siglo VII, cuando comienzan a aparecer los primeros textos. El *Kojiki* (古事記) y el *Nihon Shoki* (日本書紀) son dos de los textos más importantes que vio nacer la cultura japonesa una vez se comenzó a desarrollar la escritura, y aunque se compilaron en el siglo VIII, su contenido nos deja entrever vestigios intelectuales que

> «reflejan claramente la visión animista y vitalista que preexistía con anterioridad a la llegada de la visión más sofisticada y más filosófica del taoísmo, el confucianismo o el budismo» (Oshima, 2006, 8).

Otro punto a tener en cuenta es la disparidad de opiniones que se generaron y todavía perduran sobre si el pensamiento japonés es filosofía o religión, este debate tiene tanta vitalidad que es raro encontrar un manual de filosofía japonesa que no dedique algún punto al respecto. Es interesante tener en cuenta, que, desde el punto de vista occidental, la hibridación de las manifestaciones religiosas y el pensamiento racional tienen más de religión que de filosofía. Esto se debe quizás a que la filosofía nació en Grecia separada de la religión y, aunque en su desarrollo histórico se dieron habitualmente múltiples acercamientos, siempre fue sencillo delimitar una línea, aunque fuese muy fina, entre ambas disciplinas. El problema viene porque esta sencillez de discernimiento no tiene cabida en el pensamiento japonés, donde filosofía y religión son dos realidades hibridadas en perfecta armonía, tal y como señala Sawai (2019, 277):

> «En las tradiciones orientales, puede ser muy difícil dividir los términos "religión" y "filosofía" ya que ambos han estado estrechamente relacionados y no siempre separados en la realidad, mientras que, en Occidente, ambos términos pueden haberse distinguido claramente desde el principio del período moderno. En oriente, no hay duda de que los intelectuales se han preocupado también por el pensamiento "filosófico" como lo hicieron los filósofos occidentales. Pero dado que tradicionalmente no necesitaban separarlo de la experiencia religiosa o la fe, uno puede pensar que el término "filosofía" no existía originalmente como en la filosofía occidental».

Como es de esperar, esta situación, marca de manera decisiva la trayectoria del pensamiento japonés y la manera de ser estudiado, incluso de los/as filósofos/as que surgirán en este contexto, pues el núcleo epistemológico de lo que llamaremos «filosofía japonesa» se construyó en base a la relación equitativa entre reflexión racional y experiencia religiosa. Así, es evidente que el entorno cultural y social en el que se gestó el pensamiento japonés ha determinado también su desarrollo histórico. La introducción

USC DE COMPOSTELA

del término «filosofía» en el idioma japonés, fue «traumático» porque introdujo una nueva forma de pensar, al evidenciar una separación limitante entre dos formas de interpretar el mundo que en el país nipón convivían sin ningún problema. Sin embargo, el concepto de religión no quedó exento de polémica o problemática.

Cuando Nishi Amane acuñó el término *tetsugaku* a principios de la era Meiji, su intención era la de establecer un término que se circunscribiese exclusivamente a la filosofía occidental. Pero, con el nacimiento del nuevo concepto, no tardaron mucho en surgir las discusiones sobre si las tradiciones autóctonas tenían cabida dentro de esa nueva dimensión. Tampoco quedaron exentas de polémica las tradiciones que originalmente eran foráneas, como el budismo o el confucianismo, ¿eran filosofía o religión? Se alzaron voces como la de los filósofos Inoue Enryō e Inoue Tetsujirō[44], que, con una postura mucho más universalista, comenzaron a usar el nuevo concepto de Nishi ligado a las tradiciones budista y confucianista. Inoue Enryō lo defiende así en su ensayo 仏教哲学（*bukkyō tetsugaku*, filosofía budista):

> «[…] la filosofía, aunque se base principalmente en el intelecto, necesita apoyarse también en la fe. Cuando se plantea una cuestión en filosofía y, al investigarla, se llega a algún resultado, se ha debido poner fe en dicha cuestión. Tanto Kant como Hegel creyeron que sus teorías eran verdaderas, eternas e inmutables, por lo que, en este punto, no difieren en lo más mínimo de la creencia religiosa. O cuando un pensador como Hume defiende el escepticismo, rechaza toda teoría y sostiene que no existe ni la verdad, ni la materia, ni la mente, está creyendo entonces en la verdad de que no hay verdad ni creencia, fundamentada en emociones y sensaciones. Por tanto, a pesar de que existe una distinción general entre filosofía y religión, al estudiarlas con más detalle se descubre lo íntimamente que están relacionadas. Las conexiones del budismo con filosofía y religión son tan estrechas que, en este sentido, no hay ninguna entre las diversas religiones que le pueda comparar» (Inoue Enryō, 2016, 647).

Y continúa reflexionando sobre el caso del budismo en concreto:

> «En las enseñanzas de cada secta budista hay una parte teórica y una parte práctica. La parte teórica es la investigación racional acerca de los principios que fundamentan cada secta y es, por tanto, filosófica. La parte práctica consiste en la explicación de los métodos de la creencia y las reglas del

[44] La relevancia de estos dos autores en los debates de la época y el desarrollo de la filosofía académica en Japón fueron clave. De hecho, Inoue Tetsujiro será el primer filósofo en elaborar un diccionario de términos filosóficos en japonés (*Tetsugaku ji*), contribuyendo a la prolífica labor de traducción que había comenzado Nishi Amane (López, 2019, 90).

> aprendizaje de la práctica religiosa, es decir, es la parte puramente religiosa» (Inoue Enryō, 2016, 647).

Como se puede apreciar tras la lectura, las tradiciones orientales son el resultado del binomio filosofía/religión, encontrando en ellas manifestaciones de ambas disciplinas. En efecto, y como veremos con el caso de Mishima, no es extraño encontrar pensadores/as que se centran sólo en el aspecto filosófico del budismo, por ejemplo, sin participar de la dimensión religiosa, lo que facilitó una nueva forma de reinterpretar filosóficamente estas tradiciones.

En la presente investigación, por sus intereses y objetivos, nos centraremos en la dimensión filosófica del budismo y su decisiva influencia en la construcción de un sistema filosófico japonés sistematizado, pero téngase en cuenta que la profundidad del pensamiento japonés es mucho mayor y ciertamente inabarcable en el tema que nos ocupa.

3.1.- La introducción del budismo en Japón y los inicios del pensamiento filosófico sistematizado

El budismo, que tiene su origen en la India con la figura de Siddhartha Gautama (c. 563 a.C.), se introdujo en Japón en el siglo VI, cuando, en el año 538, el rey coreano Song de Paekche (r.523-554) envió al emperador japonés Kenmei (r. 539-571) una imagen de Buda junto con algunos sutras, con la pretensión de comprar su apoyo militar en el conflicto de Silla (Yusa, 2005, 34). Sin embargo, su apogeo en el país nipón llegaría de la mano de Shōtoku Taishi (574-622)[45], gobernante que lo adoptó como religión principal. La figura del príncipe Shōtoku es clave para entender la posición del budismo y el desarrollo de la filosofía en Japón, tanto es así, que incluso puede considerarse, históricamente, un punto de partida para estudiar y entender el desarrollo del pensamiento filosófico japonés, tal y como nos señala Kasulis (2019, 61):

> «Con todo, Shōtoku al menos sentó las bases intelectuales para la cultura Nara, [...] la cultura que a principios del siglo IX generó la carrera de Kūkai como el primer filósofo sistemático de Japón. Solo con Kūkai y sus contemporáneos hallamos la construcción de un verdadero sistema filosófico en Japón. Sin

[45] Las fechas pueden variar entre las diferentes fuentes, en este caso nos guiamos por las que aporta Kasulis (2019, 60) en su obra *La filosofía japonesa en su historia*. Shōtoku Taishi, cuyo nombre en vida era Umayado, fue sobrino de la Emperatriz Suiko (554-628). Vivió una época turbulenta, donde la política se decidía desde las intrigas y el poder político comenzaba a estructurarse de manera centralizada en torno a la figura del emperador.

> embargo, esa creatividad intelectual podría no haber florecido nunca de no haber sido por la promulgación de Shōtoku de una visión para el desarrollo intelectual, político y moral de Japón».

Como ya hemos señalado, el pensamiento japonés se construye por la confluencia de diferentes tradiciones, una confluencia que aparece reflejada, en un intento de «armonizar», tal y como puntualiza Kasulis (2019, 60), esta convivencia de tradiciones autóctonas y foráneas, en la obra atribuida al príncipe Shōtoku, la *Constitución de los diecisiete artículos* (十七条憲法)[46]. Aunque la obra a la que nos referimos no presenta un trabajo filosófico sistemático sí podemos asumirla como «el primer documento que emprende el que ha sido, desde entonces, el principal empeño de la filosofía japonesa, esto es, el intento de armonizar las ideas de diferentes tradiciones» (Kasulis, 2019, 60). La relación de Shōtoku con el budismo es clave aquí para entender la posición que esta tradición alcanzó con la publicación de la *Constitución*, que la elevaba a ser la religión principal del Estado tal y como se demuestra al leer el Artículo 2 del antedicho texto:

> «II. Reverencia sinceramente los Tres Tesoros. El Buda, la Ley y las órdenes religiosas son el refugio final de todos los seres y los objetos supremos de reverencia en todos los países. Es una ley respetada por todos, sin importar la edad o la persona. Pocos hombres son absolutamente malos; con instrucciones pueden seguirlo. Pero si no se dedican a los Tres Tesoros, ¿cómo se puede enderezar su tortuosidad?» (Shotoku, 604, como se recoge en Theodore de Bary et al., 2001, 51)[47].

Este texto posee, en su corta extensión, unas fuentes filosóficas muy ricas que son razón suficiente para justificar el peso que tiene este documento en el desarrollo del pensamiento filosófico japonés, y que resumimos a continuación:

- Shintō primitivo: El sintoísmo, como expresión autoconsciente de un conjunto de ritos, creencias y expresiones culturales, es un acontecimiento muy tardío, situado probablemente en el siglo XVIII, y que no ve una reflexión consciente por parte del mundo intelectual, hasta la aparición del interés por los estudios nacionales,

[46] De aquí en adelante, para simplificar, la «*Constitución*».

[47] En la versión original: «Sincerely reverence the Three Treasures. The Buddha, the Law, and the religious orders are the final refuge of all beings and the supreme objects of reverence in all countries. It is a law honored by all, no matter what the age or who the person. Few men are utterly bad; with instruction they can follow it. But if they do not betake themselves to the Three Treasures, how can their crookedness be made straight?». Traducción propia. El texto manejado aquí corresponde con la versión aparecida en Theodore de Bary et al. (2001, 50-55).

abanderados por el pensador Motoori Norinaga (本居宣長 1730-1801)[48]. Hasta ese momento, este animismo autóctono, formaba parte de la cultura y de la identidad del pueblo japonés como un elemento que de tan cotidiano deja de estar presente de manera consciente. La toma de conciencia que la importancia del Shintō tenía en la formación del pensamiento japonés, se da en su confrontación con las expresiones filosóficas extranjeras en el siglo V. De hecho, esto se puede apreciar al no encontrar referencias de este término (Shintō) hasta el siglo VIII, en el *Nihon Shoki* (日本書紀 «Crónicas nacionales»), uno de los textos, junto con el *Kojiki* (古事記 «Crónica de antiguos hechos de Japón»), con una importancia relevante para el sintoísmo (Sokyo, 2014, 17, 26-27). El sintoísmo primitivo, que dominaba la totalidad del territorio nipón, no tuvo que competir con ninguna otra manifestación filosófico-religiosa hasta la llegada del budismo y del confucianismo, esto provocó que no surgiese la necesidad de reflexionar ni de sistematizar sus elementos centrales o fundacionales en pos de delimitar las creencias y el pensamiento frente a las propuestas foráneas. Esta falta de límites, tal y como señala Kasulis (2019, 66) facilitó la hibridación y confluencia de este sistema religioso y filosófico con las tradiciones budistas, confucionistas y taoístas.

- Confucianismo: el confucianismo llegó a Japón en el siglo V, acompañado de la introducción de un sistema de escritura, algo de lo que carecía el pueblo japonés. Así, el chino se erigió en el lenguaje de los estudiosos, hasta que fue sustituido por el japonés escrito que se desarrollaría y sistematizaría en el siglo IX. A diferencia del Shintō y del budismo, el confucianismo no había nacido con una dimensión religiosa, sino puramente filosófica. Esta corriente de pensamiento, natural de China, introdujo en Japón un sistema ético-político con marcados valores socio-vitales que contribuyeron a la construcción del pensamiento japonés y también, influyeron profundamente en la estructura de la sociedad japonesa,

[48] Motoori Norinaga fue uno de los pensadores más importantes del movimiento intelectual conocido como "estudios nacionales" (*kokugaku* 国学). Este movimiento buscaba una revalorización del Shintō y de sus elementos constitutivos, así como del idioma japonés, todos ellos considerados elementos clave para la fundamentación de la identidad japonesa. Motoori, destacó por su *Kojikiden* (古事記伝), una interpretación del *Kojiki*, y sus estudios en el campo de la lingüística (Havens y Nobutaka, 2006, 179-180).

dando lugar a una marcada jerarquización social que tenía su núcleo vertebrador en una monarquía centralizada. Al principio, su influencia se dejaba notar sobre todo en las clases nobles y gobernantes, que habían adoptado el confucianismo como una guía para el correcto desempeño de las labores de gobierno, así como del buen comportamiento social. El conjunto de la sociedad tuvo que esperar hasta la época Tokugawa, cuando el neoconfucianismo de Zhu Xi (1130-1200)[49] cambió el paradigma social y fue implantado como una doctrina oficial del estado (Stevens, 2008, 94)[50]. Desde una dimensión filosófica, el confucianismo, favoreció varios aspectos como la progresiva anulación del yo individual frente al yo social, y también el desarrollo de un sistema de valores y virtudes que sirvieron como guía para las relaciones sociales e interpersonales, determinando aspectos tan cruciales para el desarrollo de la sociedad como la educación.

- Budismo: como ya se señalé con anterioridad, el budismo llegó a Japón en el siglo VI y se difundió rápidamente gracias, en parte, a los esfuerzos del príncipe Shōtoku, hasta el punto de ser adoptado como religión de estado, como ya se pudo constatar con el artículo 2 de su *Constitución*. Su principal aportación fue, sin duda, intelectual. Hay que tener en cuenta, que el budismo, ya contaba con un desarrollo epistemológico siglos antes de su entrada en el país nipón, y, tras su introducción, se fue complementando con el pensamiento autóctono ya existente hasta que surgió un budismo que podemos llamar, lícitamente, japonés. En el

[49] Zhu Xi está considerado uno de los filósofos más importantes en la historia del pensamiento chino, y uno de los representantes más destacados de los movimientos neoconfucianos. Su obra es muy extensa, y se le atribuye el mérito de haber unificado los ideales confucianos en un sólo sistema coherente. Además, sus comentarios a las obras de Confucio son considerados, aún hoy en día, como la interpretación más acertada de estos textos clásicos. Su neoconfucianismo se caracterizó por presentar ideales más rígidos que el confucianismo anterior (Bauer, 2009, 297-302).

[50] A pesar de la fuerza con la que el confucionismo se abrió camino en la época Tokugawa, el budismo y el sintoísmo permanecían activos, y la realidad es que todos estos sistemas convivieron y confluyeron en el pensamiento japonés, aportando profundidad a su dimensión filosófica, tal y como nos indica Hall (1980, 165): «Sin embargo, aunque el desplazamiento hacia el confucianismo fue, sin duda, el más importante cambio intelectual del período Tokugawa, sería erróneo suponer que el budismo o el shintoísmo habían sido totalmente apartados. En realidad, la sociedad Tokugawa se basaba en la equilibrada utilización de los tres sistemas espirituales en una combinación compleja, pero eminentemente práctica. Para las autoridades gubernamentales, el budismo continuaba actuando como un eficaz recurso de control popular. Y la extremada distribución de la sociedad Tokugawa en aldeas, distritos y familias fortalecía los lazos espirituales localizados del Shinto. Así, para el japonés medio de aquel tiempo, el budismo y el shintoísmo se combinaban para satisfacer sus necesidades religiosas primordiales, mientras el shintoísmo y el confucionismo contribuían a formar sus ideas acerca del orden político, y el confucianismo y el budismo le instruían respecto a los valores del comportamiento social».

plano filosófico, el budismo aportó, sobre todo, nuevas concepciones acerca de la existencia humana ligadas a la condición de sufrimiento, impermanencia e insustancialidad (Kasulis, 2019,71). Además, el país nipón fue el lugar propicio para el nacimiento de muchas de las escuelas budistas más importantes, como la Hossō, la Sanron o la Zen, entre otras, que aportaron diversas doctrinas filosóficas enriqueciendo el panorama filosófico-religioso del pensamiento japonés.

Además, se le suelen atribuir a Shōtoku algunos de los comentarios japoneses hechos a textos clásicos del budismo, por lo que podríamos afirmar que su conocimiento e interés por esta tradición filosófica supuso un punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento filosófico japonés. El título de la *Constitución* puede llevarnos a pensar que estamos ante una obra legal, con carácter organizativo u algo similar, sin embargo, este pequeño texto no es sino una guía para la conducta de aquellos que trabajan en puestos públicos sumado a unas pocas directrices para mejorar la convivencia social (Kasulis, 2019, 79-80). La obra, que está compuesta sencillamente por 17 puntos, es un claro reflejo del talante sincretista de la cultura japonesa, así como de las intenciones del propio Shōtoku de aunar confucionismo y budismo, tomando estas tradiciones como vía para el desarrollo del ser humano, aunque la parte, por cuestiones de interés, en la que nos centramos aquí, es la del budismo. El propio Shōtoku comprendió muy bien las utilidades de ambas tradiciones, y así, vemos reflejado en el texto, cómo este sistema chino se enfoca a reglar la conducta de los seres humanos desde un punto de vista eminentemente político, frente al posicionamiento más intimista del budismo que es aplicado como el remedio para el control de las pasiones y el autoconocimiento.

Recordemos que cuando el budismo llega a Japón, no lo hace a un páramo religioso-intelectual, sino que se encuentra con la tradición autóctona denominada Shintō, que dominaba todo el país. De hecho, y como ya hemos afirmado en otras ocasiones, el sintoísmo conformaba la particularidad de ser la fundamentación de identidad del pueblo japonés. Por esta razón, el budismo tuvo que hacerse un lugar y la tendencia fue la de hibridarse con este animismo nativo.

La buena acogida del budismo se debió, sobre todo, a sus aportaciones filosófico-religiosas, que complementaron las propuestas sintoístas y, como bien afirma Oshima (2006, 10) llegó a provocar «profundos cambios en la vida espiritual de los habitantes del archipiélago». Hay que tener en cuenta que el sintoísmo se preocupaba más por todo lo concerniente con la vida, dejando de lado los aspectos trascendentales. Recordemos que,

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en el pensamiento primitivo, aunque había nociones sobre la vida después de la muerte, esta era una dimensión relacionada con lo "impuro" o "corrupto" (穢れ *kegare*) y por lo tanto se alejaba de manera consciente de los discursos sintoístas. En cambio, el budismo, aportaba una dimensión salvífica muy atractiva, ya que no sólo prometía un camino para el cese del sufrimiento, sino que hablaba abiertamente de la muerte y de la existencia después de la misma. De hecho, una de las ideas que más influyó en el pensamiento japonés, en esta dimensión de discurso, fue la de la "transmigración de las almas", que ayudó a construir una concepción más profunda del «alma», pues la tradición sintoísta no había apenas desarrollado este concepto (Anesaki, 2015, 45). Veremos en capítulos posteriores, como la idea de la transmigración de las almas es ampliamente tratada por Mishima en su tetralogía *El mar de la fertilidad* como elemento central o vertebrador de la trama y del desarrollo filosófico del conjunto de la obra, demostrando claras influencias budistas.

Hemos podido ver, por lo tanto, como la *Constitución de los diecisiete artículo*s de Shōtoku fue indispensable para el desarrollo del pensamiento filosófico japonés, y, por ende, para el budismo como una pieza clave de éste. Así, pretendo demostrar que el pensamiento filosófico del país nipón cuenta con una gran influencia budista desde sus orígenes, no siendo extraño, por lo tanto, que muchos intelectuales, como es el caso de Mishima, demuestren elementos de la filosofía budista en sus obras.

Si bien podemos señalar la *Constitución*, como el inicio de la construcción del pensamiento japonés, su sistematización se dio casi un siglo más tarde con la obra del filósofo Kūkai (774-835), también conocido como Kōbō-Daishi, título que le fue concedido tras su muerte y que le reconocía ser el "Gran maestro propagador del dharma" (Heisig et al., 2016, 73). Este filósofo japonés, fue el fundador de la escuela budista denominada «Shingon» (Palabra Verdadera) y sucesor del maestro chino Huiguo (746-805), con quien estudió en China varios años. De vuelta a Japón, escribirá el *Ensayo para distinguir las dos enseñanzas* (辯顯密二教論) una imponente obra, ejemplo de sistematización filosófica, gracias a la que podemos señalar este momento como el inicio de la filosofía japonesa sistematizada. La importancia de su pensamiento radica en que conformó un corpus filosófico con ideas novedosas en el campo de la metafísica, la teoría del conocimiento, la conceptualización del cuerpo y de la mente y la filosofía del lenguaje,

USC DE COMPOSTELA

y todo desde la dimensión budista de la escuela que representaba, aportando una reinterpretación del budismo Mahāyāna:

> «Defender el conocimiento por implicación por encima del conocimiento por distanciamiento, asimilar opiniones contrarias mediante la relegación, filosofar con el cuerpomente en lugar de con un intelecto descarnado, buscar un fundamento como técnica evaluadora, acentuar la relación holográfica de todo-en cada-parte, distinguir la autoconsciencia de la reflexión conceptual, considerar que la realidad se expresa a sí misma, e involucrarse en el cosmos propioceptivo, todos estos aspectos de la filosofía de Kukai conformarán la trayectoria de la filosofía japonesa hasta nuestros días. Puede que no haya inventado todo esos métodos y teorías, pero los sistematizó, aportó sus propios argumentos y los introdujo en la tradición filosófica japonesa» (Kasulis, 2019, 149).

3.2.- Los principios filosóficos del budismo Yogācāra

El budismo Yogācāra, corresponde con una de las escuelas en las que se dividió el budismo Mahāyāna a partir del año 150. Esta escuela, fundada por los filósofos y hermanos Ārya-Vasubhandu (c. 290-370) y Ārya-Asanga (c. 280-360)[51], se caracteriza, en términos generales, por representar un idealismo metafísico centrado en la enseñanza de que la única realidad existente es la conciencia (*citta-matra*, sólo conciencia). Así, los objetos serían sólo modos de la conciencia que se nos aparecen como entes objetivos creando la ilusión de entes particulares externos a nosotros, o como señala Chatterjee (1987, 24), provocando una ilusión trascendental. Es por esta razón que su doctrina recibe el nombre de Vijñānavāda, en sánscrito ("El camino de la conciencia") o *Yuishiki* (唯識) en japonés.

Esta filosofía, plantea que la realidad es esencialmente mente, así no habría ningún ente que no fuese mente, ni siquiera el sujeto que percibe, todo es en esencia mente. Este aspecto de la filosofía Yogācāra queda claro en el *Laṅkāvatārasūtra*, considerado uno de los textos más importantes de esta tradición filosófica, donde podemos leer afirmaciones como: «Por el contrario, mi enseñanza está basada en el reconocimiento de que el mundo

[51] Existen discrepancias en las fechas entre los diferentes especialistas. En esta investigación hemos utilizado las fechas aportadas por Devenish (2012, 19) en su estudio titulado "The Yogācāra School". También hay teorías que afirman que, de manera general se les ha atribuido a estos filósofos la fundación de esta tradición filosófica, sin embargo, algunos pensadores como Chatterjee (1987, 31), han creído ver en la figura del filósofo Maitreya, maestro de Asanga y del que apenas existen datos, el verdadero iniciador de la escuela Yogācāra.

objetivo, como una visión, es una manifestación de la mente misma [...]» (Suzuki, 2003, 8), «[...] el mundo externo no es nada más que una manifestación de la mente» (Suzuki, 2003, 22)[52].

Este planteamiento recuerda al idealismo metafísico del filósofo George Berkeley (1685-1753), que, influenciado por el pensamiento de Descartes (1596-1650) y de John Locke (1632-1704), defendía la existencia del mundo sensible desde una perspectiva «corriente», «cotidiana» pero no en el sentido metafísico, pues todo lo que percibimos es una representación de la mente del sujeto que percibe, y fuera de eso nada existe, pues el ser propio de las cosas reside en ser percibidos. En esta línea afirmaba que:

> «Todas nuestras ideas, sensaciones o cosas que percibimos, sea cualquiera el nombre que les demos, son evidentemente inactivas, esto es, no hay en ellas actividad o potencia alguna. En forma tal, que una idea u objeto del pensamiento no puede producir o hacer alteración alguna en otras ideas. Nos convenceremos de ello con una somera observación de nuestras propias ideas, puesto que, consideradas en su realidad total o en sus partes, nada existe en ellas sino lo que es percibido; y mirándolas atentamente, ya procedan de los sentidos o de la reflexión, no encontramos en ellas ninguna potencialidad activa y, por consiguiente, deducimos que no la tienen» (Berkeley, 2002, 43).

Sus planteamientos, aunque similares, no eran complementarios plenamente con los principios filosóficos del budismo, pero sí que planteaban cuestiones muy cercanas acerca del conocimiento de la realidad y la posición del sujeto en el proceso intelectivo.

3.2.1.- La teoría de las tres naturalezas (*trisvabhāva*)

Se puede apreciar en lo dicho anteriormente, como, desde el budismo Yogācāra, se incide en la realidad como «manifestación de la conciencia» y no se establece una relación de identidad mente-realidad. Así, si hablamos de manifestaciones, podemos afirmar que esas manifestaciones de la conciencia no se «perciben» todas por igual, y por lo tanto debe haber una diferencia entre ellas. Introducimos así la teoría de las tres naturalezas (s. *trisvabhāva*, j. *sanshō* 三性), una de las doctrinas principales de esta rama del budismo que postula que todos los fenómenos poseen tres naturalezas. Esta teoría

[52] Traducción propia. En el original: «On the contrary my teaching is based upon the recognition the the objective world, like a vision, is a manifestation of the mind itself; [...]» (Suzuki, 2003, 8), «[...] the eternal world is nothing but a manifestation of mind» (Suzuki, 2003, 22).

aparece desarrollada en textos como el *Trisvabhāvanirdeśa* de Vasubandhu, donde podemos leer: «Lo construido, lo interdependiente y lo realizado: estos tres seres propios [esencias/naturalezas] son aceptados como lo más profundo para ser conocido por el que discierne» (Vasubandhu, 2005, 291)[53]. Estos tres seres propios o naturalezas serían:

- A lo que se refiere Vasubandhu como "lo construido", "lo fabricado", s. *parikalpita*, j. *henge shoshūshō* 遍計所執性]: se corresponde con los contenidos de las conciencias, los objetos, estos, son ilusiones provocadas por nuestra concepción de lo particular, en concreto del "yo" (s. *ātman*, j. *ga* 我). Se niega así la existencia efectiva de los objetos externos, pues se afirma que «lo que se nos aparece» no es nunca el resultado de una cognición de algo externo al sujeto que discierne. Tal y como nos dice Figueiredo (2017, 254), este nivel, es, en definitiva, la «percepción común del mundo, como es normalmente experimentado, a partir de la categoría espacio-tiempo en oposición a un sujeto observador», creándose así una de las líneas reflexivas clave de esta escuela, la problemática del dualismo ilusorio, creado por una percepción equívoca de lo existente[54].
- A lo que se refiere Vasubandhu como "lo interdependiente", s. *paratantra*, j. *etakishō* 依他起性]: según esta naturaleza, los objetos externos no producen en nosotros ningún estímulo, no son potencialmente nada para nosotros pues, como ya se comentó con anterioridad, el mundo es una construcción de la mente. Ahora bien, nosotros los percibimos con características (olor, forma, color, etc.), entonces, ¿cómo se explica que en esencia esos objetos no provoquen en nosotros esas impresiones? Entra en juego la segunda naturaleza, que nos dice que esas impresiones que creemos percibir de los objetos, en realidad son experiencias pasadas albergadas en la "conciencia almacén" y alojadas ahí, surgidas por las semillas kármicas tal y como ya señala Vasubandhu (2012, 49) en su *Triṃśikā-*

[53] Traducción propia. En el original: «The constructed, the interdependent, and the fulfilled: these three own-beings are accepted as a most profound thing to be known by the discerning». Este texto de Vasubhandu está considerado como su último trabajo y es un texto clave para entender la teoría de las tres naturalezas o *trisvabhava*.

[54] Es interesante señalar que en algunos textos como en el *Saṃdhinirmocanasūtra,* la idea de ilusión está ligada a la acción del lenguaje, que provoca, por su naturaleza, la atribución de la existencia dualista a la realidad percibida (Powers, J. (trad.), 1995). Podemos encontrar en Mishima, una idea en la misma línea, cuando afirma que el lenguaje "carcome la realidad", "la reduce" y por lo tanto ve necesario discernir entre la realidad construida mediante el lenguaje y aquella en la que no intervienen las palabras (Mishima, 1970b).

vijñaptimātratā-kārikā: «La primera [transformación de la conciencia], que es una conciencia universal (*alāyavijñāna*), consiste en la maduración de todos los 'pedacitos de información' (*bīja*, semillas)». Nosotros, como seres sintientes o percipientes, no podemos comprender esta naturaleza, ya que estamos contaminados por la percepción dualista de la realidad que se basa en la relación de oposición entre sujeto-objeto. Cabe cuestionarse si existe un sujeto que, mediante el ejercicio del pensamiento y la interacción con el nivel objetivo o naturaleza conceptual, cree ese mundo o esa realidad. El sujeto al que nos referimos, en terminología budista, refiere en último término a *manas* (j. *i* 意)[55], (órgano psicomental o conciencia que piensa) (Calle, 2002, 121 y Denkō, 2017, 122). Esta naturaleza, en su proceso de percibir los objetos externos, los interpreta como realidades o entes estáticos y permanentes, dando lugar a una percepción equívoca de la realidad, pues esta es impermanente y no estática. Sin embargo, este sujeto no refiere a un particular sino a una manifestación de la *citta* o mente universal que se autopercibe como un «yo» único e individual pero que carece de sustancia propia y no es más que otra ilusión del pensamiento[56]. Vemos así, como no sólo el mundo externo es una ilusión de la mente sino también el ser pensante en tanto que sujeto aislado y escindido de la totalidad.

- A lo que se refiere Vasubandhu como «lo realizado», «lo perfeccionado» (s. *pariniṣpanna*, j. *enjōjisshō* 圓成實性): representa la ausencia de toda la materialidad imaginaria de las otras dos naturalezas. El budismo nos propone la existencia de una conciencia fundacional denominada *ālayavijñāna* (j. *arayashiki* 阿賴耶識)[57], y que Suzuki (2003, xix) define de la siguiente manera: «Mente Universal o Divina, o Mente que todo lo conserva, utilizada como sinónimo de Tatha-gata-gargha y Sabiduría Noble[58]». Este nivel de conciencia refiere a un tipo

[55] En general, se puede encontrar como sinónimo de *citta* (j. *shin* 心) o *vijñana* (j. *shiki*, 識) (mente, conciencia), pero en el budismo Yogācāra, puede aparecer como *kliṣṭamanas* (j. *manashiki* 末那識), «mentalidad afligida», refiere a la séptima de las ocho categorías de la conciencia, y que fueron enumeradas por el filósofo Asaṅga (Buswell y Lopez, 2014, 439).

[56] El tema relativo al «yo» en la filosofía budista se desarrolla en el punto 2.1.4.

[57] En japonés, este término también puede aparecer como *zōshiki* (), pero mantendremos el uso de *arayashiki* ya que es el que usa Mishima en la obra que se analizará en el capítulo 3.

[58] Traducción propia. En el original: «Universal or Divine Mind, or all-conserving Mind, used synonymously with Tatha-gata-gargha and Noble Wisdom». *Tatha-gata-gargha*: La matriz de los budas, el origen de los iluminados. (Calle, 2002, 191). *Sabiduría Noble*: también denominada Arya-Prajna, entre otras designaciones, refiere a la última Realidad (Suzuki, 2003, xix).

de inconsciente personal que recuerda al inconsciente colectivo de Jung (1989, 10):

> «Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos inconsciente personal. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo. He elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, cum grano salis, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre».

En el caso del planteamiento budista este nivel de conciencia trasciende al *manas*, ya que este forma parte de él, pues de él emana o se manifiesta. Se corresponde con la naturaleza verdadera de todo lo existente, ilimitada, inefable, aquello de lo que no podemos saber (不可得 *fukatoku*, lo inalcanzable). *Alāyavijñāna* refiere también al almacén de las semillas kármicas que las conciencias egoicas pasadas han depositado y que son soporte a la existencia caracterizada por la ilusión del yo individual.

3.2.2.- La mente y la «conciencia almacén» (*ālaya-vijñāna*)

Los pensadores del budismo Yogācāra llegaron a la conclusión de que, convencionalmente asumimos que el mundo percibido contiene entes y/o objetos que son aprehendidos directamente por nosotros, a través de nuestros sentidos (conciencias). La percepción del mismo se nos presenta de manera tan clara que asumimos que los significados que obtenemos del exterior son correctos. Sin embargo, esta idea nos lleva a una profunda equivocación al asumir la dualidad entre objeto percibido y sujeto percipiente, una dualidad, que como ya se dijo anteriormente, es una ilusión de la mente. Los objetos que percibimos son objetos cognitivos que nuestra mente transforma para, posteriormente, reflejarlas en nuestra *citta* en forma de imágenes que no son las cosas mismas sino algo semejante a ellas.

Así, en nuestra mente se aparece algo semejante a la cosa misma pero no la cosa misma, esta diferencia sustancial no parece afectar a nuestro estar en el mundo, pues, desde un punto de vista convencional, hacemos vida normal, aunque no podamos

aprehender la esencia de las cosas que nos rodean. Podemos llegar entonces a la conclusión de que, en esa imagen que se nos aparece, hay algo característico del objeto real que posibilita que podamos reconocerlo, pero es más que razonable que se presente ante nosotros la duda de cuál será el grado de adecuación de la imagen a la realidad. Esta duda, que se da desde un punto de vista reflexivo no impide que, en el ejercicio de la vida, lo que percibimos sea interpretado como lo real en sí mismo. De esta forma, nosotros mismos jugamos un papel muy importante en la continua perpetuación de la ilusión en la que vivimos, pues, como afirma Tagawa (2009, 12):

> «A pesar de esta sospecha razonable, seguimos con nuestras vidas pensando que estamos viendo, escuchando, juzgando y comprendiendo con precisión los objetos que inciden en nuestra conciencia. Dado que ninguno de nosotros intenta cambiar intencionalmente la apariencia de estos objetos, queriendo distorsionar su forma o alterar su apariencia, vivimos nuestras vidas sin pensar, creyendo que estamos conociendo todo con precisión»[59].

Surgen, por lo tanto, las cuestiones, ¿cómo se desarrolla nuestra vida convencional si lo que observamos no es la realidad? ¿si lo único que existe es la mente, cómo se dan las representaciones mentales de lo que observamos? La respuesta radica en la explicación que brinda el budismo sobre nuestra estructura mental. Para el budismo, la mente no es una "entidad sustancial permanente" (como entendemos por ejemplo el concepto de alma), es una serie de actos de conocimiento momentáneos/conciencias, que, igual que aparecen, desaparecen, dando lugar a otros actos de conocimiento/conciencias (Tola y Dragonetti, 2004, xxv). La vida convencional no se sustenta de manera exclusiva en una única conciencia.

De hecho, el budismo tradicional propone la existencia de seis conciencias (Denkō, 2017, 125 y Buswell y López, 2014, 1076):

- la conciencia visual (s. *cakṣurvijñāna*, j. *genshiki* 眼識),
- la conciencia auditiva (s. *śrotravijñāna*, j. *nishiki* 耳識),
- la conciencia olfativa (s. *ghrāṇavijñāna*, j. *bishiki* 鼻識),
- la conciencia gustativa (s. *jihvāvijñāna*, j. *zesshiki* 舌識),

[59] Traducción propia. En el original: «Despite this reasonable suspicion, we proceed along with our lives thinking that we are accurately seeing, hearing, judging, and understanding the objects that impinge on our awareness. since none of us are intentionally trying to change the appearance of these objects, wanting to distort their shape, or alter their appearance, we unthinkingly live out our lives believing that we are cognizing everything accurately».

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

- La conciencia táctil (s. *kāyavijñāna*, j. *shinshiki* 身識)
- Y la conciencia del pensamiento (s. *manovijñāna*, j. *ishiki* 意識).

Estas conciencias, limitadas, no son suficientes para abarcar la totalidad existencial del ser humano y toda su gama de experiencias vitales. De hecho, carecen de la capacidad de almacenar información, ya que su cometido es procesarla de manera inmediata en el momento de percibirla, sólo pueden conocer un objeto en el momento concreto de percibirlo y tal y como se aparece en ese momento ante el sujeto percipiente. La conciencia del pensamiento, lo que hace es centralizar esta información, no sólo procesándola sino también interviniendo en su construcción al añadir la interpretación de la mismas.

Ahora bien, si se parte del hecho y de la afirmación de que estos seis niveles de conciencia no pueden ser y de facto no son suficientes para explicar la complejidad del pensamiento humano, es preciso afirmar la existencia de un nivel (o niveles) adicional (es), quizás más profundo, que sirva como sustento y base de los niveles anteriormente mencionados. Así, los Yogācārins llegaron a la conclusión de que debía existir un sustrato mucho más profundo de conciencia que se complementaría con los niveles superficiales para dar respuesta a las cuestiones que planteaba explicar la complejidad de la mente humana (Tagawa, 2009, 13). Este nivel de conciencia profundo se asemeja a lo que en occidente denominamos subconsciente y recibe el nombre de *ālayavijñāna*[60].

Esta propuesta del budismo Yogācāra afirmaba que no existían sólo las seis conciencias del modelo tradicional, sino que en realidad nuestra mente poseía ocho conciencias, las seis superficiales y dos más que se situarían en un estrato más profundo (*manas* y *ālaya-vijñāna*), tal y como se puede apreciar en la Tabla 1.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

[60] Las referencias a las diferentes conciencias es algo que ya aparece de manera temprana en el budismo indio. Sin embargo, el budismo Yogācāra, señala las limitaciones del modelo tradicional que todavía se conservaba en el budismo Mahāyāna y propone el modelo que aquí se está explicando.

Tabla 1

Conciencias en el budismo tradicional y en el budismo Yogācāra

Budismo tradicional	**Budismo Yogācāra**
cakṣurvijñāna – conciencia visual	*cakṣurvijñāna* – conciencia visual
śrotravijñāna – conciencia auditiva	*śrotravijñāna* – conciencia auditiva
ghrāṇavijñāna – conciencia olfativa	*ghrāṇavijñāna* – conciencia olfativa
jihvāvijñāna - conciencia gustativa	*Jihvāvijñāna* – conciencia gustativa
kāyavijñāna – conciencia táctil	*kāyavijñāna* – conciencia táctil
manovijñāna – conciencia mental	*manovijñāna* – conciencia mental
	manas / kliṣṭamanas – conciencia mental afligida
	ālayavijñāna – conciencia almacén

Siendo *manas* el «órgano psicomental», también traducido como «mente» o «mentación», en ocasiones utilizado como sinónimo de *citta*. Para el budismo Yogācāra, *manas*, representa la séptima conciencia y este término, como ya se mencionó, suele emplearse para referirse a *kliṣṭamanas* («mentalidad afligida») de manera abreviada. Este nivel de conciencia es el responsable de concebir, erróneamente, la realidad de un «yo» individual (*ātman*) (Buswell y Lopez, 2014, 439 y 522). Por otro lado, *alāyavijñāna* (conciencia almacén o conciencia fundamental), representa la octava conciencia según la escuela Yogācāra. Este concepto, es quizás la propuesta más importante de todos sus principios filosóficos, pues conseguía resolver la problemática asociada a la línea tradicional, incapaz de dar respuesta a la cuestión de la continuidad experiencial en estados de inconsciencia como el sueño. El *alāyavijñāna* se presenta como una «forma fundamental de conciencia», éticamente neutra, que se caracteriza por dar cabida a las *bīja* (j. *shuji* 種子)[61] o semillas kármicas resultantes de todas las acciones del individuo a lo largo de su vida, permaneciendo intacta tras la muerte o cese de la actividad de *citta* y preservando estas semillas para la siguiente reencarnación. Algo parecido ocurre durante

[61] Según la teoría del karma, todas nuestras acciones, pensamientos, intenciones, palabras y/o actitudes, sean estas buenas o malas, generan «semillas» o *bija* que permanecen almacenadas en nuestra mente para, posteriormente transformarse en experiencias (reacciones). Está relacionado con la ley de la retribución, donde a toda acción le corresponde un resultado de manera inexorable (Calle, 2002, 97 y Buswell y Lopez, 2014, 119).

los momentos del sueño o de trance meditativo, cuando nuestras conciencias superficiales no están activas y son incapaces de dar continuidad a nuestro proceso experiencial (Buswell y Lopez, 2014, 31). De hecho, en su *Karmasiddhiprakaraṇa*, Vasabandhu, ya es consciente de esta problemática y las dificultades que entrañaba explicar la continuidad de una vida en sus subsiguientes reencarnaciones junto con la teoría del karma, y de ahí que sea este el escrito donde introduce el concepto de alāyavijñāna.

> «(Hay una conciencia retributiva especial). Como esta conciencia retributiva, que contiene todas las semillas que colorean las percepciones futuras, etc., continúa en un flujo, una vez que ha surgido después de la concepción en el útero, y toma varias formas por diversas causas retributivas, sin ninguna interrupción hasta el límite del Nirvana, esta conciencia no se corta en este momento. Por esta razón, este estado se llama "dotado de *citta*". Pero el grupo de las seis conciencias restantes no continúa allí, porque sus semillas han sido dañadas en poco tiempo por la fuerza de *citta* que entra en el logro de la cesación, etc. Por esta razón, este estado se llama "sin *citta*"» (Vasubandhu, 2005b, 111-112).

Además, como ya se señaló anteriormente, había que sumarle la problemática del flujo de conciencia ininterrumpido en momentos de inconsciencia. Así, al final del texto, Vasabandhu introduce el concepto de alaya-vijñana como almacén de las semillas kármicas donde estas permanecen «subliminalmente» hasta ser liberadas como experiencias nuevas (Lusthaus, 2003, 193).

Por lo tanto, la «conciencia almacén», posibilita la continuidad temporal dentro de la vida misma pero también una vez trascendida esta, solucionando la problemática sobre cómo sustentar la relación causa-efecto de las semillas kármicas de una vida a su futura reencarnación cuando no existe una entidad particularizante que sustente la existencia de individuos aislados del absoluto. Veremos, cuando se analice *El mar de la fertilidad*, la importancia de este principio filosófico para comprender la propuesta de Mishima.

3.2.3.- La percepción del «yo» (*atman*)

En el budismo, el «yo» (s. *ātman*, j, *ga*)[62] se entiende de la manera habitual en castellano, pero, además, implica una dimensión más profunda que debe tenerse en cuenta

[62] Algunas escuelas budistas defienden la existencia de la «persona» (s. *pugdala*, j. *nin* 人) aunque no se admita la existencia de un «yo». El cómo definir qué es eso que se entiende por «persona» es quizás donde

para entender la implicación efectiva de este concepto en el desarrollo filosófico de los principios operantes del budismo, pues hace referencia a la sustancia que conforma el ser de manera imperecedera, asociada al sujeto percipiente y hacedor de acciones que generan el karma. En origen, viene a referir a un significante cercano a lo que se entiende en las tradiciones occidentales como «alma», ya que el *ātman* es lo que perdura de reencarnación en reencarnación. Esta noción de *ātman* como algo perdurable y eterno, esencia de la individualización de los sujetos, es la defendida por la filosofía vedanta:

> «Para el alma no existe el nacimiento ni la muerte en ningún momento. Ella no ha llegado a ser, no llega a ser y no llegará a ser. El alma es innaciente, eterna, permanente y primordial. No se la mata cuando se mata el cuerpo» (*Bhagavad-Gītā*, 2.20)[63].

