

INAZO NITOBÉ

BUSHIDO



EL CÓDIGO DEL SAMURÁI

EL LIBRO MÁS INFLUYENTE SOBRE LA CULTURA JAPONESA
DE LOS SAMURÁIS Y SUS 7 PRINCIPIOS MORALES



Lectulandia

Rectitud, valentía, benevolencia, civilidad, sinceridad, honor y lealtad, son las virtudes que deben reunir los samuráis. Juntos, estos valores conforman un sistema de creencias que solo se encuentra en la filosofía japonesa.

Inazō Nitobe, uno de los estudiosos más importantes del Japón tradicional y moderno, explora cada una de estas virtudes y explica en qué se parecen y en qué difieren de sus equivalentes occidentales, y cuál es la filosofía que hay detrás del código ético de los samuráis.

Bushido es una guía esencial para comprender la cultura japonesa, pero también para aprender los grandes principios que nos enseña el «camino del guerrero», cuyos valores universales y profundamente éticos pueden encaminar nuestra vida.

Inazō Nitobe

Bushido

El código del samurái

ePub r1.0

Titivillus 26.09.2020

Título original: *Bushido*
Inazō Nitobe, 1900
Traducción: Sigrid Guitart Ludeña
Introducción y notas: Alexander Bennett
Diseño de portada: Sylvia Sans

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



*A mi querido tío, Tokitoshi Ota, que me enseñó a venerar el
pasado y a admirar los actos de los samuráis, le dedico este
breve libro*

Prólogo del editor

Este interesante y breve libro que explica «el alma de Japón» ha tenido una extraordinaria acogida y respuesta desde su publicación en 1905. Hoy la demanda es tan buena como siempre, a pesar de la «occidentalización» de Japón.

La principal razón de la demanda, posiblemente, sea que el libro respondía y sigue respondiendo, tanto para los japoneses como para los occidentales, a la pregunta de por qué determinadas ideas y costumbres siguen vigentes en Japón.

El *bushido* se ha definido de muchas maneras, pero al parecer la definición más aceptada establece que es un código no escrito de leyes que rigen la vida y el comportamiento de los nobles en Japón, equivalente en muchos aspectos a la caballería europea.

Los caballeros y nobles del Japón feudal eran samuráis al servicio de los daimios. Así, el *bushido* era el código de conducta de los samuráis, la clase guerrera aristocrática que surgió durante las guerras del siglo XII entre los clanes Taira y Minamoto, y alcanzó su máximo esplendor durante el periodo Tokugawa.

Los samuráis cultivaban las virtudes marciales, y eran indiferentes al dolor y a la muerte en su lealtad a sus señores. Tenían el privilegio de llevar espadas, que a su vez eran «el alma del samurái», según Nitobe.

El *Bushido* presenta la causa de Japón de forma simple, pero franca y en términos fáciles de leer. El autor ilustra los puntos que recopila con ejemplos paralelos de la historia y la literatura europeas. Por último, y lo que es más importante, cree en la ley escrita en el corazón. Este libro lo publicó por primera vez en 1905 G. P. Putnam's Son en Nueva York.

Nota: las notas de la edición original de Nitobe están acotadas entre paréntesis. La mayoría de las notas son de Alexander Bennett, autor de la introducción de esta edición.

Prólogo a la primera edición

Hace unos diez años, cuando pasaba unos días bajo el hospitalario techo del distinguido jurista belga, el finado M. de Laveleye^[1], durante una de nuestras divagaciones^[2], la conversación derivó hacia el tema de la religión. «Pretende decirme... —preguntó el venerable profesor—, ¿que en sus escuelas no hay enseñanza religiosa?». Al responderle que no, de repente se detuvo perplejo, y con una voz difícil de olvidar, repitió: «¡No hay religión! ¿Y cómo imparten educación moral?». Por aquel entonces, la pregunta me sorprendió. No pude darle una respuesta, ya que los preceptos morales que había aprendido en mi infancia, no se aprendían en el colegio; y hasta que no empecé a analizar los diferentes elementos que formaban las nociones del bien y el mal, no descubrí que había sido el *bushido*^[3] el que me las infundió.