Por el contrario, el budismo reinterpretó este concepto al determinar que el ātman, así entendido, es la consecuencia de una errónea percepción del mundo y de nosotros mismos. Como se puede deducir, el budismo no niega que los sujetos entiendan el ātman desde este punto de vista, es decir, no le atribuye al concepto un nuevo significado, sino que incide en una dimensión de significado y veracidad del término mucho más profunda. El ātman no es sino producto de nuestra mente, una mala interpretación de la Realidad, pero que interviene y condiciona nuestra existencia hasta tal punto que es la causa principal de todo nuestro sufrimiento. El sufrimiento deviene porque la idea de un «yo», que no es otra cosa que sí mismo, y que por esta razón se entiende aislado y no una parte del todo, genera la ilusión de posesión, posesión de objetos, personas, emociones, etc. es decir, construye un punto de vista enfrentado al otro y a lo otro, que le hace vivir en la ilusión de una realidad donde operan el «yo» junto con «lo mío», «lo que me pertenece». De esta forma que tienen los sujetos de verse y entenderse a sí mismos en su estar en el mundo, nacen los apegos, hacia uno mismo, hacia las cosas, hacia los otros, etc. El apego también tiene una dimensión negativa, pues no sólo tendemos hacia lo que nos gusta, hacia lo que es positivo para nosotros, sino también hacia lo negativo, hacia lo que nos genera odio. Es una suerte de Eros y Thanatos que nos recuerda a los planteamientos

hay más discrepancias, algunas tradiciones búdicas entienden por *pugdala* el conjunto de los cinco agregados (materialidad, sensación, percepción, factores condicionados, conciencia) mientras que otras lo asocian con la mente (Buswell y Lopez, 2014, 677-678).

[63] En el original: «na jāyate mriyate vā kadācin nāyaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ ajo nityaḥ śāśvato ‘yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre».

freudianos, pero que en el contexto budista son evitables pues se generan por la errónea percepción de la realidad.

Esta mala interpretación o errónea percepción de la realidad se llama *avidyā*, «ignorancia» (j. mumyō 無明), y es un concepto de gran importancia para entender las propuestas filosóficas budistas. La ignorancia, en la filosofía búdica, se da referida a múltiples aspectos de su doctrina, no sólo está relacionada con la ignorancia fundamental implicada en nuestra mala comprensión del mundo. Pero, porque no es el tema aquí a tratar y porque sería alejarme demasiado de mi foco de interés no voy a profundizar en ello. Sólo hay que aclarar que la errónea percepción de la realidad está determinada por la fuerte influencia de esta ignorancia fundamental o *avidyā*, provocando en los seres humanos un estado de sufrimiento y forzando el continuo ciclo de renacimiento y muerte (saṃsāra).

Se introduce un nuevo término, *saṃsāra* (j. *rinne/shōjirinne* 輪廻), también denominado, «el ciclo del renacimiento». Este concepto es de vital importancia, pues es el hilo conductor de la obra de Mishima que analizaré en el siguiente capítulo. El saṃsāra, es el ciclo de nacimiento-muerte-renacimiento que sufren todos los seres humanos de manera perpetua hasta que consiguen liberarse mediante el camino de la iluminación budista. Aunque este concepto se comparte con el hinduismo, la creencia en la reencarnación (renacimiento en el budismo) no aparece en la filosofía vedanta, sino posteriormente en los *Bráhmanas* y en las *Upaniṣad*[64], donde englobarán una dimensión ética de retribución de los actos realizados, quien siga el *dharma* se reencarnará en condiciones más favorables, mientras que el que no ha seguido el *dharma* sufrirá las consecuencias negativas de sus actos (Tola y Drogonetti, 1979, 95-96). El budismo, al igual que con el concepto de ātman, adoptó el término que refiere a un proceso cíclico e infinito (si no tenemos en cuenta que desde la dimensión religiosa se ha ofertado una opción salvífica) e íntimamente relacionado con el sufrimiento, manteniendo en esencia lo que el hinduismo entendía por reencarnación y por el concepto de *saṃsāra*. Ahora bien, este ciclo está determinado por la concepción que se tenga de *ātman*. Para el hinduismo, que creía en un *ātman* individualizante y particular como esencia del «yo», el proceso de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[64] Textos de la tradición hinduista.

transmigración es relativamente sencillo, ya que lo que transmigra es esa «alma» particularizante, que tras morir un cuerpo se reencarna en otro nuevo:

> «La entidad viviente que se halla en el mundo material lleva de un cuerpo a otro sus diferentes concepciones de la vida, tal como el aire transporta los aromas. Así pues, ella adopta un tipo de cuerpo, y de nuevo lo deja para adoptar otro» (*Bhagavad-Gītā*, 15.8)[65].

En el caso del budismo es un poco más complejo justamente por su defensa del *anātman* o no-yo, pues para la filosofía búdica no hay nada que pueda pasar de un cuerpo a otro, pues no existe la particularidad de un «yo»[66]. Lo que sí hay son conciencias, que no conciencia, que se encuentran ligadas o relacionadas entre ellas por un principio de causalidad y entre las cuales hay una que es reconocida como la «última conciencia» y que representa la existencia última del conjunto de conciencias (Tola y Drogonetti, 1979, 107). Esta última conciencia será la que dé continuidad a la siguiente existencia dentro del ciclo del saṃsāra. Ahora bien, hay que tener en cuenta que en la continuidad de la existencia que se da en este proceso, elementos tales como la memoria se pierden, pues no forman parte de esta conciencia última, esta es la manera que tiene el budismo para explicar la continuidad existencial sin memoria de vidas pasadas, aunque es bueno recordar que en algunos textos se menciona que Buda tiene la capacidad de conocer las vidas anteriores. Esta característica de la transmigración hace que no seamos capaces de tener la noción de conexión con otras existencias y se refuerce la creencia en un yo aislado que nace una única vez, sin conexión con el todo al que pertenece.

Ahora bien, ¿cómo explicamos la retribución de los actos si lo único que transmigra es un fragmento de un continuo de conciencias? Como ya se señaló en el punto anterior, el budismo Yogācāra planteó la solución al proponer el concepto de *alāyavijñāna*, que tiene el cometido de almacenar todas las impresiones que nuestras acciones dejan en nosotros, sin embargo, esta característica está relacionada con la

[65] En el original: «śarīmaṃ yad avāpnoti gac cāpy utkrāmatīśvaraḥ gṛhītvaitāni saṁyāti vāyur gandhān ivāśayāti vāyur gandhān ivāśayāt». Es interesante señalar, que la transmigración de las almas es un concepto que ya aparece en la filosofía occidental con Platón y que retomarían algunos neoplatónicos. También filósofos como Campanella, Botero o Giambattista Vico tendrán presente en su pensamiento la teoría de la transmigración de las almas, como bien señala Mishima en *El templo del Alba*.

[66] Aunque sí existía una escuela, la Vatsiputriya, que creía en la existencia del ātman a pesar de no formar parte de los contenidos canónicos de la filosofía búdica.

errónea percepción del yo individual. Esta construcción está posibilitada por las semillas kármicas (*bīja*), que para Tagawa (2009, 45), implican una:

> «[…] energía potencial, en las condiciones adecuadas, para producir posteriores actividades manifiestas relacionadas con las precedentes, […] La conducta de ayer y la actividad de hoy producen lo que terminará siendo el yo de mañana, y la función y el poder que produce tal resultado se llama "semillas"»[67]

La «metáfora de las semillas» que se implantan en la conciencia a raíz de nuestras experiencias y que más tarde «brotarán» a nuestra experiencia consciente, fue útil, no sólo para superar las problemáticas de la continuidad, sino también para explicar cómo funcionaba la teoría de la retribución en relación con el concepto de karma. Según Lustahus (2003, 193), «el älaya-vijnäna, también eliminó la necesidad de una teoría de un yo sustrativo y permanente» entendido como aquel que crea y recibe el karma de manera simultánea, ya que, por el principio de impermanencia, no puede existir un yo que se pueda identificar como lo mismo en cada momento temporal. En el texto que ya mencionamos de Vasubandhu, el *Karmasiddhiprakaraṇa*, el filósofo incide en esta idea al negar la existencia de la identidad, pues la impermanencia (s. *anitya*, j. *mujō* 無常), uno de los principios budistas más importantes, impide que se pueda dar esta característica en los entes. Este principio, es básico para entender las propuestas budistas, ya que, junto con el sufrimiento y el no-yo, conforma las «tres marcas de la existencia» o características de los fenómenos condicionados (s. *trilakṣaṇa*, j. *sansō* 三相) (Buswell y López, 2014, 923). La impermanencia incide en el hecho de que los objetos que nosotros percibimos están sujetos al cambio de manera irremediable, un cambio que implica declive y destrucción. Nuestra errónea percepción los interpreta como permanentes, generando malestar y sufrimiento. Este planteamiento recuerda a la propuesta freudiana en donde la vida es malestar para el sujeto y también se acerca a los planteamientos de Schopenhauer, que defendía que la existencia implicaba sufrimiento.

Se han llegado a definir dos tipos de impermanencia, una determinada por el paso sucesivo del tiempo que implicaría, por ejemplo, el cese de la vida de un individuo; la segunda, la impermanencia que está presente en el flujo constante de tiempo (Buswell y

[67] Traducción propia. En el original: «potential energy, under the right conditions, to produce subsequent manifest activities related to those that preceded. […] Yesterday's conduct and today's activity produce what will end up being the self of tomorrow, and the function and power that brings about such a result is called "seeds" ».

López, 2014, 47) y que determina que no podamos hablar de un yo constante o que albergue la característica de ser sustancialmente «lo mismo». Se determina así que el «yo» que percibo ahora mismo no es el mismo que percibiré en el instante siguiente y así sucesivamente en un continuo de instantes. Nos recuerda esto al filósofo presocrático Heráclito de Éfeso, que también postulaba la impermanencia como una característica de las cosas, esta idea se refleja en su famosa frase: «No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas»[68] y que también recoge Platón en su *Crátilo* (402 a): «En algún sitio dice Heráclito "todo se mueve y nada permanece" y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: "no podrías sumergirte dos veces en el mismo río"». Básicamente, el principio de impermanencia es el mismo tanto para la filosofía búdica como para el pensamiento de Heráclito, pero para la primera determina que lo real no es el *ātman* sino el *anātman*, el no-yo.

De esta doctrina y de la concepción del yo, o mejor dicho del no-yo, que tiene el budismo, depende una parte importante del sentido de la obra de Mishima que veremos en el capítulo IV.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[68] Se han utilizado los fragmentos de Heráclito compilados y traducidos por José Gaos (2000, 79-93).

4

EL MAR DE LA FERTILIDAD COMO OBRA FILOSÓFICA

El mar de la fertilidad comienza a gestarse en el pensamiento de Mishima en 1965, aunque la intención quizás surgiese mucho antes, tal y como sugiere Nathan (1995, 200):

> «Entre una cosa y otra, Mishima dedicó medio año al *Rito de amor y muerte*». Parece haber pensado que en esa época de su vida podía permitirse dedicarle tanto tiempo, pues estaba descansando antes de empezar a trabajar en el ciclo de cuatro novelas que iba a llamarse *El mar de la fertilidad*. Desde 1963 había estado hablando con Hiroshi Nitta de una cosa muy larga que iba a ser la más importante de las suyas. En marzo de 1965 había anunciado a la prensa que estaba a punto de empezar una obra de "tres mil páginas" que tardaría "seis años en escribir" (cinco años más tarde, cuando terminó la tetralogía varios meses antes de morir, tenía dos mil ochocientas páginas)».

Esta fue sin duda su obra más ambiciosa, repartida en cuatro volúmenes, y que tardaría 5 años en terminar. Apalabró con la editorial Shinchosha, comenzar a publicar los capítulos, de manera seriada, del que sería el primer volumen[69], *Nieve de primavera*, en septiembre de 1965. Terminó la primera parte el 25 de noviembre de 1966 y comenzó a trabajar en el segundo volumen, *Caballos desbocados*, hasta que lo terminó en mayo del año 1967, cuando comenzó con el tercer volumen, *El Templo del Alba* y continuó con el último volumen, *La corrupción de un ángel* del que entregó la última parte el mismo día de su muerte, el 25 de noviembre de 1970. Mishima tenía fama de no retrasarse nunca en sus entregas y esta anécdota es muy comentada en todas las biografía o monografías sobre su persona. Pero, si atendemos a lo que afirman algunos biógrafos, Mishima terminó *La corrupción de un ángel*, último libro de la tetralogía, meses antes de la fecha de entrega, lo que indica que esperó a entregarla el mismo día que había planeado quitarse la vida.

[69] En Japón era muy habitual publicar las novelas por capítulos en publicaciones seriadas, de hecho, la mayor parte de la obra de Mishima se publicó en este formato. Hoy en día es una práctica que sigue siendo habitual por ejemplo con los mangas.

El mar de la fertilidad no es una obra fácilmente abarcable, quizás por esta razón encontró a su paso una cantidad de críticas, que, en parte, y a nuestro parecer no son justas. Como ya comenté, partimos de la afirmación de que esta obra debe entenderse desde una dimensión filosófica, lo que ayuda bastante a su comprensión. Pero es curioso que esto no se tuviese en cuenta, cuando el propio Mishima dejó claras sus intenciones con esta obra, avisando de la dimensión metafísica que albergaban las más de dos mil páginas que conforman los cuatro volúmenes.

Uno de los primeros avisos que podemos encontrar es el propio título de la obra, *El mar de la fertilidad*, que evoca una cuenca lunar (*Mare Fœcunditatis*) de forma irregular que se puede ver en la cara visible de la luna. El uso que Mishima le da, no parece baladí. «El mar de la fertilidad» referido a una cuenca lunar no es sino una paradoja, una contradicción. La luna, como bien es sabido, es un páramo yermo, sin agua ni vida en el que nada puede nacer. La cuenca a la que aludimos no es fértil y mucho menos es un mar, pero con estos términos, con estas palabras, la reconocemos, formando en nosotros una dualidad paradójica que nos remite al mundo de la ilusión.

> «Su última obra, terminada el día de su muerte, consta de cuatro volúmenes. El título general es "El mar de la fertilidad". En septiembre estaba trabajando en un artículo sobre él y le escribí para preguntar el significado del título. Supuse que era su metáfora de la vida que se renueva constantemente, es decir, quizás menos pero indestructiblemente fértil. Esta concepción parecía especialmente apropiada para el tercer volumen, que incluye descripciones de los *ghats* funerarios en Benarés, donde las piras en las orillas están flanqueadas por el río que fertiliza sin cesar, y de las ruinas bombardeadas de Tokio que vuelven a la vida. después de la guerra. La respuesta de Mishima me provocó un escalofrío: "El título 'El mar de la fertilidad tiene la intención de sugerir el árido mar de la luna que desmiente su nombre» (Keene, 1971, s.p.).

La obra de Mishima puede aludir, por su título, a la vida, pues, de no dejarnos arrastrar por las intenciones de Mishima, si no asumimos la verdadera naturaleza del *leitmotiv* de la tetralogía, podemos caer en la trampa de pensar que se centra en temas secundarios, cuando en el fondo, y de manera sutil nos estaba guiando a la firme afirmación de la Nada. *El mar de la fertilidad* es, en el fondo, una obra sobre la dialéctica de la Nada y el Absoluto. Una trama que Mishima hace posible introduciendo los principios filosóficos del budismo Yogācāra. Todo este contenido filosófico es una de las razones por las que fue criticada la obra tal y como se recoge en una entrevista con Takashi Furubayashi, el cual admite que esa parte le ha resultado aburrida, y a lo que Mishima le responde:

USC DE SANTIAGO COMPOSTELA

> «El caso es que, si no hubiera incluido algunas explicaciones sobre la filosofía de la reencarnación en el tercer volumen, el lector no habría comprendido bien el cuarto. […] Quien lea toda la tetralogía comprenderá bien la finalidad de todas esas explicaciones filosóficas» (Mishima en Furobayashi y Kobayashi, 2015, 94-95).

Mishima tiene en cuenta que está escribiendo una novela con gran contenido filosófico y que este no es de uso común, por lo que muchas de las personas que lean su obra no serán capaces de entender la verdadera intención del autor, de ahí las explicaciones de la filosofía búdica que se encuentran a lo largo de los tres primeros libros, pues el cuarto está libre ya de explicaciones complejas y se centra más en la acción. Este aspecto es también muy significativo, pues la «acción» es, como ya se dijo, otro de los temas clave en el pensamiento de Mishima y que también aparece reflejado en esta obra. Así, podemos entender los tres primeros volúmenes como una suerte de preparaciones dogmáticas o exposiciones de los principios filosóficos que desembocan irremediablemente en el cuarto volumen, donde la palabra se hace acto. Queriendo ir más allá, podríamos entender su meticulosidad en esperar a entregar el último volumen el día de su suicidio como el punto y final del arte, en tanto que uso de la palabra, para dar paso al acto, en tanto que lenguaje del cuerpo[70]. En este caso, un acto final que podemos intentar relacionar con la búsqueda del absoluto al que se refirió en varias entrevistas y ocasiones los meses anteriores a su muerte.

Esto dicho, encajaría con lo que muchos críticos literarios entienden como el «último Mishima», refiriéndose a la última etapa literaria del autor, cuando aparece la obra *El marino que perdió la gracia del mar* y se aprecia un cambio en el estilo y un giro en el pensamiento de Mishima. En esta etapa, que Rubio (2009, 42) sitúa entre los años 1964 y 1970, Mishima comienza a retomar ciertas temáticas que habían quedado, no olvidadas, pero quizás sí diluidas a favor de otras reflexiones que habían surgido en los años anteriores, donde sus obras habían gozado de una multiplicidad temática que había favorecido la diversidad e incluso cambiado el tono de algunas de sus obras, recordemos la refrescante *El rumor del oleaje*. En añadidura, Mishima fue un autor muy prolífico, y que podía escribir en un corto periodo de tiempo muchas obras diferentes. Esto es así, porque Mishima escribía obras que fueron consideradas menores para revistas o como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[70] Utilizando la terminología del propio autor en *El sol y el acero*.

mero medio de vida. Estas obras suelen ser las menos traducidas y consideradas de menos calidad que aquellas que se ven como más eruditas o intelectuales, pero fue un error de los críticos literarios y poco a poco se comienzan a recibir traducciones de estas obras que contienen también reflejos muy interesantes de su pensamiento. Retomando el aspecto formal de la obra, podemos ver en ella la presencia de una renovada fascinación por la estética romántica en torno a la muerte que ya habíamos visto en obras anteriores como *El marino que perdió la gracia del mar*, muy cercana en fecha, pero de una forma mucho más sutil, que no opacada por otras temáticas, sino con una presencia ya asumida como característica natural y casi primordial de su pensamiento. De hecho, uno de los aspectos más complejos del pensamiento de Mishima es su tendencia a la hibridación necesaria de las ideas, aunque estas sean de ambientes o dimensiones diferentes. Así, por ejemplo, podemos ver como en *El mar de la fertilidad*, Mishima no esconde su tendencia a la muerte revestida de un halo de esteticismo romántico, sino que está presente de manera natural en las situaciones en las que introduce temáticas de manera más artificial, como puede ser el tema del renacimiento.

4.1.- La importancia del budismo en *El mar de la fertilidad*

El argumento de esta tetralogía es complejo ya que se teje un entramado de reencarnaciones que nos presentará un protagonista diferente en cada libro, a excepción de Honda, que estará presente en todos los volúmenes, testigo de las diferentes reencarnaciones. En estas cuatro novelas, la transmigración y la reencarnación serán el núcleo central que posibilite la historia, tal y como ya hemos señalado. El profesor Masashi Kawato (2019) establece una relación entre *El mar de la fertilidad* de Mishima y la obra del siglo XI *Hanamatsu Chunagon Monogatari* y del que el autor japonés tomaría la idea de establecer relaciones entre los diferentes personajes a través de una serie de sueños y reencarnaciones, ya que en este *monogatari* aparece la idea budista de la reencarnación y también los sueños como elementos proféticos. Además, y como nos dice Petersen (1979, 296), *El mar de la fertilidad* de Mishima ofrece explicaciones, no solo de la reencarnación sino también del libre albedrío, a través de la exposición de las teorías budistas de «sólo conciencia» (*yuishiki*) o las doctrinas de la secta Hōsso (escuela Yogācāra), entre otros elementos religioso-filosóficos. Es interesante también el comentario que hace el profesor Masashi Kawato acerca de la fuerte influencia que la obra de Izutsu 神秘哲学 (Shinpi Tetsugaku) supuso para el pensamiento de Mishima en

USC DE COMPOSTELA

torno a la idea de la reencarnación. Claramente, podemos trazar una línea temática en torno a la transmigración y a la reencarnación que no son solo recursos literarios sino una clara predisposición filosófica del autor.

La intención de Mishima para con esta tetralogía es muy clara: «Desde que me convertí en escritor quise escribir una «novela de interpretación del mundo» (Mishima 1969 a)[71]. Petersen (1979, 290) recoge algunas de las declaraciones del escritor japonés acerca de su última obra, donde afirma que todo lo que ha sentido y pensado a lo largo de su vida está plasmado en esta tetralogía; añade, además, que Mishima también había comentado que una vez terminado *El mar de la fertilidad* no le quedaría nada por decir. Claramente el objetivo se acerca a lo filosófico, aunque Mishima eligiese el formato literario, al que está más adherido, para exponer su pensamiento en donde la concepción de la transmigración de las almas posibilita todo el entramado argumental de la obra. Como lectores, presenciaremos las continuas reencarnaciones del personaje principal que inicia la tetralogía, a principios del siglo XX, y junto con Honda, el otro personaje clave, seremos los únicos que tendremos conocimiento de esta situación.

Esta tetralogía, considerada el testamento ideológico del autor, se presta a una lectura filosófica más allá de la literatura, siendo su núcleo central una reflexión ontológica sobre la realidad y la ilusión del mundo que nos rodea; encerrando entre sus páginas una simbiosis entre estas dos disciplinas que enriquecen y dan sentido al texto. De hecho, en mi opinión, es necesaria una actitud filosófica para abarcar la totalidad del sentido de la obra, aunque pueda disfrutarse desde una perspectiva puramente literaria.

En *El mar de la fertilidad*, son abundantes los elementos filosóficos que se pueden reconocer como reiterativos dentro del pensamiento del autor, pero nos centraremos en el budismo Yogācāra como elemento concreto que fundamenta la presencia de elementos filosóficos en este mundo literario, creando lo que podríamos llamar una «novela filosófica», donde filosofía y literatura conviven.

El budismo en la obra de Mishima no aparece por primera vez en *El mar de la fertilidad*, sino que ya podemos encontrarlo en una de sus novelas más famosas, 金閣寺 *El Pabellón de Oro* del año 1956. Parece ser que, para escribir este libro, Mishima pasó

[71] Traducción propia. En el original: «私は小説家になって以来考へつづけていた「世界解釈の小説」を書きたかったのである».

un tiempo en un templo budista empapándose del ambiente que posteriormente aparece en la novela. Es muy curiosa la opinión de Yourcenar sobre este tema:

> «Pero *el Pabellón de Oro* había demostrado que Mishima tenía un conocimiento casi meticuloso de las prácticas del budismo y su capacidad para hacer suyas algunas de esas técnicas de contemplación. Por consiguiente, no es fácil explicarse la primaria y pesada presentación del budismo a lo largo de los tres primeros volúmenes de la tetralogía. Todo sucede como si el autor, apremiado por el deseo de acabar con su obra y con su vida, hubiese lanzado desordenadamente las explicaciones necesarias para el lector ya que no para él mismo» (Yourcenar 1985, 55).

Ciertamente, Mishima demuestra, en *El Pabellón de Oro*, un gran conocimiento del budismo en su dimensión práctica. Sin embargo, en *El mar de la fertilidad,* hablamos de un budismo en su dimensión filosófica, mucho más profundo. Es verdad que uno de los problemas que se le suele achacar a esta obra es su complejidad y la rotura del ritmo que producen las explicaciones más o menos extensas, ya no solo del budismo sino del hinduismo. Pero en mi opinión, no son innecesarias y tampoco desordenadas. En efecto, desde el principio de la obra vamos encontrando pequeñas referencias a este mundo filosófico fundamentado en el budismo Yogācāra (entre otros elementos) y que llega a nosotros, como dice Petersen, de muy diversas formas:

> «No toda la filosofía aparece en forma de lectura directa. Siguiendo las teorías de Mishima sobre el "conocimiento" de los personajes, las ideas se expresan a través de la conversación con los príncipes Siameses; en la trama de los estudiantes; en la charla de los invitados de la fiesta; con tazas de café en los sótanos de Tokio; en el diario de Tōru; en las voces de los guías indios y los empresarios japoneses en el extranjero; y por supuesto en las palabras y pensamientos de Honda» (Petersen 1979, 296-297)[72].

El primer libro, *Nieve de primavera*, será la introducción a todos los conceptos que necesitaremos conocer para ir entendiendo las posteriores explicaciones y el sentido de la trama. Y aunque parezca que estas partes rompen la dinámica y el ritmo de la obra, estoy de acuerdo con Petersen en entenderlas como «instrucciones para el lector». Incluso el propio Mishima afirma que esas explicaciones son necesarias para comprender su obra y que, de haber incluido las explicaciones filosóficas sobre la reencarnación, el último

[72] Traducción propia. En el original: «Not all the philosophy appears in straight lecture form. Following Mishima's theories regarding the "knowledge" of characters, the ideas are expressed through talk with Siamese princes; in the plotting of students; in the chatter of party guests; over cups of coffe in Tokyo basements; in Tōru's diary; in the voices of Indian guides and Japanese businessmen overseas; and of course in Honda's words and thoughts».

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

libro no habría sido comprendido por los lectores (Mishima en Furobayashi & Kobayashi 2015, 94).

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son los elementos filosófico-religiosos que han dado sentido a esta obra de Mishima. Muchos de estos elementos están ligados con el budismo Yogācāra, en el cual nos centraremos. Esta escuela budista es una de las dos en las que se escinde el budismo Mahāyāna, y fue considerada como filosofía a partir del año 150 d.C. El budismo Mahāyāna afirma que existen 8 tipos de conciencia, 5 corresponderían a los sentidos, otra sería la conciencia del pensamiento, otra la conciencia de las actividades mentales y, por último, la conciencia absoluta o *alāyavijñāna*, tal y como se explicó anteriormente:

> «*Alaya* desarrolla una doble función: es la no-dualidad (*advaya*) que reposa en sí misma, el absoluto e idéntica al Nirvana, y al mismo tiempo, es el "depósito" (*alaya*) de las semillas kármicas (*vasanas*) que han dejado las conciencias imaginadas del yo del pasado y que están preparadas para madurar» (Denkō ed. 2017, 127).

Atendiendo a su definición vemos cómo este concepto de *alāyavijñāna* está íntimamente relacionado con el *saṃsāra*, concepto importante en la obra de Mishima. De forma muy general e introductoria podríamos decir que las semillas kármicas (del bien y el mal) son las responsables de conformar la existencia que se sustenta en la ilusión del «yo» y que impide salir del ciclo de muerte y reencarnación (*saṃsāra*). Explicado de otra manera, las semillas kármicas son como residuos que cada sujeto deja al fallecer. La conciencia *alāya* «recoge» estas semillas para que se inicie el ciclo de reencarnaciones y provoca que los sujetos asuman la falsa idea de un «yo» individual que construye la percepción de un mundo externo a él (Denkō 2017, 131-137). La liberación del *saṃsāra* se hace efectivo cuando se toma conciencia de que el mundo es ilusorio y que todo es una proyección de la mente, incluso el «yo». El personaje de Honda asume claramente la existencia del ciclo de muerte-reencarnación que sufre Kiyoaki pero en cambio llegará al final de la obra si haber sido capaz de asumir que todo es mente y que el «yo» (ātman) no existe. De esta manera se explicaría el, en principio, desconcertante final de *La corrupción de un ángel*, en donde Honda se cuestiona la existencia de Kiyoaki y sus sucesivas reencarnaciones, incluso la suya propia (Mishima 1971, 270).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El concepto de *saṃsāra* es imprescindible para entender el conjunto de la obra y las continuas transmigraciones que sufre el personaje principal. Además, es muy

interesante la propuesta que hace Sobrinho (2014, 12-13) al relacionar el *saṃsāra* con el contexto histórico de las cuatro novelas. En este planteamiento, el ciclo de nacimiento-muerte-reencarnación no sólo afectaría a los personajes, sino que Mishima lo habría usado para reflexionar en torno a la situación histórico-social de Japón. De esta manera, habría sometido el destino del país a la «ley de causa-efecto» del *saṃsāra*. Vemos que en cada libro la situación del país es siempre la misma, siguiendo el esquema de «pre-guerra – guerra – posguerra», «de modo que la historia sería como un espíritu siempre reencarnándose». Esta propuesta es muy interesante y aporta una visión más profunda de los planteamientos filosóficos con los que Mishima ha entretejido la obra.

En el caso concreto de la escuela Yogācāra es pertinente comentar que centra sus enseñanzas en transmitir el «camino de la conciencia» (*Vijñaptimatra*), que en Japón se denominó *Yuishiki*. Son varias las referencias que Mishima hace a este término a lo largo de los cuatro volúmenes de *El mar de la fertilidad*. Por ejemplo, en *Nieve de primavera*, en el capítulo LIV, la abadesa del templo donde se encuentra Satoko mantiene una conversación con Honda donde se expone parte de la filosofía del «camino de la conciencia» (Mishima 1969 b, 364).

Podemos añadir además las palabras del propio autor en donde, siendo entrevistado por Takashi Furobashi afirma con rotundidad cual es la idea central de su trabajo:

> «Tal es justamente la idea central de *El mar de la fertilidad*, la obra que escribo ahora. En ella, los protagonistas de sus cuatro partes llevan una vida absoluta e irrepetible. Todo, en definitiva, se basa en el gran relativismo de la filosofía *yuishiki*» (Mishima en Furobayashi & Kobayashi 2015, 91-91).

La doctrina *yuishiki* fue enseñada en Japón por la Secta Hossō (escuela budista Yogācāra), una de las escuelas filosóficas budistas que se introdujo allí mediados del siglo VII d.C. y como hemos visto, supuso una de las principales influencias para el autor japonés. Esta escuela budista propone que todo es esencialmente mente y esto incluye lo que se percibe, lo pensado y también al sujeto que piensa. Lo explica así Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), filósofo japonés:

> «Hablando de una manera moderna, la teoría de "solo mente" es una forma de idealismo puro. Todo lo que habitualmente consideramos que tiene un valor objetivo, como nuestro propio cuerpo (deha), la propiedad (bhoga) y la tierra (pratishthdna) donde tenemos nuestras moradas, no son más que nuestra propia

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> mente proyectada y reconocida como una extensión externa y real» (Daisetz 1998, 244)[73].

Es decir, todo es conciencia, y esta afirmación implica cuestionarse qué es real, uno de los puntos fundamentales en *El mar de la fertilidad*. Todo es mente y lo que nosotros percibimos, ya sea a través de los sentidos o a través del pensamiento, es una proyección o manifestación de la misma. No podemos plantearnos que las vivencias de los personajes se den en un plano de realidad material fuera de la conciencia, sino que todo es contenido mental. Aquí entra en juego también la noción de "ilusión" a la que Mishima hace referencia en varias ocasiones y que está muy presente en el budismo Yogācāra (Sobrinho 2014, 11-12). El mundo, dividido entre la vigilia y el sueño se vuelve más «ilusorio» a mediada que avanzamos en la lectura, pero quizás, no queda patente hasta el final del cuarto libro, donde se nos enfrenta a esta idea de manera directa cuando Honda se plantea, como ya vimos, la existencia de otros personajes y la suya propia. Esto no es un juego literario que busque la mera perplejidad del lector sino el broche a una trama argumental que cobra sentido en base a unos principios claramente filosóficos. Son evidentes las referencias constantes al mundo «real» y al mundo «onírico» a lo largo de toda la obra. Incluso, hay referencias explícitas de cómo el personaje principal toma conciencia en el plano onírico y la pierde en el mundo real, dando a entender que la «realidad» del mundo depende del sujeto. El plano onírico es muy importante en esta obra de Mishima y está profundamente relacionado con la doctrina de la escuela Yogācāra en un significado profundo (Mishima 1969 b, 83).

Mishima, a través de su personaje Kiyoaki, afirma que los sueños son un hecho (少くとも夢は「事實」であった), pero que durante la vigilia no puede asegurar la realidad. Esta afirmación es muy interesante y podemos relacionarla con el inicio de la aceptación por parte de Kiyoaki de la doctrina de *yuishiki*. En el Lankavatara Sutra, uno de los textos más importantes del budismo Yogācāra podemos leer:

> «Para refutar el surgimiento de causas y el apego a la auto-existencia de las condiciones, y evitar que las personas ignorantes se aferren a visiones y esperanzas erróneas con respecto a lo que les pertenece a ellos mismos y a otros, y que creen doctrinas erróneas sobre cómo ver las cosas como realmente son,

[73] Traducción propia. En el original: «Speaking in the modern way, the theory of "Mind-only" is a form of pure idealism. All that we habitually consider having an objective value, such as our own body (deha), property (bhoga), and the land (pratishthdna) where we have our abodes, are no more than our own mind projected and recognised as externally extending and real».

> enseño que la auto-existencia de todo es una ilusión y un sueño» (Lankavatara Sutra 2012, 383)[74].

En mi opinión, este es un ejemplo de cómo Mishima desde el principio de la obra apuesta por ir sembrando de manera sutil, las semillas de su planteamiento filosófico. Cuando Kiyoaki afirma que el sueño es real, parece existir ya una tendencia hacia la aceptación de que todo es ilusión, de que todo es sueño; esa es la única verdad. No hay nada más allá de nuestra propia mente.

Por último, es interesante señalar que el propio Mishima declaró al menos en una ocasión que su intención para con esta tetralogía era la de «intentar abordar la filosofía de la reencarnación desde el punto de vista metafísico», quedando patente que nos encontramos ante una serie de novelas que tienen un trasfondo claramente filosófico y profundamente influenciado por el budismo Yogācāra.

4.2.- La filosofía del *bushidō* en *El mar de la fertilidad*

Otro de los temas que vuelven a estar presentes en este momento de su producción intelectual es el *bushidō*. El bushido, que en su traducción literal se denomina el «camino del guerrero» (bushi = guerrero, dō = camino) es un antiguo código moral que regía los modos de conducta de la clase samurái. Hoy sigue sin existir un consenso sobre si el *bushidō* puede considerarse una «filosofía samurái» o no. Una de las razones que se esgrimen para sustentar la duda, es la reelaboración y reinterpretación del término y de sus contenidos entre finales del siglo XIX y durante el siglo XX, donde la figura del samurái y sus preceptos morales fueron idealizados de manera romántica dando lugar a la imagen que se ha transmitido hoy en día[75]. De hecho, tal y como señala Kasulis (2016, 1115), la idea de *bushidō* como tal es bastante moderno, pues fue «en gran medida creada y definida hacia los años del cambio de siglo XIX al XX, que es cuando el término adquirió una aceptación generalizada». Sin embargo, en una de las últimas obras sobre filosofía japonesa y con reconocimiento internacional, se dedica un apartado a esta temática (Heisig et al., 2016, 1115-1127) y se incluye algún texto de Mishima.

[74] Traducción propia. En el original: «To refute arising from causes and attachment to the self-existence of conditions and to prevent foolish people from clinging to erroneous views and hopes regarding what belongs to themselves and others and from creating mistaken doctrines about how to see things as they really are, I teach that the self-existence of everything is an illusion and a dream».

[75] El término aparece por primera vez en el texto *Sekisuiji Monogatari*, parte integral del *Kōyōgunkan*, importante clásico de la cultura japonesa que reúne las memorias históricas del clan Takeda (Pita, 2014, 196).

Se suele decir que Mishima tenía predilección por la figura del guerrero, pero esto es quedarse muy alejados de la realidad, pues lo que había marcado a Mishima es este código ético que había comenzado a estudiar ya desde muy joven. Él mismo llega a admitir su predilección por el *Hagakure*, y de lo que ya hemos dejado constancia en el primer capítulo, un texto del siglo XVII de máximas sobre esta moral de los samuráis y que fue muy famoso en Japón. El propio Mishima escribirá un ensayo en 1967, titulado *Hagakure nyumon* (*Introducción al Hagakure*) y que se tituló en España, *La ética del samurái en el Japón moderno. Introducción a Hagakure*. En este ensayo reflexiona sobre el contenido de la obra del siglo XVII y la interpretación actual que se le podía dar en su época. Es un ensayo muy lúcido e interesante que demuestra las dotes de Mishima para este tipo de obras intelectuales, pero a las que, por desgracia, no se le dan importancia fuera de Japón. Ahora bien, la obra original es bastante tardía, pues fue compilada en el siglo XVIII a raíz de las palabras de Yamamoto Tsunetomo, un samurái retirado que se había convertido en un monje después de que su señor le hubiese prohibido acompañarle en la muerte por medio del suicidio ritual o *sepukku*. Es interesante tener en cuenta que esta compilación no fue hecha con la intención de llegar al gran público sino como manual moral para un clan familiar, aunque alrededor de cincuenta años después de su formulación se publicó (Ríos, 2006, iii-iv). Esto tiene su razón de ser, tal y como nos explica Nitobe (2009, 10), el código del *bushidō* «no es un código escrito; consiste sobre todo, en ciertas máximas -bien transmitidas oralmente o bien transcritas a pluma […]» que se transmitían entre los miembros del clan que iban a ser samurái. De hecho, lo que no has llegado a nosotros, el *Hagakure*, son las palabras transmitidas por Yamamoto de sus propias enseñanzas, por lo que no podemos caer en el error de pensar que esta obra fuese el texto capital de la enseñanza de este código ético.

Si atendemos a la particularidad que tenía el *bushidō* para transmitirse y que ya comentamos en el párrafo anterior, cabe preguntarse cuales son los elementos fundacionales de dicho código o filosofía. Tal y como señala Nitobe (2009, 15-22), existen tres tradiciones clave que conformaron o dieron forma ideológica al *bushidō*: el budismo, el sintoísmo y el confucianismo. Esto nos da pie a afirmar la importancia de la influencia de este código ético, desde una perspectiva filosófica, en el pensamiento de Mishima y de su implicación a la hora de elaborar *El mar de la fertilidad*. Veremos a continuación cómo estas tres tradiciones han podido influir en el pensamiento de Mishima y, por consiguiente, determinar la elaboración de *El mar de la fertilidad*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

- Sintoísmo: las aportaciones del sintoísmo al *bushidō* son sobre todo referidas a «objetos» de veneración y pureza. Por un lado, del Shintō se adoptó la figura del emperador como elemento clave a partir del cual se desarrollaría la idea de «lealtad» que después se ampliaría al señor e incluso a la palabra dada a un amigo, en relación con la veneración a la familia y a los antepasados, etc. Esta idea está presente de manera constante en la obra de Mishima y, por lo tanto, también en *El mar de la fertilidad*. Por otro lado, del sintoísmo se retomó la idea de pureza en una dimensión ontológica en donde se defendía que los seres humanos poseían un alma buena y pura por naturaleza, pues esta forma parte de los *kami*: «Como ser humano en la tierra de los *kami*, cada uno es una porción de lo sagrado; uno es una parte intrínseca del mundo habitado por *kami* y dotado de *tama* de manera que, si la persona es pura, él o ella refleja misteriosamente el todo» (Kasulis, 2012, 44). En el ámbito del *bushidō*, esta dimensión sintoísta está íntimamente ligado con la conciencia moral y la conciencia nacional de los japoneses que refuerza la lealtad, la piedad filial y el sentimiento de pertenencia a la nación. Aunque los samuráis y el *bushidō* ya no formaban parte activa del desarrollo social, estos ideales fueron reforzados a partir de los años 30 del siglo XX, en la época del militarismo japonés e incluso se mantenían en las escuelas:

  > «Nuestra moral nacional se basa en la reverencia por las deidades y nuestros antepasados, y ha producido los frutos del gran principio de la lealtad y la piedad filial. Al hacer de la nación nuestra casa, la lealtad se convierte en piedad filial; y al hacer de nuestros hogares nuestra nación, la piedad filial se convierte en lealtad. Aquí la lealtad y la piedad filial se unen y se convierten en la fuente de todo bien» (Gauntlett, 1949, 143)[76].

- Confucionismo: los elementos que el *bushidō* tomó del confucionismo se basaron, en su mayoría, en la ética, determinando las relaciones sociales de los individuos, que los samuráis adoptaron fuertemente. Así, se conformaron las directrices de cómo debían de relacionarse los señores con sus siervos y viceversa, los miembros de la familia entre ellos según su rango dentro del grupo familiar, incluso, las relaciones de amistad estaban sometidas a las cadenas de estas normas éticas.

[76] Traducción propia. En el original: «Our national morality is founded on reverence for deities and our ancestors, and has brought forth the fruits of the great principle of loyalty and filial piety. By making the nation our home, loyalty becomes filial piety; and by making our homes our nation, filial piety becomes loyalty. Herein do loyalty and filial piety join in one and become the source of all good». El texto aquí citado corresponde a un pasaje recogido del *Kokutai no hongi*, este libro se publicó por primera vez en 1937, y constituía un manual para los profesores que impartían los cursos de ética o *shūshin*.

Ahora bien, uno de los aspectos más importantes es la influencia del neoconfucionismo de Wang Yangming (1472-1529) (Nitobe, 2009, 19). Este filósofo chino aunó las enseñanzas confucianas con una filosofía de la acción que dio como resultado un planteamiento donde el saber o el conocimiento se solapaban con la acción, siendo algo natural que el conocimiento desembocase en el acto. Esta idea, la importancia de la acción, tiene presencia en Mishima de una manera clara. Tal es así, que dedica un ensayo a ello titulado *Introducción a la acción* y de la que se tradujo la primera parte al castellano con el título *Introducción a la filosofía de la acción*.

- Budismo: por último, el *bushidō* tomó del budismo el talante «estoico» ante lo inevitable. La asunción tranquila de la seguridad de la muerte, de la condición mudable de la existencia y la serenidad de asumir aquello que depare el «destino», que se resume en la famosa máxima del *Hagakure* «He descubierto que la vía del Samurái reside en la muerte» (Yamamoto, 2006, 1). El *bushidō* bebé mucho del budismo Zen, una escuela budista que también le dio mucha importancia a la acción y al acto, tal y como señala Mishima (2015, 93), y complementando así las influencias del confucionismo de Wang Yangming:

  > «[…], en Japón la única vez que se han armonizado la filosofía de la acción y la religión budista ha sido cuando los samuráis descubrieron la escuela zen. Desde el punto de vista doctrinal del mundo budista, el zen es una enseñanza herética porque valora la acción. Fuera del zen, el budismo se yergue ante la idea de la acción y vuelve difusa toda actuación».

Estas ideas, sobre todo las que están relacionadas con la muerte y la lealtad, fueron idealizadas a principio del siglo XX, teniendo bastante presencia en la cultura popular y pudiendo observar cómo se permeaba en la literatura, el teatro, arte, etc. De hecho, la imagen que se forma en estas décadas en torno a la figura del samurái es la que ha pervivido hasta nuestros días, sobre todo en occidente. Uno de los aspectos más relacionados con esta imagen que delimitó el cómo debía ser el samurái prototípico, es la actitud ante la muerte, un aspecto de la vida que, por la propia naturaleza de su oficio, era una realidad muy cercana. Kasulis (2016, 1117) comenta que, incluso, la realidad de la muerte que experimentan los samuráis es más cercana que la que podían afrontar «los filósofos de otras tradiciones», aunque a nosotros, esa actitud que se les atribuye a los samuráis nos evoca a los pensadores estoicos. Sin embargo, hay que tener en cuenta, tal y como señala Kasulis (2016, 1117), que es posible encontrar pensadores de la tradición

samurái que tenían una actitud ante la muerte muy diferente, llegando incluso a temerla, y es que, muchos de los escritos que se conservan datan de épocas de paz donde la muerte en el campo de batalla era una realidad muy lejana. Este desconocimiento sobre la filosofía del *bushidō* y sus múltiples propuestas, quedaron opacada porque, la ya mencionada obra de Yamamoto, el *Hagakure*, fue y es una de las más famosas y reconocidas, y en ella, su autor, quizás porque le fue arrebata la opción de elegir la muerte voluntaria, centra sus reflexiones en adoptar esta actitud estoica que tanto ha prevalecido en asociación al *bushidō*[77]. El planteamiento de Yamamoto es lo que Pinguet (2017, 123) denomina una «racionalidad del suicidio», donde la muerte deviene en ocasiones como una opción legítima y más honorable que permanecer con vida, un planteamiento que recuerda a los estoicos latinos como Séneca (1986, 399): «su vida cada cual deba hacerla aceptable a los demás, su muerte a sí mismo: la mejor es la que nos agrada». Esta racionalidad del suicidio se pierde en occidente con los postulados cristianos que desde San Agustín (2013, 38) comienzan a envolver esta práctica con un halo de pecado y malevolencia:

> «Resulta imposible encontrar en los libros santos canónicos pasaje alguno donde se preceptúe o se permita el inferirnos la muerte a nosotros mismos, sea para liberarnos o evitar algún mal, sea incluso para conseguir la inmortalidad misma».

Este aspecto en Japón no sucede hasta después de la II Guerra Mundial, aunque por razones diferentes. Como ya hemos recalcado, es importante tener en cuenta, que el *Hagakure* tampoco es una incitación o una invitación al suicidio, como muchas veces se ha visto en él, más bien es una invitación a la comprensión total y unitaria de la vida, entendiendo que esta tiene a la muerte como una realidad inseparable. Los planteamientos de los *bushi* que reflexionaban entorno a la muerte voluntaria desde esta perspectiva no hacían una apología del suicidio, sino, como bien entendió Mishima (2016, 36), de la vida en su totalidad: «En ellas [las páginas del Hagakure] se insiste en la idea de que pensar en la muerte a diario es como pensar en la vida todos los días». Veremos en los apartados sucesivos su presencia en *El mar de la fertilidad* de una forma mucho más concreta.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[77] Otros textos de otros autores de la tradición samurái pueden ser consultados en una traducción al inglés por Thomas Cleary (2008).

4.3.- Análisis de *Nieve de primavera*

Nieve de primavera, al igual que muchas de sus novelas, comienza a publicarse de forma seriada. Mishima entrega la primera parte de esta novela en el verano de 1965 para que comenzase a ser publicada por la revista Shincho. Este primer volumen le llevó poco más de un año, pues lo terminaría en noviembre de 1966.

Esta novela, que abre *El mar de la fertilidad*, está ambientada en el Japón Meiji y gira en torno a la relación trágica entre dos jóvenes aristócratas, Kiyoaki y Satoko, muy al estilo de las novelas de amantes japoneses y que tienen en Mishima una gran influencia, como es el caso de 曾根崎の心中 (Sonezaki no shinjū)[78]. Aunque ya lo comentamos, recordamos que, en todos los libros que componen la tetralogía existe un personaje que permanece en el hilo narrativo de manera constante, este es Honda, que en este primer volumen se presenta como un joven acomodado, aunque no perteneciente a la aristocracia japonesa, al que une una buena amistad con Kiyoaki. Ambos son jóvenes y con la vida por delante, preparados para comenzar sus estudios superiores. Sin embargo, Kiyoaki, posee un halo de nostalgia y tristeza impropio para su edad, que se sitúa en torno a los 17 años. Como contrapunto, Honda, es un joven activo y de gran querencia por el mundo intelectual.

Kiyoaki, que sí pertenece a la aristocracia, conocerá a Satoko, una joven de su mismo nivel social con la que nacerá un enamoramiento casi obsesivo que bien recuerda a los amores juveniles narrados por Shakespeare en su obra. Honda, será un personaje espectador, que apenas intervendrá en el desarrollo de la trágica relación de su amigo con Satoko, pero a la vez es el foco central y el antagonista intelectual desde el que se construye el camino argumental que desembocará en el último volumen de la tetralogía. Es, a pesar de parecer y aparecer como un personaje secundario, un espectador de excepcional importancia, pues sin él, sin su visión de los acontecimientos, nosotros como lectores, no podríamos acceder al contenido de la obra.

En el trasfondo de esta historia, que al fin y al cabo se relata elegantemente a través de la psicología y los sentimientos de sus protagonistas, nos encontramos con la crítica a un Japón que claudica a las influencias occidentales y que ve mermar sus posiciones culturales tradicionales en pos de formas burguesas extranjeras, todo ello representado por las dos familias a las que pertenecen los jóvenes protagonistas, una de

[78] De esta obra existe traducción al castellano: Chikamatsu, M. (2011). *Los amantes suicidas de Sonezaki y otras piezas*. Traducción de Y. Ogihara y F. Cordobés. Satori. Original escrito a principios del siglo XVIII.

ellas una familia noble tradicional y la otra una suerte de "nuevos ricos" que carecen de la dignidad del apellido. Estas situaciones, según nuestro autor, condicionaron negativamente el devenir social y cultural de Japón, algo que le preocupaba enormemente:

> «No puedo continuar alimentando esperanzas para el Japón futuro. Cada día crece más en mí la certeza de que, si nada cambia, "Japón" está destinado a desaparecer. En su lugar quedará, en una punta del Asia extremo-oriental, un gran país productor, inorgánico, vacío, neutral y neutro, próspero y cauto. Con los que consideran que ello puede ser tolerable, prefiero ni siquiera hablar» (Mishima, 2006b, 241).

Este primer volumen abre *El mar de la fertilidad* y también es el primer contacto con las ideas filosóficas que vertebrarán toda la obra. Hay que tener en cuenta, que, al ser la primera parte, su contenido es, de los tres libros, algo menor. Parece que Mishima concibiera esta primera novela como una introducción para el lector, que, si se hubiese encontrado con esta novela totalmente descontextualizada, es decir, sin conocer las intenciones del autor o el contexto de la tetralogía en la obra y el pensamiento de Mishima, no habría sospechado de la verdadera naturaleza de la novela. De hecho, *Nieve de primavera*, puede disfrutarse perfectamente desde un prisma alejado de la filosofía, algo mucho más difícil en los otros tres volúmenes, pues parece que el contenido filosófico aumenta en los dos siguientes libros para permanecer constante en el último.

Para esta novela, se tiene constancia de que Mishima visitó un templo, un hecho que recogen varios de sus biógrafos. Parece ser que el templo que visitó fue el templo Enshō-ji (圓照寺), cerca de la ciudad de Nara, este es un templo de la escuela Rinzai Zen, pero en la novela de Mishima aparece retratado como un templo de la escuela Hōsso, al que llama Gesshuji. El interés de Mishima por retratar fielmente no solo los aspectos filosóficos sino también los prácticos del budismo, quede reflejada en esta visita. Una de las críticas que se le achaca a Mishia en esta obra, es que él, que no era un budista practicante o profundamente creyente, se volcase en hacer una serie de novelas que tenían como hilo conductor aspectos tan profundos del budismo. Desde nuestro punto de vista, Mishima separó la filosofía búdica del budismo religioso, centrándose sobre todo en el primero aspecto, pues sería el que sustentaría ideológicamente la obra. No parece haber una pretensión religiosa más allá que la de crear un ambiente veraz para el desarrollo argumental que acompañará el resto del contenido. De hecho, cuando Mishima habla sobre *El mar de la fertilidad*, no lo hace en términos de pretender hacer una novela con un profundo contenido religioso, sino que se refiere claramente a un interés filosófico, en

USC DE COMPOSTELA

tanto que su objetivo es «intentar abordar la filosofía de la reencarnación desde el punto de vista metafísico» (Mishima, 2015, 94). Quizás, en estas críticas subyace algo de la problemática que ya comentamos anteriormente y que tiene que ver con la dificultad del pensamiento japonés en poner una línea divisoria clara entre filosofía y religión. En lo que a nuestra intención se refiere, nos centraremos, sobre todo, a los aspectos filosóficos en los análisis de las cuatro novelas, teniendo siempre presente que lo que al budismo se refiere, la línea entre filosofía y religión es a veces muy difusa.

4.3.1.- La presencia de la muerte

La muerte está presente en la novela y en toda la tetralogía como una presencia permanente que emana ya desde la propia intención del autor. Tal y como nos señala Takehara (1997, 250), al escribir *El mar de la fertilidad*, Mishima pretendía consumar el final de su obra y también de su propia existencia coma una sola realidad. Esta idea concuerda con lo expuesto por Mishima en *El sol y el acero*, un pequeño ensayo del año 1968, y al que ya hemos hecho mención, donde reflexiona entorno a la existencia como la dicotomía entre el lenguaje del cuerpo (acto) y el lenguaje del arte (palabra), a raíz del cual podemos deducir que el lenguaje del arte corresponde con su obra escrita y el lenguaje del cuerpo deriva finalmente en el acto mismo. Además, el propio Mishima comenta vagamente en alguna ocasión que la tetralogía será su última obra y que después de ella ya no escribirá nada más:

> «*Furobayashi:* Dice que no puede hacer nada. No son estas palabras que se conformen a su personalidad, señor Mishima. No tendrá intención de dejar de escribir cuando termine *El mar de la fertilidad*, ¿verdad?
> *Mishima:* ¡Ah, a lo mejor es mi última obra! No sabría decirle. De momento, no tengo ningún plan para el futuro. Estoy agotado…» (Mishima, 2015, 111)[79].

Según Takehara (1997, 250), este ánimo suyo hacia el final de su muerte se explicaba por cierto desasosiego que implicaba una finalización en un doble sentido, en el ámbito artístico y en el ámbito vital, o lo que es lo mismo, la conclusión de su vida literaria y corporal, pues su elección de realizar *seppuku* ya estaba tomada desde hacía tiempo.

Lo dicho hasta aquí sirve para los cuatro volúmenes, pero si nos centramos en *Nieve de primavera* y buscamos la presencia evidente de la muerte, en una primera revisión podríamos pensar que deberíamos esperar al desenlace de la novela, cuando Kiyoaki muere enfermo tras intentar encontrarse con Satoko, que se había convertido en

[79] Se respetan las cursivas del original.

monja budista al preferir esa vida que casarse obligada con un hombre elegido por sus padres. Por el contrario, la muerte está presente como *leitmotiv* de la novela desde el primer capítulo. Las referencias que recoge aquí Mishima son sutiles, el capítulo I comienza con una referencia a la muerte de dos tíos de Kiyoaki, pero a continuación describe una fotografía de una manera muy pormenorizada que Takehara (1997, 251) interpreta como un reflejo simbólico de la propia muerte del autor (o al menos la que tenía en mente) y del personaje de Kiyoaki. La belleza del pasaje es digna de mención y de no conocer las intenciones del autor podría pasar desapercibida su aparente intención, pero puede sorprender lo pormenorizado de la descripción para algo aparentemente secundario:

> «En la guerra habían muerto dos miembros de la familia Matsugae, tíos de Kiyoaki. Su abuela recibía una pensión del gobierno, gracias a estos dos hijos que había perdido, pero ella nunca hizo uso de ese dinero; dejaba los sobres sin abrir sobre el anaquel del santuario de la casa. Tal fue por lo que la fotografía que más impresionó a Kiyoaki de toda la colección de fotografías de guerra de la casa fue una titulada "Proximidades del Templo de Tokuri; servicios religiosos por los muertos de la guerra», fechada el 26 de junio de 1904, el año treinta y siete de la era Meiji. Esta fotografía en sepia era totalmente distinta de los habituales momentos de guerra. Había sido realizado con la vista del artista puesta en la estructura; en realidad parecía como si los millares de soldados presentes estuvieran preparados deliberadamente, como las figuras de un cuadro, para centrar toda la atención del observador en el alto cenotafio de madera sin pintar situado en el centro. En la distancia, las montañas se recortaban suavemente en la neblina, alzándose en pequeños estrados a la izquierda del cuadro, lejos de la amplia llanura. A la derecha, emergían en la distancia diseminados grupos de árboles, perdiéndose en el polvo amarillento del horizonte. Y aquí, en lugar de montañas, había una fila de árboles que se hacían más altos a medida que la mirada se dirigía a la derecha; un cielo amarillo se dejaba ver por entre los claros de las ramas. En primer plano destacaban seis árboles muy altos a intervalos estudiados, colocados de forma que complementaban la armonía general del paisaje. Resultaba imposible determinar qué clase de árboles eran. Sus espesas ramas superiores tenían al inclinarse con el viento una grandeza mágica.
>
> La extensión de la llanura resplandecía débilmente; por este lado de las montañas, la vegetación era baja y escasa. En el centro del cuadro, diminuto,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estaba el cenotafio de madera y el altar con flores, doblado por el viento el blanco paño.

En el resto no se veían más que soldados, millares de soldados. En el fondo se habían separado de la cámara para dejar ver las blancas borlas de sus gorros y las correas de cuero que cruzaban sus espaldas. No estaban formados en filas rigurosas, sino amontonados en grupos, con la cabeza inclinada. Un pequeño grupo del ángulo inferior izquierdo había vuelto la cara entristecida hacia la cámara, como figuras de una pintura del Renacimiento. Más al fondo, detrás de ellos, una multitud de soldados se prolongaba en un inmenso semicírculo hasta los extremos de la llanura, en número tan crecido que era imposible distinguir unos de otros. Todavía parecían más agrupados en la lejanía, entre los árboles.

Las figuras de estos soldados, tanto en el plano como en el fondo, estaban bañadas con una extraña media luz, que perfilaba las polainas y las botas y destacaba las curvas de los hombros rendidos, así como la parte de la nuca. Esta luz cargaba toda la fotografía con una sensación de dolor indescriptible.

De estos hombres emanaba una emoción tangible, que irrumpía en oleadas contra el pequeño altar blanco, las flores y el cenotafio central. De esta enorme masa que se extendía hasta el borde de la llanura brotaba una idea única, por encima de todo el poder de la expresión humana, como un grande y pesado anillo de hierro» (Mishima, 2015, 10-11)[80].

[80] Se ha utilizado aquí la traducción de Domingo Manfredi en Mishima (2015). En el original: «松枝一族では、清順の叔父が二人、そのときに死してゐる。 祖母は今でも息子二人のおかげで、遺族扶助料をもらつてゐるが、その分は使はずに、神棚に上げっぱなしになつてゐる。 そのせいかして、家にもある日露戦役真集のうち、もっとも清願の心にしみ入る寫眞は、明治三十七年六月二十六日の、「利寺附近の戦死者の弔祭」と題する寫眞であつた。 セピアいろのインキで印刷されたその真は、ほかの雑多な戦争寫真とはまるでちがつてゐる。 構圖がふしぎなほど繪畫的で、数千人の兵士が、どう見ても畫中の人物のやうにうまく配置されて、中央の高い本の白木の墓標へ、すべての效果を集中させてあるのである。 違景はかすむなだらかな山々で、左手では、それがひろい裾野を展きながら徐々に高まつているが、右手のかなたは、まばらな小さい木立と共に、黄塵の地平線へ消えてをり、それが今度は山に代って徐々に右手へ高まる並木のあひだに、黄いろい空を透かしている。前景には都合六本の、大そう丈の高い樹々が、それぞれのバランスを保ち、程よい間隔を以てそびえ立つてゐる。 木の種類はわからないが、亭々として、梢の葉叢を悲壮に風になびかせてゐる。そして野のひろがりはかなたに微光を放ち、手前には荒れた草々がひれ伏してゐる。 畫面の丁度中央に小さく、白木の墓標と白布をひるがへした祭壇と、その上に置かれた花々が見える。 そのほかはみんな兵隊、何千といふ兵隊だ。 前景

Este fragmento es un ejemplo de un preciosismo casi vacío donde, ante todo, prima la estética, evocando en nosotros el estilo de Wilde y su deleite estético, donde la forma es más importante que el contenido[81]. Sin embargo, sí podemos establecer una relación con la conceptualización de la muerte en el universo del pensamiento del autor japonés. Si bien la interpretación que hace Takehara puede ser correcta y Mishima quisiese hacer con este pasaje un guiño a su propia muerte y a la muerte del personaje de Kiyoaki al final de la novela, no está tampoco alejada de las tendencias estéticas de Mishima al aunar la muerte con la belleza que aquí estaría representada por la belleza natural que describe el autor y que acompaña como marco de fondo. De hecho, en el capítulo IX del mismo volumen podemos leer: «Desde su infancia [la de Kiyoaki] todo lo que le habían enseñado a reverenciar como bello y virtuoso se encontraría cercano a la muerte» (Mishima,1969b, 72)[82], una clara referencia al pensamiento propio del autor que se puede apreciar también en uno de sus últimos proyectos, *Otoko no hi* (La muerte de un hombre), una serie de fotografías tomadas en el año 1970, el mismo año de la muerte de nuestro autor, por el fotógrafo Kishin Shinoyama y sobre las cuales el pintor Tadanori

---

の兵隊はことごとく、軍縮から垂れた白い覆市と肩から掛けた斜めの革紐を見せて背を向け、きちんとした列を作らずに、亂れて、扉がつうなだれてる。 わづかに左隅の前景の飲人の兵士が、ルネサンス中の人のやうに、こちらへば暗い顔を向けてみる。 そして、左奥には、野の果てまで巨大な牛をがく無敵の兵士たち、もちろん一人一人と識別もできぬほどの夥しい人が、木の間に遠く群がってつづいてゐの同士たちも、夜景の兵士たちも、ふしぎな沈んだらじらとらせ、うつむいた頂や肩のを光らせている。前景の兵士たちも、夜景の兵士たちも、ふしぎな沈んだ微光に犯され、脚絆や長靴の輪郭をしらじらと光らせ、うつむいた頃や肩の線を光らせてある。 面いっぱいに、何とも云へない沈痛のが湿ってみるのはそのためである。 すべては中央の小さな白い祭壇と花と墓標へ向つて、彼のやうに押し寄せる心を捧げてあるのだ。 野の果てまでひろがるその巨きな集から、一つの、口につくせぬ思ひが中央へ向って、その重いのやうな巨大な量を徐々にしめつけてみる» (Mishima, 1969b, 3-4).

[81] La influencia de Oscar Wilde en el plano del esteticismo literario es muy palpable en la obra de Mishima. El autor japonés hizo referencias a ello en múltiples ocasiones, llegando a dedicarle un ensayo titulado オスかア・ワイルド論 [Osukaa Wairudo ron] (Teoría de Oscar Wilde), donde señala como la primera obra que le impresionó del escritor irlandés fue *Salomé*. En este ensayo, Mishima también analiza el esteticismo trágico de Wilde y los elementos que lo componen (Mishima, 1970c, 464-475).

[82] En el original: «供のころから美しいもの善いものと教へられたものは，この低うちでは死の周邊にしかないのである».

Yokoo (2020, s.p.) afirmaría que habían sido ideadas por el propio Mishima hasta el punto de que el fotógrafo siguió las indicaciones del escritor para la realización de las imágenes. En este álbum de fotos se puede ver a Mishima en diferentes escenarios con el núcleo común de representarse en todas ellas la muerte del literato japonés en diferentes situaciones. Este núcleo temático es una constante en el pensamiento de Mishima, y como tal no es de extrañar que aparezca en su «testamento ideológico».

Mishima encuentra la belleza en la muerte, pero en sus planteamientos reflexivos estos dos elementos están irremediablemente ligados al erotismo, una propuesta que desarrolla de una manera consciente por las influencias del pensador George Bataille (1897-1962): «En mi caso, he sido iluminado por Bataille, pero no soy Bataille. En mi interior, belleza, erotismo y muerte se hallan en la misma línea» (Mishima en Furobayashi y Kobayashi, 2015, 38).

El proceso de transformar la muerte en un elemento estético está relacionado en el pensamiento de Mishima, con el *bushidō* y sus planteamientos referidos a la filosofía de la acción, pues se entiende la muerte como acto supremo del lenguaje del cuerpo. Esto se ha entendido en muchas ocasiones como un camino que tenía como finalidad lo puramente estético, tal como afirma Sobrinho (2014a, sp):

> «[…] la forma en la que Mishima elaboró su trayectoria literaria y la condujo en paralelo con su vida, aceptando como verdaderamente japonesa y honrosa la máxima "descubrí que el camino del samurái es la muerte" tiene una finalidad puramente estética»[83].

El objetivo de Mishima no era sólo estético, es verdad que la estética de la muerte en el pensamiento de este autor es un aspecto importante y no podemos negar sus múltiples referencias a "la belleza de la muerte" o a "la muerte bella", pero parece que sobrevino un olvido en torno a una pretensión de una profunda búsqueda metafísica, pues la muerte en Mishima es una búsqueda del Absoluto, el camino único para alcanzarlo y aunar lo que en su existencia él veía como dos realidades separadas, la literatura, y el cuerpo:

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

[83] Traducción propia. En el original: «[…] o modo como Mishima elaborou sua trajetória literária e conduziu em paralelo com sua vida, aceitando como verdadeiramente japonesa e honrosa a máxima "descobri que o caminho do samurai é a morte" tem uma finalidade puramente estética»

> «El sueño de alcanzar lo absoluto. Soñar, soñar, pero como este sueño es romántico, no se puede cumplir jamás. La imposibilidad de tal cumplimiento la representa el arte, mientras que su posibilidad la representa la acción. Exactamente esto es el camino conjunto de la pluma y de la espada. El encuentro con el absoluto es, como usted mismo [Takashi Furobayashi] ha dicho antes, la muerte» (Mishima en Furobayashi y Kobayashi, 2015, 91).

Se puede apreciar perfectamente cómo en este fragmento de entrevista, Mishima enfatiza la relación entre la muerte y la consecución del absoluto, así como la doctrina de la Nada y el Todo budistas que en su discurso refiere al arte como negación del absoluto y a la acción como posibilidad del mismo. El propio Mishima era defensor del *bunburyodō*, la doble vía de la espada y la pluma, donde se aunaban la formación artística y espiritual con las artes marciales como vía de crecimiento personal. En este fragmento, el autor japonés se está refiriendo claramente a esto al señalar el «arte» y la «acción» pero, al entenderlos como dos realidades antagónicas nos remite a la idea de la teoría de la noción nuclear del budismo que afirma «Todo es vacío y el vacío es todo» en la que se entiende que las dos realidades son complementarias y *posibilitantes* la una de la otra, al igual que en el caso del arte y la acción. Mishima no está discriminando el arte como vía para el absoluto, sino que el arte debe complementarse con la acción.

Esto no quita que la muerte, en tanto que herramienta o camino, se avenga a unas condiciones que en el pensamiento del autor japonés devienen necesarias, siendo estas las de un halo de esteticismo con influencias del romanticismo europeo y una dimensión ética tomada de la filosofía del *bushidō* y de la filosofía de la acción de Wang Yangming, a raíz de la cual él hizo una identificación entre acción y muerte. La muerte como acción absoluta, una idea que ya aparece reflejada en 1955, en su pequeño ensayo 小説家の休暇 (Shōsetsuka no kyūka, Vacaciones de un novelista), cuando Mishima refiere a que en la elección entre la vida y la muerte, esta última es el camino más lógico para alcanzar la virtud, en clara sintonía con lo propuesto en *Hagakure*, texto al que refiere y del que afirma haber tomado una importante cantidad de reflexiones (Mishima, 1970d, 63-130).

En el caso particular de *Nieve de primavera*, la introducción de la temática de la muerte es muy sutil, empezado por el propio título de la obra, que remite a lo fugaz y a la belleza de loa efímero, en tanto que la nieva en primavera poco permanecerá ante nuestros ojos, escondiendo cierta reminiscencia al concepto estético de *mono no aware*. Si dejamos

a un lado las conocidas pretensiones de Mishima al terminar la tetralogía, y que en muchos estudios han determinado negativamente las investigaciones sobre el pensamiento de este autor, en esta novela en concreto, la muerte se presenta como un final trágico y cuasi necesario del personaje de Kiyoaki, derivado por la naturaleza de la trama de la obra, pues recordemos que este argumento bebe abundantemente de las novelas de amor trágicas japonesas, e incluso muchos han visto en esta historia un reflejo del tono shakespiriano de libretos como el famoso *Romeo y Julieta*.

La conceptualización de la muerte que hace Mishima en esta primera parte tiene un componente de la filosofía del *bushidō* en tanto que incluye el sacrificio personal a sabiendas de la imposibilidad de alcanzar el objetivo, es en palabras de Morris (2018, 14)[84], una clara referencia a los "perdedores valerosos" que refleja una dimensión moral del pensamiento japonés y que se asocia con la valoración positiva de los «sacrificios sinceros e inútiles» que analizaremos un poco más adelante y que tienen relación con la filosofía del *bushidō*. En el caso del personaje de Kiyoaki, que muere enfermo tras intentar una y otra vez volver a ver a Satoko (recordemos que se encontraba en un templo budista pues se había convertida en monja) se puede apreciar esta idea del sacrificio:

> «Sólo había una cosa que podía hacer. Cuanto más grave la enfermedad, más sentido y poderoso era el arriesgarse. La respuesta de Satoko podría ser tan sincera o no. Pero, fuese cual fuese su respuesta, debía ir tan lejos para poder sentirse en paz» (Mishima, 1969b, 351)[85].

Esta resolución a la que se refiere aquí Mishima es, claramente, la de dar la vida, ya no por ver a Satoko, sino por el acto mismo de intentarlo aun sabiendo que es posible que no consiga nada, «responder a la invitación del destino» (Pinguet, 2017, 279). Mishima introduce aquí, por lo tanto, la idea de sacrificio, que es, tal y como señala Pinguet (2017, 279) una forma del espíritu de los samuráis junto con el honor, la lealtad,

[84] Ivan Morris (1925-1976) fue un orientalista y traductor británico, amigo de Mishima. Su ensayo *La nobleza del fracaso. Héroes trágicos de la historia de Japón* aportó una contextualización histórico-filosófica a la muerte de Mishima, aportándole un sentido que no mitigó la curiosidad ni las abundantes biografías que se publicaron tras la muerte del escritor japonés.

[85] Traducción propia. En el original: «今自分にできることは一つしかない。 病が篤ければ篤いほど, 病を冒して行ずることに, 意味もあり力もある筈だ。それほどの誠に聰子のは感應するかもしれないし, しないかもしれない。 しかし, 今やたとひ聰子の感應が期待できなくても、自分に對して、そこまで行じなくては氣の濟の清まぬところへ求ている».

la abnegación y la disciplina. Mishima se sirve aquí de la filosofía del *bushidō* que tan bien conoce para dotar de ella a su personaje principal.

El personaje de Honda será el que nos confirme que Kiyoaki tiene la resolución de dar la vida por ver a Satoko, en un acto trágico pero sublime, desde la perspectiva estética cercana a los planteamientos de Edmund Burke, donde lo sublime nos atrae y repugna al mismo tiempo, que en este caso tiene un claro reflejo en la convicción de dejarse llevar por la enfermedad y sucumbir al destino.

Cuando Honda llega al templo y habla con la abadesa, confirma lo que Mishima había adelantado de manera velada unas páginas antes, que Kiyoaki no va a sobrevivir (Mishima, 1969b, 359-365). La abadesa, a pesar de la información que le da Honda, sobre la inminente muerte de Kiyoaki se niega a dejar que vea a Satoko. La muerte de Kiyoaki cierra este primer volumen dejando asentada la idea de reencarnación y su posibilidad en las últimas palabras del personaje:

> «Después, apretando su mano con fuerza dijo: Estaba soñando. Nos volveremos a ver. Bajo la cascada» (Mishima, 1969b, 368)[86]

La muerte de Kiyoaki no es nada preciosista, ni está relatada con el esteticismo cuidado de la escena a la que nos referimos al principio de este punto y que da comienzo al primer volumen. Es una suerte de contrapunto o contradicción que Mishima utiliza para referirse al mismo elemento constitutivo de su pensamiento, la muerte bella. Hay un aspecto al que nos hemos referido y que es necesario aquí para entender la dimensión de la muerte en este primer volumen. Como ya señalamos con anterioridad, Mishima defendía la idea de *bunburyodō*, el doble camino de la espada y la pluma, que consistía en formarse tanto en las artes bélicas como en las artes estéticas y espirituales alcanzando un equilibrio entre ambas dimensiones. Según esta doctrina, un *bushi* o guerrero debía recorrer ambos caminos. Mishima expondrá, en relación con esta idea, su doctrina del lenguaje del arte y del cuerpo, a la que ya nos hemos referido llegando a afirmar que:

> «[…]el camino de la espada y de la pluma, en definitiva, no se debe bifurcar. Se trata de un dualismo sumamente difícil de llevar a la práctica. Las armas y las

USC UNIVERSIDADE

[86] Traducción propia. En el original: «そしてその手を固く握り締めながら，かう言つた。「今、夢を見ていた。又，會ふぜ. きつと會ふ。瀧の下で」».

> letras pueden recorrer caminos aislados temporalmente, pero al final tienen que converger en una misma vía» (Mishima, 2015, 43).

El personaje de Kiyoaki no respondía a estos parámetros y por lo tanto no presenciamos una muerte más «estética», por utilizar el registro del escritor japonés. Si nos atenemos a los criterios que rigen el esteticismo del mundo samurái que tanto influye en Mishima, Kiyoaki no estaba preparado para una muerte bella en su dimensión absoluta. Sí es verdad que existe un sacrificio por su parte y que en cierta manera es leal a Satoko (dos características del espíritu de los samuráis), pero no cumple el requisito de estar en un equilibro entre el arte y la acción, de ahí que se refiera en el texto que Kiyoaki no poseía «la pureza» necesaria. De hecho, la posibilidad de una muerte estética es una reflexión que hace el propio Kiyoaki en un momento de la novela pero que no pasa de ser una aproximación a las intenciones de Mishima en tanto que fortalece la duda de las condiciones de Kiyoaki de poder acceder a ello:

> «Estaba soñando de día y sus pensamientos, que se movían como el mar, cambiaron gradualmente del ritmo de las olas al del largo y lento paso del tiempo, y de ahí a lo inevitable de hacerse viejo. Repentinamente contuvo el aliento. Nunca había reflexionado sobre la sabiduría y otros beneficios de la edad madura. ¿Sería capaz de morir joven, y a ser posible libre de dolor? Una muerte graciosa, como un kimono rico que arrojado sobre una mesa pulida se desliza sin encontrar ningún obstáculo hasta la oscuridad del suelo. Una muerte marcada por la elegancia» (Mishima, 2015, 157-158)[87].

La temática de la muerte está presente, como ya comentamos, en toda la obra de Mishima y será uno de los factores clave que posibilitan la introducción de otros elementos filosóficos como la transmigración y el renacimiento.

4.3.2.- La escuela budista Yogācāra

El elemento que vertebra toda la construcción filosófica en *El mar de la fertilidad* es la doctrina de *Yuishiki* del budismo Yogācāra. A través de él, Mishima construirá no

[87] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «彼は海の潮と、長い時の移行と、自分もやがて老いるといふ考へに、突然息が詰りさうになっ年の知恵なぞは、かつて欲しいと思ったことがない。 どうしたら若いうちに死ねるだらう、それもなるたけ苦しまずに。 卓の上にぞんざいに脱ぎ捨てられた花やかな絹のきものが、しらぬ間に暗い床へずり落ちてしまつてゐるやうな優雅な死» (Mishima, 1969b, 115).

sólo el argumento, sino que conseguirá el objetivo que se había planteado al iniciar esta tetralogía: «escribir una obra para interpretar el mundo» (Mishima, 1969, s.p.)[88] y además, «abordar la filosofía de la reencarnación desde un punto de vista metafísico» (Mishima, 2015, 94). De hecho, aunque hemos señalado en el primer apartado la muerte como un elemento filosófico que está presente de manera importante en esta obra, será la doctrina de sólo-mente del budismo Yogācāra y el profundo relativismo que emana de ella lo que sustente el peso filosófico de toda la obra, de ahí que, aunque señale otros elementos porque son también importantes, me centre sobre todo en los principios filosóficos de esta escuela budista.

El budismo Yogācāra, sus doctrinas, están presentes ya desde este volumen, aunque, al igual que con la conceptualización de la muerte, sus referencias aquí son algo más vagas o menos desarrolladas que en el resto de los volúmenes, ya que nos encontramos con el primer libro que podemos considerar introductorio. La primera referencia que podemos señalar es la de la mención al *Otachimachi* de Kiyoaki. El *otachimachi* es un ritual antiguo de adivinación que se hacía al llegar a los 15 años, consistía en ver el reflejo de la luna en una tina de agua, si este era nítido y claro, deparaba una buena fortuna, sino, todo lo contrario. Reproduzco a continuación un fragmento de este pasaje:

> «Esta antigua ceremonia [el Otachimachi de Kiyoaki] tuvo su fecha el diecisiete de agosto, según el calendario lunar. Una gran vasija de madera con agua fue colocada en el jardín para recoger la luz de la luna, y de hicieron en su momento los ofrecimientos apropiados. Si el cielo hubiera aparecido nublado aquella noche de agosto de su quince cumpleaños, habría que esperar para él mala fortuna durante todos los días de su vida. […] Los árboles que rodeaban el oscurecido jardín, los tejados de la mansión al fondo, incluso la colina de arces… Todo esto, y aún más, se había fijado, en perfil recortado, dentro del círculo de agua definido por el borde de la vasija, de madera de ciprés, convertido en una frontera donde terminaba este mundo y empezaba el otro. Como la ceremonia de su quince cumpleaños era para determinar la fortuna de su quince cumpleaños era para determinar la fortuna de toda su vida, Kiyoaki tenía la misma sensación que si su alma desnuda hubiera sido colocada sobre la húmeda hierba. La madera de la vasija expresaba por fuera su yo exterior, y el agua expresaba su yo interior. […] Miró detenidamente dentro de la vasija. El agua era oscura al principio, como nubes densas, como algas marinas arracimadas. Un momento después las supuestas algas se agitaron y él creyó ver un débil resplandor sobre el agua, que en seguida

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[88] Traducción propia. En el original: «[…] 「世界解釈の小説」を書きたかったのである».

> desapareció. No podía recordar cuánto tiempo había esperado después. De súbito, el agua de la vasija, que había parecido impenetrablemente oscura, se aclaró, y en su mismo centro brilló el diminuto redondel de la luna llena» (Mishima, 2015, 51)[89].

Este fragmento es muy significativo, pues comienza a introducir los aspectos del budismo que servirán para sustentar la trama. En primer lugar, me gustaría señalar cómo en el relato hay cierta reminiscencia a la descripción de la fotografía de un funeral en recuerdo a los muertos de la guerra que se comentó en el punto anterior. Los árboles, las colinas, el borde del cubo de agua como marco de la imagen que se describe, todo ello nos hace rememorar este momento relacionado ahora con el propio Kiyoaki, que queda enmarcado de la misma manera en un contexto de muerte. Desde el punto de vista de Takehara (1997, 256), la importancia de este pasaje tiene dos dimensiones, por un lado, la presencia de la luna como símbolo, que en la literatura de Mishima es bastante abundante, pudiendo interpretarse como símbolo de un destino efímero y hermoso, que en el caso que nos ocupa es más que plausible, pues ya sabemos que el personaje de Kiyoaki muere joven, lo que representaría ese «destino efímero y hermoso» pero también

---

[89] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «それから父と母とが、共通の話題を探して苦慮してみるのが、清順にも読みとれたが、そのうちにどういふわけか、三年前に請願が十五歳になった「御立待」の祝ひのときのことを話し出した。

たらひそれは八月十七日夜の月を庭に置いた新らしい霊の水に映して、供物をする古いしきたりであったが、十五歳の夏のその夜空が曇ると、一生運が悪いと云はれてゐた。 父母の話で、清順の心にも、ありありとその夜の情景が浮んできた。 はや露しげく、点のすだきに充ちた芝生のまんなかに、水を張った新らしいが置かれ、で彼は父母の間に立ってみた。 のむ丸い水面が、わざと灯を消した庭の木立やその彼方の屋根のや紅葉山などの凹凸に富んだ景色を、引き絞り、統括してあるやうだった。 その明るい檜の板のの、そこのところでこの世界がり、そこから別の世界の入口がはじまってた。 自分の十五の祝ひの吉凶がかかってあるだけに、清順には、それが露芝の上に裸で置かれ自分の魂の形のやうに思はれた。 その盥の縁のうちらから彼の内面がひらけ、縁の外側からは外面が..... 聲を發する者もないので、あんなに庭いちめんの蟲の音が、耳立ってきこえたことはない。 目はひたすらに盥の中へ注がれてゐる。 はじめ盥の水は黒く、藻のやうな雲に閉ざされてみた。 第にその藻が磨き、光りがかすかに兆してにじんだかと思ふと、消えた。 どれくら待ったらう。 やがて、突然、盥の水のその凝固したかのやうなあいまいな闇が破れて、小さな明らかな満月が、正しく水の中央に宿った» (Mishima, 1969b, 34-35).

el mundo interior del personaje. Hay que tener en cuenta que Mishima valoraba muy positivamente, dentro de su canon estético, las muertes prematuras al estilo de un Raymond Radiguet al que menciona en múltiples ocasiones. Por esta razón, esta interpretación encaja a la perfección con los planteamientos mishimianos pero, añadiría yo, que lo importante en esta parte del pasaje es la idea de destino. Mishima no incide en esto, al menos de manera clara, hasta el final de la obra cuando la abadesa habla con Honda y le anuncia que no dejará que Satoko y Kiyoaki se vean. Después de esto, y a modo de argumentar su decisión, recurre a la explicación de la Red de Indra a modo de fundamentar su decisión:

> «Indra era un dios indio, que una vez que arrojaba su red, todo hombre, todo ser viviente sin excepción, caía inexorablemente en sus mallas. Y así, todas las criaturas quedaban irreversiblemente apresadas por esa red. Red de Indra, que simbolizaba la cadena, en sánscrito, *pratitya samutpada*[90]» (Mishima, 2015, 364)[91].

Indra, tal y como se explica en este fragmento, era un dios indio que arrojaba una red que se extendía hasta el infinito, atrapando en ella a todos los seres. Este pasaje mitológico hindú, fue utilizado por el budismo como metáfora del origen dependiente, la noción de vacuidad y la interpenetración de los diferentes planos de la realidad (Cattedra, 2008, 85). Francis H. Cook (1990, 2) lo define de la siguiente manera según la perspectiva de la escuela budista china Hua-yen que se dedicó a la interpretación del *Avataṃsakasūtra*, texto donde se desarrolla la idea de la Red de Indra:

> «A lo lejos, en la morada celestial del gran dios Indra, hay una maravillosa red que ha sido colgada por un astuto artífice de tal manera que se extiende hasta el infinito en todas direcciones. De acuerdo con los gustos extravagantes de los dioses, el artífice ha colgado una sola joya reluciente en cada "ojo" de la red, y dado que la red en sí misma es de una dimensión infinita, las joyas son de un número infinito. Allí cuelgan las joyas, brillando como estrellas de primera magnitud, un espectáculo maravilloso para la vista. Si ahora seleccionamos arbitrariamente una de estas joyas para inspeccionarla y la

[90] Se respeta la escritura del texto original pero la forma más correcta de escribir esta palabra en sánscrito es «*pratītyasamutpāda*».

[91] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «因陀羅は印度の神で、この神がひとたび網を投げると、すべての人間、この世の生あるものは悉く、網にかかって溢れることができない。生きとし生けるものは、陀羅網に引っかかってゐる存在なのである。事はすべて因果の理法によって起るといふことを縁起と名附けるが、因陀羅網はすなはちである» (Mishima, 1969b, 364).

> observamos de cerca, descubriremos que en su superficie pulida se reflejan todas las demás joyas en la red, en un número infinito. No solo eso, sino que cada una de las joyas reflejadas en esta joya también está reflejando todas las demás joyas, de modo que hay un proceso de reflexión infinito que está ocurriendo» (Cook, 1990, 2)[92].

Así, el fragmento del *Otonomachi* que describe Mishima, tendría relación con la Red de Indra que se menciona al final del volumen, en tanto que Kiyoaki está percibiendo su destino, determinado de antemano y del cual no podrá escapar. De esta forma Mishima introdujo ya, casi desde el inicio del volumen una de las ideas más importantes de los planteamientos budistas, el *pratītyasamutpāda* (j. *engi* 縁起) (originación dependiente, originación condicionada) pero sin referirse directamente a ella. Esta idea, que presenta implicaciones ontológicas, soteriológicas y epistemológicas, es uno de los núcleos filosóficos de la tradición budista. La noción de causalidad se describe en base a doce enlaces interconectados o *nidāna* (j. *nidana* 尼陀那) (Buswell y Lopez, 2014, 1087-1088):

- La ignorancia
- La predisposición o habituación
- La conciencia
- El nombre y la forma/la mentalidad y la materialidad
- Los seis sentidos básicos
- El contacto sensorial
- Las sensaciones
- El ansia
- El aferramiento
- La existencia/ el proceso de convertirse

[92] Traducción propia. En el original: «Far away in the heavenly abode of the great god Indra, there is a wonderful net which has been hung by some cunning artificer in such a manner that it stretches out infinitely in all directions. In accordance with the extravagant tastes of deities, the artificer has hung a single glittering Jewel in each "eye" of the net, and since the net itself is infinite in dimension, the Jewels are infinite in number. There hang the Jewels, glittering like stars of the first magnitude, a wonderful sight to behold. If we now arbitrarily select one of these Jewels for inspection and look closely at It, we will discover that in its polished surface there are reflected all the other Jewels in the net, infinite in number. Not only that, but each of the Jewels reflected in this one Jewel is also reflecting all the other Jewels, so that there is an infinite reflecting process occurring».

- El (re)nacimiento
- El envejecimiento y la muerte

Estas doce causas interconectadas se suelen representar con la imagen de una rueda, pues entre ellas existe una relación de causalidad, en tanto que, porque estamos sumidos en la ignorancia aparecen nuestra habituación o predisposición a actividades intencionales, y estas a su vez son la causa de la conciencia de uno mismo, que nos ata a la percepción de la materialidad, y así *ad infinitum*. De la misma forma, para eliminar esta cadena de causación que es, en definitiva, una de las causas de nuestro sufrimiento, el esquema es el mismo, si desaparece nuestra ignorancia lo hará también nuestra predisposición y así sucesivamente (Saddhatissa, 1985, 121-122). Esta cadena de dependencia mantiene en equilibrio las dos visiones extremas de la existencia en donde en un extremo tenemos la defensa de la existencia eterna del sujeto ya que se cree en un alma inmortal que transmigra en el proceso de reencarnación, y, por otro lado, el extremo que defiende la aniquilación del sujeto en la muerte pues no existe un sustrato permanente de identidad.

La conceptualización de esta cadena de causalidad está íntimamente ligada con la segunda noble verdad de budismo[93], pues la descripción de la misma lleva a la afirmación de que la ignorancia desemboca, siguiendo la causalidad entre los eslabones de la cadena, en el nacimiento que a su vez implica la muerte, lo que se identifica claramente con el *saṃsāra*, el ciclo eterno de nacimiento-muerte-renacimiento. El sentido contrapuesto de la cadena de causalidad tiene una dimensión soteriológica, pues con el cese de la ignorancia, y de nuevo siguiendo la causalidad a través de los eslabones de la cadena, llegamos a la afirmación del cese del nacimiento y por lo tanto no habría muerte ni se produciría el eterno ciclo de nacimiento-muerte-renacimiento. Esta visión a la inversa de la cadena de causalidad apunta directamente a la tercera noble verdad[94] del budismo, en

[93] En la doctrina búdica se enseñan las Cuatro Nobles Verdades: la vida es sufrimiento, existe un origen para ese sufrimiento, el sufrimiento puede cesar y, por último, hay un camino para el cese del sufrimiento. La Segunda Noble Verdad, postula que el sufrimiento que implica nuestra existencia posee un origen, la ignorancia (*avidyā*) que nos remite, no a una falta de conocimientos, sino a una visión errónea de la realidad en tanto que comprensión del mundo. La ignorancia que nos sume en esta condición está íntimamente ligada con la creencia en un «yo» particular que se aferra a la impermanencia ilusoria del mundo (Denkō, 2013, 121-123).

[94] La Tercera Noble Verdad, postula que el sufrimiento de los seres humanos puede cesar y que la felicidad es posible (Denkō, 2013, 143-144).

tanto que, demuestra la posibilidad del cese del sufrimiento (Buswell y Lopez, 2014, 669-670).

Al introducir este principio filosófico de la causalidad, Mishima refiere ya al resto de volúmenes, reencarnaciones a las que Kiyoaki se halla atado por medio de la noción de causalidad que se introduce veladamente ya en el capítulo V y que se deja explicitado en el último capítulo del volumen, tal y como se señaló con anterioridad en cita recogida del texto original. Es probable que Mishima lo hiciese de esta manera para que el lector tuviese clara la transición entre el primer y el segundo volumen.