El origen directo de este pequeño libro se debe a las dudas frecuentes planteadas por mi mujer acerca de las razones por las que determinadas ideas y costumbres prevalecen en Japón.

En mis intentos de dar respuestas satisfactorias a M. de Laveleye y a mi esposa, descubrí que sin comprender el feudalismo y el *bushido* las ideas morales del Japón actual son un libro cerrado.

Aprovechando la inactividad forzosa debida a una larga enfermedad, escribí, en el orden ahora presentado al público, algunas de las respuestas proporcionadas en nuestras conversaciones privadas. Se trata, sobre todo, de lo que me enseñaron y me contaron en mis días de juventud, cuando el feudalismo todavía estaba vigente.

Entre Lafcadio Hearn^[4] y Mrs. Hugh Fraser^[5] por un lado y sir Ernest Satow^[6] y el profesor Chamberlain^[7] por otro, resulta realmente desalentador escribir sobre algo japonés en inglés. La única ventaja que tengo respecto a ellos es que puedo adoptar la actitud de acusación particular, mientras que estos distinguidos escritores son, a lo sumo, abogados y procuradores. A

menudo he pensado: «Si yo tuviera su don para la lengua, ¡presentaría la causa japonesa de un modo más elocuente!». Pero quien escribe en un idioma prestado, debería estar agradecido por el simple hecho de resultar inteligible.

A lo largo de la obra he intentado ilustrar cualquier cuestión planteada con paralelismos de la historia y literaturas europeas, confiando en que estos ayuden a que la temática resulte más comprensible para los lectores extranjeros.

Si alguna de mis alusiones a temas o ministros religiosos se considerara ofensiva, confío en que no se cuestione mi actitud hacia el cristianismo como tal. Es por los métodos eclesiásticos^[8] y las formas que ensombrecen las enseñanzas de Cristo, y no por las enseñanzas en sí mismas, que siento poca simpatía. Creo en la religión enseñada por Él y que se nos entregó en el Nuevo Testamento, así como en la ley escrita en el corazón^[9]. Es más, creo que Dios hizo un testamento al que todos los pueblos y naciones, gentiles o judíos, cristianos o paganos, podrían llamar «antiguo». Igual que con el resto de mi teología, no es necesario abusar de la paciencia del público.

Como conclusión a este prólogo, quisiera expresar mi gratitud a mi amiga Anna C. Hartshorne^[10] por sus muchas sugerencias valiosas.

I. N.

Introducción

Tendiendo puentes entre siglos y océanos

Nacido samurái

Corre el año 1867. La emoción invade el hogar de los Nitobe mientras los familiares y otros invitados se congregan en el salón del banquete para celebrar la «ceremonia de la Hakama» del niño de cinco años Inanosuke Nitobe. La *hakama*, unos pantalones anchos de pliegues que se llevan encima de un kimono, era el uniforme de los samuráis. Los niños de familias de guerreros se lo ponían por primera vez al cumplir los cinco años. Significaba la entrada en la comunidad samurái del honor y el inicio de las funciones y responsabilidades que conllevaba este estatus.

En medio de la sala había un tablero de *go*, una forma tradicional de damas en el que se usan piedras blancas y negras para capturar y controlar espacios abiertos. De pie encima del tablero con una reluciente y nueva espada corta en su cintura, que simbolizaba ocupar su lugar en el reino, Inanosuke era ya oficialmente un seguidor del *bushido*, «el camino del guerrero». La obligación que tenía ante sí como hijo del clan Nitobe adquiría más peso de lo esperado, ya que su padre había muerto a principios de ese año. Su formación como samurái empezó de inmediato, y recibía educación sobre artes marciales y los clásicos chinos de la mañana a la noche. De acuerdo con la costumbre, Inanosuke Nitobe pasó a llamarse Inazō Nitobe en 1872, cuando tenía diez años^[11]. Sin embargo, tres años antes, en 1869, el nuevo gobierno Meiji había empezado a suprimir las diferencias de clases y los samuráis habían dejado de ser una entidad social legítima. Este enorme cambio afectó profundamente al joven Inazō:

«Cuando me dijeron que la dejara [la espada], no solo sentí que mi cintura estaba desnuda, sino que literalmente me deprimí. Me habían enseñado a sentirme orgulloso de ser un

samurái, cuya insignia era la espada». (Nitobe Inazō Zenshū, vol. 15, p. 508).