Si seguimos analizando el fragmento donde se relata el *Otachimachi* del personaje de Kiyoaki, llama nuestra atención la siguiente frase: «Todo esto, y aún más, se había fijado, en perfil recortado, dentro del círculo de agua definido por el borde de la vasija, de madera de ciprés, convertido en una frontera donde terminaba este mundo y empezaba el otro». Aquí, Mishima, parece estar utilizando la visión de la vasija como metáfora para referir a la dualidad de la realidad en donde existe una realidad ilusoria que nosotros percibimos erróneamente y totalmente dependiente del sujeto, cayendo en una marcada relatividad (un aspecto muy importante para Mishima) y, por otro lado, la realidad verdadera que es, que no existe nada fuera de la mente del sujeto, tal y como defiende el budismo Yogācāra. El uso del ritual del *Otachimachi*, que implica que la persona que lo realiza no pueda observar la luna sino a través del reflejo y sólo a través del reflejo, es un recurso muy apropiado para introducir la epistemología del budismo Yogācāra y los límites del conocimiento humano. Puede resultar interesante aquí intentar trazar un paralelismo con la teoría de las Ideas en Platón, con la que, al fin y al cabo, intenta responder a la misma cuestión que la doctrina del Yuishiki, ¿Qué es la realidad? En el pensamiento del filósofo griego la realidad es un reflejo del mundo de las Ideas, por lo que, lo que observamos es una realidad imperfecta. Una idea similar parece poder sustraerse del proceso del *Otachimachi* de Kiyoaki, donde no ve la luna sino un reflejo de ella en la tina de agua, y, además, téngase en cuenta que, a raíz de esa visión (imperfecta) obtendrá el conocimiento sobre su vida futura. Kiyoaki, bien podría haber sido uno de los que, en el interior de la caverna habría creído ver el mundo cuando sólo veía sombras. La doctrina del Yuishiki nos plantea algo muy similar, aunque evidentemente con ciertos matices. La referencia a los dos mundos que Mishima hace en este fragmento alude, como ya se dijo, al mundo ilusorio que se construye a través de nuestra mente y al mundo real que es la toma de conciencia de nuestra errónea percepción del mundo. Kiyoaki está contemplando el mundo ilusorio, todavía no ha recorrido el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

camino que le lleva a la afirmación total de la ilusión del mundo, de asumir que no existe él en tanto que sujeto independiente y aislado del todo. Podemos aseverar esto porque Kiyoaki muere y sufre el proceso del saṃsāra al renacer en otra existencia (el personaje principal del segundo volumen), todavía está anclado en la cadena de las causas dependientes y romper esto es uno de los requisitos para cortar el ciclo del saṃsāra y abandonar el sufrimiento de la existencia. De hecho, este es el centro neurálgico de las cuatro novelas, por lo que este aspecto puede tenerse claro desde el principio.

Otro aspecto interesante en este pasaje es la relación que se puede establecer con un fragmento de texto que aparece en una de las primeras novelas de Mishima, *Confesiones de una máscara*, sobre la que ya se habló en el capítulo 2. En esta novela de 1946, Mishima o el personaje de la novela, en este caso concreto la línea divisoria está algo desdibujada, comienza relatando que durante un tiempo insistió en la idea de que recordaba el momento de su nacimiento y a raíz de esto escribe lo siguiente:

> «Pero había una imagen que para mí era la prueba irrefutable de que yo había visto todo con mis propios ojos. Era el borde del balde donde me metieron para darme el primer baño de mi vida. Un bade de aspecto refrescante, hecho de madera, flamante y nuevo. Contemplado desde su interior, la luz incidía tenuemente en sus bordes. De toda la superficie de madera, sólo esa parte deslumbraba ligeramente como si fuera de oro» (Mishima, 2012, 10)[95].

Este fragmento recuerda mucho a lo descrito en *Nieve de primavera*, en el ritual del *Otachimachi*. Cabría preguntarse si es posible que Mishima hubiera recurrido aquí a esa imagen para trasponer la idea de Kiyoaki inmerso en el mundo ilusorio, encadenado a la causalidad, con un destino marcado, consigo mismo, identificando el destino de los personajes de su tetralogía con la suya propia. Conociendo el desenlace de la obra y de la vida del escritor podría ser una posibilidad, una interpretación que hacemos como «verdadero fin de la lectura», intentando levantar el «suspenso» del texto, pues, como dice Agís (2022, 307), los textos, admiten «nuevos discursos para terminar su propio sentido».

[95] Se respeta la traducción de Rumi Sato y Carlos Rubio. En el original: «が、私には一箇, 所だけありありと自分の目で見たとしか思われないところがあった。 産湯を使わされたのふちのところである。 下したての爽やかな木肌の盥で、内がわから見ていると、ふちのところにほんのりと光りがさしていた。そこのところだけ木肌がまばゆく、黄金でできているようにみえた» (Mishima, 2003, 6).

Otro de los aspectos que está muy presente en esta obra de Mishima y que tiene íntima relación con la realidad ilusoria que defiende la filosofía Yogācāra, es el mundo onírico, tal y como señala Sobrinho (2014b, 11). En este primer volumen la referencia a los sueños es constante, Kiyoaki refiere en múltiples ocasiones a ello e incluso tiene un diario de sueños donde recoge sus experiencias. La importancia del sueño en el budismo Yogācāra ya la recoge Vasubhandu al utilizarlo como vía para explicar la doctrina del *cittamatra* (sólo conciencia). En su tratado *Viṃśatikā* (Los Veinte Versos), Vasubandhu asienta los cimientos de la postura Yogācāra en relación con la existencia de los objetos externos, ya que afirma que estos sólo «existen» dentro de la conciencia que los percibe. Para darle peso a su argumentación, utiliza una analogía con el mundo de los sueños, afirmando que, durante este proceso también percibimos objetos y un mundo externo a nosotros y por lo tanto que podamos percibir esos objetos estando despiertos no es prueba suficiente para afirmar rotundamente la existencia de un mundo objetivo. Por esta razón, lo que sí podemos afirmar es que esos objetos percibidos son representaciones de nuestra conciencia y por lo tanto pertenecen al mundo de la ilusión y son en tanto que representaciones solamente:

> «En un sueño, incluso sin un objeto (externo) de sentido o comprensión, solo se ven ciertas cosas: abejas, jardines, mujeres, hombres, etc. y estos solo en ciertos lugares, y no en todas partes. E incluso allí, en esos lugares, se los ve solo algunas veces, y no todo el tiempo. De esta manera, incluso sin un objeto (externo) de sentido o entendimiento, puede haber restricción en cuanto a lugar y tiempo» (Vasubhandu, 2005c, 162).

Lo más interesante de esta obra de Vasubandhu, es la referencia al mundo onírico como otra de las «realidades» percibidas. De esta forma, tanto en un estado de vigilia como en un sueño, nuestra percepción carece de un objeto externo perceptible que sustente el poder determinar la diferenciación de la realidad y el mundo ilusorio. Así, del *Viṃśatikā* se toma la idea de que, esencialmente, el mundo onírico no difiere de la realidad percibida cuando estamos despiertos, pudiendo afirmar que todas las «realidades» son, en definitiva, ilusión, construcción de nuestra mente.

Esta idea es la que subyace constantemente en *Nieve de primavera*, en pasajes como el que reproducimos a continuación:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «Todo lo sagrado tiene la sustancia de los sueños y los recuerdos, y así experimentamos el milagro de que lo que está separado de nosotros por el tiempo o la distancia se haga repentinamente tangible. Los sueños, los

> recuerdos, lo sagrado, todo es semejante en cuanto que está más allá de nuestro alcance. Una vez que nos separamos de lo que podemos tocar, ese objeto se santifica; adquiere la belleza de lo inalcanzable, la cualidad de los milagroso. Todo, realmente, adquiere esta cualidad, pero nosotros podemos profanarlo tocándolo» (Mishima, 2015, 66)[96].

En este pasaje, Mishima alude a lo sagrado equiparándolo sustancialmente con los sueños, los recuerdos, una percepción de lo sagrado que nos recuerda a los planteamientos de Rudolf Otto en relación con este concepto, pero que parece compartir en Mishima la perspectiva de María Zambrano en tanto que lo sagrado es la vida misma que se nos presenta (ilusoria) y que no podemos aprehender:

> «La realidad no se le ha ofrecido al hombre como una cualidad de las cosas, según se ha llegado a formular al plantear el problema del conocimiento. ¿Es posible el conocimiento de objetos reales? La realidad hecha problema en la filosofía posterior a Kant, he hecho que se llegue a creer la realidad como una condición modo de ser de algunas cosas. Más, la realidad como se presenta en el hombre que no ha dudado, en el hombre que no ha entrado todavía en conciencia y aun mucho antes en el hombre en el estado más original posible, en el que crea e inventa los dioses, la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos sagrado. La realidad es lo sagrado y solo lo sagrado la tiene y la otorga» (Zambrano, 1973, 32-33).

Siguiendo la reflexión en torno a los sueños, hay otro fragmento interesante en tanto que merece la pena tener en cuenta:

> «Kiyoaki nunca se tomó la molestia de agregar alguna interpretación personal a esos relatos de sus sueños. Ponía todo su esfuerzo por recordar con exactitud lo que había sucedido, y luego lo pasaba a su *diario* lo más completo posible, registrando los sueños felices y los desagradables tal como habían sido. Quizás esta disposición de no buscar significados específicos en los sueños, y este celo por la descripción exacta, apuntaban a algún oscuro rincón de la vida preocupada de Kiyoaki. Comparado con la inestabilidad emocional que experimentaba despierto, su mundo de los sueños parecía más auténtico.

[96] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «なぜなら、すべて神聖なものは夢や思ひ出と同じ要素から成立ち、時間や空間によってわれわと隔てられてあるものが、現前してみることの奇蹟だからです。 しかもそれら三つは、いづれも手でれることのできない話でも共通してみます。 手で濡れることのできたものから、一歩道ざかると、もうそれは神聖なものになり、奇蹟になり、ありえないやうな美しいものになる。 事物にはすべて神聖さが具はつてゐるのに、われわれの指がれるから、それは汚濁になってしまふわれわれ人間はふしぎな存在ですね» (Mishima, 1969b, 47).

> Nunca estaba seguro de que sus emociones cotidianas fuesen parte de su verdadero yo, pero sí sabía, al menos, que el Kiyoaki de los sueños era real. El primero resistía todos los intentos de definición, mientras que el segundo tenía una silueta y un carácter reconocibles» (Mishima, 2015, 113-114)[97].

En este pasaje, Mishima ya comienza a explicitarnos que Kiyoaki se halla atado a la ignorancia (*avidyā*) y que percibe como realidad plena el mundo de la ilusión, recordemos que es una penitencia necesaria que Mishima le hace pasar a Kiyoaki para poder forzar su renacimiento en los sucesivos volúmenes. Si Mishima pretendía sustentar creíblemente la filosofía Yogācāra en esta tetralogía, se debió de ver forzado a reforzar la idea de que el personaje de Kiyoaki está anclado en el saṃsāra y se encuentra lejos de la toma de conciencia absoluta en la que se elimina la noción de *ātman*, se asume la condición de *anātman* y se anula la creencia en la existencia de una realidad que contiene objetos externos perceptibles. Si estas condiciones se hubiesen dado, el renacimiento no habría podido tener lugar, pues Kiyoaki habría cortado el ciclo del *saṃsāra* y habría estado en disposición de alcanzar el *satori* o iluminación. Por lo tanto, de este pasaje podemos interpretar que Kiyoaki se halla inmerso profundamente en el mundo de la ilusión, «su mundo de los sueños parecía más auténtico», incide Mishima aquí, pero continúa añadiendo que el Kiyoaki de los sueños era reconocible, definible. Estos pasajes son interesantes porque detrás de ellos hay un trabajo claro para fundamentar las ideas de la escuela budista Yogācāra, en este caso concreto, de las condiciones que llevan a los seres humanos a estar anclados en el ciclo eterno de nacimiento-muerte-resurrección. Para darle más énfasis a esto, nuestro escritor japonés añade otra referencia, esta, un poco más huidiza, pero que continua en la línea de clarificar la condición de Kiyoaki y su gran implicación con el mundo ilusorio.

Unas pocas líneas más abajo del fragmento que acabamos de analizar, podemos leer una referencia al *Sartor Resartus* de Thomas Carlyle (1795-1881) (Mishima, 1969b,

---

[97] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «清顯はかうして誌しるす夢の日記に、自己流の扉を加ることがたえてなかった。 喜ばしい夢は喜ばしい夢なりに、不吉な夢は不吉な夢なりに、ふかぎり許さな記憶を喚び起して、ありのままに描いた。 夢にさしたる意味も認めないでみて、夢そのものを重視する彼の考へ方には、自分の存在に対する一種の不安がひそんでみたのかもしれない。 目ざめてみるときの彼の感情の定めなさに比べれば、夢のほうがはるかに確覚で、感情のほうは「事」であるかどうかの決め手がないのに、少くとも夢は「事賞」であった。 そして感情には形がないのに、夢には形もあれば色もあつた» (Mishima, 1969b, 83).

83), en la que se afirma que Kiyoaki «leía y admiraba» este texto. Esta obra fue publicada por primera vez en Boston en el año 1836[98] y su estilo es el de un ensayo a modo de sátira, simulando ser un estudio filosófico sobre la obra de un filósofo ficticio llamado Diógenes Teufelsdröckh. El interés que podía haber tenido Mishima en esta obra, parece estar centrado en aspectos de la misma como las referencias a los sueños o las constantes contradicciones, y que reforzarían las ideas escritas anteriormente. Por un lado, el nombre del filósofo que supuestamente se está estudiando en esta obra, Diógenes Teufelsdröckh, evoca lo contradictorio, lo antagonista que convive y conforma la unidad, en este caso la propia persona a la que refiere. 'Diógenes' alude a un origen divino, o descendencia divina; mientras que 'Teufelsdröckh' refiere a "excrementos de demonio", sabiendo esto ya podemos deducir cual era el tono en el que estaba escrito este libro. Por otro lado, en pasajes como el siguiente:

> «El profesor Teufelsdröckh, en el período en que lo conocimos, parecía llevar una vida bastante tranquila y autosuficiente: un hombre dedicado a las Filosofías superiores, en verdad; sin embargo, es más probable que, si es que publicó algo, publicara una Refutación de Hegel y Bardili, a quienes, por extraño que parezca, los incluyó bajo el mismo bando; que descender, como lo ha hecho aquí, al furioso Foro ruidoso, con un Argumento que no puede sino exasperar y dividir» (Carlyle, 68)[99]

Podemos comprobar dos aspectos, el primero, que las contradicciones siguen estando presentes, concretamente en la referencia a Hegel y Bardili como dos pensadores que Diógenes entiende en el mismo bando, siendo el primero un defensor del idealismo y el segundo del realismo racional. Por lo tanto, la crítica a los dos filósofos, como si su pensamiento fuese en la misma línea, es un absurdo y remite a la misma intención que la de la construcción del nombre del ficticio filósofo. En segundo lugar, es interesante la referencia a la refutación de Hegel, una constante en la obra, pues se entiende como una sátira a las propuestas del idealismo alemán, un aspecto que nos interesa a nosotros, pues el idealismo del filósofo alemán es similar al idealismo Yogācāra, por lo que, al afirmar

[98] Se había comenzado a publicar por capítulos, al igual que la obra de Mishima. Esta primera edición a la que nos referimos es la publicación que aunó por primera vez toda la obra en un solo tomo.

[99] Traducción propia. En el original: « Professor Teufelsdröckh, at the period of our acquaintance with him, seemed to lead a quite still and self-contained life: a man devoted to the higher Philosophies, indeed; yet more likely, if he published at all, to publish a Refutation of Hegel and Bardili, both of whom, strangely enough, he included under a common ban; than to descend, as he has here done, into the angry noisy Forum, with an Argument that cannot but exasperate and divide».

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que el personaje de Kiyoaki leía y admiraba la obra de Carlyle, en concreto la que se está mencionando, se puede interpretar como una referencia al alejamiento de Kiyoaki de este tipo de planteamiento, que se sumaría a las demás evidencias que ya se han mencionado. En adición, es interesante señalar, que Mishima hace aquí un apunte curioso al apuntar que Kiyoaki lee a Carlyle, pero no a Kanzō Uchimura (1861-1930).

Este pensador japonés, fue un intelectual cristiano muy influenciado por la obra de Carlyle, tal y como señala Hiroko Willcock (2008), pero su nombre trascendió, sobre todo, por un hecho que se denominó, la «irreverencia de Kanzō Uchimura» o «el incidente de la falta de respeto». Estos hechos tuvieron lugar el 9 de enero de 1891 en una escuela en la ciudad de Tokio. En un acto, tras leerse el nuevo *Rescripto de educación*, se les pide a los asistentes que inclinen la cabeza ante el documento que contenía la firma del emperador, algo a lo que se niega Kanzō y que le costaría su trabajo y la repercusión en los medios de todo el país (González, 2014, 226-227). El propio Uchimura, relata lo sucedido en una carta a un amigo americano, meses después de los hechos:

> «Después del discurso del presidente y la lectura del *Precepto Imperial*, se pidió a los profesores y estudiantes que subieran a la plataforma uno por uno y se inclinaran ante la firma Imperial colocada en el Precepto, *de la misma manera que solíamos inclinarnos ante nuestras reliquias ancestrales según lo prescrito en las ceremonias budistas y sintoístas* [en cursiva en el original]. Yo no estaba en absoluto preparado para enfrentar una ceremonia tan extraña, porque era una nueva invención del presidente de la escuela. Como yo era el tercero en subir e inclinarme, apenas tuve tiempo de pensar en el problema. Entonces, dudando, tomé un rumbo más seguro para mi conciencia cristiana, ante la augusta presencia de sesenta profesores (todos no cristianos, los otros dos profesores cristianos se habían ausentado) y más de mil estudiantes, ¡yo tomé mi posición y no hice una reverencia!» (Uchimura, 1932, como se citó en de Bary (ed.), 2006, 450)[100].

Es evidente que Mishima tenía interés en señalar la obra de Carlyle, también probablemente porque sus ideas sobre la figura del héroe y el heroísmo que describe en

[100] Traducción propia. En el original: « After the address of the President and reading the Imperial Precept, the professors and students were asked to go up to the platform one by one, and bow to the Imperial signature affixed to the Precept, in the manner as we used bow before our ancestral relics as prescribed in Buddhist ans Shinto ceremonies. I was not at all prepared to meet such a stramge ceremony, for the thing was the new invention of the president of the school. As I was the third in turn to go up and bow, I scarcely had time to think upon the matter. So, hesitating in doubt, I took a safer course for my Christian conscience, in the August presence of sixty professors (all non-Christian, the two other Xtian prof.'s beside me having absented themselves) and over one thousand students, I took my stand and did not take a bow!».

su ensayo *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, se acercaban bastante a su propio planteamiento, pero a la vez, quiso desmarcarse del autor al que se podía relacionar fácilmente con Carlyle, y este era Uchimura. Es obvio, que en lo referente a la figura del emperador y su importancia social y cultural, Mishima y Uchimura tenían ideas totalmente contrapuestas. Mientras que el primero veía en la figura del emperador la clave cultural de la construcción de identidad del pueblo japonés y la justificación clara e incontestable de su búsqueda del absoluto con las consecuencias que todos sabemos, el segundo, en clave pacifista no comulgaba con las derivas bélicas del nacionalismo de la época.

Continuando con las referencias al mundo onírico en la obra de Mishima, nos gustaría señalar otro fragmento de la novela que estamos analizando, que viene a fortalecer lo que hemos afirmado en las últimas páginas:

> «Estoy demasiado implicado en mi mundo de sueños -pensaba mientras todavía no había despertado de éste-. Han acabado transformándose en realidad. Son como una inundación que me arrastra…» (Mishima, 2015, 201)[101].

Como se puede apreciar, en este pasaje del final del capítulo XXI, Kiyoaki toma conciencia de su profunda vinculación con el mundo de la ilusión al que se refiere aquí como onírico. Así, se refuerza la idea de que este personaje está anclado a la causalidad inherente al estado de no asunción de la verdad que se traduce como la toma de conciencia de que el mundo y todo lo que para nosotros son objetos externos perceptibles no son más que representaciones que hace nuestra mente y por lo tanto debemos asumir que la realidad tal y como creemos conocerla no existe.

Este fragmento también nos suscita ciertas reminiscencias al famoso poema del filósofo chino Zhuang Zi (c. siglo IV a.C.) que dice:

> «Una noche, Zhuang Zhou (Zhuang Zi)
> soñó que era una mariposa,
> revoloteando feliz y contenta de serlo.

[101] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «夢の中で清顯は思つてゐた、あまり深く夢にかかづらうたために、夢が現實の領域にまで溢れ出し、夢の氾濫が起ってしまったのだと» (Mishima, 1969b, 145-146).

Pero no sabía que era Zhou.
De pronto, Zhuang Zhou se despertó,
sorprendido de ser él mismo.
Ya no sabía si era una mariposa
que soñaba ser Zhuang Zhou
o Zhuang Zhou que soñaba ser una mariposa.
Entre mariposa y Zhuang Zhou
hay una diferencia.
Eso es lo que se llama
"transmutación de los seres"» (Zhuang Zi, 2005, 64-65).

El mensaje de Zhuang Zi en este pequeño poema encaja perfectamente con los planteamientos de Mishima y esto es así, porque el escritor japonés tiene una querencia por el relativismo que emana de los planteamientos del Yogācāra y que también podemos intuir en este fragmento. Este poema es una declaración de lo relativo de las cosas, la misma idea que nos plantea Mishima con afirmaciones como «El primero [el verdadero Kiyoaki] resistía todos los intentos de definición […]», en un pasaje que ya comentamos.

Comenzaremos a hablar a continuación de las referencias al budismo más explícitas. Habrá que esperar al capítulo treinta y tres para encontrar una relevante. Este capítulo, que es inusualmente corto introduce la idea de la transmigración de las almas y los problemas que se le achacaban a sus planteamientos desde el budismo tradicional. Serán otros dos personajes los que introduzcan aquí la temática, Chao P. y Kridsada, dos jóvenes príncipes de Tailandia. Estos, le cuentan a Honda y Kiyoaki, que cuando eran niños les relataban una historia recogida en los *Jātaka* y que habla sobre las diferentes vidas de Buda. En concreto se recoge en la novela la historia del cisne dorado[102]. Tras escuchar el relato, tanto Honda como Kiyoaki se sorprenden al comprobar que muchas de las historias japonesas que ellos habían escuchado de niños tenían parecido con la que acaban de oír en boca de los príncipes. En este momento Kiyoaki se abstrae y Honda es

[102] Los relatos sobre las diferentes vidas de Buda se pueden consultar en Kawasaki, K. & Kawasaki, V. (2009). *Jātaka Tales of the Buddha. An Antology*. Buddhist Publication Society.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

el que interviene con un monólogo de profunda reflexión filosófica en torno a la cuestión de la transmigración de las almas en el budismo:

> «Si existe la reencarnación como tú cuentas […] yo me pondría en favor de ella, quiero decir si es verdad que el hombre es conocedor de su existencia anterior. Pero si se trata de que la personalidad del hombre se termina y pierde asimismo su experiencia vital, de manera que no queda absolutamente ninguna huella de ella en la siguiente vida, y si nace una personalidad completamente nueva y una experiencia totalmente distinta, entonces creo que las carias reencarnaciones posibles no se unen entre sí más que las vidas de todos los in dividuos que vivieron en un mismo tiempo dado. En otras palabras, creo que en tal caso el concepto de la reencarnación carecería de significado. Algo tiene que continuar, pero yo no veo cómo podemos tomar un número de existencia vitales y enlazarlas como si fueran una sola asegurando que las une una sola consciencia. Ahora bien, ninguno de nosotros tiene el menos recuerdo de una existencia anterior, y por tanto es obvio que carecería de sentido tratar de presentar pruebas de la trasmigración de las almas. Sólo hay una forma que podría probarla: si tuviéramos consciencia tan independientemente que pudiera mantenerse separada, al margen, por encima, tanto de esta vida como de las vidas anteriores y pudiera contemplarlas objetivamente. Pero tal como es la realidad, la consciencia de cada hombre está limitada al pasado, al presente o al futuro de esta vida única. En medio de la historia cada uno de nosotros edifica su propio refugio, y nunca podremos abandonarlo. El budismo parece ofrecer una fórmula media, pero yo tengo mismo dudas: ¿es esa fórmula un concepto que el ser humano sea capaz de captar? Vamos a retroceder sólo un poco… Dado que todos los conceptos humanos son mera ilusión, a fin de distinguir las varias ilusiones derivadas de otras reencarnaciones de la ilusión de la presente vida, uno debe poder observarlas desde un punto de vista independiente en absoluto. Sólo cuando uno pudiera mantenerse separado y por encima del hecho de aquí y ahora, la realidad de la reencarnación podría aceptarse si se hacía evidente. Pero cuando uno se halla en medio de una sola existencia, todo lo demás sigue siendo un enigma. Como este punto de vista independiente es acaso lo que se llama ilustración plena, sólo el hombre que ha trascendido la reencarnación puede captar su realidad. ¿Y no sería entonces un absurdo llegar a comprenderlo cuando ya no tiene objeto? Hay abundancia de muertes en nuestra vida. Nunca nos faltan recordatorios, funerales, cementerios, ramos de flores, memorias de los muertos, muertes de amigos, y con ello la anticipación de nuestra propia muerte. ¿Quién sabe? Quizás a su modo los muertos tienen también abundancia de vida. Quizás están mirando siempre en nuestra dirección desde su propia tierra, a nuestras ciudades, nuestros colegios, a las chimeneas de nuestras fábricas, a cada uno de nosotros pasados uno a uno desde el país de la muerte a la tierra de los vivos. Lo que quiero decir es que tal vez la reencarnación no sea nada más que un concepto que invierte la forma con que nosotros, los vivos, contemplamos la muerte, y que expresa el cómo la vida se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ve desde el punto de vista de los muertos. ¿Os dais cuenta?» (Mishima,2015, 305-306)[103].

Es evidente que Kiyoaki no forma parte de la discusión porque Mishima está intentando alejarlo las disquisiciones filosóficas en torno a la transmigración y los principios filosóficos del budismo Yogācāra. Será Honda, por lo tanto, el que plantee aquí las problemáticas que suscita el concepto de transmigración desde el punto del budismo tradicional, parece que con la clara intención de visibilizar posteriormente las soluciones que aporta la doctrina del *Yuishiki*. Este fragmento comienza con Honda poniendo en entredicho la sustancialidad de aquello que transmigra, según sus planteamientos, la

[103] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «「もし生れ變りといふことがあるとして」と本多はいくらか性急に話を進めた。「それもさつきの白鳥の話のやうに，前生知る智恵がある場合はいいが、さうでなかつたら、一度断たれた精神，一度失はれた思想が，次の人生に何の痕跡もとどめていず、そこで又，別個の新らしい精神，無關係な思想がはじまることになり，..... さうすれば，時間の上に一列に並べられた轉生の各個體も，同じ時代の空間にちらばる各人の個體と同じ意味しか持たなくなり，.....そもそも轉生といふことの意味がなくなるぢやありませんか. もし生れ變りといふことを一つの思想と考へれば、そんなに何の關係もないいくつかの思想を一括する思想なんてあるでせうか。 現に僕たちは何一つ前世の記憶をもつてゐないのだから、それからしても、生れ變りとは、決して確證のありえないものを證明しようとする無駄な努力みたいですね。 それを證明するには、過去世と現在世を等分に眺め、比較対照する思想的見地がなければならないが、人間の思想は、必ず過現未のどれかに偏して、歴史の只中にある 『自分の思想』の家からのがれやうもないからです。佛教では、中道といふのがそれらしいけれど、一體、中道とは、人間の持つことのできる有機的な思想かどうか怪しいものですね。 一歩しりぞいて、人間の抱くあらゆる思想をそれぞれの迷妄と考へれば、過去世から現在世へと轉生する一つの生命の、過去世の迷妄と現在世の迷妄を、それぞれ識別する第三の見地がなければならないが、その第三の見地だけが、生れりを証明することができて、生れ變る當人には永遠の謎にすぎない。 そしてその第三の見地とは、おそらく悟りの見地なのだらうから、生れ變りといふ考へは、生れ變りを越脱した人間にしかつかめないものであつて、そこで生れ變りの考へがつかまれたとしても、すでにそのとき、生れ變りといふものは存在しなくなってゐるぢやないか。僕らは生きてて、死を豊富に所有している。 葬ひに、基地に、そこのすがれた花束に、死者の記憶に、目のあたりにする近親者たちの死に、それから自分の死の豫測に。 それならば死者たちも、生を豊富に多様に所有してゐるのかもしれない。 死者の国から眺めた僕らの町に、学校に、工場の煙突に、次々と死に次々と生れる人間に。 生れ變りとは、ただ、僕らが生の側から死を見るのと反対に、死の側から生を眺めた表現にすぎないのではないだらうか。 それはただ、眺め變へてみただけのことではないだらうか」» (Mishima, 1969b, 220-222).

personalidad del ser humano termina en el momento de la muerte y, por lo tanto, nada puede renacer en otro cuerpo que particularice a ese ser. Su cese existencial sólo puede derivar en una existencia distinta, nueva, algo a lo que ya no podríamos llamar reencarnación sino solo encarnación. Según esta idea, se podría afirmar que las vidas de todos los individuos tendrían la misma relación que una reencarnación con su anterior yo, porque nada permanece, nada que determine a ese yo» se mantiene de una vida a la otra. Esta es una de las grandes críticas que se le hace al budismo tradicional en relación con el concepto de transmigración (Figueiredo, 2017, 242) que está íntimamente relacionado con el planteamiento de las seis conciencias que vimos en el capítulo 2.

Otro de los puntos discordantes es el que refiere a los recuerdos, a las memorias de los sujetos, porque tras la transmigración los recuerdos no permanecen, la memoria está vacía. Si esto fuese de otra manera, si fuese posible recordar nuestras vidas pasadas se podría afirmar y probar que existe la transmigración de las almas, pero solo se conoce a un ser humano que haya podido recordar sus vidas pasadas y ese es Buda tal y como se recoge en los *Jātaka*, por lo tanto, Honda plantea aquí la búsqueda de una prueba racional que pueda darnos la afirmación absoluta de que existe la transmigración, de que la reencarnación se puede dar de hecho. Sin embargo, continúa afirmando que, tal y como es la realidad, es decir, tal y como nosotros percibimos y entendemos la realidad, (aquí Mishima está ofreciendo una explicación a la limitación del conocimiento humano), la conciencia de cada persona tiene una limitación de tipo temporal. Con esto quiero decir, que se limita al pasado, al presente o al futuro de la vida única, referida a la existencia actual del ser humano, aquella de la que podemos rescatar recuerdos o vivencias.

A continuación, Honda sí asume que el budismo podría ofrecer una solución de tipo equilibrado, una fórmula media tal y como se refiere en el texto, pero continúa sus reflexiones sin abandonar la duda en torno a estas cuestiones, volviendo a plantear las limitaciones del conocimiento humano al cuestionarse si los seres humanos podrían captar realmente a significación de la fórmula media. La línea argumentativa que sigue, para reforzar sus planteamientos, se basa en la afirmación de que los conceptos humanos son ilusión. Algo que sabemos es nuclear en las doctrinas filosóficas del budismo, y que ya se recogía en el *Laṅkāvatārasūtra*, donde se podía leer: «las palabras son una creación artificial» (Suzuki, 2003, 12). Si nosotros somos conscientes de que nuestros conceptos aquellos que manejamos son una ilusión, no podemos recurrir a ellos con una seguridad de veracidad que nos habilite para poder distinguir las ilusiones que se derivan de otras

reencarnaciones. Tal y como se comenta en el texto, la condición que nos otorgaría la habilidad de poder observar objetivamente la realidad es la «independencia absoluta».

La independencia se erige, de esta forma, como requisito *sine qua non* para mantenerse alejado de los hechos y, de esta manera, probar la viabilidad de la reencarnación, pues en el alejamiento se haría patente el hecho mismo. Este planteamiento teórico, que nos propone el racionalista de Honda, eleva a la superficie las limitaciones del conocimiento humano, haciendo evidente la imposibilidad de abstraernos objetivamente de nuestras propias experiencias y vivencias. Así, nuestra conciencia solo puede acumular información de una única existencia, la actual, y de todo lo demás nada podemos decir. Se plantea una única excepción a lo dicho anteriormente, pues la independencia del fenómeno se da en el momento de la iluminación, en la toma de conciencia de la Realidad Absoluta en tanto que realidad y mente se diluyen en una sola manifestación del absoluto. Se podría trascender así la reencarnación, rompiendo con el ciclo del saṃsāra, en un proceso que mediado por la actividad intelectual y la meditación iniciase el camino a la iluminación (j. *satori* 悟り) (Laumakis, 2009, 93).

De las reflexiones de Honda podemos inferir, que sólo los iluminados pueden probar la existencia de la reencarnación, pues son los únicos que tienen un alejamiento epistemológico absoluto del objeto de reflexión, es decir, pueden adoptar una postura objetiva ante el proceso mismo (saṃsāra) pues ellos no están inmersos en el mismo. La problemática de este planteamiento, es que aquellos que sin lugar a la duda pueden reflexionar sobre la transmigración, son ajenos al objeto mismo de reflexión hasta el punto de que no existiría, pues su existencia estaría ya ligada a un «conocimiento supraconsciente» en tanto que «experiencia supraconceptual y supralógica, que precisamente no se produce mientras la mente permanezca en sus coagulados hábitos de la lógica, el pensamiento binario y la cárcel de lo conceptual» (Calle, 2002, 176-177).

El cuerpo será otro de los puntos discordantes en esta reflexión en torno a la problemática de la transmigración. Según Honda, una vez que ha tenido lugar la transmigración, no es correcto hablar en términos de «el mismo cuerpo», algo que tiene sentido pues la materia, desde un punto de vista racionalista, que es el adopta este personaje, se pierde en el proceso de la muerte. Ahora bien, su interlocutor, se defiende argumentando que se debe enfocar en la «corriente vital» más que en el cuerpo material y que, además, el cuerpo en sí mismo tampoco sería un problema. Este planteamiento es,

para Honda, una paradoja, pues implicaría dejar de pensar al ser humano términos materiales, en tanto que un cuerpo, y enfocarse a la dimensión espiritual facilitando así la explicación de la existencia impermanente al romper con la conceptualización de la vida como algo estático, idea que surge de la materialidad con la que comprendemos erróneamente la realidad. Esto, se puede relacionar con la idea de transitoriedad del budismo, uno de los requisitos para romper el estado de ignorancia. Esta reflexión le sirve a Honda para introducir el concepto de *anātman* pues podemos leer a continuación:

> «[…] diferencia entre una única consciencia poseyendo varias corrientes vitales sucesivamente, y una sola corriente vital animando a varias consciencias de manera sucesiva, ya que la vida y la experiencia vital se fusionarían en un todo. Y si uno fuera a extrapolar esta teoría de la unidad vital, todo el mar de la vida, con su infinidad de corriente, todo el proceso de la transmigración llamado *Samsara* en sánscrito, estaría poseído por una sola consciencia» (Mishima, 2015, 308)[104].

De estas líneas podemos extraer el concepto del «no-yo», pues Honda reflexiona en torno a la posibilidad de que exista una única consciencia y no varias, eliminando la posibilidad de la particularidad del ser, siendo esta única consciencia, la representación del todo existencial. Todo este pasaje, que tiene un peso filosófico importante, transcurre ante la desinteresada mirada de Kiyoaki, que se mantiene intelectualmente alejado de todas estas disquisiciones reflexivas, reforzando así su estado de ignorancia que fuerza el saṃsāra al que está abocado.

Por último, para terminar el análisis de este primer volumen, traigo a colación la última referencia explícita a la filosofía Yogācāra que podemos encontrar en el texto. Mishima dejará esta parte más enciclopédica para el capítulo 54, donde Honda se encuentra conversando con la abadesa del templo Gesshuin. Recordemos que ya hicimos referencia a lo que acontecía en este pasaje al principio del apartado por lo que aquí ya nos centraremos sólo en los aspectos filosóficos y no argumentativos. Como se recordará, la abadesa refiere a la Red de Indra o cadena de la causalidad, principio del sufrimiento

---

[104] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «そのとき王子が言ったやうに、一つの思想が別々の「生の流れ」の中に受けつがれるのと、一つの「生の流れ」が別々の思想の中に受けつがれるのとは、同じことになってしまふ。 生と思想とは同一化されてしまふからだ。そしてそのやうな、生と思想が同一のものであるやうな哲學をおしひろげれば、無敷の生の流れを統括する生の大きな湖の連環、人が「輪廻」と呼ぶものも、一つの思想でありうるかもしれないのだ» (Mishima, 1969b, 223).

desde la perspectiva budista, y que se nos explicita para comprender la situación en la que se haya el personaje de Kiyoaki, que cercano ya a la muerte, se encuentra irremediablemente atado a esta red. (Mishima, 1969b, 364).

A continuación, la abadesa procede a explicar la doctrina del *Yuishiki*, núcleo filosófico de la escuela Yogācāra, que tuvo su representación en Japón en la escuela Hōsso, secta budista que se dedicó, sobre todo en la zona de Nara, a la enseñanza del budismo Yogācāra. Esta secta se enfocó en la interpretación del texto principal de Asanga, considerado el fundador de la escuela, titulado *Mahāyānasaṃgraha* (Matsuo, 2007, 71-79). En esta obra, se explica el concepto de *ālaya* como origen de la cadena de causación. Como ya se dijo con anterioridad, el concepto de *ālaya* refiere a la conservación, y dentro de la doctrina del budismo Yogācāra podemos hablar de *alāyavijñāna* que suele traducirse como «conciencia almacén». Esta doctrina, como ya se señaló, defiende que esta «conciencia almacén» contiene las semillas kármicas que surgen de todos nuestros actos, pensamientos o intenciones, ya sean estos buenos o malos. Mishima aprovechará también este pasaje, para introducir otra de las novedades que planteó el budismo Yogācāra en relación con el budismo tradicional, la introducción de la séptima y de la octava conciencia.

Recordemos que el budismo Theravada planteaba la existencia de seis conciencias, cinco de ellas asociadas a nuestros cinco sentidos y una sexta que representaba la mente en tanto que coordinaba la información que se captaba por las cinco conciencias más superficiales[105]. Como se explicó en el segundo capítulo, está seis consciencias tendrían la habilidad de poder procesar la información inmediata con la que nos encontramos en nuestro inmediato estar en el mundo. De este planteamiento surge la coyuntura de tener que explicar qué ocurre con la información que procesan estas seis conciencias, pues ella es el principio del que surgen las semillas kármicas, en tanto que la información deriva de nuestras experiencias. Si estas conciencias no tienen la capacidad de almacenar la información, sino sólo de procesarla, ¿cómo se puede explicar la transmigración de la conciencia una vez ha finalizado la existencia? La escuela budista Yogācāra, intentando dar respuesta a esta problemática, propone la existencia de dos nuevas conciencias, la séptima denominada *manas* y la octava *alāyavijñāna*. Esta última, tal y como señala

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[105] Se puede consultar la Tabla 1 donde aparecen las dos propuestas, en relación con el número de conciencias, entre el budismo tradicional y el budismo Yogācāra.

Mishima en el texto, es «fuente de todos los seres sensibles y suma de todos los efectos sobre ellos» (Mishima, 2015, 499).

Mishima demuestra aquí un profundo conocimiento de las raíces literarias de la escuela Yogācāra, pues nos presenta uno de los textos de mayor importancia dentro del canon budista de esta escuela. De esta obra no se conserva la versión en sánscrito original, pero sí se han conservado diversas traducciones tanto en tibetano como en chino. De todos los textos que presentan una profunda relación con los principios filosóficos del budismo Yogācāra, Mishima eligió, conscientemente, el que presenta sus teorías con mayor detalle que otros textos, siendo algunas de las temáticas más importantes: las tres naturalezas, la conciencia fundacional y las semillas kármicas (Buswell y Lopez, 2014, 514).

En este final que nos plantea Mishima, Honda queda sumido en un estado de profunda reflexión, en tanto que el lector puede quedar desconcertado por haber asistido a una pequeña clase sobre budismo. Además, no parece haber un empeño por su parte en facilitar la tarea al simplificar el lenguaje utilizado que en general se ciñe a una terminología bastante compleja y poco accesible. La propia Yourcenar admite la problemática que suscita la temática búdica de cara al lector: «Para el lector medio, el escollo, pero también (por razones que luego se verán) la atrayente virtud, de esta tetralogía radica en la noción de reencarnación que subyace en toda la obra» (Yourcenar, 1985, 64).

Hacia el final del capítulo podemos leer cómo Honda comienza a sufrir una transformación al sentirse afectado por las explicaciones de la abadesa, este giro en la predisposición de Honda hacia la teoría de la transmigración es de vital importancia, pues es él, a pesar de su escepticismo inicial y sus posturas más bien racionalistas, el que sustenta argumentalmente esta idea a lo largo de los cuatro tomos:

> "Dado su estado actual no se dio cuenta desde que perspectiva y con qué claridad las palabras de la abadesa estaban iluminando el destino tanto de Kiyoaki como el suyo, igual que la luna, en su cenit, ilumina las aguas oscuras de un lago" (Mishima, 2015, 500)[106].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

[106] Se respeta aquí la traducción de Domingo Manfredi. En el original: «そして本多は、門跡の仰言るさういふ一見迂遠な議論が現在の清類清や自分たちの運命を、あたかも池を照

El capítulo final culminará con la muerte de Kiyoaki y su suelo premonitorio en el que avisa a Honda de que volverán a verse. Mishima ya sentó las bases de lo que será la fundamentación filosófica de su tetralogía, en íntima relación con el budismo Yogācāra.

4.4.- Análisis de C*aballos desbocados*

Este segundo volumen se terminó de escribir el 23 de mayo de 1967. Nos encontramos ahora en la década de los años 30, han pasado ya 20 años desde que Kiyoaki ha muerto. Aparte de Honda, se presenta en este segundo volumen otro protagonista, Isao, un joven que practica el *kendō* y asiste a la universidad en Tokio. Su padre, Iinuma, había sido maestro de Kiyoaki, estableciendo así una pequeña conexión con el entramado de la primera novela. Entre Isao y su padre, Iinuma se crea una contraposición en lo que a la virtud se refiere, mientras que el joven tiende hacia la pureza ideológica en un alarde de virtuosismo al más puro estilo del *bushidō*, el padre, se enriquece gracias a negocios fraudulentos. Honda, al que ya conocemos del primer volumen, se encuentra ahora trabajando como juez en Osaka.

Durante un espectáculo de *kendō* celebrado en el templo de Ōmiwa[107], Honda conoce a Isao, con el que no había tenido ningún contacto a pesar de ser hijo de Iinuma al que conoce por su relación con Kiyoaki. Tras la competición, Honda es invitado por los monjes a una zona reservada del monte Ōmiwa para darse un baño en una de las cascadas de la montaña. Es, en este enclave, que Honda se encuentra de nuevo con Isao y cae en la cuenta de las últimas palabras de Kiyoaki le dirigió en su lecho de muerte, que le habían advertido que se volverían a encontrar en una cascada. Esto da pie a que Honda no pueda detener sus pensamientos que se dirigen obsesivamente a la idea de que Isao es la reencarnación de Kiyoaki.

Por su parte, Isao, se verá arrastrado por la obsesión que se deriva de la lectura de un pequeño texto titulado *La liga del viento* divino escrito por un tal Tsunamori Yamao.

らす天心の月のやうに，いかに遠くから、又いかに緻密に，照らし出してみるかに氣づかなかった» (Mishima, 1969b, 365).

[107] En este caso, la referencia al templo es verídica. Este templo se encuentra en la prefectura de Nara, ubicado en la ladera de una montaña que es, toda ella, sagrada. En el complejo del templo, se encuentra una placa conmemorativa que hace referencia a la mención del templo que hace Mishima en su obra. No se encontró información relacionada con las competiciones de *kendō* en ese templo en cuestión, por lo que esta parte puede ser ficticia.

USJ UNIVERSIDADE DE SOMOSIERRA

Este texto narra lo acontecido en 1877 con un grupo de samuráis, que liderados por Saigō Takamori (1828-1877) revelarían contra las nuevas derivas políticas y culturales del Japón de la época Meiji. El intento fallido llevó a muchos de ellos a cometer *seppuku*, entre ellos al propio Saigō (Morris, 2018, 350-351). El texto que aparece en *Caballos desbocados* y que se hace pasar por un texto real, es un escrito del propio Mishima relatando estos acontecimientos. La importancia que Mishima le dio a este texto se puede apreciar en su longitud, pues ocupa una buena parte el libro. Del relato se dice que influye profundamente en Isao, que queda impresionado ante la capacidad de sacrificio que tienen estos guerreros y las heroicas muertes que eligieron al cometer *seppuku*. La admiración de Isao pronto se torna en una obsesión, que bien podría reflejar la del propio Mishima, cuando comienza a desear poder quitarse la vida en un contexto similar al de sus héroes de la Revolución de 1877. Con esta idea en mente, se une a una serie de jóvenes que comparten sus mismos ideales y comienzan a urdir un plan para planificar el asesinato de funcionarios del gobierno. El plan se verá truncado por el padre de Isao, que tras enterarse de lo que su hijo y los demás jóvenes estaban tramando, los denuncia ante las autoridades.

Volvemos con el personaje de Honda, que tras enterarse de la delicada situación de Isao, y viendo en él a la posible reencarnación de Kiyoaki, decide defenderlo en el juicio que se le avecina por sus planes de asesinato. onda que terminan enterándose de los acontecimientos, se ofrece a ser el abogado de Isa o para defenderlo. Esta no será una tarea fácil, pues el joven está profundamente comprometido con sus ideales y no muestra arrepentimiento en ningún momento, es más, explicará cuales fueron sus dos grandes inspiraciones para resolver actuar de esa forma. Por un lado, la filosofía de la acción del pensador chino Wang Yangming, en dónde se busca un equilibrio entre el pensar y el actuar; y, por otro lado, el texto de *La liga del viento* divino y los propios acontecimientos históricos que acontecieron en la Revolución de 1877 y que poseen una presencia muy fuerte de los elementos de la filosofía del *bushidō*. A pesar de lo compleja de la situación, Isao termina siendo liberado, aunque sus ideales permanecen intactos y no tardará en buscar el contexto necesario para sustentar su muerte desde el punto de vista ideológico, un claro reflejo de las intenciones de propio autor. En los compases finales del volumen, Isao encontrará en la figura de un empresario que había profanado un templo, al enemigo perfecto contra el que recrear su propia revolución, y tras asesinarlo, se dirigirá a un acantilado frente al mar para recrear la muerte de los guerreros del 1877.

USC DE COMPOSTELA

Este segundo volumen, es mucho más explícito del primero, en lo que a elementos filosóficos se refiere. Al leerlo podemos encontrar referencias mucho menos veladas sobre el budismo u otros contenidos filosóficos que lo que habíamos visto en *Nieve de primavera*. Es muy probable, que este segundo volumen, sea el que mejor representa lo que Mishima pretendía hacer con esta tetralogía. Algo muy curioso es que Mishima parece estar alejado objetivamente de lo que se está narrando en este volumen, del contenido político y social, pero ya no tanto de la psicología del personaje principal que por momentos nos recuerda al propio Mishima, en especial en lo que a los temas referentes a la muerte. Como Mishima, Isao parece reflejar una obsesión por encontrar una muerte muy concreta en un ambiente ideológico muy concreto. También es interesante señalar, que este segundo volumen tiene mucha más carga de la filosofía de la acción que el primero. *Nieve de primavera* parece ser mucho más teórico, mientras que *Caballos desbocados* es como ver esa teoría volverse acción. Mientras escribía este segundo volumen, Mishima estaba elaborando *El sol y el acero*, un pequeño ensayo entorno a la conceptualización del cuerpo y de lenguaje, y que también tiene reminiscencias de la filosofía de la acción.

4.4.1.- El suicidio como ritualización de la muerte: el *seppuku* y su relación con la filosofía del bushidō

Este volumen nos relata la muerte como una suerte de suicidio ritualizado tal y como mi Mishima tenía planeado, por lo que, otras muertes que puedan acontecer en la novela y que no respondan a este esquema ético-estético, no serán analizadas, puesto que ya carecen de interés para nosotros. Incluso me atrevo a decir que muy probablemente también carecían de interés para el propio autor.

Es muy importante tener presente, cuál es el contexto en el que se construye todo el marco de sentido que rodea a la muerte ritualizada como un elemento tan reconocido que globalmente se asocia a la cultura japonesa. Es evidente que el suicidio en tanto que acto honroso y hermoso no es un acto exclusivo de la cultura, en la antigüedad el propio Séneca ya recogía lo hermoso del suicidio de Catón, evidenciando las líneas de pensamiento de los estoicos que contemplaban la muerte como una salida o como una liberación cuando la vida se hacía demasiado pesada o difícil de llevar:

> «Te confieso que no veo otra cosa más hermosa en el mundo a los ojos de Júpiter que el espectáculo que ofrece Catón. Tras repetidos quebrantos, se mantuvo inmutable y erguido en medio de los vaivenes de la república. "Aunque todo el imperio, decía, haya venido a las manos de un solo hombre; aunque las legiones ocupen la tierra y la flota el mar; y aunque los soldados de César cierren las puertas, Catón tiene por donde salir. Con una mano se hará ancho camino a la libertad. Este puñal que durante las guerras civiles se ha mantenido limpio de sangre ciudadana e inocente dará término a una obra buena y loable, dando a Catón la libertad que él no consiguió para su patria» (Séneca, 2005, 33).

La fundamentación del suicidio es muy parecida tanto en este ejemplo como en el de los samuráis japoneses pues ambas se vertebran en un marco ético en donde la muerte es preferible a perder los ideales o doblegarse ante las imposiciones del otro cuando las ideas no se comparten[108].

La idea de que el suicidio en Japón es una máxima y que se crea ya desde sus inicios como una actividad ritualizada, con unas normas, con unos modos, con una estética asociada, tal y como hoy la conocemos, es un error que enmascara la realidad histórica de este elemento clave para entender el pensamiento japonés. Para encontrar sus raíces debemos retrotraernos a los textos clásicos como el *Kojiki*, en dónde el Shintō es todavía la más fuerte tradición cultural que mueve y articula la sociedad japonesa. Entre las páginas de esta obra, la muerte se nos aparece como lo «horroroso», lo «terrible», algo que debe ser evitado en el sentido más sagrado. Para el sintoísmo, la muerte es algo relacionado con el ámbito de la impuro (Oshima, 2006, 10), de hecho, todo aquello relacionado con el cuerpo, bien sea la sangre o cualquier otro fluido se considera tabú. Cuando ocurría una muerte, el cuerpo se alejaba de los vivos para que no los contaminaran. Todo esto estaba mediado por las creencias sintoístas tal y como indica Hane (2013, 33):

> «Las primitivas creencias japonesas sobre la vida y la muerte y la relación de las personas con las fuerzas externas se apoyaban en conceptos animistas. El primitivo sintoísmo, la religión indígena, era de este carácter. Los muertos se dirigían a la tierra de la oscuridad y de lo impuro, por lo que la muerte era considerada un proceso de profanación».

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

[108] Los estoicos contemplaban otros escenarios donde la muerte era preferible a la vida, por ejemplo, ante una enfermedad o un sufrimiento que fuese más allá de lo soportable. Esta idea la comparte Mishima como ya señalé al mentar su aversión a la enfermedad.

El sintoísmo se preocupa más por la vida que por la muerte, aquello que ya no está en este plano de existencia no nos pertenece y sobre eso es mejor permanecer alejado, una postura que en parte podemos asumir como cercana, aunque con otras connotaciones, al postulado confucionista qué decía:

> «Jì Lú preguntó si se debía servir a los espíritus y Confucio le respondió: Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus? Jì Lú dijo entonces: ¿Qué me diréis pues, de la muerte? Confucio le contestó: Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?» (Confucio, 1999, 142).

Se deriva de este texto que primero debemos ocuparnos de los problemas mundanos porque son los que inmediatamente nos afectan y después, preocuparse de los problemas espirituales. Es tal el desapego con el otro mundo, con la otra vida, que el sintoísmo ni siquiera plantea un sistema de pecados y, como señala Hane (2013, 36) «no consiguió desarrollar un código moral bien formulado». Bien es cierto que existen rituales, festividades o celebraciones que están relacionadas con los muertos o sus espíritus, pero en su mayoría tienen que ver con apaciguar a estos para que no provoquen malestar o sufrimiento en los vivos.

Para apreciar cambios significativos en esta visión, habrá que esperar a la llegada del budismo y se reformule la conceptualización en torno a la muerte y lo impuro. El budismo, introduce la muerte como parte esencial de la vida, entendiendo la existencia de forma jánica, siendo la vida y la muerte dos realidades complementarias y necesarias. Junto con esto, el budismo introduce el aspecto salvífico del que carecía el sintoísmo, lo que provoca un cambio de actitud entorno a esta etapa de la vida (Oshima, 2006, 11-12).

El rechazo del sintoísmo hacia la muerte se puede apreciar también en el tipo de ofrendas que se dan a los *kami*. A diferencia de otras religiones orientales y occidentales, el sintoísmo no ofrecía sacrificios de carne ni de sangre a los dioses, sino que ofrecían productos cómo arroz, fruta o sake (Sokyo, 2014, 77-80). Tal y como recoge Pinguet (2017, 84-85) existen textos en los que se habla sobre sacrificios humanos para apaciguar a los dioses sacrificios de tipo voluntario en lo que una en los que una doncella da su vida para salvar al pueblo o a la comunidad. Sin embargo, este es un planteamiento teórico en el que se relaciona la muerte con el sacrificio, uno de los aspectos en los que va a incidir, por ejemplo, la filosofía del *bushidō* y que se utilizó posteriormente para fundamentar las acciones de los pilotos kamikaze en la Segunda Guerra Mundial (Morris, 2018, 440-

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

530)[109]. Fue posible fundamentar esto por la idea, fuertemente arraigada que los individuos tienen de sí mismos en una sociedad como la japonesa, en dónde tiene más prioridad el grupo que el sujeto individual. Este sujeto, debe «darse» al grupo y en este «darse» al grupo se puede incluir el dar la propia vida por el bienestar colectivo (Hane, 2013, 18).

El fenómeno del suicidio ritualizado en Japón o *seppuku*, es exclusivo de la cultura japonesa. Tal y como señala Rankin (2011, 9) es muy probable que su origen no se haya dado en el país nipón. Para empezar, la *katana* o espada llegó de manera muy tardía Japón pues los primeros ejemplares fueron importaciones de Corea y de China alrededor del siglo III, y su funcionalidad se fue perdiendo al preferir los japoneses unas hojas más delgadas que le dotaban de menos funcionalidad, pero una mayor presencia estética más acorde con el espíritu japonés. Así pues, China ya tenía una cultura militar y un estamento social de guerreros mucho más desarrollado que el japonés, y con total seguridad ya poseían una ritualización de la guerra más compleja que la nipona (Rankin, 2011, 9-10).

A partir del siglo III no es difícil encontrar en China textos que hagan referencia situaciones en las que los guerreros se quitan la vida, bien sea tirándose sobre su espada, acompañando a su señor en la muerte, rindiéndose para después quitarse la vida, etc. Situaciones que en muchos casos tienen que ver con la seguridad de la muerte al convertirse en perdedor, pues un soldado vivo es un futuro revolucionario que puede volver a blandir su arma contra el sistema imperante. Así, con la certeza de la muerte se relatan historias donde la muerte voluntaria es el menor de los males (Rankin, 2011, 10-11).

El *seppuku* tal y como lo conocemos, consiste en un corte horizontal en el estómago, esta práctica también aparece en China y se puede leer en un pasaje de una compilación de historia del siglo V el siguiente pasaje:

> «A la edad de dieciocho años, Rong Liang comenzó a trabajar en una oficina del gobierno local. Era un joven notablemente apuesto. Su superior, un hombre llamado Zhuge Li, comenzó a sentir simpatía por Rong y lo ascendió al puesto de escriba. Pero uno de los trabajadores subalternos difundió un rumor sobre Rong: "Rong se ve con una de las sirvientas". Para probar su

[109] Poemas tradicionales como el *Umi Yukuba* del siglo VIII se convirtieron en un mantra durante esta época: *Si voy al mar/el agua cubrirá mi cuerpo;/si subo una montaña/el musgo lo envolverá. / Por el emperador voy a morir/y nunca volveré* (*Umi Yukuba*, VIII, como se cita en Blasco, 2015, 16).

> inocencia a Zhuge Li, Rong se abrió el estómago y sacó sus entrañas» (*Xiecheng hou hanshu*, como se cita en Rankin, 2011, 12).

En este fragmento se puede apreciar un suicidio con intenciones de demostrar la pureza que, como recoge Rankin, está basada en la idea del simbolismo primitivo en donde la verdad se demuestra al exponer el interior (literalmente) de uno mismo. Se pude apreciar claramente la influencia de esta idea en el *seppuku* japonés que suele acontecer en el marco de una purificación o demostración de dignidad.

> «Según la anatomía moral de la época, el vientre era el sitio de la vida y de la voluntad. La cara obedece al decoro, la boca al habla y puede mentir -pero abajo se encuentra la verdad, es decir, la fuerza actuante-. […] Lo que soy, […] es lo que hago, eso de lo cual soy capaz, la suma siempre inconclusa de mis actos, que desborda la conciencia que tengo. Soy *karma*, es decir, actuar y huella de actuar, destino que me compromete y me sostiene, pero sobre el cual puede siempre apoyarse mi libertad. Esta ideología no hacía depender la verdad del avance del discurso en dirección del sentido del ser […], sino del acto mismo que plantea la decisión de un sujeto, y por excelencia del acto supremo, después del cual no hay otro» (Pinguet, 2017, 132).

Esta idea también era compartida por Mishima, en una conferencia que dio en el año 1966 en el Club de Corresponsales de Tokio, respondiendo a un periodista sobre este tema dijo lo siguiente tal y como fue recogido por Stokes que se encontraba presente:

> «No puedo creer en la sinceridad occidental porque no la veo. Pero en la época feudal nosotros creíamos que la sinceridad moraba en nuestras entrañas y que, si teníamos necesidad de mostrarla, debíamos abrirnos el vientre y poner al descubierto nuestra sinceridad de modo *visible*. Así se mostraba también la voluntad del soldado; era el símbolo del samurái. Y la razón para elegir forma tan penosa de morir es que así probaba el samurái su coraje. Ese método de suicidio es una creación japonesa que los extranjeros jamás podrán imitar» (Mishima, 1966, como se cita en Sotkes, 1985, 13).

En la tradición budista, también podemos encontrar el sacrificio del cuerpo en pos de una purificación espiritual, tal y como aparece, por ejemplo, en el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* donde ser relata cómo un *bodhisattva* se quema vivo para luego renacer en un estado legítimo de pureza espiritual (Watson, 1993, 265-271). El budismo chino, construyó una conceptualización del cuerpo como barrera o impedimento para alcanzar la iluminación, por esta razón, no es extraño encontrar estos pasajes en algunos de sus textos canónicos en tanto que la aniquilación del cuerpo se puede ver como camino o vía para favorecer la iluminación.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Como hemos podido ver, las raíces del seppuku se encuentran en China, pero más difícil es trazar una línea histórica para esclarecer cómo y en qué momento llegaron a Japón las influencias que desembocaron en la construcción de un racionalismo estético en torno al suicidio ritualizado. Para Rankin (2011, 13) lo que sí podemos explicar es que la idea fue tomada de los textos chinos que llegaron a Japón y que ahí, se adoptó fácilmente la idea del acto heroico suicida que poco a poco fue calando en la mentalidad japonesa. Las referencias al *seppuku* en Japón no empiezan a aparecer hasta el siglo VIII, y, aun así, son referencia aisladas. Tendremos que esperar hasta el siglo XIII para que las referencias al *seppuku* sean más abundantes en los textos, donde se asociará esta práctica con los nobles y las clases guerreras, quedando vetada a las clases más bajas.

El *seppuku*, tal y como aparecía en los textos, se comenzó a construir desde un estilo poético y estético que se alejaba de los aspectos más horrendos de la muerte; la sangre, el sufrimiento o la agonía quedaban opacados por el ideal estético que comparaba este «arte» de morir con una demostración absoluta del coraje, el honor y la lealtad a un señor y un país. El culmen de la dimensión poética se alcanzará cuando se comienza a utilizar «la flor del cerezo» para referirse a la muerte del samurái, en tanto que es bella en su efimeridad (Ohmuki-Tierney, 2002, 27-58). Una analogía estética que aparece también en la obra de Mishima (2012b, 190): «Cuando un samurái caía "como las flores del cerezo", su cuerpo empapado en sangre se transformaba se inmediato en flores de cerezo».

La abundancia del *seppuku* en la literatura, ha hecho pensar que esta era una práctica bastante extendida entre los samuráis, pero, al contrario, no se podía considerar una práctica tan común. Es muy posible que aumentase su repercusión, por toda la mitología y leyenda que se fue creando a su alrededor y también por el gusto estético propio de los japoneses que buscaba en este tipo de finales trágicos dar la pincelada de oro a sus relatos.

Esta idea de «muerte bella» asociada con el *seppuku*, se ha venido utilizando desde muy épocas muy tempranas de la literatura japonesa, por lo tanto, es normal que podamos encontrar mucho tiempo después como puede ser en el caso de Mishima, esa misma idea, aunque presente ciertas revisiones o reinterpretaciones. En Mishima, es fácil encontrar las influencias de esta literatura que construyó esta idea de violencia estética en donde las expresiones el suicidio muchas veces tienen un manto romántico que tiene el objetivo de no desvelar lo tremendo y el horror del acto mismo. De esta forma, deberíamos interpretar el *seppuku*, no a nivel antropológico, sino como un elemento filosófico enmarcado dentro

USC
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

de los ideales estéticos del pensamiento japonés, fuertemente imbricado con los ideales de vida y de muerte de una clase social muy específica.

Llegados a este punto, está claro que Mishima presenta en su pensamiento, una fuerte influencia de esta construcción estética del suicidio ritualizado, y su presencia en toda la obra es totalmente palpable, pero, también tiene una importante presencia el código ético del *bushidō,* en la conformación de la estructura situacional de los hechos. Por mucho que Mishima quisiese recrear un *seppuku* desde el punto de vista estético, hay un trasfondo ético que debe acompañar a la acción, en otras palabras, debe existir un sentido, un objetivo que justifique el suicidio ritual. En la obra que estoy analizando, aparecen varios *seppuku,* como pueden ser los que aparecen en el capítulo IX, que corresponde con el texto de *La Liga del Viento Divino*. En este capítulo se introducen elementos clave que explicarían los ideales de Mishima en torno a lo que se entiende como «muerte bella» acorde con la dimensión estética de la muerte que defiende el escritor. Recordemos que, al principio de este punto, se hizo un pequeño resumen de este fragmento de la novela y por lo tanto no volveremos a referir al contenido argumental, pero sí recogeré algunos de los fragmentos o algunos de los pasajes que considero más importantes, como la muerte de Isao al final de la novela:

> «Finalmente llego a un lugar donde el acantilado formaba una especie de caverna, cuya entrada estaba protegida por unas ramas que colgaban ante la entrada. Allí decidió esconderse. Nada se oía aparte de los sonidos propios del viento y del mar. Sintiendo que tenía muy seca la boca, quitó la piel a la mandarina que llevaba en la mano y la introdujo entera en su boca. A su olfato llegó olor a sangre. La piel de la mandarina mostraba rastros de ella, ya seca en parte. Pero no afectaba el sabor de la fruta, cuyo zumo se deslizaba por su garganta. Más allá de las hierbas secas, más allá del pasto alto, más allá de las ramas colgantes de los sauces, se extendía el mar. Aunque era una noche sin luna, el agua reflejaba el apagado fulgor del cielo que rozaba la superficie negra del mar. Isao permaneció sentado sobre la tierra húmeda, con las rodillas dobladas bajo su cuerpo. Se quitó la chaqueta del uniforme universitario y del bolsillo interior extrajo el cuchillo. Todo su cuerpo experimentó tal alegría al encontrarlo allí que casi perdió el equilibrio. Aunque aún le quedaba la camisa de lana y la camiseta, el viento del océano heló su cuerpo. "El sol tardará en salir -pensó-. Y no puedo permitirme la espera. No hay un brillante disco que se le va hacia las alturas. Tampoco un noble pino que me ampare. Ni un mar resplandeciente." Se quitó el resto de la ropa que abrigaba su pecho, y al entrar su cuerpo en tensión, el frío pareció desvanecerse. Desató sus pantalones y expuso al viento su vientre. Cuando desenvaina va el cuchillo oyó gritos y el ruido de pasos presurosos provenientes del huerto. [...] Isao aspiró una gran bocanada de aire y cerró los ojos mientras su mano izquierda recorría

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> acariciante la pared de su estómago. Empuñando su cuchillo con la mano derecha, acerco la punta a su cuerpo y la guió hasta el lugar indicado sirviéndose de los dedos de su mano izquierda. Entonces, con un poderoso impulso de su brazo, hundió la hoja en su vientre. En aquel momento, cuando sus carnes se entreabrían, el brillante disco del sol surgió de pronto, estallando tras sus párpados» (Mishima, 2012, 634-635)[110].

Este pasaje, que supone el final de la novela, recoge a la perfección el sentimiento estético que Mishima pretendía imbuir en el *seppuku* de Isao, y muy probablemente también en el suyo. Si nos enfocamos exclusivamente en el plano estético, esta novela podría haber sido la última, porque la muerte de Isao, tal y como está relatada aquí y tal y como se ha ido fundamentando a lo largo del texto de hecho, recoge todos los elementos con relación a cómo el autor entiende la muerte, la estética tradicional japonesa, la ética del *bushidō* y la filosofía de la acción de Wang Yangming.

4.4.2.- La filosofía de la acción de Wang Yangming

Wang Yangming (1472-1529) fue un filósofo neoconfuciano que defendía entre otras cosas un planteamiento bastante interesante sobre la filosofía de la acción. Para poder explicar qué entiende este filósofo chino por «acción» debo primero introducir sus

[110] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «やがて崖が一個所深くえぐられて、洞のやうになってゐるところへ出た。 見ると、青さびのある一枚岩が浸蝕されて、上下へ彎曲している頂きからは、巨大な常磐木の枝が低く垂れて、その凹みをおほひ隠している。 かぼそい瀧が、羊歯におほはれた岩肌を蛇行して、草間をとほつて、海へ注いでいるらしい。 勳はそこに身をひそめて、はげしい鼓動を鎮めた。 するのは潮騒と悔風の音だけである。 ひどく喉が乾いてみたので、柑の皮を剥いて、まるごとに喰ひついた。 血の匂ひがした。 柑の皮には固まりかけた血が粘ついてみた。 しかしそれは、喉を潤した果汁の旨さを妨げるほどではなかった。 枯れた、目の前に垂れた常磐木の枝の葉や蔓草をとほして、夜の海があった。 月はなかったが、空の光を反映して、海は黒光りに使えてみた。 はった土の上に正坐して、生服の上着を脱いだ。 内かくしから白鞘の小刀をとり出した。 それが確かに在ったといふことに、全身がずり落ちるやうな安堵を感じた。生服の下には毛のシャツとアンダー・シャツを着てみたが、海風の寒さが、上着をぐやいや、をはせた。 日の出には違い。 それまで待つことはできない。 昇る日輪はなく、けだかいのもたく、かがやくもない」と思った。 シャツをくいで裸になると、却って身がひきしまって、奥さは去った。 スポンを覚らげてを出した。 小刀を抜いたとき、蜜柑畑のようで、隠れた足音と叫びがした。「海だ。舟で逃げたにちがひない」といふ甲走るがきこえた。 動は深く呼吸をして、左手で腹を撫でると、瞑目して、右手の小刀の刃先をそこへ押しあて、左手の指さきで位置を定め、右腕に力をこめて突っ込んだ。 正に刀を突き立てた瞬間、日輪は瞼の裏に赫奕と昇った» (Mishima, 1969c, 401-402).

desarrollos en torno a lo que él denominaba «conocimiento intuitivo». Este tipo de conocimiento se identificaría con una reacción inmediata a nuestro percibir de las cosas externas. A modo de ejemplo, este conocimiento sería algo similar a las sensaciones que tenemos cuando, por ejemplo, nos anticipamos a un acontecimiento, vemos a alguien cruzar la calle sin mirar cuando hay mucho tráfico y podemos intuir una desgracia. La relación que el «conocimiento intuitivo» tiene con la filosofía de la acción se da en tanto que el «conocimiento intuitivo» será aquello que nos guiará a la hora de tomar una decisión para iniciar la acción. Wang Yangming, plantea que todas aquellas veces en las que nosotros no seguimos nuestro conocimiento intuitivo, estamos de alguna manera coartando las acciones buenas y guiadas por un buen conocimiento. Cuando caemos en la racionalización de nuestras acciones, y las enfrentamos a aquello que nos dicta nuestro conocimiento intuitivo, el egoísmo es el que está siendo protagonista en esos momentos (Youlan, 1989, 391-392). Aquello que puede ser conocido a través de nuestro conocimiento intuitivo, es el conocimiento correcto, el conocimiento verdadero, pues el conocimiento intuitivo es la manifestación de nuestra mente «original» y a través de ella conocemos inmediatamente lo que es justo o injusto pudiendo diferenciar lo bueno de lo malo, las acciones correctas de las acciones incorrectas. Wang Yang Ming nos plantea aquí, una explicación a la potencialidad del conocimiento en el ser humano, todos los seres humanos pueden alcanzar el conocimiento bueno y por lo tanto las acciones buenas y justas, porque todos poseen un conocimiento intuitivo, la diferencia radica en seguir o no ese conocimiento intuitivo, en racionalizar nuestras acciones para enfrentarlas al conocimiento intuitivo o no. La finalidad de todo esto es llevar a la práctica toda esta teoría y que no se agote en el plano teórico, o, tal y como él mismo lo expresó, «extender el conocimiento intuitivo» (Youlan, 1989, 393).

De esta filosofía de la acción de Wang Yangming y de otros pensadores chinos, surgiría en Japón la escuela filosófica *Yūmeigaku*, que se formó en torno a los planteamientos de la filosofía de la acción postulados por dichos pensadores. Uno de los puntos cruciales de sus reflexiones filosóficas, fue la unidad del conocimiento y la acción en tanto que identificación, siendo Wang Yangming el primer pensador en afirmarlo. El concepto de «conocimiento intuitivo» que ya comentamos, es un concepto de tipo epistemológico del cual se puede derivar la afirmación de la identificación entre conocimiento y acción en su perspectiva más genuina, en tanto que las acciones son el conocimiento en el aspecto inteligible y el conocimiento no es más que la acción en su

USC DE COMPOSTELA

forma final (Song, 1982, 31). La acción se erige como límite de veracidad para el conocimiento en tanto que la acción solo puede derivar del conocimiento cuando esté es verdadero, y así, si de un conocimiento no nace ninguna acción, no se puede hablar de un conocimiento genuino. El conocimiento, por su parte, se presenta ante nosotros como el origen de toda acción y la acción como objetivo de todo conocimiento. Para este filósofo chino, el conocimiento y la acción no podrían estar separados pues se relacionan en la unidad de su mutua determinación. La filosofía de la acción así formulada no prioriza la acción al conocimiento ni viceversa, sino que debe entenderse la relación de ambos fenómenos en tanto que toda acción implica en sí misma un conocimiento y que todo conocimiento implica una acción.

El sujeto, en calidad de ente volitivo, genera una intencionalidad que se conduce por la acción en tanto que se conforma por la percepción que nosotros tenemos de lo que percibimos. Sin intención no se podría dar la unidad de la acción con el conocimiento, tal es así que Wang Yangming afirma que el concepto de acción no significa sólo acción, movimiento, sino que el concepto tiene un significado velado que se corresponde con la intencionalidad del sujeto conforme a cierto conocimiento, un aspecto que evoca perfectamente las posturas de Mishima. Este sería el denominado conocimiento verdadero o bueno, es decir, el conocimiento moral por el cual nuestras acciones están orientadas o guiadas (Song, 1832, 32-33). De esta forma, podemos deducir que la unidad conformada por el conocimiento y la acción implica la identificación del conocimiento moral y de la acción moral. En efecto, para este filósofo chino, conocer y no actuar era sinónimo de deseo egoísta, siendo una de las grandes problemáticas de la sociedad el haber entendido de manera distinta el conocimiento y la acción, como dos realidades completamente separadas, creyendo que se puede «conocer» sin actuar.

Wang Yangming, realiza severas críticas al confucionismo anterior, al que tacha de enseñar a las nuevas generaciones, una educación formal que sólo consistía en la memorización por repetición de datos, alejando a los estudiantes del conocimiento genuino. De esta forma, las nuevas generaciones, tienen cada vez menos interés en cultivar la moral, pues sólo se les enseña el valor de acumular conocimiento para conseguir buenas posiciones sociales como ser funcionarios en el gobierno. Esta forma convencional de aprendizaje no nos es extraña pues es la que durante siglos se ha venido aplicando también en Europa. Para el filósofo chino, estas prácticas educativas, no favorece el desarrollo moral de los individuos las prácticas morales, y la única solución a

este terrible problema es aplicar la teoría de la identificación del conocimiento con la acción (Song, 1982, 33-35).

Como ya he señalado, para esta escuela de pensamiento, conocimiento y acción están íntimamente relacionados con el conocimiento innato. Sin la presencia de este concepto epistemológico, sería imposible explicar la unidad del conocimiento y la acción. Nuestra mente deriva fácilmente en acciones egoístas donde no interviene el conocimiento genuino y, por lo tanto, «extender el conocimiento innato», implica constancia, pero no elimina su universalidad. Es decir, para Wang Yangming, todos los seres humanos están posibilitados a realizar está «extensión del conocimiento innato». Uno de los objetivos de esta doctrina es establecer el ideal social de la importancia de cultivar la moralidad y la virtud por todos los sujetos de la comunidad, por lo que la filosofía de Wang Yangming se acerca, ya no solo a una filosofía moral, sino también a una filosofía política.

En el caso japonés, la escuela filosófica *Yūmeigaku,* tuvo su auge en el periodo Tokugawa. El filósofo Inoue Tetsujirō, en un ensayo escrito sobre la filosofía de la escuela Yūmeigaku en Japón, apunta al menos 60 nombres de filósofos pertenecientes a esta doctrina sólo en este periodo histórico, según Song (1982, 62), muchos de ellos pertenecían a una escuela confucionista anterior, y, en consecuencia, no todos serían originalmente pensadores de la escuela del filósofo Wang Yangming. Con la Restauración Meiji esta escuela filosófica comenzó a decaer poco a poco hasta que sus representantes casi desaparecieron. Los cambios que introdujo el gobierno en esta época, que favorecían la implantación de formas culturales y sociales occidentales, comenzaron a provocar contradicciones entre los sistemas tradicionales (Hane, 2013, 153). El pensamiento japonés en este momento es un hervidero de choques entre diferentes planteamientos ideológicos, pues el pensamiento occidental introdujo formas de reflexión que eran ajenas al pensamiento oriental tradicional, como la separación epistemológica entre «filosofía» y «religión», lo que provocó que hubiese enfrentamientos intelectuales entre aquellos pensadores que defendían la implantación de sus nuevos modelos y aquellos que consideraban que era mejor mantenerse en las viejas tradiciones. A pesar de haber perdido a una gran parte de los intelectuales de la escuela, los que seguirán defendiendo los principios filosóficos de Wang Yangming, justamente por la naturaleza de lo que defendían, fueron bastante activos a la hora de rechazar las nuevas tendencias filosóficas. Uno de los problemas fue entender que las filosofías occidentales o los

esquemas de pensamiento occidental que se estaban introduciendo, eran más válidos o mejores que el de la filosofía oriental. Una errónea idea contra la que lucharon los pensadores de esta escuela al postular que todas las formas de pensamiento tenían la misma autoridad intelectual.

Si nos centramos ya en el análisis del texto, encontramos una referencia clara a este aspecto del pensamiento de Mishima en el capítulo 35, donde podemos leer:

> "En consecuencia, cuando se le autorizo a recibir uno [un libro] que desde tiempo atrás venía pidiendo a su padre, llamado *La filosofía de la escuela japonesa del Wang Yang-ming*, cuyo autor era el doctor Tetsujirō Inoue, Isao se sintió indescriptiblemente contento. Por bastante tiempo había anhelado leer algo sobre Chusai Oio en ese libro. Heihachiro (conocido más ampliamente como Chusai) había renunciado a su cargo de funcionario policial en 1830 a la edad de treinta y siete años, para dedicarse a escribir y a dar conferencias» (Mishima, 2012, 539-540)[111].

Como se puede ver en este párrafo, Mishima está explicitando aquí su profunda impresión por la figura de Heihachiro, un hecho que también recogió el orientalista Ivan Morris (2018, 14) que conocía bien a Mishima:

> «Dado el éxito que le rodeaba, Mishima admiraba sobre todo a hombres como Ōshio Heihachiro (el vehemente inspector de policía que se suicidó en 1837 al ver fracasar su levantamiento), a los miembros de la Liga del viento divino, que fueron masacrados en la sublevación de 1876, o a los jóvenes pilotos suicidas que murieron en la guerra contra los americanos. Está simpatía natural que Mishima sentía por los perdedores valerosos no representa ninguna singularidad de su carácter, sino que tiene hondas raíces entre los japoneses, pueblo que siempre ha reconocido la gloria especial que depara el sacrificio sincero e inútil».

Ōshio Heihachiro, fue un pensador neoconfuciano, que había trabajado como oficial de policía, cuando en el año 1837 Osaka se vio sumida en un periodo de hambruna. Este pensador lideró una rebelión para protestar por los padecimientos que estaban sufriendo los ciudadanos. La rebelión no llego a buen puerto y por supuesto no consiguió solucionar los problemas de la gente. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, Mishima admite lo mucho que le había influenciado su pensamiento y sus acciones

[111] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «そこでかねて父にたのんでおいた井上哲次郎博士の「日本陽明その哲」の差入れが許されたときの動の喜びは例へん方もなかった。その大鹽中章を読みたかったのである。 大鹽平八郎は文政十三年、三十七歳で奥力の職を辭してのち、もつぱら著述と講凝に打ち込んで、[…]» (Mishima, 1969c, 336-337).

(Morris, 2018, 293). Este pensador japonés, había basado su filosofía de la acción en las enseñanzas de la escuela de Wang Yangming, y, por lo tanto, podemos entender desde este punto de vista, que Mishima estuviese tan interesado por su figura. Desde nuestra perspectiva, nos interesa su inclinación hacia la filosofía, no sólo la filosofía de la acción sino también la ética del *bushidō*, unas influencias que también pudimos señalar en el pensamiento de Mishima.

Ōshio tomó de Wang Yangming el concepto de espíritu absoluto y lo explicó desde una dimensión ética a través de la conceptualización de la «sinceridad» con la intención de proporcionar una base filosófica para este concepto, un concepto básico para la filosofía del *bushidō* y el ideal del héroe japonés.

> «Para Ōshio, el *ki-taikyo* ("Retorno al Absoluto") significaba el retorno a la sinceridad y a la bondad, unido a una imperiosa necesidad de "reparar la injusticia" (*fusei wo tadasu*). Como el *taikyo* entrañana la Verdad Absolurta, el error y la maldad eran pasajeros y podían vencerse a través de la reidentificación con el Absoluto, como ocurría con el tiempo y la muerte» (Morris, 2018, 317).

Por «Espíritu Absoluto», Ōshio refería a una «fuerza creadora fundamental» y principio originante de todo lo existente (Morris, 2018, 316). Para poder explicar este concepto, Ōshio solía utilizar metáforas, Morris recoge una muy bella que Ōshio utilizó en una de sus conferencias: «[…] igual que si el recipiente se rompe, el espacio libre que lo rellena vuelve automáticamente al espacio exterior, de igual forma el cuerpo humano se funde automáticamente con el Espíritu Absoluto» (Morris, 2018, 316).

El Absoluto, entendido desde el prisma de esta doctrina, se erige como requisito para liberar el pensamiento del camino erróneo, en la medida en que se exige una «identificación con el absoluto». Como samurái, Ōisho, vio aquí un camino para atemperar el miedo y la angustia a la muerte, un tema muy recurrente en el pensamiento de aquellos que tenían esta profesión. Volver al Absoluto, implica la negación de la dimensión material y temporal en la que se encuentra anclada la muerte del cuerpo, por lo que, morir deja de tener importancia para el sujeto que ha alcanzado ese estado (Morris, 2018, 317). Al más puro estilo epicureista, Ōisho proponía no temer a la muerte del cuerpo si no a la del espíritu, pues su muerte era «temible», ya que implicaba no poder volver a identificarnos con el absoluto ni alcanzar la pureza espiritual. Está filosofía de la acción, que tiene cierto parecido con la filosofía del budismo zen, daba mucha importancia al autoconocimiento y al control de uno mismo, pues son vías para el

aprendizaje personal, algo muy valorado también por los *bushi* y que forma parte de los elementos identificativos de esta filosofía y que podemos encontrar en lo obra de Mishima tal y como hemos ido señalando.

En resumidas cuentas, se pude explicar la postura de Ōisho de la siguiente manera:

> «Para el héroe-sabio el objetivo es *kyūmin* ("¡Salvad al pueblo!"), y éste era el lema que blasonaba los estandartes de Ōisho cuando sus teorías le indujeron a rebelarse en la vida real. Quienes han logrado reidentificarse con el Absoluto tienen el deber de conseguir que los demás se den cuenta de la sabiduría que encierran potencialmente en su seno. A través de la sinceridad y la moralidad con que desempeña su cargo, el sabio atraerá a un grupo de devotos seguidores, con cuya ayuda llevará a cabo una actividad desinteresada en el ámbito de lo público» (Morris, 2018, 319).

Esta pequeña explicación de Morris engloba perfectamente todas las características básicas de la filosofía de Ōisho y ponen a nuestro alcance una de las ideas que más influenciaron en Mishima, la necesidad casi presurosa de actuar en cuanto se evidencia en nosotros una verdad moral. En el planteamiento de Ōisho, la acción tiene una dimensión social y política, pero el caso de Mishima es algo diferente, pues la intención pudo haberse maquillado con lo social y lo político, pero la acción que se justifica a través de esta intención es puramente personal. Mishima buscaba un marco teórico que diera sentido al suicidio, y el planteamiento esta filosofía, implicaba una fuerte coherencia con los principios morales del individuo arquetipo que perseguía el escritor, todo esto sumado a la filosofía del *bushidō*, que compartían tanto Ōisho como Mishima, introdujeron inevitablemente el escenario propicio para el suicidio ritual. Y es que, como ya decía Camus,

> «Veo a otras [personas] que, paradójicamente, se hacen matar por las ideas o ilusiones que les dan una razón para vivir (lo que se llama una razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir» (Camus, 1995,16).

Para Mishima, el defender los ideales no se hace desde la vida, sino que esas ideas, como dice Camus, son su «razón para morir». Aquí podemos contraponer la visión del suicidio que tienen ambos autores, por un lado, Camus recoge que el ser humano decide suicidarse pocas veces llevado por la reflexión y que suele dar en un momento de improviso (Camus, 1995, 17), mientras que para Mishima fue algo que se fraguó durante mucho tiempo, que fue analizado y pensado e incluso recreado tanto en fotografías como

USC DE COMPOSTELA

en un cortometraje por el propio autor[112]. Si atendemos a las palabras del propio Mishima, la explicación puede estar en cómo él entiende esta realidad:

> «El *seppuku* es la forma orgullosa/digna de morir. Es muy diferente de la forma occidental del suicidio donde siempre implica derrota de uno mismo. Pero el *harakiri* a veces te hace ganar» (Mishima, c. 1969-1970).

Según sus propias palabras, lo importante radica en el acto mismo y no en el objetivo, pues en el acto de dar la vida los ideales toman calidez en sí mismos.

En base a todo lo que acabamos de plantear hasta aquí, podemos ver como en esta novela *Caballos desbocados*, el personaje de Isao responde muy fielmente a los planteamientos filosóficos tanto de Wang Yangming como de Ōisho, es decir de la filosofía de la acción. Sus estrictos ideales morales, que se anteponían a la situación del Japón de su época, a esa tendencia al occidentalismo y el materialismo que menoscababa los principios morales y culturales tradicionales de su país, van a ser defendidos a toda costa. E incluso puedo afirmar, por lo visto anteriormente, como en los trágicos sucesos que acompañan a Isao por su férreo idealismo, esto es, su encarcelamiento y posterior suicidio, no hay ni un atisbo de drama sino de realización personal cumplida. Por eso no se puede entender la novela desde un punto de vista derrotista, porque Isao, al final, consigue lo que había buscado, cometer suicidio ritual cómo vía o camino para defender su pensamiento, el pensamiento de Mishima.

4.4.3.- El budismo en tanto que *misterio*

Si en el primer volumen, las referencias al budismo parecen tener el objetivo de fundamentar el hilo temático de la tetralogía a través de explicaciones que introducían al lector en la fundamentación filosófica de aquello que iba a ocurrir, el budismo que aparece en *Caballos desbocados* se aleja del «academicismo» del primer volumen y se presenta en contraposición al racionalismo de Honda que lo pondrá en duda y se verá obligado a reflexionar sobre sus «misterios».

Recordemos que al final del primer volumen, el personaje de Kiyoaki, le decía a Honda que estaba seguro de que se volverían a encontrar, bajo una cascada. Este recurso de Mishima, traspasa la responsabilidad argumental al escéptico de Honda, pues sabemos,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[112] Véase por ejemplo el álbum fotográfico al que ya se ha hecho mención aquí, *Otoko no shi*.

que el budismo en general, y la escuela Yogācāra en particular, no contemplan como posible ni remotamente probable que en el proceso de transmigración se conserven los recuerdos de vidas pasadas, pues el alāyavijñāna sólo almacena las semillas kármicas. De esta forma, Kiyoaki, aunque transmigre, no tendrá conciencia de haberlo hecho, y por lo tanto, honda será el único que pueda evidenciar ese hecho. Téngase en cuenta que Mishima había planteado a Honda como un personaje puramente racional, alejado totalmente de las disquisiciones religiosas y de los misterios de estas doctrinas. Por lo tanto, cuando se lo enfrenta a esta situación, su tendencia es la de intentar racionalizar el proceso de transmigración y explicarlo desde un punto de vista meramente objetivo. Quizás con la idea de poner a prueba los planteamientos filosóficos de la escuela budista Yogācāra, Mishima los enfrenta a la extrema racionalidad de Honda, provocando en él una emoción que lo embarga al estar ante el *misterio* en el sentido que le da al término Rudolf Otto en tanto que el misterio se nos presenta como lo

> «inaprensible, no solo porque mi percepción del mismo tiene ciertas limitaciones ineludibles, sino porque me encuentro ante algo "totalmente diferente", cuya naturaleza y cualidad son inconmensurables para mi naturaleza, razón por la cual me quedo ante él con asombro» (Otto, 2007, 59).

La actitud de Honda ante lo *misterioso,* continuando en este registro conceptual, podemos apreciarla perfectamente al comienzo de la novela, cuando este es invitado a bañase bajo las aguas de la cascada del sagrado monte de Ōmiwa donde otros muchos se habían encontrado allí con «la presencia terrible del misterio»:

> «A Honda solo le interesaban los misterios que podían manifestarse a la clara luz del día: si algún misterio era capaz de imponerse a través de la luz, gustosamente lo declararía tal. Los fenómenos milagrosos, los que no muestran vínculos con la realidad, apenas suelen contener una existencia sombrilla y dudosa. En cambio, el misterio que es capaz de seguir siéndolo bajo el implacable brillar el sol será siempre un misterio digno de ocupar un sitio entre los conceptos claramente reconocidos» (Mishima, 2012, 59)[113].

[113] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «彼にとって、許容しうる神秘は、まづそれが明るくなければならぬといふことだった。すみずみまで明晰な神秘があったとしたら、彼は進んで信じるだらうと思はれた。神秘が奇蹟的な例外であり一つの現象にとどまるうちはまだ薄明の中に隠れてみるのも同然であり、もし、容赦のない日光の下における神秘といふものがあるならば、その神秘こそ一つのはつきりした法則の側に、すなはち本多の世界の側にしてみる筈であった» (Mishima, 1969c, 33).

Honda no asume el misterio salvo aquel que pueda ser visto, entiéndase aquí, explicado, a través de la luz de la razón, en un alarde al más puro estilo de la Ilustración, Honda sitúa a la razón como el elemento necesario para acceder a la comprensión misma del misterio. En este enclave, donde ya se le había advertido que los seres humanos se encontraban frente a frente con el misterio, Honda se enfrenta por primera vez con la posible transmigración de la conciencia de Kiyoaki. Este hecho producirá en Honda una perturbación que lo mantendrá reflexionando obsesivamente sobre el acontecimiento y le hará repensar el concepto de *misterio* en tanto que este puede poseer su propia racionalidad (Mishima, 2012, 71).

Siendo fiel a su espíritu racionalista, comienza a repasar lo que conoce sobre la reencarnación y la transmigración de las almas desde un punto de vista casi científico, para encontrar alguna prueba que respalde lo que en su interior cree correcto. Uno de los aspectos en los que incide es en la temporalidad. Cabe preguntarse cómo se produce el propio proceso de transmigración y si está sujeto a las limitaciones temporales que los seres humanos perciben en su estar en el mundo. Así, Honda comienza a hacer el esfuerzo de intentar recordar todo lo que había leído tras el encuentro con la abadesa en el primer volumen, para poder hacer un cálculo y llegar a la conclusión de que temporalmente, la reencarnación de Kiyoaki es posible:

> «Las cuatro existencias que sucesivamente vivía toda criatura sensible eran la concepción, la vida, la muerte y luego un espacio de tiempo intermedio, un periodo de existencia que estaba a mitad de camino entre la vida anterior y la próxima reencarnación. Como mínimo, este periodo duraba siete días y podía llegar a extenderse hasta los setenta y siete. Honda ignoraba, naturalmente, el día en que Iinuma [se refiere a Isao, aquí hay un error en la versión castellana] había nacido; pero era muy posible que aquel día se hallará entre los siete y los setenta y siete días que siguieron a la muerte de Kiyoaki, que había tenido lugar a principios de la primavera de 1914, es decir el tercer año de la era Taisho» (Mishima, 2012, 71-72)[114].

La explicación de la temporalidad de la reencarnación o de la transmigración de las almas, no solo sirve para que el personaje racionalista de Honda se convenza de que

[114] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «すなはち四有輪轉の四有とは、中有、生有、の一期が割されるわけであるが、二つの生の間にしばらくとどまる果報があって、これを中有といひ、中有の期間は短くて七日間、長くて七七日間で、次の生に胎するとして、飯沼少年の誕生日は不詳ながら、大正三年早春の清顕の死の日から、七日後乃至七七日後に生れたといふことはありうることだ» (Mishima, 1969c, 39).

la reencarnación es posible, sino también para convencer al lector y situarlo en la doctrina de la transmigración, para que, si surgía el escepticismo o las dudas, hubiese en la propia novela una explicación sobre el proceso que lo legitimase. A este pasaje sigue una explicación que realmente para el texto es innecesaria, pero qué es interesante a la hora de darle un contexto mucho más definido y académico al tema de la transmigración. En los siguientes párrafos, Mishima explicará en qué consiste este periodo intermedio (s. *antarābhava*, j. *chūin* 中陰), un estado a medio camino entre la muerte y la siguiente reencarnación. Para el desarrollo de lo que aquí nos compete este aspecto no es relevante, pero se puede consultar en su versión castellana en Mishima (2012- 69-78) y en versión japonesa en (Mishima, 1969c, 38-44)[115].

Lo que sí es interesante aquí, es la perturbación que Honda siente en el momento en el que se abre ante él la posibilidad de la transmigración como una realidad, o como un misterio que no ha necesitado pasar el filtro de la racionalidad de Honda y se presenta ante él

> «Como una titilante esfera de la que escapan colores cambiantes, venía a implantarse en medio de la fría y bien regulada estructura del orden y la razón. Sus colores, en verdad, cambiaban según el concepto; pero un concepto que nada debía a la razón humana. De modo que la esfera debía ser de alguna manera algo que permanecía oculto a los ojos humanos. Que Honda quisiese reconocerlo o no, el misterio ya había alterado de manera irrevocable sus puntos de vista. Ya no podía escapar a él» (Mishima, 2012, 73)[116].

Mishima afirma de esta manera que Honda ha presenciado el misterio y que de aquí en adelante será el único personaje que sustente la credibilidad de la transmigración de las almas de su antiguo compañero Kiyoaki. Esta solitaria misión que le es encomendada al personaje de Honda provoca en nosotros la duda al no verse reforzado

[115] Para profundizar sobre este aspecto se puede consultar Buswell & López (2014, 49-50).

[116] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «本多は神秘といふものが、こちらの意思にかかはりなく、たちまち理不盡に襲ってきて居据るさまは、この中の口によく似てると思った。危険な物。それは冷たいけれども整然とした法秩序と理性の建築の只中へ、さまざまに浸る美しい一つの物が、外から蹴込まれたやうなものだった。そして胸の色彩の様にもれっきとした法則があり、ただその法則がわれわれの理性の法則とちがふために、胸は人目から隠し了せておかねばならなかった。が認めると認めぬとにかかはらず、神秘はすでに彼の心深く刻印を捺してしまつてゐた。もはやそれからのがれるすべはなかった» (Mishima, 1969, 40-41).

por otros personajes que tengan una actitud diferente hacia esta doctrina. Ahí entran en juego estas explicaciones de Mishima que tantas críticas recibieron y que tienen como finalidad aportar al lector el bagaje suficiente para entender los postulados filosóficos que se les plantean.

Dado que nos encontramos en el volumen donde la «acción» tiene más importancia que los planteamientos teóricos, como ya vimos por la fuerte influencia que tiene este volumen en relación con la filosofía de la acción, la presencia del budismo aquí es quizás algo menor que en la primera novela, donde se nos introducía a toda la temática necesaria para captar el sentido de la obra. También hay que tener en cuenta que parte de la trama aquí está muy ligada a el nacionalismo que a su vez tendría lazos con el Shintō, por lo que esta tradición también tendrá mucha presencia en este volumen, quizás quitándole cierto protagonismo al budismo al menos de manera explícita. Porque implícitamente, el budismo Yogācāra estará presente en todo el volumen desde el punto y hora en el que es justamente el principio filosófico de la transmigración, lo que posibilita la existencia del personaje principal de la obra, por lo que la teoría de la transmigración de las almas es clave para que se pueda dar toda la trama:

> «Al parecer, las emociones religiosas innatas en Mishima son de tipo shinto [así escrito en el original]. En *Caballos desbocados*, la descripción del rito adivinatorio realizado por los samuráis antes de ir a suicidarse en masa es una de más bellas páginas. Recordemos a Honda añorando la pura simplicidad de los ritos shinto en el seno de la india Terrible y divina: "Deseaba nostálgicamente el frescor de un poco de agua japonesa sacada de un pozo". En el mismo sentido se orienta la descripción de un grupo de aficionados a la *dolce vita* que visitan como turistas un templo shinto tras una noche de desenfreno. En algunos momentos, el propio Mishima parece aceptar la noción de algunos maestros del shinto, que reprochaban al budismo el hecho de haber desviralizado el alma japonesa. Reproche absurdo, porque el Japón es el único país donde el budismo, en su forma Zen, se ha avenido a servir de método al guerrero del *Bushido* [así escrito en el original]. Poco a poco, las grandes nociones búdicas del desapego, de la impermanencia y del vacío adquieren más espacio en él; pero, al parecer, la compasión búdica está ausente hasta el final. Mishima ha querido ser duro» (Yourcenar, 1985, 54)[117].

[117] En la obra, la crítica al budismo se personifica en el personaje de Kaido Masugi, maestro de Isao, que achacaba al budismo el enseñar a los jóvenes el camino del nihilismo y negar la vida: «Condenaba el budismo porque negaba la vida y, en consecuencia, tornaba imposible entregarla al Emperador muriendo por él. También reprobaba el hecho de que los budistas nada conocieran de la "abundante vida del espíritu", con lo cual se apartaban voluntariamente de la fuente de todo lo esencial y de cuanto otorgaba la vida. Dicha fuente debía ser el objeto, para Kaido, de la verdadera devoción. En cuanto al karma, se trataba, para él, de una filosofía de la maldad, que reducía todo al nihilismo» (Mishima, 2012, 368-369).

Otro pasaje digno de mención es, ya pasada la mitad del texto, aquel en el que Honda reflexionando en torno a la reencarnación, le da vueltas a esto y podemos leer:

> «Honda pensó en las variadas doctrinas sobre transmigración y reencarnación de las que tenía algún conocimiento o que, en alguna ocasión, habíase dado estudiar. En sánscrito, la palabra empleada tanto para la transmigración como para la reencarnación era "samsara" [así escrito en el original]. Según la doctrina de la transmigración, le correspondía el ser humano atravesar los seis estados de la Esfera de la Ilusión, sin pausa alguna: el infierno terrestre, el hambre del infierno, el infierno de las bestias, el infierno del pandemónium, la existencia humana y la existencia etérea. El término "reencarnación", sin embargo, se usaba a veces para designar la transición de la Esfera de la Ilusión a la Esfera de la Sabiduría. En tal caso, la transmigración se hallaría en uno de los extremos. La transmigración envolvía necesariamente a la reencarnación, aunque lo contrario no fuese necesariamente cierto. [...] Como el budismo niega la existencia de la personalidad, no puede aceptar la existencia del alma individual, puesto que está no tiene dónde alojarse. Sólo hay pues un núcleo extremadamente sutil en el centro de la actividad mental; algo que pertenece a lo más recóndito del grupo de fenómenos que rodean a la continua muerte y al continúo nacimiento que son propios de la transmigración. Ahí, pues, está el sujeto: en algo que la doctrina del yuishiki, "solo la conciencia", designaba como "conciencia Alaya". Como ninguna cosa de este mundo (ni aún los seres sensibles tiene un alma suya que vendría a ser el núcleo del sujeto, y como los seres no sensibles, que nacen mediante el principio de la causalidad, tampoco pueden tenerla, no hay nada dentro del universo que esté verdaderamente poseído de su propia sustancia. Si el sujeto de la transmigración fuese la conciencia Alaya, el modo de actividad de la transmigración constituye su karma. A partir de este punto, las teorías se hacen muy numerosas, sumando las "cien mil exégesis" qué son características del budismo» (Mishima, 2012, 333-334)[118].

[118] Se respeta aquí la traducción de Pablo Mañé Garzón. En el original: «本多は折にふれてみ耽った輪廻生の説の数々を思ひ出した。 輪廻も生も、原語は Samsāra である。 輪廻とは衆生が、迷界すなはち六道地獄・餓りんねてんしゃり。鬼・畜生・修羅・人間・天上一を、終りも知れずめぐってゆくことである。 しかし生のには、時あつて迷界から悟界へ赴くことも含まれるから、そのとき輪廻はむであらう。 輪題は必ず生であるが、生必ずしも輪週とは云へない。 それはともかく、佛では、かういふ輪題の主はみとめるが、常住の中心のといらものをみとめない。 我の存在を否定してしまふから、霊魂の存在をも決して認めない。 ただみめるのは、輪廻によって生々滅して縛する現象法の後、いはば心識の中のもつとも微細なだけである。 それが輪廻の主であり、唯識論にいふ阿頼耶識である。この世にあるものは、生物といへども中心主としての霊魂がなく、無生物といへども因縁によって出来たもので中心主體がないから、萬有のいづれにも固有の實がないのである。 輪廻の主が阿頼耶識とすれば、輪廻が動いてゆく様は業である。

En este punto de la trama, se refuerza la duda en la reencarnación de Kiyoaki, cuando Honda comienza a ver *casualidades* donde antes veía *causalidades*. Esta reflexión está íntimamente relacionada con la idea de la existencia del «yo», llegando a la conclusión de que el budismo niega tal existencia basándose en el anātman o la negación del ego, por lo tanto, cabe uno preguntarse si Isao realmente es Kiyoaki y si se puede dar un grado de identificación tal, para que podamos confirmar que son al menos la misma esencia espiritual o conciencia. Esta argumentación no es explicitada por Honda, pero las ideas están ahí para forzar al lector a la misma incómoda sensación de posicionarse ante el *misterio*, dejándose arrastrar por él o enfrentándolo desde la razón como una suerte de ¡*Sapere aude*! kantiano.

Mishima no introduce estos párrafos sobre budismo de manera aleatoria o por rellenar contenido filosófico, sino que todo lo escrito tiene un sentido, aunque sea para él mismo, y en esta novela, en este volumen en concreto, el arrastrarnos a la duda junto con Honda forma parte del juego que nos tiene preparado el escritor japonés. Pero la duda no se presenta de manera desnuda ante nosotros, sino que, haciendo uso de la propia filosofía del budismo y de sus propias doctrinas, presenta elementos de ella que nos fuerzan a adoptar una posición de enfrentamiento con la doctrina de la transmigración, Mishima no nos quiere dóciles. Sufriremos, por lo tanto, la misma sensación que Honda de habernos precipitado, de habernos ahogado en el *misterio* sin haber intentado nadar. Pensará este personaje que «había llegado a aquella conclusión de manera muy temeraria» (Mishima, 2012, 335), embargado por la euforia de haber creído presenciar una prueba de la transmigración, llevado por su deseo de reencontrarse con su antiguo amigo. Esta idea en la que se insiste en este capítulo (XIX), contrapone la forma occidental y la forma oriental de hacer filosofía, que ya defendía el filósofo Nishida Kitarō (1870-1945) en tanto que, en oriente, el filosofar era un camino que se recorría desde la intuición y hacia la unidad de lo existente, mientras que en occidente se enfatizaba la razón y pensar el pasado (Nishida, 1985, 145-163). Aquí, la filosofía budista representa la forma oriental de filosofía, mientras que Honda personifica el racionalismo.

Señalar, por último, que justamente porque aquí nos encontramos este elemento introducido por Mishima de hacernos reflexionar sobre los contenidos de la filosofía

そして學説によっていろいろ分れて、俳説獨特の百千の異論異説がはじまる» (Mishima, 1969c, 202-203).

búdica y no asumirlos sin más, se introducen incluso personajes que realizarán claros enfrentamientos contra sus doctrinas, como es el caso del maestro de Isao y sobre el que hablamos en la cita número 114. Este fragmento es importante porque lo que se está evidenciando aquí es que quizá, Isao está lejos del camino que lleva al *satori* porque está siendo educado fuera de esas doctrinas, y, por lo tanto, se está posibilitando ya teóricamente que el personaje de Isao pueda transmigrar. Este personaje se ideó para adherirse plenamente a la dimensión de la acción, tal y como a Mishima le interesaba, pero a la vez siente la obligación de tener que teorizar desde algún punto de vista, de tener que fundamentar teóricamente la transmigración de Isao, pues este no puede estar ni remotamente cerca de poder romper el ciclo del saṃsāra y, por lo tanto, poder alcanzar la iluminación. Desde el punto de vista de la postura ético-estética, Mishima conforma un personaje para mostrar la muerte bella, la muerte éticamente fundamentada que él quiere, pero a la vez lo está alejando de la posibilidad de alcanzar el absoluto con esa muerte puesto que se encuentra en una situación, desde el punto de vista de la filosofía budista, totalmente alejada del cese del sufrimiento y por lo tanto del cese del ciclo del saṃsāra.

4.5.- Análisis de *El templo del alba*

El tercer volumen de la tetralogía, *El templo del alba*, se escribió entre 1968 y 1969. De los tres libros este es que presenta un estudio casi sistematizado del budismo y el hinduismo, más de la mitad del libro, presente capítulos al más puro estilo académico, sobre aspectos del budismo y de la filosofía hinduista. De hecho, de los cuatro volúmenes este quizás es el más complejo de abarcar por su contenido filosófico, que mantiene alejado a más de algún lector al exigir un esfuerzo continuo para hilvanar lo que se nos está contando. Scott (1985, 198) piensa que Mishima tenía cierta intención de parecer serio a la hora de hablar de la reencarnación y que pensaba que el lector debía creer en esa seriedad para que su novela no se convirtiera en una especie de «cuento de hadas». Pero, aunque tuviese algo de razón, Mishima no está exponiendo sus ideas sin fundamento, si no que está haciendo uso de una filosofía seria y fundamentada para explicar su pensamiento, aunque el vehículo elegido para ello no es el ensayo sino la literatura. Ante las críticas de la tetralogía en general y de este volumen en particular, por el uso «excesivo» de explicaciones filosóficas, nosotros planteamos que, si nos atenemos a las propias palabras del escritor que concibió esta tetralogía como una novela con la que interpretar el mundo, con la que dar un sentido a la existencia, la filosofía debía estar

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

presente obligatoriamente, pues es la disciplina que tiene como objeto principal de reflexión todo aquello que acucie al pensamiento humano.

También es verdad, que compartimos que encontrarse en el tercer volumen con dos tercios de la novela centradas única y exclusivamente en planteamientos filosóficos, es una problemática desde el punto de vista literario. Aunque desde el punto de vista filosófico no presenta ningún inconveniente pues encontramos argumentos y fundamentos suficientes para poder defender la utilidad y la necesidad de la presencia de la filosofía en la obra de Mishima, que no escribe aquí para otros, escribe para sí mismo. Y es esta la razón, por la que el argumento de este tercer volumen es quizás de entre todos, el menos profundo o importante, pues el único núcleo vertebrador de este volumen es la filosofía búdica. De todos modos, igual que he hecho con el resto de los libros, procederé a hacer un pequeño resumen, para que sea más fácil comprender el posterior análisis.

La obra comienza presentándonos a un Honda ya maduro, en la cuarentena, en pleno viaje a Bangkok y que no ha perdido su talante racionalista y positivista. Honda visitará la ciudad junto con Musikawa, un intérprete que le facilitará el moverse por allí. Si recordamos en la primera novela, Kiyoaki había tenido relación con dos príncipes tailandeses, que ahora en este tercer volumen irá a visitar Honda, convencido de encontrar allí respuestas a sus constantes dudas sobre la transmigración de Kiyoaki[119]. Allí conoce a la hija de uno de los príncipes y tras encontrarse con ella comienza a dudar sobre si la pequeña será la siguiente reencarnación de Kiyoaki.

Aprovechando que el argumento introduce el viaje por la India, Mishima relata diferentes ritos y sacrificios que sirven para ir introduciendo muchos de los aspectos filosóficos y religiosos del hinduismo. Durante este periplo, Honda sigue reflexionando en torno a la transmigración y la reencarnación. En el último encuentro que tiene Honda con la pequeña princesa tailandesa, esta le dice que quiere volver con él a Japón pues ella sabe en su interior que es japonesa. Un hecho que provoca ciertas turbulencias en el pensamiento de Honda y que le incita a profundizar cada vez más en el tema de la transmigración. Estando ya en Japón, Honda comenzarán a buscar e indagar sobre otras teorías de la transmigración de las almas que no pertenezcan al budismo y así asistiremos a varios capítulos centrados en aspectos puramente filosóficos. Se introducirán también

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[119] En el anterior volumen, Isao en sueños había referido a un sitio que Honda identifica con ese lugar y esto motiva su viaje.

reflexiones en torno al budismo Mahāyāna, la teoría del karma, la aparición del budismo Yogācāra y su doctrina del *Yuishiki* y otros elementos filosófico-religiosos, que, como ya admitimos, rompen el discurso argumentativo de la novela y suponen un escollo difícil de superar para muchos lectores.

Si teníamos en la primera parte de la novela más un ensayo que una narrativa, hacia el último tercio el tono de la novela cambia drásticamente y Mishima nos presentará aquí a un Honda que, cerca de cumplir los 60 años, tiene una prosperidad económica, que le permite vivir bien y disfrutar de tiempo de ocio, y que poco a poco se ha ido olvidando de su obsesión con las reencarnaciones de Kiyoaki. Por su parte, la princesa tailandesa se encuentra en Japón estudiando. Cuando Honda se percata de que tiene tan cerca a la posible reencarnación de su antiguo amigo, ve despertar en él el deseo de comprobar objetivamente si puede ser la reencarnación de Isao y se las arregla para poder verla desnuda, aunque el plan de Honda sale mal y es incapaz de confirmar que la muchacha lleva en su cuerpo las tres manchas, dejándonos de nuevo con la duda.

Todo en esta parte de la novela, se centra la obsesión de Honda por comprobar la sin atisbo de dudas, la reencarnación, y se retoma aquí su estatus de *misterio* para Honda, en tanto que el mero de la transmigración es algo que continúa atrayéndolo y disgustando al mismo tiempo. Tiempo después, en la narrativa de la novela, nos enteramos de que la princesa Jing Chan murió a los 20 años por culpa de la mordedura de una serpiente, respondiendo al mismo esquema que en las dos anteriores novelas, encontrando los protagonistas una muerte temprana, todos a los 20 años.

Este tercer volumen, tan centrado en la filosofía búdica, no fue el mejor acogido de los tres, y, tal y como señaló Scott es el más arduo de los tres, tanto que fue muy complicado encontrar a alguien que quisiera y pudiera traducirlo (Scott, 1985, 202-203).

4.5.1.- Budismo desde una revisión histórica

En este volumen, como ya he comentado, encontramos un texto casi ensayístico que repasará muchos de los aspectos del budismo que pudimos ver introducidos en el volumen I y en el volumen II, por lo que, los comentaré por encima pero no los analizaré pues sería reiterar lo ya dicho.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

Uno de los primeros principios del budismo que nos encontramos, es el del ātman y el anātman. Con intención de recoger lo que entiende el budismo por este concepto y diferenciándolo del hinduismo para que no quepan dudas al respecto, se nos índice en que el hinduismo, como ya se ha comentado, sí que asume la existencia de un alma que determina la identidad particular del sujeto y los define sustancialmente. En cambio, el budismo, niega la existencia de este principio y entiende nuestra existencia a razón de que el anātman es la verdadera identidad del sujeto, es decir, que no poseemos dicha identidad y que lo que «viaja» de una reencarnación a otra no se puede entender como una continuidad de la persona fallecida sino sólo su «huella kármica» que ha sido almacena en el alāyavijñāna (Buswell y Lopez, 2014, 42-43). En el hinduismo, el concepto de ātman se acerca demasiado al concepto de alma, algo que desde el budismo se niega en tanto que no contempla que nada sea eterno pues la existencia está poseída por la transitoriedad y la mutabilidad.

Mishima, muy inteligentemente, introduce las críticas que recibe este tipo de propuestas, y lanza la siguiente cuestión casi a modo de reto intelectual al lector:

> «Pero entonces se suscita la perturbadora pregunta: si los actos buenos producen una existencia subsiguiente buena y los actos malos una mala, y si todo vuelve a la nada tras la muerte, ¿qué es entonces la sustancia que transmigra? Si asumimos que no existe personalidad, ¿cuál es, para empezar, la base del ciclo de nacimientos y muertes?» (Mishima, 2012b, 38)[120]

Se recoge aquí una de las críticas más importantes al concepto de anātman del pensamiento budista, en mi opinión, con la intención de adelantarse a las dudas que puedan suscitar o las críticas que puedan surgir al propio planteamiento de Mishima. Todo el conjunto de la obra se haya envuelto por un excesivo esfuerzo de dejar todo perfectamente fundamentado, otras de las razones que esgrimimos para argumentar que hay un uso consciente y serio de planteamientos filosóficos. Téngase en cuenta que incluir las propias críticas abre la oportunidad de añadir también la solución a las mismas. Tal y como ocurre cuando más adelante leemos que la «respuesta filosófica más verosímil» a esta cuestión no llega hasta que surge la escuela budista del Yogācāra», justamente la

[120] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «しかしここに困ったことが起るのは、死んで一切が無に帰するとすれば、悪業によって悪趣に限ら、善業によって善趣に昇るのは、一般何者なのであるか？ 我がないとすれば、輪廻轉生はそもそも何なのであらうか？» (Mishima, 1970a, 26).

escuela budista que usa Mishima para fundamentar filosóficamente todo su pensamiento. Parece que Mishima quisiese adelantarse al lector crítico o con conocimientos suficientes para revelarse al camino trazado por el escritor. Lo interesante aquí para nosotros es que esto provoca que surjan en el texto pequeños diálogos filosóficos que enriquecen esta dimensión del texto. Esta crítica, también surge en el contexto de los planteamientos occidentales de la transmigración, tal y como recogen Villena y García (1992, 569) y que bien podría parecer que se trata de la propuesta budista:

> «Una de las cuestiones más interesantes entre las suscitadas por la creencia de la transmigración es la de constatar si se admite una existencia individual al término de las vidas, o bien, una vez liberada la unidad transmigrante del ciclo de nacimientos y muertes, si se pierde toda existencia individual bajo una fusión en lo absoluto».

Ya he dejado clara la importancia que la fundamentación cobra para Mishima en esta su última obra. Con esta idea en mente, y en busca de una fundamentación sólida y coherente sobre la filosofía Yogācāra, considera la necesidad de retrotraerse temporal e históricamente y comienza a introducir capítulos en los que se explican algunos elementos de la filosofía hinduista. Como ya he comentado, el budismo es deudor de muchos de los conceptos filosóficos del hinduismo, pues Siddhartha Gautama, el fundador del budismo, había sido criado y educado en esta tradición. Este hecho justifica que en el budismo encontremos los mismos conceptos, aunque muchas veces con dimensiones de significado diferente. Es por esta razón, que la introducción de algunas referencias filosóficas de la tradición hinduista, no se encuentren fuera de lugar para la explicación filosófica, aunque sí pueden estarlo desde el punto de vista literario. A pesar de esto, téngase en cuenta que la presencia del hinduismo es puramente testimonial si la comparamos con otras referencias filosóficas, y por esta razón no profundizaremos más allá.

Es importante tener presente que el budismo no se introduce en este volumen de manera forzada, que, aunque he comentado que casi parece que estamos ante un ensayo, la presencia de la filosofía búdica y de las extensas páginas que se dedican a esto tienen el sentido de reflejar la obsesión del personaje de Honda. Así, en su viaje por la India comienza a plantearse cada vez más cuestiones y dudas en torno al saṃsāra y a la transmigración de las almas, lo que le lleva a profundizar en los conocimientos sobre está temática, naciendo estos capítulos que son reflejo de la inquietud intelectual del personaje. Tengamos presente que, para Honda, todo el tema de la transmigración y todo el tema del

saṃsāra producen en él un efecto perturbador porque lo saca de su zona segura en la que impera el racionalismo. Su obsesiva búsqueda de conocimiento sobre el tema, que en la novela se traduce en esos capítulos casi académicos, es casi un reflejo de la antítesis de los planteamientos de Wang Yangming en tanto que la acumulación del conocimiento es un conocimiento vacío que no lleva a ningún sitio. Honda, en su búsqueda intelectual llega a comprender la teoría de la transmigración, pero en ningún caso está ni remotamente cerca de aprehenderla. Es por esta razón que podemos leer el siguiente pasaje: «lo que en realidad vio fue un misterio demasiado grande para él, un misterio que tenazmente rechazaba la comprensión o la interpretación» (Mishima, 2012b, 102). Podemos interpretar, cómo a través de esta afirmación se nos está diciendo que Honda no es capaz de asumir ni ha sido capaz de asumir en los anteriores volúmenes, toda la complejidad y todo lo que implica la doctrina filosófica del budismo Yogācāra, y esto es así porque la comprensión, como veremos, no puede darse todavía.

La obsesión por comprender el proceso de la transmigración impulsa a Honda a abordar esta temática desde el punto de vista de la filosofía occidental, lo que le lleva a investigar las teorías antiguas sobre la creencia en la transmigración y los ciclos vitales. Aparece así la mención a la teoría atribuida a Pitágoras que a su vez había sido influenciado por los misterios Órficos que se habían extendido por Grecia durante los siglos séptimo y sexto antes de nuestra era. Tal y como señala Kirk (2022, 44), los Órficos pueden identificarse como aquellos que,

> «uniendo, por una parte, elementos procedentes del culto de Apolo […] y de las creencias tracias en la reencarnación, por otra, creyeron que el alma podía sobrevivir, si se mantenía pura, y, para ilustrar esta teoría, elaboraron una mitología parcialmente personal, con Dioniso como figura central».

Está misma idea la recoge Mishima en el texto, y atribuye un origen oriental al culto a Dionisio, que aparte de asociarse con el vino y las viñas, también se asociaba con el delirio místico, tal y como señala Grimal (1982, 139-140). Este mismo autor señala que la figura de Dionisio es bastante compleja, porque se construye en base a elementos no sólo griegos sino también de otros países cercanos de influencia tal y como también señalaba Mishima y que recogen otros autores:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «Una explicación satisfactoria que dé cuenta del hecho de la existencia de una doctrina semejante en regiones tan distantes como la India y Grecia, podría ser la de suponer que ambas culturas mantuvieron la misma creencia, merced

> a desarrollos independientes, aunque paralelos, a partir de un fondo común de ideas primitivas» (Villena y Garcia, 1992, 563).

De los cultos Órficos, le interesará a Mishima, su concepción del alma inmortal, pues se creía que el alma podía separarse del cuerpo para fundirse con «los misterios de Dionisio»[121]. También se planteaba que, tras la muerte, el alma separada del cuerpo debía pasar un tiempo en el Hades antes de poder transmigrar a otro ser sintiente, aspecto muy parecido a lo que defiende el budismo y que encontramos en presente en Pitágoras, que al igual que en el caso búdico creía que aquello que transmigraba podía hacerlo a cualquier cuerpo, ya fuese este de ser humano o de animal (Kirk, 2022, 294-295). Analogía, entre el concepto de transmigración en el budismo y el concepto de transmigración en la antigua Grecia, pues ambos defienden que las acciones llevadas a cabo durante la existencia terrenal van a determinar el tipo de renacimiento o reencarnación que sufrirá el sujeto. Esas ideas se continúan en los pitagóricos, que plantean expresiones filosóficas sobre está temática mucho más cercanas a los planteamientos budistas, pues se cree que estas ideas habrían podido ser tomadas de la India, Asia central o el sur de Rusia (Kirk, 2022, 296).

Después este recorrido histórico sobre el concepto de transmigración y la antigüedad, Mishima se enfoca en la figura de Tommaso Campanella (1568-1639), que desarrolló su teoría acerca de la transmigración a partir de la influencia de Giovanni Botero (1533-1617) tras la lectura de su *Le Relazioni Universali*. Apoyándose en lo que ya habían afirmado los pitagóricos en su momento, Campanella utilizará conceptos del hinduismo para explicar esta doctrina, aunque, como señala Mishima, no se posiciona claramente sobre ello:

> «No tienen ningún miedo a la muerte, ya que todos creen en la inmortalidad de las almas y en que al salir de los cuerpos se unen a espíritus buenos o malos en función de los méritos en la vida presente» (Campanella, 2007, 44).

Introducirá también Mishima en este capítulo XIV) al filósofo Giovanni Battista Vico (1668-1744), que defendía la reencarnación y en el que, como afirma Mishima

[121] Mishima refiere a los órficos con mucha rotundidad, pero existen investigadores que han puesto en duda que los órficos llegasen a plantear estas teorías, tal y como señalan en su investigación Villena y García (1992, 565-566), por lo que habría que tenerlo en cuenta. Kirk (2022, 297-298) señala que lo que sí parece que podemos afirmar, es que entre los órficos y los pitagóricos hubo paralelismo en sus expresiones rituales, pues un fragmento de texto de Empédocles así lo afirmaba.

(2012b, 156) muchos vieron un precursor del pensamiento nietzscheano, tal y como también afirma Marín (2020, 85):

> «No obstante, creo que se puede defender que las coincidencias entre dos pensadores de actitudes, valores e ideas tan distintas y distantes no son ocasionales, fruto de un cruce casual de pensamientos, sino que el tradicionalista Vico y el rupturista Nietzsche, aun cuando este italiano de vocación jamás leyera y quizá nunca escuchara siquiera el nombre del italiano de nación, están planteando un mismo problema y ofreciendo una similar solución».

No puede quedar sin mencionar, la alusión que Mishima hace a un importante libro dentro del canon budista, el *Milindapañha*[122] y al que le dedica el capítulo XV. Este texto recoge una serie de diálogos filosóficos entre el filósofo Nāgasena y el Rey Milinda donde discuten sobre diferentes temas relacionados con la doctrina y la ética budista (Buswell y Lopez, 2014, 542). En el texto de Mishima, este parece haber recogido fragmentos relacionados con la temática del saṃsāra, la transmigración, y la doctrina del anātman, para continuar fundamentando su pensamiento. Al considerarse uno de los textos más importantes dentro del canon budista, es probable que Mishima lo eligiese por esta razón, y porque esa condición lo convierte en un texto asequible y conocido por los lectores. Este texto, en lo que refiere a las temáticas que más interesan a Mishima, tiene un tono bastante peculiar, pues Nāgasena siempre contesta satisfactoriamente a las preguntas del Rey Milinda. Ponemos a continuación un ejemplo en relación con la doctrina del anātman:

> «-¿Cómo os llaman Venerable? ¿Cuál es vuestro nombre?
> -Me llaman Nāgasena: es así como me designan mis compañeros. Pero, oh rey, aunque los padres den a sus hijos un nombre como Nâgasena, Sârasena, Vîrasena, Sîhasena, eso no es más que una apelación, una noción vulgar, una expresión corriente, un simple nombre: no hay debajo de ello individuo alguno» (Carro, 2002, 55).

El recorrido histórico que ha realizado Mishima a lo largo de estos capítulos, se hizo con la clara intención de otorgar una fundamentación seria de la temática de la transmigración, el saṃsāra y el anātman dentro de la novela. En un intento por justificar lo farragosos que puede resultar en el texto esta consecución de capítulos sobre la historia

[122] En el texto de Mishima traducido como *Las preguntas de Milinda* que es el nombre que recibe su traducción al castellano.

del saṃsāra y la transmigración en los diferentes sistemas filosóficos, Mishima, haciendo uso del personaje de Honda, justifica esto como una necesidad para poder abarcar la doctrina del yuishiki de una manera más sencilla:

> «Honda sintió entonces que podía retornar con facilidad a la teoría del Yuishiki que tanto le había intrigado en su juventud. Se sentía capaz de captar el sistema del budismo Mahāyāna, que era como una magnífica catedral, ahora que contaba con la ayuda del maravilloso enigma dejado tras de sí en Bangkok. Sin embargo, la doctrina del Yuishiki era una estructura religioso-filosófica vertiginosamente alta por la que el budismo, una vez rechazados el ātman y el alma, proporciona una explicación sumamente precisa y meticulosa acerca de las dificultades teóricas del cuerpo del peregrinaje en el renacer y la reencarnación» (Mishima, 2012b, 172)[123].

Con todas estas explicaciones, Mishima pretendía llevar al lector a un punto coherente en el que presentar las contradicciones entre la existencia del saṃsāra y la defensa del budismo, para poder así introducir como solución la doctrina del yuishiki de la escuela Yogācāra. Esta idea de que la escuela Yogācāra fue la que finalmente supo dar respuesta a muchas de las incógnitas que suscitaban los planteamientos budistas, y que recogen otros investigadores como Lusthaus (1998, 1122) se repite en varios de los volúmenes quizás con la clara intención del autor de fortalecer la necesidad de esta doctrina filosófica para la buena constitución del argumento de la novela.

La insistencia de Mishima por explicar al detalle lo que implica la doctrina del Yuishiki, se entiende en tanto que, sólo comprendiendo esta filosofía, se aprehende el sentido último de la obra. No olvidemos que él ya había evidenciado que su pretensión con este trabajo era aportar una interpretación de la realidad, una interpretación del mundo, su interpretación del mundo, que está, como ya hemos visto, fuertemente influenciada por la perspectiva de la doctrina del Yuishiki de la escuela Yogācāra. Mishima se sirve de Honda como una especie de alter ego para profundizar teóricamente en estos aspectos filosóficos hasta que construye una fundamentación lo suficientemente sólida que le

---

[123] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «かつてあれほど若い日の自分を悩ました唯識論、あの壮大な大伽藍のやうな大乗佛教のと、本多は今や、バンコックの残した美しい愛らしい一縷の謎をたよりに、却ってらくらくとってゆけるやうな心地がした。きるにても唯識は、一旦「我」と「魂」とを否定したが、輪廻轉生の「主體」をめぐる理論的困難をもつとも周到精密な理論で切り抜けた、目くるめくばかりに高い知的宗教的建築物であった» (Mishima, 1970a, 122).

permite ofrecer su conclusión acerca de la verdad del mundo. Por este motivo, se puede explicar la presencia de un capítulo (XV) dentro de este tercer volumen que parece poner punto y final a todo este recorrido histórico-filosófico del budismo y de algunos de sus principios.

Dicho capítulo va a reflejar toda la angustia que le provoca a Honda la negación de la realidad[124], en parte por su carácter puramente racionalista, y es quizás uno de los capítulos más interesante de todo el volumen porque va a contrastar perfectamente con el final del último volumen que analizaremos en su momento. En toda esta reflexión en torno a la realidad, Honda comenzará reflexionando en torno a uno de los conceptos más complejos del budismo y que refiere justamente a la momentaneidad de la causa y el efecto, dos dimensiones dependientes del alāya y que, según esta doctrina van a tener lugar de manera simultánea y alternativamente en el mismo momento. Podemos leer en el Laṅkāvatārasūtra:

> «Mientras que un mundo de relatividad sea afirmado, hay una cadena siempre recurrente de causación la cual no puede ser negada bajo ninguna circunstancia, por lo tanto, nosotros no podemos halar de nada que termina o cesa» (Suzuki, 2003, 9)[125].

Este planteamiento es complejo porque, de entrada, solemos entender la relación entre causa y efecto respetando una temporalidad lineal, es decir, hay una causa y posteriormente hay un efecto, pero no hay una causa y un efecto de tipo inmediato, no se dan de manera inmediata en el mismo momento según nuestra percepción. Sin embargo, esta propuesta nos enfrentará a la idea de que causa y efecto forman parte del mundo fenoménico en un plano simultáneo y alternativo dando lugar a una negación temporal. Mishima, a través de Honda plantea que, aquello que tocamos, que percibimos con nuestros sentidos tiene que existir (una clara demostración de su positivismo) al menos en ese momento exacto de tocarlo o percibirlo (Mishima, 2012b, 181). ¿Pero qué ocurre, nos dirá, si aquello que percibimos es en un sueño? ¿podemos asegurar la existencia de lo percibido en ese caso? Para Honda, que seguía postulando la existencia de un «yo», negar la realidad conformante alrededor de ese «yo» era un imposible, porque implicaba

[124] Algo que se evidencia en la repetición de la exclamación «¡Pero el mundo debe existir!» que interpela a cada explicación que sustenta la realidad como construcción de la mente.

[125] Traducción propia. En el original: «As long a world of relativity is asserted, there is an ever recurring chain of causation which cannot be denied under any circumstance, therefore we cannot talk of anything coming to an end or cessation»

negar su mundo de experiencias sensibles y todas las evidencias de su paso por la existencia, aquello que queda cuando ya no estamos aquí y que supone un recordatorio de nuestra ausencia, un libro a medio leer, la ropa desorganizada en el armario, nuestro cuadro favorito en la pared. La mediación de los sentidos suponía para Honda un muro infranqueable para el *misterio* en tanto que reforzaban su apego a la realidad erróneamente percibida que provocaba la ilusoria sensación de que la realidad existía ciertamente para Honda. Hacia el final de la nivela podemos leer este pasaje que nos evidencia perfectamente la situación en la que se encuentra Honda:

> «El mundo presente era el creado por las percepciones de Honda y así Ying Chan lo habitaba también. Según los preceptos de la escuela del Yuishiki, era un mundo creado por la conciencia del *alaya* de Honda. Pero la razón de que él no pudiera todavía entregarse completamente a esta doctrina era que se sentía demasiado aferrado a sus percepciones y era incapaz de permitirse considerar su raíz como la conciencia eterna del *alaya* que rechaza el mundo por un instante sin pensar y lo renuevan el siguiente» (Mishima, 2012b, 418)[126].

Se puede afirmar que, en este último volumen, Honda ya ha comprendido (que no aprehendido) perfectamente los principios filosóficos del budismo Yogācāra, pero no la comparte desde el punto de vista espiritual. La asunción total se dará en el cuarto volumen que es el que analizaré a continuación.

4.6.-Análisis de *La corrupción de un ángel*

El último volumen terminó de escribirse en agosto de 1970, algo que podemos saber gracias a que Keene afirma que él pudo verla terminada por esas fechas, aunque no la llegó leer.

> «Mishima eligió para su suicidio el día del mes en el que regularmente entregaba capítulos de su novela a la revista en donde se publicaba por entregas. En esta ocasión, el editor llamó por teléfono para pedirle, como favor especial, que le entregara el manuscrito un día antes. Él se negó, diciendo que

[126] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «現在のこの世界は、本多の認識の作った世界であったから、ジン・ジャンも共にここに住んでいた。 唯臓論に従へば、それは本多の阿頼耶識の創った世界だった。 が、なほ本多が唯識論に完全に膝を屈することができないのは、彼がその認識に執して、自分の認識の根源を、あの永遠でしかも一瞬一瞬惜しげもなく世界を廃棄して更新する阿頼耶識と、同一視することを背んじないからだった» (Mishima, 1970a, 307).

> no estaría completo. Esto no era cierto. Ese verano había puesto en mis manos el manuscrito del capítulo final. Me dijo que lo había escrito "en un suspiro". No pedí leer el manuscrito, suponiendo que sin conocer lo que había precedido no podría entender el último capítulo. Pero a pesar de que había sido escrito en agosto, era esencial para Mishima que muriera el día en que completó su obra maestra. Él fechó la última página el 25 de noviembre» (Keene, 2003, 64)[127].

En torno a esta novela, surge la cuestión totalmente especulativa, de por qué Mishima esperó a entregarla el mismo día de su muerte, como ya comentamos la mayoría de los críticos y biógrafos, consideran que esta lección tiene que ver con la finalización completa de su existencia, tanto literaria como corporal, por lo que quizás, respondía a un acto simbólico intimista. Pero ya nos decía Foucault (1999, 200), que, sobre el suicidio, lo único que no podemos preguntar es ¿por qué?, por lo que, la respuesta a esa incógnita, será siempre pura especulación. Es importante tener en cuenta que esta novela se escribió a la par que se planeaba el suicidio por lo que su trasfondo, su tono, responden al ánimo de Mishima en esa época. Se evidencia en este fragmento de la entrevista con Furobayashi cuando ya tenía planeado su suicidio:

> «*Furobayashi:* […] No tendrá intención de dejar de escribir cuando termine *El mar de la fertilidad*, ¿verdad?
> *Mishima:* ¡Ah, a lo mejor es mi última obra! No sabría decirle. De momento, no tengo ningún plan para el futuro. Estoy agotado» (Mishima en Furobayashi y Kobayashi, 2015, 111).

La temática de este último volumen se aleja totalmente a lo que vimos en los tres anteriores, en donde se asientan teóricamente los postulados que sustentarán todo el pensamiento de Mishima, pero el cuarto volumen, es una representación literaria de la acción. Él mismo admite, que, en el cuarto volumen, no se incluyen este tipo de referencias de manera totalmente consciente (Mishima en Furobayashi y Kobayashi, 2015, 94-95). Todo lo visto anteriormente en relación con la filosofía de la acción, la

[127] Traducción propia. En el original: «Mishima chose for his suicide the day of the month on which he regularly delivered chapters of his novel to the magazine in which it was being serialized. On this occasion, the editor telephoned to ask, as a special favor, that he give her the manuscript one day earlier. He refused, saying it would not be complete. This was not true. That summer he had put in my hands the manuscript of the final chapter. He told me he had written it "in one breath." I did not ask to read the manuscript, supposing that without knowing what had preceded, I would be unable to understand the last chapter. But even though it had been written in August, it was essential to Mishima that he die on the day he completed his masterpiece. He dated the last page November 25.»

conceptualización ético-estética de la muerte y en relación con los principios filosóficos del budismo de la escuela Yogācāra, tienen el cuarto volumen su conclusión absoluta.

En lo que se refiere al argumento, este se desarrolla durante los años 1970. Volvemos a encontrarnos con Honda, que, obsesionado todavía con la temática de la reencarnación, cree haber vuelto a encontrar a otra reencarnación de Kiyoaki, un joven llamado Toru. La construcción argumentativa de este último volumen es mucho más simple y sencilla que en el resto, y se centra en la relación entre Honda y este joven que termina siendo hijo adoptivo de nuestro protagonista. El carácter del joven, comienza a degradarse hasta que termina protagonizando algunas escenas de violencia hacia Honda, que temiendo que lo aparten de él, decide no denunciar los hechos. Tras un intento de suicidio fallido, en el que Toru intenta quitarse la vida bebiendo alcohol industrial, El joven pierde la vista y termina sobrepasando los 20 años, edad límite en la que Honda esperaba haberlo visto morir. Esto hecho le hace cuestionarse si Toru sería realmente la tercera reencarnación de Kiyoaki, una máxima que se repite en todos los volúmenes. Al final de la novela, Honda decir volver a encontrarse con Satoko, la joven de la que Kiyoaki había estado enamorado, por lo que viaja hasta el templo donde reside y ostenta el cargo de abadesa. Allí consigue verla y Honda le habla sobre Kiyoaki, su antiguo amor, pero ella parece no reconocerlo y la conversación perturba cada vez más a Honda que insiste en que incluso hay pruebas, documentos, que pueden demostrar la existencia de su amigo, pero Satoko, le contesta que esa puede servir para solucionar los problemas en el otro mundo. En esta línea que perturba cada vez a Honda, la abadesa le insiste en si puede asegurar que Kiyoaki haya existido, hasta que Honda empieza a cuestionarse la existencia tal y como la entiende, obviamente recuperando aquí la filosofía del budismo Yogācāra. La conversación entre ambos termina con Honda asumiendo por fin la doctrina del *yuishiki*.

Me inclino en afirmar aquí, que este juego con el que Mishima termina la novela, no es para nada como lo interpreta Scott (1985, 296):

> «La tetralogía estaba condicionada por la reencarnación, a través de Kiyoaki, Isao, Ying Chan y Toru. Y, en la página 1400 de la novela, Mishima parece echar por tierra la idea de que los tres sucesores del bello Kiyoaki son reencarnaciones suyas. El tema que encadena los cuatro libros es cuestionado con su clásica ironía. Ésa es mi interpretación del final de la obra y del término «catástrofe» referido a ella».

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A mi parecer, Mishima no parece tirar por tierra todo lo que había construido en las tres novelas anteriores, sino que responde realmente a las enseñanzas de la filosofía Yogācāra de que todo es ilusión, que todo es construcción de la mente, al fin y al cabo, lo que nosotros hemos estado leyendo en los últimos cuatro volúmenes responde a la visión de Honda, y aquí sólo se evidencia que Honda por fin a aprehendido esta filosofía. En el apartado correspondiente analizamos con más detenimiento este final del volumen, donde se verá que la idea puede entenderse la perspectiva filosófica cambiando totalmente el sentido de la tetralogía, en contraposición a lo que plantea Scott.

4.6.1.-El suicidio

Uno de los temas sobre el que nos gustaría reflexionar en relación con este último volumen, es el cómo se plantea aquí, al final de camino, la idea de suicidio. En los otros volúmenes, pudimos observar cómo los protagonistas fallecían a una edad temprana pero solo uno de ellos se había suicidado. Esto ocurrió en el segundo volumen, donde el protagonista, encarnaría la estructura ético-estética de la muerte que forma parte del mundo intelectual de Mishima. Curiosamente, aunque parece que sobre este tema, todo había sido ya evidenciado por parte de nuestro escritor, se van a introducir dos aspectos que consideramos son bastante sintomáticos para entender mejor su planteamiento y que todavía no habían aparecido evidenciados de manera clara.

Por un lado, podemos leer cómo en el capítulo XVII se hace una mención a un artista italiano Mantegna. Mishima se refiere aquí a Andrea Mantegna (c. 1431-1506), pintor italiano del Renacimiento que se caracterizaba por sus figuras expresivas, pero de líneas clásicas, en donde primaba la perfección corporal en perspectiva y proporción. Cabe preguntarse aquí por qué la mención a este pintor casi de manera descontextualizada, casi sin importancia, pues no se le vuelve a mencionar ni se le vuelve a hacer ninguna referencia. Investigando, pudimos comprobar que Mantegna tiene tres versiones del San Sebastián, que como recordamos, fue una de las principales fuentes de inspiración para la construcción de la idea de la estética en relación con la muerte. Así, de una manera velada, Mishima introduce una referencia que refuerza la delimitación teórica estética del suicidio. Pero todavía nos faltaría el sustrato ético que acompaña siempre a la estética de la muerte en el pensamiento de este autor japonés y esto se va a hacer evidente en una conversación que tiene lugar en el capítulo 18 y en el que un personaje le pregunta al

personaje principal Toru, si alguna vez ha pensado sobre el suicidio a lo que responde, perplejo, que no. El otro personaje, le dice que hay un tipo de suicidio que sí le ha hecho pensar en este tema, y se introduce aquí un pequeño relato que, aunque sencillo y casi infantil resume perfectamente todo lo que venimos explicando sobre la conceptualización de la muerte en el pensamiento de Mishima.

El cuento es demasiado extenso y he decidido no reproducirlo entero, pero procederé a hacer un pequeño resumen a continuación: hay un ratón que piensa que es un gato y se cree gato, se identifica como gato. Esto hace que cambie su percepción de los demás ratones pues pasan de ser congéneres a ser presas. El concepto de gato se ha impuesto a la apariencia de ratón. El susodicho ratón cree en el concepto de gato, pero no en su apariencia de ratón, es decir, cree en la idea, pero no en la apariencia de esa idea, no en la forma que tiene de expresarse esa idea en la realidad. La idea de gato para él es suficiente para poder identificarte como gato lo que ocurre es que un día este ratón se encuentra con un gato de verdad y el gato intenta comérselo, a lo que el ratón le dice que no puede, que es imposible, pues un gato no se come a otro gato. A pesar de esta convicción del ratón, el gato vuelve a intentar comerlo, y el ratón para demostrarle al gato, que es un gato y que por lo tanto es imposible comérselo, se tira en una tina de agua y se ahoga, impidiendo al gato poder comérselo y demostrando que era finalmente un gato porque no pudo ser comido tal y como planteó desde el principio (Mishima, 2012c, 158-161). En este cuento lo que se busca es explicar el suicidio por afirmación, es decir, para afirmar las ideas de uno hacia uno mismo se puede tomar el camino del suicidio como vía legítima. El suicidio como afirmación de los ideales de uno mismo, es un claro intento de dar sentido a la determinación del propio Mishima:

> «A veces pienso que sería mejor que estuviese muerto. Porque mis planes pueden alcanzar realidad en el lejano extremo de la muerte. Porque allí puedo hallar una verdadera perspectiva. Lograrla mientras aún sigo con vida es una tarea extraordinariamente difícil» (Mishima, 2012c, 190)[128].

[128] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «僕は死んでいればよかつたと思ふことがときどきある。死の向う側からなら、この企画は完全に果たされる筈だから。僕は真の正常な遺近法を獲得する筈だから……生きながらこれをやるのは、難中の難事だ。とりわけ君が十八歳だったら！» (Mishima, 1971, 157)

4.6.2.- El mundo como ilusión

La acentuación de Honda sobre la doctrina de Yuishiki, es absoluta justo al final de la novela, esta última parte, es el broche de oro de toda la tetralogía que se presta a ser interpretado desde el punto de vista filosófico, encajando con el aspecto filosófico que quizás pasó algo desapercibido. Como ya se comentó en el resumen de este volumen, Honda, ya anciano, visita a Satoko en el monasterio donde reside y allí tiene lugar la conversación que colocará la última pieza de sentido a toda esta magna obra. Por el valor que tiene para nuestro análisis se recoge de manera íntegra:

> «-Su reverenda predecesora no me permitió verla cuando llegué con la última suplica de Kiyoaki. Así tenía que ser pero me enfurecí. Después de todo Kiyoaki Matsugae era mi más querido amigo.
>
> -Kiyoaki Matsugae. ¿Quién pudo haber sido?
>
> Honda la miró sorprendido.
>
> Cabía que fuese dura de oído pero no parecía posible que no lo hubiese comprendido. Sin embargo las palabras de ella se hallaban tan fuera de lugar que solo cabía creer que le había entendido mal.
>
> -¿Cómo ha dicho? - deseaba que las repitiera.
>
> Y no hubo rastro de disimulo en la repetición de sus palabras. En cambio en sus ojos había una especie de curiosidad juvenil y bajo ellos una serena sonrisa.
>
> -¿Quién pudo haber sido?
>
> Honda advirtió que deseaba que le hablará de Kiyoaki. Escrupulosamente cortés, les refirió sus recuerdos del amor de Kiyoaki y su triste conclusión.
>
> La abadessa permaneció sentada inmóvil durante todo el árbol largo relato, con una sonrisa siempre en los labios. Ocasionalmente asentía. Escuchaba con atención incluso cuando con elegancia tomó el refrigerio que le trajo la boncesa esa vieja.
>
> Tranquilamente, con un tinte de emoción, dijo:
>
> -Ha sido una historia muy interesante pero por desgracia yo no conocía el señor Matsugae. Temo que me ha confundido con otra persona.
>
> -¿Pero no se llama Satoko Ayacura?- dijo tosiendo en el apremio de sus palabras.
>
> -Ese era mi nombre en el mundo.
>
> -Entonces tiene que haber conocido a Kiyoaki - estaba irritado.
>
> No podía ser un olvidó sino una descarada mentira. Sabía que la abadesa poseía razones para fingir ignorancia; pero una mujer lejos del mundo vulgar, de su venerable estado, que mintiera así tan abiertamente daba pie a que se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dudará de la hondura de sus convicciones. Si todavía llevaba consigo la hipocresía de aquel otro mundo entonces cabía dudar de la validez de su conversión cuando penetró en este. Los sueños de sesenta años parecieron traicionados en aquel instante.

Su insistencia pasó del límite de lo razonable pero ella no pareció ofenderse. Pese a todo el calor su manto púrpura estaba frío. Sus ojos y su voz siempre bella se mostraban serenos.

-No, señor Honda, no he olvidado ninguna de las gracias que fueron mías en el otro mundo. Pero temo que jamás oí el nombre de Kiyoaki Mataugae. ¿No será, señor Honda, que jamás existió tal persona? Usted parece convencido de que existió. ¿Pero no será que, desde el principio y en parte alguna, existió semejante persona? No podía dejar de pensarlo mientras escuchaba.

- ¿Por qué entonces nos conocemos? Y los Ayakura y los Matsugae deben conservar sus archivos familiares.

- Sí, tales documentos pueden resolver problemas en el otro mundo. ¿Pero conoció usted realmente a una persona llamada Kiyoaki? ¿Y puede decir con seguridad que nosotros dos nos vimos antes?

- Yo vine aquí hace sesenta años.

- La memoria es como un espejo espectral. A veces muestra cosas demasiado lejanas para ser vistas y a veces las revela como si estuviera aquí.

- Pero si desde el principio no existió Kiyoaki…

Honda vacilaba en la niebla. Su cita allí con la abadesa le parecía medio soñada. Hablaba muy alto como para recobrar el yo que desaparecía como se esfumaba el vaho de una bandeja de laca.

- Si no existió Kiyoaki, entonces tampoco existió Isao. Ni existió Ying Chan y quién sabe, quizás tampoco yo haya existido.

Por primera vez había fortaleza en los ojos de ella.

-Eso también es como es en cada corazón» (Mishima, 2012c, 312-314)[129]

[129] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «「えら面白いお話やすけど、友さんといふ方は、存じませんな。その松枝さんのお相手のお方さんは、何やらお人ひでつしやろ」ちゃくちきとこ「しかし御門跡は、もと綾子さんと言いましたでせう本多は咲き込みながら切實に言った。「はい。俗名はさう申しました」「それなら清君を御存知でない筈はありません」本多は怒りにかられてみたのである。 清順を覚えてゐないといふことは、もはや忘却ではなくて、白を切つてゐることでなければならない。 もちろん円跡のはうに、清題を知らぬと言ひ張るだけの事情があることは察せられても、のならともかく、かりにもるに足りるのみならず。 ここまで来ても俗界の入ったときの心が怪しまれるのだ。 今日の面られることになるであらう。 のが、白々しい嘘をつくことは、信仰の深みを善にとらはれてゐるとすれば、そもそも信仰ににかけた六十年の本の夢も、この刹那に裏切門跡は本多の則を超えた追究にも

Es curioso que se haya podido entender esta última parte como plantea Scott, una ironía por parte del autor, que solo pretendía anular todo el esfuerzo acometido en construir la fundamentación teórica y filosófica necesaria que hemos podido ver en los anteriores volúmenes. Desde nuestra interpretación, creemos que este final sencillamente es una manifestación clara y lógica del asentamiento de las de la doctrina del *yuishiki* a lo largo de toda la tetralogía. Honda que estaba preparado teóricamente, pues ya se había evidenciado en tercer volumen, necesitaba asumir de manera total y absoluta la doctrina y este es el momento clave en el que Honda, tras la conversación con Satoko, adquiere plena conciencia de lo que implica entender la realidad a través del planteamiento de sólo conciencia del budismo Yogācāra. Satoko recuerda perfectamente su vida, sin embargo, ella ya ha interiorizado totalmente la doctrina, y, por lo tanto, lo que le está intentando hacer ver a Honda, al negar la existencia de Kiyoaki, es enseñarle que el ātman, no existe, pues no hay una individualidad a la que poder referirse y, por lo tanto, no tiene sentido hablar de Kiyoaki, como no tiene sentido hablar de sí misma y no tiene sentido hablar de Isao o incluso del propio Honda. Es la expresión más clara de la doctrina del anātman y que se estuvo repitiendo lo largo de toda la obra e incluso se explicó explícitamente para que el autor-lector la comprendiera, para que, al llegar a este momento, no lo interpretase

---

少しもたちろがなかった。 これほどの暑熱であるのに、紫の被布を涼やかに着ても目色も少しも離れずに、なだらかに美しいで語った。 ⇒「いいえ、本多さん、私は俗世で受けた恩愛は何一つ忘れはしません。しかし松清さんとい方は、お名をきいたこともありません。そんなお方は、もともとあらしやらなかったのと違ひますか？何やら本多さんが、あるやうに思うてあらしやって、質ははじめから、どこにもなられなんだ、といふことではありませんか？お話をかうして伺ってみますとな、どうもそのやりに思はれてなりません」家の系も優「では私とあなたはどうしてお知り合ひになりましたのです？又、倉家とつてをりませう。戸籍もございませう」俗世の結びつきなら、さういふものでも解けませう。 けれど、その情順といふ方には、本多さん、あなたはほんまにこの世でおひにならしゃつたのですか？ 又。 私とあなたも、以前たしかにこの世でお目にかかったのかどうか、今はつきりと仰言れますか？ 」「たしかに六十年前ここへ上った記憶がありますから」「記憶と言うても、映る筈もない遠すぎるものを映しもすれば、それを近いもののやうに見せもすれば、幻の眼鏡のやうなものやさかいに」「しかしもし、清順君がはじめからゐなかつたとすれば」と本多は雲の中をさまよふ心地がし　て、今ここで門跡と合つてゐることも呼ば夢のやうに思はれてきて、あたかも漆の盆の上に吐きかけたの曇りがみるみる消え去ってゆくやうに失はれてゆく自分を呼びさまさうと思はず叫んだ。「それなら、もみなかったことになる。ジン・ジャンもゐなかつたことになる。･･･その上、ひょっとしたら、この私ですらも…..…」門跡の日ははじめてやや強く本多を見据ゑた。「それも心々ですさかい」» (Mishima, 1971, 268-270).

como lo hizo Scott, asumiendo que había sido engañado por Mishima, y que todo era, sencillamente, una broma del escritor.

La duda de Honda, una duda sobre sí mismo, sobre la existencia de su propio «yo», de su referencia existencial más cercana, y de la existencia de todo lo que le rodea fue resuelta por Satoko, pues ella, que se comprende a sí misma como *anātman*, puede transmitirle a Honda la profundidad de la doctrina filosófica que venimos tratando aquí desde el comienzo de la investigación. El mundo, ese conglomerado de fenómenos que nosotros podemos percibir no es la realidad absoluta en mayúsculas, eso es lo que nosotros percibimos con nuestras conciencias, pero no es la realidad, por lo tanto, ese mundo es ilusión y este es uno de los puntos claves del pensamiento de Mishima y uno de los puntos claves para poder entender esa tetralogía, el mundo como ilusión, la realidad como ilusión. Un principio que además toma del budismo como principio filosófico con la la intención de explicar y de dar sentido al mundo desde la filosofía, y esto, creemos, es uno de los puntos más importantes y que no se ha tenido en cuenta a la hora de enfrentarse a este autor y a sus trabajos.

El autor está buscando aquí un sentido existencial previo a su muerte, que se concentra en la frase de Satoko, donde incide en el profundo relativismo de la existencia al afirmar que «todo es como es en cada corazón» y que evidencia que la filosofía que aquí se había venido explicando se ha aprehendido. Esto tiene mucha relación con la propia naturaleza del budismo, y es que el budismo, ya desde sus inicios, desde el propio Siddharta Gautama, no pretendía inculcar una serie de doctrinas, sino que el budismo lo que hacía era favorecer que el camino se recorriese de manera individual. El propio Buda decía que no se podían asumir las cosas que él afirmaba, sino que habría que comprobar las desde el punto de vista de la experiencia individual.

Por último, los últimos párrafos del texto que son, a nuestro parecer, totalmente brillantes y qué sirven como sustrato para defender las argumentaciones anteriores nso sitúan a Honda yendo a un jardín del templo a pasear después de su conversación con Satoko. Y podemos leer:

> «Era un jardín resplandeciente y recoleto, sin rasgos de relieve. Como un rosario desgranado entre los dedos, el chillido estridente de las chicharras se mantuvo su fuerza. No había otro sonido. El jardín se hallaba vacío. Había

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> llegado, pensó Honda, a un lugar sin recuerdos, sin nada. El sol estival del mediodía caía sobre el jardín inanimado" (Mishima, 2012c, 315)[130].

Esta forma de terminar no es solo, que también, puramente estética o poética, sino que Mishima, lo que hace, es utilizar aquí una forma preciosista para referirse al *satori* o iluminación. Una vez asumidos los preceptos del budismo Yogācāra, con la comprensión total del sentido y las implicaciones ontológicas del anātman, alcanza este estado de conciencia que sólo se puede adquirir a través de la completa comprensión del mundo.

[130] Se respeta aquí la traducción de Guillermo Solana Alonso. En el original: «これと云つて奇巧のない、閑雅な、明るくひらいた御庭である。 数珠を繰るやうな蝉のがここをし領てゐる。 そのほかには何一つ昔とてなく、寂寞を極めてゐる。 この庭には何もない。 記憶もなければ何もないところへ、自分は永てしまったと本多は思った。 庭は夏の日ざかりの日を浴びてしんとしている。» (Mishima, 1970, 271).

5

CONCLUSIONES

5.1.- Conclusiones generales

Mishima Yukio, fue un escritor de tal magnitud, que aún hoy en día sigue siendo uno de los escritores japoneses más traducidos junto con el galardonado Haruki Murakami. Después del olvido en el que poco a poco se vio sumida su obra en su propio país, a causa del impacto que causó su *seppuku* el 25 de noviembre de 1970, parece que las nuevas generaciones han redescubierto, en pleno siglo XXI, la obra del que es y será uno de los mejores escritores japoneses del siglo XX. Es el ejemplo perfecto de estos autores sobre los que María Zambrano (1994, 21) dice que «se olvidan y renacen». Esto se ha visto reforzado con la celebración del 50 aniversario de la muerte del escritor que tuvo lugar en el año 2020 y que se tradujo, como ya he mencionado, en reediciones de algunas de sus obras y un renovado interés académico hacia su figura.

A pesar de que parece que ha comenzado un proceso de revalorización de las obras de Mishima, su suicidio ritual, sigue eclipsando todas sus otras dimensiones, los críticos literarios y biógrafos, continúan limitando el interés en Mishima a ese, último momento, de su vida. Como bien señala Fibla (2018, 12), «es inevitable que su acto tiña de algún modo la lectura de cualquiera de sus obras y hasta induzca a establecer paralelismos que no lo son tanto». Estas lecturas «empañadas», han determinado el tipo de investigaciones que se han venido realizando sobre el pensamiento y la obra de este autor, y aunque tienen el valor de aportar nuevos conocimientos sobre su vida y algunas de las motivaciones de sus obras, nosotros comulgamos más con la propuesta de Zambrano, y de ahí que nuestro objetivo sea el de liberar a Mishima de sus límites impuestos y reinterpretarlo sin circunscribir todas sus aportaciones relevantes a su *seppuku*, aunque a veces se tornase una tarea compleja. Es por esta razón, que mis motivaciones, como ya afirmé en la introducción, han recorrido otros caminos que los de la revisión e interpretación biográfica.

USC
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Existen autores que, sin poder ser considerados como filósofos en el uso más estricto del término, poseen unas propuestas que, en sí mismas, diluyen la fina línea entre la literatura y la filosofía, suscitando en nosotros un gran interés, al poder apreciar elementos que son susceptibles de una interpretación filosófica que atraviesa el sentido del texto. El propio Sartre demostró la permeabilidad entre las dos disciplinas con sus novelas y relatos, y desde la perspectiva filosófica no se niega el valor de esa producción. Sin embargo, el caso de Mishima ha sido muy diferente. Su literatura y vida fueron capaces de opacar su trabajo más intelectual, que no ha sido revisado desde una perspectiva filosófica hasta este momento. El resultado de este olvido filosófico ha provocado interpretaciones confusas de muchas de sus obras y ensayos. Un ejemplo de esto es el caso del pequeño escrito de Shintarō Ishihara titulado 三島由紀夫の日蝕 (Mishima Yukio no Nisshoku, *El eclipse de Yukio Mishima*) en el que, en concreto, realiza algunas interpretaciones del ensayo de Mishima 太陽と鉄 (Taiyō to tetsu, *El sol y el acero*) que, a mi parecer, refuerzan un alejamiento del sentido real de la obra. Independientemente de esto, que al final recae en el ámbito más solitario de la interpretación personal, creo que nuestra propuesta de analizar el pensamiento de Mishima desde una perspectiva filosófica, responde a la necesidad de revivir la obra de un autor que todavía es susceptible de ser interpretada desde un plano mucho más profundo.

Una aproximación a la figura intelectual de Mishima, sacó a la luz cómo sus obras se convirtieron en el lienzo en el que plasmó su pensamiento, algo que sucedió desde una época muy temprana, como se evidencia en el fragmento de texto que se puede consultar en el capítulo 2 y que muestra una clara aversión a la degradación del cuerpo. 仮面の告白 (kamen no kokuhaku, *Confesiones de una máscara*) se muestra también como un claro ejemplo de obra literaria que deviene en vehículo para la reflexión filosófica del propio autor, pues en ella ya se apreciaban los marcados inicios del sentimiento estético que rodeaba su conceptualización de la muerte. La idea de la muerte en estos primeros momentos se aprecia en su atracción por la pintura de Reni, el *San Sebastián*, y que él mismo tomará como inspiración, como se pudo ver en las imágenes a las que se aludió en ese apartado del trabajo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Ahondar en la figura de Mishima como intelectual remite, antes o después, a las influencias que la Escuela Romántica Japonesa tuvo sobre algunos aspectos relevantes de

su pensamiento. De esta forma, la delimitación de dichas influencias se circunscribió en mayor medida en el plano del pensamiento político, reforzando a su vez la dimensión estética que ya pusimos en evidencia con las menciones a sus primeras obras. Constatar que la Escuela Romántica Japonesa reforzó, pero no determinó las derivas estéticas de nuestro autor, era de vital importancia, pues así, se abría un camino que nos permitía asegurar que su dimensión estética bebía de fuentes diferentes, como de influencias occidentales al estilo de Wilde que se habrían hibridado con el sentimiento estético japonés al estilo de Junichiro Tanizaki o Motoori Norinaga.

Esta estética a la que hice mención, no se entiende sin el elemento que vertebra todo el sentido de su reflexión, el cuerpo. El cuerpo en Mishima se nos presenta como un elemento objetivado, característica indispensable que le habilita a soportar la responsabilidad de ser el adalid de la Belleza en su sentido más absoluto. Esta idea sólo se puede sostener gracias a la adhesión intelectual con la filosofía de la acción de Wang Yangming, materializada en Japón en la corriente filosófica de Yumeigaku. De esta filosofía, tomaría Mishima la importancia de identificar el pensamiento y la acción, donde cobra relevancia el cuerpo como elemento que posibilita esta unión. La reinterpretación que Mishima hace de esta propuesta filosófica, demuestra una gran comprensión de estos principios y de la filosofía del bushido que se plasma en el Hagakure, pues para él, la identificación entre conocimiento y acción se da un plano ético más propio del bushido que del que se deriva de la propia filosofía de la acción. Mishima propone como acto final la muerte y no otro tipo de acción, recordemos que la filosofía que se deriva de Yumeigaku, no defiende la muerte como camino único a seguir. Heihachiro, por ejemplo, eligió otra vía de acción, pero en el caso de Mishima, la acción se identifica con la postura estoica de aceptar la muerte como parte inevitable de la vida y de considerarla como vía legítima de actuación. Esta compleja reinterpretación e hibridación de diferentes propuestas filosóficas, tiene su máximo desarrollo en *El mar de la fertilidad*, donde se hace evidente la importancia que tiene para él a la hora de determinar ya no sólo su pensamiento sino sus propios actos que se reflejan en la construcción dramática de algunos de los personajes de las obras. La aproximación realizada al pensamiento del autor, en mi opinión, asegura claramente que estamos ante un intelectual que tiene muy presente el pensamiento filosófico e incluso participa de él elaborando reflexiones propias.

Una comprensión plena del pensamiento de Mishima, implica la necesidad de establecer una contextualización en el conglomerado del pensamiento japonés en general, o al menos, delimitar qué es a lo que nos referimos por pensamiento japonés o filosofía japonesa. Nace así el núcleo temático que se desarrolla con el objetivo de crear y ofrecer una aproximación a la filosofía japonesa, ayudando a contextualizar la importancia del budismo en el pensamiento japonés en general y en Mishima en particular. Siendo el budismo una de las tradiciones filosófico-religiosas más importantes de Japón, y siendo a su vez, uno de los núcleos vertebradores de sentido en mi análisis de *El mar de la fertilidad*, es indispensable enfocarse en una revisión histórico-filosófica que facilite el análisis posterior, donde la presencia de conceptos y teorías budistas es más exigente.

Cuando nos adentramos, aunque sea superficialmente, en el mundo de la filosofía japonesa, surge la perenne problemática sobre el concepto mismo de «filosofía» y los límites de su aplicación. En el contexto japonés o cuando el discurso se enfoca en esta temática, todavía se sigue cuestionando, en ocasiones, lo oportuno que es referirnos a este pensamiento como «filosofía». Por lo tanto, entendí la necesidad acuciante que había en esclarecer esta problemática y dejar clara mi posición hacia ella, pues tal y como ya justificamos en su momento correspondiente, es innegable la presencia de características filosóficas en el pensamiento japonés, cuando entendemos por este término, una reflexión en torno a la existencia y todo lo que ella implica para la autocomprensión del ser humano. Con la pretensión de ofrecer una visión global, vi necesario introducir una pequeña referencia histórica para concretizar, de cara a una mejor comprensión de la temática, cuales son considerados los inicios de la filosofía japonesa y poder realizar una diferenciación entre, los inicios históricos y la sistematización de la misma. De hecho, como se pudo comprobar, y en relación con la problemática mencionada anteriormente, la filosofía japonesa sistematizada es muy anterior a la introducción del propio término de «filosofía» en el sentido occidental, pues como ya explicité, existía un término propiamente japonés (思想) que hacía referencia al pensamiento y que se puede utilizar en el caso de que no se admita el uso de «filosofía» para referirse a las expresiones intelectuales anteriores al siglo XIX. Con esta aproximación, se pudieron asentar unas bases de comprensión en torno a los pilares básicos que fundamentan el pensamiento japonés, esto es, el sintoísmo, el budismo y el confucionismo. El análisis de estos tres pilares fundamentales se ha enfocado en dejar constancia de cómo han influenciado o qué han aportado al conjunto del pensamiento japonés desde un punto de vista generalizado.

USC UNIVERSIDADE

Justifico este recorrido histórico en base a la necesidad de establecer un marco comprensivo que me permitiese hablar sin lugar a duda de la existencia de una filosofía japonesa en la que se enmarca el pensamiento de nuestro autor.

La importancia del budismo para la construcción del pensamiento japonés y para la construcción del pensamiento de Mishima es tal, que, en mi opinión, se hizo necesario dedicar una parte de este capítulo a la presencia del budismo en el pensamiento japonés, así como a la introducción de dicha tradición en Japón. Hablar del budismo de una manera generalizada habría sido una osadía que no respondería a las necesidades de esta investigación, por lo que, desde mi punto de vista, y atendiendo a nuestro marco teórico, me centré en realizar una aproximación a los principios filosóficos de la escuela budista Yogācāra. Podemos justificar esta decisión, en tanto que, esta escuela de pensamiento será una de las líneas filosóficas clave y a la que más nos hemos referido a lo largo de mi análisis.

Todo lo dicho hasta este momento puede ser entendido como una serie de contenidos aislados con poca conexión o relación entre ellos. Sin embargo, todo ello cobra sentido y se hibrida a lo largo de *El mar de la fertilidad*, la obra en la que el propio Mishima introdujo, intencionalmente, todo su pensamiento. En mi opinión, el análisis de esta obra posibilitó ver ejemplificada mi hipótesis, que planteaba la existencia de elementos filosóficos asentados en el sentido de la trama de la obra, formando el entramado óseo de toda la construcción argumentativa de la tetralogía. Como ya expliqué en la introducción, esta obra resultó perfecta para mi empeño, pues en ella se recoge la mayor parte del pensamiento de Mishima, e incluso el propio autor la consideró el culmen de su pensamiento y de su producción literaria. El análisis de esta obra afirmó el profundo trasfondo filosófico que atraviesa toda la novela a través de sus cuatro volúmenes, pero también, nos muestra a un Mishima que no se limitó a tomar estos elementos y plasmarlos sin más, sino que elaboró un pensamiento propio a raíz de las influencias y conocimientos de diferentes doctrinas filosóficas. Desde mi punto de vista, el análisis de la tetralogía mostró mi afirmación sobre el uso que Mishima hace de la filosofía, desde una postura consciente e intencional.

USC UNIVERSIDADE

Ahondando en la dimensión filosófica, pude comprobar cómo Mishima realizó una conceptualización de la muerte caracterizada por su relación con la dimensión estética, en tanto que muerte bella, y a la vez, asentó las bases de comprensión para sus posteriores

apariciones en el plano de la filosofía de la acción. Esto, como ya se explicó, es un planteamiento de importancia relevante en el pensamiento del autor, pudiendo comprobar cómo fue adquiriendo una mayor complejidad a medida que avanzábamos por la tetralogía. En un primer momento, pude apreciar perfectamente cómo el proceso de conceptualización se entendía en íntima relación con la postura del *bunburyodō* que defendía Mishima, en consonancia con la ética del *bushidō*. Sin embargo, la muerte en sí misma, a lo largo de la tetralogía, evoluciona hasta la "muerte voluntaria" que en Mishima se nos presenta como un concepto jánico, por un lado, la estética romántica y por otro, la ética del bushido que se basaba, sobre todo, en el honor y la lealtad a un señor, pero que en Mishima se transforma en lealtad hacia su ideología.

Esta ideología a la que me he referido está compuesta por diversas propuestas filosóficas. En mi opinión, la más importantes, y en las que me he centrado en esta investigación, son la filosofía de la acción y la filosofía de la escuela budista Yogācāra que en Mishima se nos presentan en estrecha relación. La filosofía de la acción que le interesa a Mishima, es aquella que, como él mismo dice, se ha filtrado de China y ha sufrido un proceso de japonización, es decir, no hablamos tanto de la filosofía directa de Wang Yangming sino más de la filosofía de la acción que se gestó en Japón a través de las propuestas chinas y que se terminó denominando Yomeigaku. Estas propuestas, y sobre todo, la influencia de la figura de Oshio Heihachiro, sembraron en Mishima la importancia de la acción como culmen del proceso intelectivo. La propuesta mishimiana, no se agotaba en la identificación de conocimiento-acción como límite de la acción, sino que iba un paso más allá, al entender que la acción era manifestación última del pensamiento. La cercanía de esta propuesta con la doctrina del bunburyodō e incluso con la filosofía del bushidō, se da, en el pensamiento de Mishima, al identificar la «muerte bella» con esta acción como manifestación del pensamiento.

La fundamentación filosófica de la filosofía de la acción se completa con la fuerte influencia que la filosofía de la escuela Yogācāra tiene en el pensamiento de nuestro autor. El «conocimiento del mundo» que nos presenta Mishima como objetivo para escribir su tetralogía, no se alcanza a través de la filosofía de la acción de Yōmeigaku, pues esta no pretende determinar qué es la realidad o el mundo en el que existe el sujeto, ya que se acerca más a una ontología que a una epistemología. En cambio, la filosofía de la escuela budista yogacara, sí responde a estas necesidades epistemológicas que surgen cuando Mishima se propone ese "conocer el mundo". Paradójicamente, la doctrina del Yuishiki,

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

como ya expliqué, le sirvió a Mishima para poder determinar que, en el fondo, no había mundo que conocer, pues la realidad no es más que una ilusión de nuestra mente que nos hace percibir el "mundo" como un conglomerado de sujetos independientes y objetos externos a nosotros. Lo único que hay es la negación misma de todo lo que creemos percibir, y por eso, nosotros llegamos a afirmar, que *El mar de la fertilidad*, era, en esencia, un diálogo entre la Nada y el todo.

Asumo que Mishima aprehendió la absoluta esencia de lo que la doctrina del Yuishiki le estaba proponiendo. Su conocimiento sobre el mundo es «completo», en tanto que la propia filosofía búdica de la escuela Yogācāra, alienta el adoptar esta postura para una correcta comprensión de la realidad. Esta terminó siendo para él una ilusión que tenía como origen, su propio "yo". De hecho, el propio Mishima (2019a) evidenció esta relación cuando afirmó en su 革命哲学としての陽明学 (Kakumei tetsugaku to shite no yōmeigaku, *Yōmeigaku como filosofía de la revolución*) que la sustancia de sí mismo no era sino la vacuidad misma de lo que se encuentra fuera de la mente, siendo eso la existencia real. En otras palabras, se refuerza así la idea de que el «yo» no es otra cosa que la negación del «yo mismo», el anātman. Este grado de comprensión de la realidad que atañe, no sólo a lo que se encuentra «fuera de mi» sino que representa también al propio ego, era la «verdad» para Mishima, la verdad del mundo que intentó explicar a través de la tetralogía de *El mar de la fertilidad*.

La plena comprensión de «la visión del mundo», el *Weltanschauung* de Mishima, habría agotado el camino del pensamiento, pues, cuando todo lo que hay que conocer remite a la absoluta vacuidad, ¿qué más se puede hacer sino actuar? Es en este punto donde se encuentran filosóficamente la propuesta de la escuela de pensamiento Yōmeigaku y la filosofía de la escuela budista Yogācāra. Una vez alcanzado el conocimiento pleno, que en el pensamiento de Mishima se hace efectivo gracias a la filosofía Yogācāra, la acción es inevitable. Pero en el escritor japonés, la acción sólo nos puede remitir a una cosa, el suicidio por *seppuku*, respetando de esta forma, su conceptualización de la «muerte bella». Finalmente, podemos apreciar, como *El mar de la fertilidad* es lo que el propio Mishima quiso que fuese, una novela de interpretación del mundo que no es sino la propia representación material de su grado absoluto de comprensión de la «verdad». Su *seppuku*, que ha supuesto para muchos una acción sin sentido, o un descabellado último acto para llamar la atención, alcanza una claridad

USC UNIVERSIDADE

apabullante, cuando lo vemos a través de esta interpretación filosófica. El suicidio de Mishima sólo responde a la lógica de sus planteamientos filosóficos, en donde el actuar es requisito *sine qua non* para la completitud del pensamiento.

Para finalizar, en mi opinión, todo lo expuesto anteriormente pone de manifiesto la validez de mi hipótesis, porque, como se ha podido apreciar, *El mar de la fertilidad* es más que una novela, es la materialización de la fundamentación filosófica de las propuestas de un Mishima, que decidió que la literatura era el vehículo adecuado para plasmar su interpretación del mundo.

5.2.- Conclusiones específicas

De la presente investigación se pueden derivar las siguientes conclusiones específicas:

a. Las investigaciones sobre Mishima se centraron, en su mayoría, en aspectos de su biografía que obviaron una dimensión más intelectual, y por lo tanto, han lastrado el acercamiento al pensamiento del autor. La actitud a lo largo de esta investigación fue la de aproximarnos al pensamiento de Mishima de la forma más aséptica posible, procurando poner en cuarenta las anteriores interpretaciones que se circunscribían a realizar una exégesis de su llamativa muerte. Por este motivo, puedo concluir, que es posible aproximarse al pensamiento de Mishima sin que su muerte sea el eje central que determine el recorrido del estudio, tal y como pudimos demostrar con la presente investigación.

b. En mi opinión, se puede concluir que Mishima comienza a utilizar la literatura como vehículo de su pensamiento desde una edad muy temprana, y que, por lo tanto, se puede afirmar que esta postura es característica de su estilo. Esto nos lleva a aseverar, que la presencia de elementos filosóficos en la obra de Mishima ha sido una constante desde sus comienzos como escritor y que esta particularidad, ha sido siempre ignorada.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

c. Tal y como se pudo comprobar a lo largo del análisis de *El mar de la fertilidad*, Mishima no introduce de una manera forzada los elementos filosóficos de su pensamiento, sino que forman parte de la trama e incluso la

sustentan en su lógica y sentido. Es por esta razón, que concluyo que Mishima no hace un uso anecdótico de la filosofía, sino que esta tiene una importancia capital en su obra como dadora de sentido.

d. A su vez, y en relación con el punto anterior, se puede concluir que la literatura no fue, para nuestro autor, un impedimento para la transmisión de su pensamiento, y que, por lo tanto, este no sólo puede rastrearse a través de su producción ensayística, sino que la literatura también fue un vehículo adecuado para su pensamiento.

e. En el contexto occidental, la figura de Mishima, es conocida únicamente en su dimensión literaria, obviando completamente sus aportaciones filosóficas. Por lo tanto, considero que investigaciones de esta índole, ayudan a visibilizar su pensamiento fuera de los límites japoneses.

f. La obra de Mishima, posee la particularidad de servir al autor como vehículo de su pensamiento. Sin embargo, hasta este momento, no se había considerado la importancia filosófica que pudiera tener porque sólo se veía bajo el prisma literario. Por esta razón, considero que, tras esta investigación, la obra de Mishima podrá ser vista desde otra perspectiva, y reinterpretada desde lo filosófico, sobre todo en el contexto occidental.

g. El pensamiento de Mishima no se ha limitado a adherirse o a reproducir aspectos filosóficos de diferentes doctrinas, sino que posee originalidad en sí misma. Esto se ha podido comprobar al ver cómo reinterpretaba la finalidad de la filosofía de la acción o aplicaba a su conceptualización de la muerte una dimensión ético-estética derivada de la romantización de la muerte en el ideario japonés y de la filosofía del bushido.

h. Considero que he demostrado que los conocimientos filosóficos que posee Mishima no son superficiales y no pueden ser considerados como conocimientos básicos que tendría cualquier persona en su época. Mishima ha demostrado poseer un bagaje complejo en torno a la filosofía que maneja, hasta el punto de ser capaz de hacer uso de ella para ofrecer nuevas perspectivas e interpretaciones.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

i. Ya en la introducción expliqué que esta investigación nacía con el espíritu de poder visibilizar los estudios orientales desde la dimensión filosófica, porque considero que estos son una vía de reflexión legítima y necesaria dentro de esta

disciplina. En mi opinión, considero que, con este estudio, se refuerza mi afirmación, y, además, se da pie a nuevas líneas de investigación y nuevas formas de reflexión en el campo de la filosofía oriental.

j. La presente Tesis sólo analiza una pequeña parte del pensamiento de Mishima Yukio, y por este motivo se enfoca hacia una temática muy concreta que no representa la totalidad de los estudios orientales, sin embargo, se puede conluir que pequeños pasos como el que se ha dado con esta investigación ayudan a visibilizar, dentro de los círculos académicos, el pensamiento oriental, abriendo el camino a nuevas investigaciones multidisciplinares.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6. CONCLUSIONS

6.1.- General conclusions

Mishima Yukio was a writer of such magnitude that even today he remains one of the most translated Japanese writers along with the award-winning Haruki Murakami. After the oblivion in which his work was gradually submerged in his own country, due to the impact caused by his seppuku on November 25, 1970, it seems that the new generations have rediscovered, in the XXI century, the work of the who is and will be one of the best Japanese writers of the 20th century. It is the perfect example of these authors about whom María Zambrano (1994, 21) says that «they forget and are reborn». This has been reinforced by the celebration of the 50th anniversary of the writer's death that took place in 2020 and that resulted, as we have already mentioned, in reissues of some of his works and a renewed academic interest in his figure.

Although it seems that a process of revaluation of Mishima's works has begun, his ritual suicide continues to overshadow all his other dimensions, literary critics and biographers continue to limit interest in Mishima to that last moment of his life. As Fibla (2018, 12) rightly points out, "it is inevitable that his act somehow colors the reading of any of his works and even induces the establishment of parallels that are not so". These "tarnished" readings have determined the type of research that has been carried out on the thought and work of this author, and although they have the value of providing new knowledge about his life and some of the motivations for his works, we share more with Zambrano's proposal, and hence our goal is to free Mishima from his imposed limits and reinterpret him without circumscribing all his relevant contributions to his seppuku, although sometimes it becomes a complex task. It is for this reason that our motivations, as we already evidenced in the introduction, have traveled other paths than those of biographical review and interpretation.

There are authors who, without being able to be considered as philosophers in the strictest use of the term, have proposals that, in themselves, dilute the fine line between literature and philosophy, arousing great interest in us, by being able to appreciate elements that they are susceptible to a philosophical interpretation that cuts across the meaning of the text. Sartre himself demonstrated the permeability between the two disciplines with his novels and stories, and from a philosophical perspective the value of this production is not denied. However, the case of Mishima has been very different. His

literature and life were the ones to overshadow his more intellectual work, which has not been reviewed from a philosophical perspective until now. The result of this philosophical oblivion has caused confusing interpretations of many of his works and essays. An example of this is the case of Shintarō Ishihara's short essay titled 三島由紀夫の日蝕 (Mishima Yukio no Nisshoku, Yukio Mishima's Eclipse) in which, specifically, he performs some interpretations of Mishima's essay 太陽と鉄(Taiyō to tetsu, The Sun and Steel) which, in our opinion, show a distance from the real meaning of the work. Regardless of this, which in the end falls into the loneliest area of personal interpretation, we believe that our proposal to analyze Mishima's thought from a philosophical perspective responds to the need to revive the work of an author who is still susceptible to being interpreted from a much deeper plane.

An approach to the intellectual figure of Mishima, evidenced how his works became the canvas on which he captured his thoughts, something that happened from a very early time, as evidenced in the text fragment that can be consulted in chapter 2 and that shows a clear aversion to the degradation of the body.仮面の告白 (kamen no kokuhaku, *Confessions of a mask*) is also shown as a clear example of a literary work that becomes a vehicle for the author's own philosophical reflection, since in it the marked beginnings of the aesthetic feeling that surrounded his work were already appreciated. conceptualization of death. The idea of death in these early moments is evident in his attraction to Reni's painting, Saint Sebastian, and which he himself will take as inspiration, as could be seen in the images alluded to in that section of the work.

Delving into the figure of Mishima as an intellectual lead us, sooner or later, to the influences that the Japanese Romantic School had on some relevant aspects of his thought. In this way, the delimitation of these influences was circumscribed to a greater extent at the level of political thought, reinforcing in turn the aesthetic dimension that we already put in evidence with the mentions of his first works. Confirming that the Japanese Romantic School reinforced, but did not determine the aesthetic drifts of our author, was of vital importance, since thus, a path was opened that allowed us to ensure that its aesthetic dimension drank from different sources, such as Western influences in the style of Wilde that would have hybridized with the Japanese aesthetic feeling in the style of Junichiro Tanizaki or Motoori Norinaga.

USC
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

This aesthetic that we mentioned, cannot be understood without the element that supports the entire meaning of its reflection, the body. The body in Mishima is presented to us as an objectified element, an essential characteristic that enables him to bear the responsibility of being the champion of Beauty in its most absolute sense. This idea can only be sustained thanks to intellectual adherence to Wang Yangming's philosophy of action, embodied in Japan in the Yūmeigaku philosophical current. From this philosophy, Mishima would take the importance of identifying thought and action, where the body becomes relevant as an element that makes this union possible. The reinterpretation that Mishima makes of this philosophical proposal demonstrates a great understanding of these principles and of the philosophy of bushido that is embodied in the Hagakure, since for him, the identification between knowledge and action is given an ethical plane more typical of bushido than from which it derives from the very philosophy of action. Mishima proposes death as the final act and not another type of action, let us remember that the philosophy derived from Yūmeigaku does not defend death as the only path to follow. Heihachiro, for example, chose another course of action, but in the case of Mishima, the action is identified with the Stoic position of accepting death as an inevitable part of life and considering it a legitimate course of action. This complex reinterpretation and hybridization of different philosophical proposals has its maximum development in *The Sea of Fertility*, where the importance it has for him in determining not only his thought but also his own actions that are reflected in the dramatic construction of some of the characters in the works. The approximation made to the author's thought, in our opinion, clearly shows that we are dealing with an intellectual who is very aware of philosophical thought and even participates in it by elaborating his own reflections.

A full understanding of Mishima's thought implies the need to establish a contextualization in the conglomerate of Japanese thought in general, or at least define what we mean by Japanese thought or Japanese philosophy. Thus, is born the thematic nucleus that is developed with the aim of creating and offering an approach to Japanese philosophy, helping to contextualize the importance of Buddhism in Japanese thought in general and in Mishima in particular. Since Buddhism is one of the most important philosophical-religious traditions in Japan, and being, in turn, one of the core nuclei of meaning in our analysis of *The Sea of Fertility*, it is essential to focus on a historical-philosophical review that facilitates the later analysis, where the presence of Buddhist concepts and theories is more demanding.

USC DE COMPOSTELA

When we delve, however superficially, into the world of Japanese philosophy, the perennial problem arises about the very concept of "philosophy" and the limits of its application. In the Japanese context or when the discourse focuses on this theme, it is still questioned, on occasions, how appropriate it is to refer to this thought as «philosophy». Therefore, we understood the pressing need to clarify this problem and make our position towards it clear, because as we have already justified at the corresponding time, the presence of philosophical characteristics in Japanese thought is undeniable, when we understand by this term, a reflection on existence and all that it implies for the self-understanding of the human being. With the aim of offering a global vision, we saw it necessary to introduce a small historical reference to concretize, for a better understanding of the subject, which are considered the beginnings of Japanese philosophy and to be able to differentiate between the historical beginnings and its systematization. In fact, as it was possible to verify, and in relation to the problem mentioned above, systematized Japanese philosophy is long before the introduction of the term "philosophy" itself in the Western sense, since, as already explained, there was a properly Japanese term (思想) that referred to thought and that can be used in the event that the use of «philosophy» is not allowed to refer to intellectual expressions prior to the 19th century. With this approach, it was possible to establish some bases of understanding around the basic pillars that support Japanese thought, that is, Shintoism, Buddhism and Confucianism. The analysis of these three fundamental pillars has focused on recording how they have influenced or what they have contributed to Japanese thought as a whole from a general point of view. We justify this historical journey based on the need to establish a comprehensive framework that would allow us to speak without a doubt of the existence of a Japanese philosophy in which the thought of our author is framed.

The importance of Buddhism for the construction of Japanese thought and for the construction of Mishima's thought is such that, in our opinion, it became necessary to dedicate a part of this chapter to the presence of Buddhism in Japanese thought, as well as to the introduction of this tradition in Japan. Talking about Buddhism in a generalized way would be audacity that would not respond to the needs of this research, so, from our point of view, and considering our theoretical framework, we focus on making an approximation to the philosophical principles of the Buddhist school Yogācāra. We can justify this decision, as this school of thought will be one of the key philosophical lines and the one we have referred to the most throughout our analysis.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

Everything said up to this point can be understood as a series of isolated contents with little connection or relationship between them. However, all this makes sense and is hybridized throughout *The Sea of Fertility*, the work in which Mishima himself intentionally introduced all his thought. In our opinion, the analysis of this work made it possible to see our hypothesis exemplified, which proposed the existence of philosophical elements based on the plot of the work, forming the bone framework of the entire argumentative construction of the tetralogy. As explained in the introduction, this work was perfect for our endeavor, since it includes most of Mishima's thought, and even the author himself considered it the culmination of his thought and literary production. The analysis of this work revealed the deep philosophical background that runs through the entire novel through its four volumes, but it also shows us a Mishima who did not limit himself to taking these elements and expressing them without further ado, but rather elaborated a own thought as a result of the influences and knowledge of different philosophical doctrines. From our point of view, the analysis of the tetralogy evidenced our affirmation about the use that Mishima makes of philosophy, from a conscious and intentional position.

Delving into the philosophical dimension, we were able to verify how Mishima made a conceptualization of death characterized by its relationship with the aesthetic dimension, as beautiful death, and at the same time, laid the foundations of understanding for his later appearances in the field of philosophy. Of action. This, as already explained, is an approach of relevant importance in the author's thought, being able to verify how it was acquiring greater complexity as we advanced through the tetralogy. At first, we could perfectly appreciate how the conceptualization process was understood to be closely related to the position of *bunburyodō* defended by Mishima, in line with the ethics of *bushidō*. However, death itself, throughout the tetralogy, evolves to the "voluntary death" that in Mishima is presented to us as a Janic concept, on the one hand the romantic aesthetic and on the other, the ethics of bushido that is based, above all, on honor and loyalty to a lord, but in Mishima it becomes loyalty to his ideology.

This ideology to which we refer, is composed of various philosophical proposals. In our opinion, the most important, and the ones we have focused on in this research, are the philosophy of action and the philosophy of the Yogācāra Buddhist school, which in Mishima are presented to us in close relationship. The philosophy of action that interests Mishima is the one that, as he himself says, has filtered out of China and has undergone

USC UNIVERSIDADE SANTIAGO

a «Japaneseization process», that is, we do not speak so much of the direct philosophy of Wang Yangming but more of the philosophy of action that was conceived in Japan through Chinese proposals and that ended up being called Yūmeigaku. These proposals, and above all, the influence of the figure of Ōshio Heihachiro, planted in Mishima the importance of action as the culmination of the intellectual process. The Mishimian proposal did not end with the identification of knowledge-action as the limit of action, but went one step further, understanding that action was the ultimate manifestation of thought. The closeness of this proposal with the doctrine of *bunburyodō* and even with the philosophy of bushido, occurs, in Mishima's thought, by identifying "beautiful death" with this action as a manifestation of thought.

The philosophical foundation of the philosophy of action is completed with the strong influence that the philosophy of the Yogācāra school has on the thought of our author. The "knowledge of the world" that Mishima presents us as an objective to write his tetralogy, is not achieved through Yūmeigaku's philosophy of action, since it does not intend to determine what is reality or the world in which the subject exists, since it is closer to an ontology than to an epistemology. On the other hand, the philosophy of the Yogācāra Buddhist school does respond to these epistemological needs that arise when Mishima sets out to «know the world». Paradoxically, the Yuishiki doctrine, as already explained, served Mishima to be able to determine that, deep down, there was no world to know, since reality is nothing more than an illusion of our mind that makes us perceive the «world» as a conglomeration of independent subjects and objects external to us. The only thing that exists is the very negation of everything we think we perceive, and for this reason, we came to affirm that *The Sea of Fertility* was, in essence, a dialogue between Nothingness and everything.

We assume that Mishima grasped the absolute essence of what the Yuishiki doctrine was proposing to him. His knowledge of the world is «complete», while the Yogācāra school's own buddhist philosophy encourages the adoption of this posture for a correct understanding of reality. This ended up being for him an illusion that had as its origin, his own «I». In fact, Mishima (2019a) himself evidenced this relationship when he stated in his 革命哲学としての陽明学 (Kakumei tetsugaku to shite no yōmeigaku, Yōmeigaku as a philosophy of revolution) that the substance of himself was nothing but the very emptiness of what is outside the mind, that being real existence. In other words,

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

the idea that the «I» is nothing other than the negation of the «I myself», the anatman, is thus reinforced. This degree of understanding of reality that concerns not only what is "outside me" but also represents the ego itself, was the "truth" for Mishima, the truth of the world that he tried to explain through the tetralogy from *The Sea of Fertility*.

The full understanding of «the truth of the world», Mishima's *Weltanschauung*, would have exhausted the path of thought, for when everything there is to know refers to absolute emptiness, what else can one do but act? It is at this point where the proposal of the Yōmeigaku school of thought and the philosophy of the Yogacara Buddhist school meet philosophically. Once full knowledge is achieved, which in Mishima's thought becomes effective thanks to the Yogācāra philosophy, action is inevitable. But in the Japanese writer, the action can only refer us to one thing, suicide by seppuku, thus respecting his conceptualization of the «beautiful death». Finally, we can appreciate how The Sea of Fertility is what Mishima himself wanted it to be, a novel of interpretation of the world that is nothing but the very material representation of his absolute degree of understanding of «truth». His seppuku, which has been for many a meaningless action, or a last insane act to attract attention, reaches a stunning clarity, when we see it through this philosophical interpretation. Mishima's suicide only responds to the logic of his philosophical approaches, where acting is a sine qua non requirement for the completeness of thought.

To conclude, in our opinion, everything stated above shows the validity of our hypothesis, because, as has been seen, *The Sea of Fertility* is more than a novel, it is the materialization of the philosophical foundation of the proposals of a Mishima, who decided that literature was the right vehicle to express his interpretation of the world.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6.2.- Specific conclusions

The following specific conclusions can be derived from this research:

a) Research on Mishima focused, for the most part, on aspects of his biography that obviated a more intellectual dimension, and therefore, have weighed down the approach to the author's thought. The attitude throughout this investigation was to approach Mishima's thought in the most aseptic way possible, trying to put into forty the previous interpretations that were limited to making an exegesis of his striking death. For this reason, we can conclude that it is possible to approach Mishima's thought without his death being the central axis that determines the path of the study, as we were able to demonstrate with the present investigation.

b) In our opinion, we can conclude that Mishima begins to use literature as a vehicle for his thought from a very early age, and that, therefore, it can be said that this position is characteristic of his style. This leads us to assert that the presence of philosophical elements in Mishima's work has been a constant since his beginnings as a writer and that this peculiarity has always been ignored.

c) As could be seen throughout the analysis of *The Sea of Fertility*, Mishima does not forcefully introduce the philosophical elements of his thought, but they are part of the plot and even support it in its logic and meaning. It is for this reason that we can conclude that Mishima does not make an anecdotal use of philosophy but rather that it has a capital importance in his work as a giver of meaning.

d) In turn, and in relation to the previous point, we can conclude that literature was not, for our author, an impediment to the transmission of his thought, and that therefore, this cannot only be traced through his essay production, but literature was also a suitable vehicle for his thought.

e) In the Western context, the figure of Mishima is known only in his literary dimension, completely ignoring his philosophical contributions. Therefore, we believe that research of this nature helps to make his thinking visible outside the Japanese limits.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

f) Mishima's work has the peculiarity of serving the author as a vehicle for his thought. However, until now, the philosophical importance that it could have had not been considered because it was only seen through the literary prism. For this reason, we believe that after this investigation, Mishima's work can be seen from another perspective, and reinterpreted from a philosophical point of view, especially in the Western context.

g) Mishima's thought has not been limited to adhering to or reproducing philosophical aspects of different doctrines, but rather has originality in itself. This has been verified by seeing how he reinterpreted the purpose of the philosophy of action or applied an ethical-aesthetic dimension to his conceptualization of death derived from the romanticization of death in Japanese ideology and the philosophy of bushido.

h) We consider that we have shown that the philosophical knowledge that Mishima possesses is not superficial and cannot be considered as basic knowledge that any person in his time would have. Mishima has shown to have a complex baggage around the philosophy he handles, to the point of being able to make use of it to offer new perspectives and interpretations.

i) Already in the introduction we explained that this research was born with the spirit of being able to make Eastern studies visible from the philosophical dimension, because we consider that these are a legitimate and necessary way of reflection within this discipline. In our opinion, we consider that with this study, we reinforce our affirmation, and also, we give rise to new lines of research and new forms of reflection in the field of Eastern philosophy.

j) This Thesis only analyzes a small part of Mishima Yukio's thought, and for this reason it focuses on a very specific theme that does not represent all of Eastern studies, however, we can conclude that small steps such as the one that has been taken with This research helps make Eastern thought visible within academic circles, opening the way to new multidisciplinary research.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Bibliografía

Biografías de Mishima

Flanagan, D. (2014). *Yukio Mishima*. Collection Critical Lives. Reaktion Books.

Nathan, J. (1995). *Mishima. Biografía*. Traducción de Soledad Silió. Seix Barral.

Scott Stokes, H. (1985). *Vida y muerte de Yukio Mishima*. (Carmen Aguilar trad.). Muchnik.

Fuentes

Mishima Y. (1969 a). 豊饒の海につして (Hōjō no umi ni tsuite) en 毎日新聞［Mainichi Shinbun] del 26 de febrero del año 1969.

Mishima Y. (1969 b). 春の雪（豊饒の海一） (Haru no yuki- Hōjō no umi 1). Shinchō-sha: Japón. Disponible traducción en español: Mishima Yukio (2015). *Nieve de primavera*. Traducción de Domingo Manfredi. Alianza.

Mishima Y. (1969 c). 奔馬（豊饒の海二） (Honba- Hōjō no umi 2). Shinchō-sha: Japón. Disponible traducción en español: Mishima Yukio (2012). *Caballos desbocados*. Traducción de Pablo Mañé Garzón. Alianza.

Mishima Y. (1970a). 暁の寺（豊饒の海三）(Akatsuki no tera- Hōjō no umi 3). Shinchō-sha: Japón. Disponible traducción en español: Mishima Yukio (2012). *El templo del alba*. Traducción de Guillermo Solana Alonso. Alianza.

Mishima Y. (1970b). 太陽と鉄 [Taiyou to tetsu] (El sol y el acero). Mushiake Aromu (Ed.) 三島由紀夫文学論集 [Mishima Yukio bungaku rōnshu] (Ensayos literarios de Mishima Yukio), (pp. 11-62). Kodansha.

Mishima Y. (1970c). オスカア・ワイルド論 [Osukaa Wairudo ron] (Teoría de Oscar Wilde). Mushiake Aromu (Ed.) 三島由紀夫文学論集 [Mishima Yukio bungaku rōnshu] (Ensayos literarios de Mishima Yukio), (pp. 464-474). Kodansha.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mishima Y. (1970d). 小説家の休暇 [Shōsetsuka no kyūka] (Vacaciones de un novelista). Mushiake Aromu (Ed.) 三島由紀夫文学論集 [Mishima Yukio bungaku rōnshu] (Ensayos literarios de Mishima Yukio), (pp. 464-474). Kodansha.

Mishima Y. (1970e). 「葉隠」とわたし [Hagakure to watashi] (Hagakure y yo). Mushiake Aromu (Ed.) 三島由紀夫文学論集 [Mishima Yukio bungaku rōnshu] (Ensayos literarios de Mishima Yukio), (pp. 464-474). Kodansha.

Mishima Y. (1971). 天人五衰（豊饒の海四）(Tennin Gosui- Hōjō no umi 4). Shinchō-sha: Japón. Disponible traducción en español: Mishima Yukio (2012). *La corrupción de un ángel*. Traducción de Guillermo Solana Alonso. Alianza.

Mishima Y. (1975-1976). 三島由紀夫全集 (Mishima Yukio Zenshū). Shinchosha.

Mishima Y. (2016). *La ética del samurái en el Japón moderno. Introducción a Hagakure*. Alianza.

Mishima Y. (2019a). 革命哲学としての陽明学 ((Kakumei tetsugaku to shite no yōmeigaku, Yōmeigaku como una filosofía de la revolución). Y. Mishima, 行動学入門 (kōdōgaku nyūmon, Introducción al estudio de la acción). Bungeishunjū.

Mishima Y. (c. 1969-1970). Entrevista en inglés sobre el espíritu samurái y el concepto de muerte. Canal desconocido. https://www.sam-network.org/video/on-the-samurai-spirit

Mishima, Y. (1966). *Sobre la Muerte / Entrevistado por periodista.* NHK TV. https://www.youtube.com/watch?v=hLGMm6c_BCA

Mishima, Y. (1975a). 花ざかりの森 (*Hanazakari no mori, Bosque en plena floración*) en 三島由紀夫全集 小説 1 (Mishima yukio zenshū, Obras completas de Mishima Yukio vol. 1). Shinchō.

Mishima, Y. (1975b). 舘 (*Yakata, El castillo*). Y. Mishima, 三島由紀夫全集 小説 1 (Mishima yukio zenshū, Obras completas de Mishima Yukio Vol. 1). Shinchō.

Mishima, Y. (2003). 仮面の告白 (kamen no kokuhaku). Bungeishunjū.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mishima, Y. (2006). *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*. (Martín Raskin Guzman trad.). Palmyra.

Mishima, Y. (2006a). Proclama del 25 de noviembre. Y. Mishima, *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*. (Martín Raskin Guzman trad.). Palmyra. (Obra original publicada en 1968-1969).

Mishima, Y. (2006b). Mis últimos 25 años. Y. Mishima, *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*. (Martín Raskin Guzman trad.). Palmyra. (Obra original publicado en 1970).

Mishima, Y. (2007), *El rumor del oleaje*. Alianza.

Mishima, Y. (2010). *El sol y el acero*. (Luis Murillo trad.). Alianza.

Mishima, Y. (2012). *Confesiones de una máscara.* Traducción de Rumi Sato y Carlos Rubio López de la Llave. Alianza.

Mishima, Y. (2013), *El color prohibido*. Alianza.

Mishima, Y. (2014), *La perla y otros cuentos*. Alianza.

Mishima, Y. (2015). *Nieve de primavera*. Alianza.

Mishima, Y. (2019). 行動学入門 (kōdōgaku nyūmon, introducción al estudio de la acción). Bungeishunjū.

Correspondencia

Kawabata, Y. & Mishima, Y. (2014), *Correspondencia (1945-1970)*. Austral.

Bibliografía secundaria

A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (ed.) (1984). *El Bhagavad-Gītā tal como es. Edición Completa, corregida y aumentada.* Fondo Editorial Bhaktivedanta.

Agís Villaverde, M. (2013). *Caminantes. Un itinerario filosófico*. Fundación Emmanuel Mounier.

Agís Villaverde, M. (2017). El concepto de camino en el pensamiento oriental. 福岡大学人文論叢第 [Fukuokadaigaku jinbun ronsō dai] (Revista de Humanidades de la Universidad de Fukuoka), Vol. 48, Nº 4 (Nº 191), pp. 1146-1185).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Agís Villaverde, M. (2022). *Anatomía del pensar. El discurso filosófico y su interpretación*. Sindéresis.

Andersen, H.C. (2005). El elfo de las rosas [pp. 251-255]. H. C. Andersen, *Cuentos completos*. Cátedra.

Anesaki, M. (2015). *Mitología japonesa. Leyendas, mitos y folclore del Japón Antiguo.* Amazonía.

Bataille, G. (1970). *Breve historia del erotismo*. Ediciones de la Bahía.

Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china*. Herder.

Berkeley, G. (2002). *Principios del conocimiento humano*. Folio.

Berque, A. (1942). *Vivre l'espace eu Japon*. Presses Universitaires de France

Blasco Cruces, D. (ed.) (2015). *No esperamos volver vivos. Testimonios de kamikazes y otros soldados japoneses*. Alianza.

Buswell, R.E. & Lopez, D.S. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton University Press.

Calle, R.A. (2002). *Diccionario de orientalismo y budismo*. Tikal Ediciones.

Campanella, T. (2007). *La ciudad de Dios*. Tecnos.

Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Alianza.

Carro Marina, L. (ed.) (2002). *Las preguntas de Milinda. [Milinda-Pañha]*. Biblioteca Nueva.

Castro Santiago, M. (2004). "La filosofía y la literatura como formas de conocimiento" en *Diálogo Filosófico* nº 60, pp. 491-500.

Cattedra, O. (2008). *Indrajalaneti*. La Red de Indra: una lectura moderna del antiguo mito védico. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, nº 17, pp. 84-92.

Ceronetti, G. (ed. & trad.). *El Cantar de los cantares*. Traducción al castellano de Claudio Gancho. Acantilado.

Chatterjee, A. K. (1987). *The Yogācāra Idealism*. Motilal Banarsidass.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Clerary, T. (ed. y trad.) (2008). *Training the samurai mind. A Bushido Sourcebook*. Shambhala Publications.

Clinton Godart, G. (2008). "Philosophy" or "Religion"? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan. *Journal of the History of Ideas*, Enero, 2008, Vol. 69, Nº. 1, pp. 71-91.

Confucio (1999). *Analectas*. Círculo de lectores.

Daisetz Teitaro, S. (1998). *Studies in the Lankavatara Sutra*. Munshiran Manoharlan Publishers.

Daisetz Teitaro, S. (trad.), (2003). *Laṅkāvatārasūtra*. Monkfish Book Publishing Company.

Denkō Mesa (ed.) (2013). *Budismo. Historia y doctrina vol.1. Los orígenes del budismo*. Miraguano.

Denkō Mesa (ed.) (2017). *Budismo. Historia y doctrina vol.2. El Gran Vehículo Mahâyâna*. Miraguano.

Devenish, R.P. (ed.) (2012). *Principal Yogācāra Texts. Indo-Tibetan Sources of Dzogchen Mahāmudrā.* Dharma Fellowship.

Falero, A.J. (2014). Prólogo. En J. González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*. Tecnos.

Fibla, J. (2018). Tentaciones al leer a un Mishima inesperado. Y. Mishima, (2018), *Una vida en venta*. Alianza.

Figueiredo, N. (2017). O budismo Yogacara: história, literatura e doutrina. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, Vol. 8 (nº 1), 240-271. DOI: 10.5935/2179-0019/plura.v8n1p240-271

Foucault, M. (1999). Un placer tan sencillo. M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*. Paidós.

Gaos, J. (2000). *Antología filosófica. La filosofía griega.* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Gauntlett, J. O. (trad.) (1949). *Kokutai no hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Harvard University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

González Vallés, J. (2014). *Historia de la filosofía japonesa*. Tecnos.

Grimal, P. (1982). *Diccionario de mitología griega y romana.* Paidós.

Hall, J.W. (1980). *El imperio japonés*. Siglo XXI.

Hane, M. (2013). *Breve historia de Japón*. Alianza.

Hattori, M. (2005). Realism and the philosophy of consciousness-only. En Williams, P. (ed.), *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. V. Yogacara, the epistemological tradition and Tathagatagarbha.* Routledge.

Havens, N. y Nobutaka, I. (2006). *An Encyclopedia of Shintō (Shintō Jiten). Volume III: Groups, Organizations and Personalities*. Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.

Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Trotta.

Heisig, J.W., Kasulis, T.P., Maraldo, J.C., & Bouso, R. (2016). *La filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder.

Hijiya-Kirschnereit, I. (1996). *Rituals of Self-Revelation: Shishōsetsu as Literary Genre and Socio-Cultural Phenomenon*. Harvard University Press.

Inoue Enryō (2016). Budismo y filosofía. En J. W, Heisig et al., *La filosofía japonesa en sus textos*. Herder.

Ito, G. (2013). El goce supremo de la vida: *Masuri Oburi*. *Tema y Variaciones de Literatura*, Nº 40, pp. 132-157.

Jung, C. G. (1989). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.

Kasulis T. P. (2012). *Shinto. El camino a casa*. Trotta.

Kasulis, T.P. (2019). *La filosofía japonesa en su historia*. Barcelona: Herder.

Keene, D. (1971). Mishima. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/1971/01/03/archives/mishima-mishima.html

Keene, D. (2003). *Five Modern Japanese Novelist*. Columbia University Press.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Kenichi, N. (2016). Aristotelianism, Platonism and Humanism in Japan's Christian Century. 学習院女子大学紀要 [Gakushūinjoshidaigaku kiyō], nº 18, pp. 149-158.

López Gay, J. (1960). La primera biblioteca de los jesuitas en el Japón. Su contenido y su influencia. *Monumenta Nipponica*, Oct. 1959 – Sept. 1960, Vol. 15, Nº 3/4, pp.350-379.

López Pazos, J. J. (2019). La recepción de la filosofía occidental en Japón en los siglos XIX y XX. En M. Agís, F. J. Barcia y A. Iglesias (coords.), *Caminos del pensamiento japonés*. Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y Sociedad Gallega de Estudios Nipones.

López Pazos, J.J. (2013). *Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani*. [Tesis de Doctorado. Universidad de Santiago de Compostela]. Minerva, repositorio institucional de la USC.

Lusthaus, D. (1998). Buddhism, Yogācāra school of. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.

Lusthaus, D. (2003). *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. Routledge Curzon.

Marín Casanova, J.A. (2020). La fábula imaginera en Vico y Nietzsche [pp. 83-104]. *Cuadernos Sobre Vico*, (5-6). https://doi.org/10.12795/Vico.1995-96.i05-06.05

Masashi Kawato (2019). 井筒哲学から読み解く三島由紀夫「豊饒の海」四部作の構造. Conferencia impartida en el «Congreso Internacional Izutsu's "Oriental Philisophy" and Religious Studies» celebrado en la Universidad de Tenri (Japón) el 23 y el 24 de noviembre del año 2019.

Matsuo, K. (2007). *A History of Japanese Buddhism*. Global Oriental.

Mawatari, K. (1970). 三島由紀夫論。終焉の美学への疑について [Mishima Yukio ron. Shūen no bigaku he no utagu ni tsuite] (Teoría de Mishima Yukio. Dudas sobre la estética de la muerte). E. Yusuke y O. Kazasuke (eds.), 三島由紀夫研究 [Mishima Yukio kenkyū] (Investigaciones sobre Mishima Yukio). Migi bunshoin.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Montaige, M. (1996). De como el filosofar es aprender a morir. M. Montaige, *Ensayos I*. Cátedra.

Morris, I. (2018). *La nobleza del fracaso. Héroes trágicos de la historia de Japón*. Alianza.

Mushiake Aromu (ed.) (1970). 三島由紀夫文學論集 (Mishima Yukio Bungaku Ronshū). Kōdansha: Tokio.

Nishida, K. (1958). Goethe's Metaphysical Background. R. Schinzinger (Trad. y ed.), *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays.* East-West Center Press.

Nitobe, I. (2009). *El código del samurái. Bushidō*. Obelisco.

Odakane, J. (1970). 蓮田喘鳴とその死［Hasuda Zenmei to sono shi］(Hasuda Zenmei y su muerte). Chikuma Shobō.

Ohmuki-Tierney, E. (2002). *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalism. The Militarization of Aesthetics in Japanese History*. The University of Chicago Press.

Oshima, H. (2006). *La estructura fundamental del pensamiento japonés*. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.

Otto, R. (2007). *O Sagrado*. Editora Sinodal.

Petersen, G. B. (1979). *The moon in the water*. *Understanding Tanizaki, Kawabata and Mishima*. University Press of Hawaii.

Pita Céspedes, G. (2014). *Genealogía y transformación de la cultura bushi en Japón*. Biblioteca de estudios japoneses. Bellaterra.

Platón (2019). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos.

Powers, J. (trad.) (1995). *Wisdom of Buddha. The Saṁdhinirmocana Sūtra*. Dharma Publishing.

Rankin, A. (2011). *Seppuku. A History of Samuray Suicide*. Kodansha USA.

Richie, D. (2021). *Un tratado de estética japonesa*. Alpha Decay.

Ríos, C.H. (2006). Prólogo. Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure*. Obelisco.

Rubio, C. (2007). *Claves y textos de la literatura japonesa. Una introducción*. Cátedra.

Sabuco de Nantes, O. (1981). *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre*. Editora Nacional.

Saddhatissa, H. (1985). *Introducción al budismo*. Alianza.

San Agustín (2013). *La Ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sawai, Y. (2019). Caminos del pensamiento de Toshihiko Izutsu. Pensamiento Oriental como discurso de la experiencia metafísica: perspectivas semánticas. En M. Agís, F. J. Barcia y A. Iglesias (coords.), *Caminos del pensamiento japonés*. Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y Sociedad Gallega de Estudios Nipones.

Séneca (1989). *Epístolas morales a Lucilio I*. Gredos.

Séneca (2005). *Tratados morales*. Austral.

Shinoyama, K. (2020). *Yukio Mishima. The Death of a Man. Otoko no Shi*. Rizzoli.

Sobrinho, A. L. (2014a). A Estética da Morte: Reflexões sobre o suicidio honroso a partir dos textos de Mishima. *Revista Línguas & Letras*, Vol. 15, nº 30. https://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/10206

Sobrinho, A. L. (2014b). Mar da Fertilidade: Um mergulho no vazio e no silencio. *Estudos Japoneses*, nº 34, pp. 9-19.

Sokyo, O. (2014). *Sintoísmo. La vía de los kami*. Satori.

Song, W-C. (1982). *Yōmeigaku as a Philosophy of Action in Tokugawa Japan: Ōshiro Heihachirō (1793-1837) and his Rebellion in 1837*. [Tesis de doctorado no publicada]. University of Southern California.

Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Bellaterra.

Tadanori, Y. (2020). 「男の死」始末記 ["Otoko no shi" shimatsu-ki]. Kishin Shinoyama, *The Death of a Man. Otoko no shi*. Rizzoli.

Tagawa, S. (2009). *Living Yogācāra. An Introduction to Consciousness-Only Buddhism*. Wisdom Publications.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Takehara, T. (1997). 三島由紀夫『春の雪』と『更級日記』：いま一つの「典拠」[Mishima yukio “haru no yuki” to “Sarashina nikki”: Imahitotsu no “tenkyo”]. 国語国文学研究 [Kokugokokubun-gaku kenkyū], nº 32, pp. 250-263.

Tanizaki, J. (2016). *Cuentos de amor*. Alfaguara.

The Lankavatara Sutra. (2012). Traducción y comentarios de Red Pine. Counterpoint Press.

Theodore de Bary, W.M., Keene, D., Tanabe, G. y Varley, P. (comp.) (2001). *Sources of Japanese Tradition. Volume I: from early times to 1600*. Columbia University Press.

Theodoro de Bary, WM., Gluck, C., Tiedemann, A.E. (comps.). *Sources of Japanese Traditions. Vol. 2: 1600 to 2000. Part two: 1868 to 2000*. Columbia University Press.

Tola, F. y Dragonetti, C. (1979). Samsara, anditva y nirvana. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XV, 95-114.

Tola, F. y Dragonetti, C. (2004). *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Motilal Barnasidass.

Vasubandhu (2005). *Tri-Svabhāva-Nirdeśa*. En S. Anacker (Ed.), *Seven Works of Vasabhandu. The Buddhist Psychological Doctor* (pp. 287-297). Motilal Banarsidass.

Vasubandhu (2005b). *Karmasiddhiprakaraṇa.* En S. Anacker (Ed.), *Seven Works of Vasabhandu. The Buddhist Psychological Doctor* (pp. 93-120). Motilal Banarsidass.

Vasubandhu (2005c). *Vimsatikä-kärikä- [vrtti]*. En Anacker (Ed.), *Seven Works of Vasabhandu. The Buddhist Psychological Doctor* (pp. 93-120). Motilal Banarsidass.

Vasubandhu (2012). *Triṃśikā-vijñaptimātratā-kārikā.* En R. P. Devenish (trad. y ed.), *Principal Yogācāra Texts. Indo-Tibetan Sources of Dzogchen Mahāmudrā* (49-52). Dharma Fellowship.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Villena Ponsoda, M. y García González, A.G. (1992). La creencia pitagórica en la transmigración de las almas. *Florentia Iliberritana*, nº 3, pp. 561-569.

Watson, B. (trad.) (1993). *The Lotus Sutra*. Columbia University Press.

Wilde, O. (2006). *El retrato de Dorian Gray*. Austral.

Wilde, O. (2017). El pescador y su alma. [pp. 135-178]. O. Wilde, *Cuentos completos.* Austral

Willcock, H. (2008). *The Japanese political thought of Uchimura Kanzō (1861-1930): synthesizing bushidō, Christianity, nationalism, and liberalism*. Edwin Mellen Press.

Yamamoto, Y. (2006). *Hagakure*. Obelisco.

Yourcenar, M. (1985). *Mishima o la visión del vacío*. Seix Barral.

Yusa, M. (2005). *Religiones de Japón.* Akal.

Zambrano, M. (1973). *El hombre y lo divino.* Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (1994). *Séneca*. Siruela.

Zhuang Zi (2005). *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*. Traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer. Trotta.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ANEXO I

TABLA CRONOLÓGICA DE LOS PERÍODOS HISTÓRICOS DE JAPÓN

300 a. C - 300	Época Yayoi
300-538	Época Kofun
538-710	Época Asuka
710-794	Época Nara
794-1185	Época Heian
1185-1333	Época Kamakura
1333-1336	Restauración Kenmu
1336-1573	Época Muromachi
1573-1603	Azuchi-Mamoyama
1603-1868	Época Edo (también llamada Tokugawa)
1868-1912	Época Meiji
1912-1926	Época Taishō
1926-1989	Época Shōwa
1989-2019	Época Heisei
2019- presente	Época Reiwa

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ANEXO II - Glosario de términos

Términos en japonés

Arayashiki (阿頼耶識)

«Conciencia almacén», octavo nivel de conciencia donde se almacenan las semillas kármicas según la escuela budista Yogācāra.

Aware (哀れ)

Tristeza, puede tener cierto parecido con el término griego *pathos*.

Bishiki (鼻識)

Una de las 6 conciencias a las que refiere el budismo tradicional, en este caso la conciencia olfativa.

Bukkyō (仏教)

Budismo.

Bunburyōdō (文武両道)

El doble camino de la espada y la pluma, refiere a la formación equilibrada en las artes militares y la educación espiritual y artística que recibían los guerreros samurái en la época Tokugawa.

Bungei Bunka (文藝文化)

Grupo literario asociado a la revista del mismo nombre. Mishima Yukio tuvo contacto con este grupo literario en los años 40 y en parte recibió influencias de ellos.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bushi (武士)

La traducción literal refiere a «guerrero», pero se puede entender como samurái.

Bushidō (武士道)

Literalmente, «camino del guerrero», refiere al código moral adoptado por los clanes samurái, que se construyó en base a la combinación de elementos sintoístas, budistas y confucionistas.

Chūin (中陰)

Periodo o existencia intermedia que se da entre la muerte y el sucesivo renacimiento.

Engi (縁起)

Originación dependiente, originación condicionada.

Enjōjisshō (圓成實性)

La tercera de las tres naturalezas de los fenómenos, lo realizado.

Etakishō (依他起性)

La segunda de las tres naturalezas de los fenómenos, lo interdependiente.

Fukatoku (不可得)

Lo inalcanzable, lo inconprensible, aquello de lo que nada podemos conocer.

Ga (我)

«Yo», principio originario que determina la particularidad de un ser.

Genshiki (眼識)

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia visual.

Henge shoshūshō (遍計所執性)

La primera de las tres naturalezas de los fenómenos, lo construido.

Hōsso (法相)

Escuela budista del periodo Nara que se dedicó a la enseñanza del budismo Yogācāra.

Ishiki (意識)

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia del pensamiento

Kadō (華道)

«Camino de las flores», arte del arreglo floral japonés, también conocido como *ikebana*.

Kami (神)

«Divinidades» a las que se le rinde culto en el sintoísmo. Suele traducirse como «dios» o «espíritu».

Kegare (汚れ)

Impureza, impuro.

Kendō (剣道)

Arte marcial japonés que se caracteriza por el uso del sable de bambú.

Kōdō (行動)

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Acción, también puede significar conducta o comportamiento.

Kokugaku (国学)

«Estudios nacionales», corriente intelectual que se centró en el estudio de los clásicos japoneses y la reivindicación de lo nacional frente a lo foráneo.

Michi/dō (道)

Camino.

Mikoshi (神輿)

Especie de palanquín que se utiliza en las «procesiones» sintoístas donde se porta un objeto en donde puede habitar el *kami*.

Mono no aware (物の哀れ)

Sentido estético que aprecia lo efímero de las cosas.

Mujō (無常)

Impermanencia, una de las tres características o marcas de la existencia

Mumyō (無明)

Ignorancia, causa primera del sufrimiento. Esta ignorancia se extiende a muchos aspectos de la existencia.

Nidana (尼陀那)

Los doce enlaces interconmectados en relación con la originación dependiente.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nihon Romanha (日本浪曼派)

Escuela romántica japonesa.

Nikutai (肉体)

Cuerpo en tanto que carne.

Nin (人)

Persona.

Nishiki (耳識)

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia auditiva

Onyomi (音読み)

Lectura china de los kanji en la escritura japonesa.

Otachimachi (御立待)

Antiguo ritual de adivinación que se hacía cuando la persona llegaba a los 15 años y consistía en observar el reflejo de la luna en una tina de agua.

Rinne/shōjirinne (輪廻)

Ciclo del renacimiento, saṃsāra.

Sanshō (三性)

(Trisvabhāva), la teoría de las tres naturalezas, principio filosófico Yogācāra que establece que los fenómenos poseen tres tipos de naturaleza: lo construido, lo interdependiente y lo realizado.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Satori (悟り)

Iluminación o despertar espiritual.

Seppuku (切腹)

Suicidio ritual japonés.

Shin (心)

Mente, corazón, espíritu.

Shinshiki (身識)

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia tácil.

Shintō (神道)

Religión autóctona de Japón caracterizada por su animismo y la veneración a los *kami*.

Shisō (思想)

Pensamiento, término que puede usarse para referirse a la filosofía japonesa anterior al siglo XIX cuando Amane Nishi acuña el término tetsugaku.

Shi shōsetsu (私小説)

«Novela del yo», género literario que se suele escribir en primera persona y combina elementos ficticios y autobiográficos.

Shodō (書道)

«Camino de la escritura», arte de la caligrafía japonesa.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Shuji 種子

Semillas, refiere a las semillas kármicas.

Tetsugaku (哲学)

Filosofía en el sentido occidental del término, término que es acuñado por el filósofo Nishi Amane a finales del siglo XIX

Yōkai (妖怪)

Espíritus del folclore japonés que no necesariamente tienen que ser malvados. Algunos representan la ambivalencia moral del ser humano, pudiendo ser bondadosos o malvados según la circunstancia.

Yuishiki (唯識)

Doctrina central de la escuela budista Yogācāra que postula que los objetos de nuestra experiencia sólo son construcciones o proyecciones de la conciencia.

Zaibatsu (財閥)

Grupo formado por grandes empresas japonesas que tienen presencia en diversos sectores económicos.

Zesshiki (舌識)

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia gustativa.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Términos en sánscrito

Advaya

No dualidad, uno de los principios fundacionales del budismo Mahāyāna, que defiende que no existe la dualidad sujeto-objeto.

Ālayavijñāna

«Conciencia almacén», octavo nivel de conciencia donde se almacenan las semillas kármicas, según la escuela budista Yogācāra.

Anitya

Impermanencia, una de las tres características o marcas de la existencia.

Antarābhava

Periodo o existencia intermedia que se da entre la muerte y el sucesivo renacimiento

Ātman

«Yo», principio originario que determina la particularidad de un ser.

Avidyā

Ignorancia, causa primera del sufrimiento. Esta ignorancia se extiende a muchos aspectos de la existencia.

Bīja

Literalmente, semilla. Refiere metafóricamente a las semillas kármicas.

Bodhisattva

En el contexto Mahāyāna, practicante del budismo que retrasa su iluminación para ayudar y guiar a otros en el proceso.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cakṣurvijñāna

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia visual.

Citta

Mente, pensamiento.

Cittamatra

«Sólo conciencia», doctrina de la escuela budista Yogācāra que postula que todo lo existente es una proyección de nuestra mente.

Ghrāṇavijñāna

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia olfativa

Jihvāvijñāna

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia gustativa.

Kāyavijñāna

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia tácil.

Kliṣṭamanas

Conciencia mental afligida. Séptima conciencia de la escuela budista Yogācāra.

Manas

Mente, se suele usar como sinónimo de citta y de vijñana. La escuela budista Yogācāra, puede usar este término como sinónimo de kliṣṭamanas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Manovijñāna

Una de las sesis conciencias del budismo tradicional o de las ocho conciencias de la escuela budista Yogācāra, la conciencia del pensamiento.

Nidāna

Los doce enlaces interconectados en relación con la originación dependiente.

Paratantra

La segunda de las tres naturalezas de los fenómenos, lo interdependiente.

Parikalpita

La primera de las tres naturalezas de los fenómenos, lo construido.

Pariniṣpanna

La tercera de las tres naturalezas de los fenómenos, lo realizado.

Pratitya samutpada

Cadena de la causación

Pratītyasamutpāda

Originación dependiente, originación condicionada.

Pugdala

Persona.

Saṃsāra

Ciclo del renacimiento, nacimiento, muerte y renacimiento.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Śrotravijñāna

La conciencia auditiva.

Sūtra

«Aforismo», en el contexto del budismo, refiere a los textos en donde se recogen las enseñanzas de Buda.

Trisvabhāva

La teoría de las tres naturalezas, principio filosófico del budismo Yogācāra que establece que los fenómenos poseen tres tipos de naturaleza: lo construido, lo interdependiente y lo realizado.

Vāsanā

Literalmente, tendencia latente, predisposición. Impresiones residuales que se generan en nuestra mente al estar expuestos a condiciones positivas o negativas.

Vijñana

Conciencia.

Yogācāra

Una de las escuelas filosóficas del budismo Mahāyāna, su doctrina principal defiende que lo único existente es nuestra mente y que todo lo que percibimos es sólo una proyección de esta.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ANEXO III

Relación de publicaciones reproducidas total o parcialmente:

1.- Iglesias Varela, A. (2019). El pensamiento de Yukio Mishima. M. Agís Villaverde, F.J. Barcia González, A. Iglesias Varela (coords.), *Caminos del pensamiento japonés*. SIFA & SENI, pp. 247-258.

Reproducido parcialmente en: capítulo 3.

Autorización de los editores: se adjunta a continuación.

Índices de calidad:

- Participan en la obra destacados especialistas de distintos países a nivel internacional.
- Reseñado en: 2 publicaciones científicas especializadas (Revista Ágora, Revista Cauriensia).
- Indexado en REBIUN y Dialnet.
- Editado por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía, sociedad científica internacional con más de 20 años de trayectoria.

2.- Iglesias Varela, A. (2021). Filosofía y literatura en el pensamiento japonés: a propósito de Mishima Yukio. M. Agís Villaverde, J. Barcia González, R. Carolo Tosar (coords.), *La filosofía hoy. Necesidad de las humanidades en la construcción del mundo del futuro*. Critical Hermeneutics & SIFA, pp. 231-245.

Reproducido parcialmente en: capítulo 3 y capítulo 4.

Autorización de los editores: se adjunta a continuación.

Índices de calidad:

- Participan un conjunto de expertos internacionales en el campo de la filosofía.
- Editado por *Critical Hermeneutics*, revista científica especializada perteneciente a la Universidad de Cagliari (Italia).
- Editado por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía, sociedad científica internacional con más de 20 años de trayectoria.
- Indexado en REBIUN y Dialnet.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

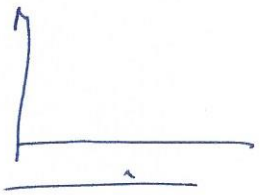
RSIDADE
NTIAGO
MPOSTELA

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía da USC, coordinador da edición do libro *Caminos del Pensamiento Japonés* (ISBN: 978-84-949817-5-3), editado pola Sociedade Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), sociedade científica internacional con sede en Santiago de Compostela da que son presidente,

INFORMA

Que a profesora Alba Iglesias Varela conta coa autorización da SIFA, como entidade editora do devandito libro, así como dos coordinadores da edición, para a reprodución do capítulo titulado "El pensamiento de Yukio Mishima" (pp. 247-258) total ou parcial na súa tese de doutoramento.

E para que así conste, asino o presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de decembro de 2022.





Marcelino Agís Villaverde

Presidente da SIFA

Coordinador da edición

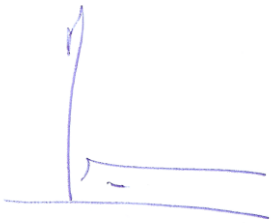
USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía de la USC, coordinador de la edición del libro *La Filosofía Hoy. Necesidad de las Humanidades en la construcción del mundo del futuro* (ISBN: 978-84-123871-5-5-1), coeditado por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), sociedad científica de carácter internacional con sede en Santiago de Compostela, de la que soy presidente; y por la Revista *Critical Hermeneutics,* con sede en la Universidad de Cagliari (Italia), de la que soy co-director,

INFORMA

Que la Profesora Alba Iglesias Varela cuenta con la autorización de la SIFA y de la Revista *Critical Hermeneutics,* como entidades coeditoras de dicho libro, así como de los coordinadores de la edición, para la reproducción total o parcial en su tesis doctoral del capítulo titulado "Filosofía y Literatura en el pensamiento japonés: a propósito de Mishima Yukio" (pp. 231-242).

Y, para que así conste, firmo el presente documento en Santiago de Compostela a día 1 de diciembre de 2022.



Catedrático de Filosofía

Presidente de la SIFA

Co-director de *Critical Hermeneutics*

Esta investigación supone uno de los primeros análisis filosóficos del pensamiento y la obra del escritor japonés Mishima
Yukio (1925-1970). Tras haber seleccionado como texto de referencia para su análisis El mar de la fertilidad, entre otras obras a las que haré mención, parto de la hipótesis, de que Mishima hace uso de complejos principios filosófico-religiosos para elaborar el sentido de su obra y que, por lo tanto, su interpretación no se agota en el plano literario. Desde el punto de vista filosófico, se revisan sus fuertes influencias de la escuela budista Yogācāra, la filosofía de la acción y la construcción ético-estética de la muerte