Inazō nació el 1 de septiembre de 1862 y fue el octavo hijo de Jūjirō Nitobe y su mujer Seki. Junto con dos hermanos y cuatro hermanas, Inazō pertenecía a una gran familia de guerreros del pintoresco, aunque remoto feudo de Morioka (también conocido como Nanbu), situado en torno a las actuales prefecturas de Iwate y Aomori. El padre de Inazō, Jūjirō, y el abuelo, Tsutō, cuyo linaje se remontaba al quinto hijo del emperador Kanmu (737-806), resultaron determinantes para el impulso de la economía local gracias al terreno ganado al mar. El feudo de Morioka había sufrido los devastadores efectos de las malas cosechas 76 veces en el transcurso del periodo Edo (1603-1868). Para mitigar la pobreza y la hambruna que asolaban las zonas rurales, el clan Nitobe construyó canales de irrigación que venían del lago Towada y pasaban por Sanbongi. En 1859, se terminó el canal de Inaoigawa, dando lugar a una abundante cosecha de arroz al año siguiente. Inazō nació poco después y, de hecho, su nombre se debe a este triunfo agrícola. Inazō significa producir arroz.

La familia Nitobe era muy respetada en la región, y se mostraba dispuesta a desafiar a sus superiores si su conciencia así lo requería. Jūjirō pasaba varios meses del año en Edo (la actual Tokio) ocupándose de sus negocios, concibiendo planes audaces para mejorar las finanzas del feudo. Fue acusado injustamente de vender seda a los comerciantes franceses de forma ilícita, para conseguir dinero para sus estrategias de desarrollo, y puesto bajo arresto domiciliario. Aunque posteriormente se retiraron los cargos, fue difícil eliminar una mácula de tal magnitud del honor de un samurái. Jūjirō acabó «muriendo de desolación» en 1871, a los cuarenta y ocho años.

Independientemente de esta tragedia familiar, la infancia de Inazō fue una época de creciente crispación política y social. Tras 250 años de relativa estabilidad y aislamiento nacional, el espíritu revolucionario se instalaba en todo el país. Tras la visita del comodoro estadounidense Matthew Perry en 1853 en sus premonitorios *Black Ships*, el sogunato Tokugawa finalmente cedió ante la presión extranjera, y a regañadientes aceptó varios tratados comerciales con Occidente, que le obligaban a abrir sus puertos durante la próxima década. Molestos por la debilidad mostrada por el sogunato ante la incursión extranjera, un movimiento anti-Tokugawa liderado por jóvenes activistas samuráis de varios feudos conspiró para derrocar al gobierno. Aliándose con figuras destacadas de la corte de Kioto hasta el momento políticamente impotente, las tropas de cinco feudos tomaron el palacio de

Kioto en enero de 1868. El emperador leyó ceremoniosamente un documento en el que declaraba la restitución del poder imperial tras siete siglos de predominio de clanes guerreros, en lo que se conoce como la Restauración Meiji.

La resistencia del sogunato durante los posteriores 18 meses de guerra civil, la llamada Guerra Boshin, resultó inútil. Un nuevo gobierno, con el emperador Meiji como cabeza visible, se estableció en Edo (Tokio) y se consagró a lo que estaba destinado a ser un caótico periplo de modernización e ingeniería de una nueva identidad nacional. El legado de autoridad de los samuráis se dismanteló en varias fases entre 1869 y 1872, y sus privilegios se revocaron con la abolición de las diferencias de clase feudales. Por consiguiente, la andadura de Inazō como samurái fue fugaz, pero las costumbres tradicionales de los guerreros inculcadas por su madre desde muy temprana edad, le serían de utilidad a él y a su país, con la entrada de Japón en la escena mundial.

Aprender inglés

Una de las muchas frases ocurrentes que ganó adeptos durante el periodo Meiji (1868-1912) fue *wakon-yōsai* («espíritu japonés, saber occidental»). Para crear un Estado moderno con garantías, Japón vio la necesidad de asemejarse a Occidente. La *katana* dio paso a los cánones a medida que Japón tomaba prestados y adaptaba todo tipo de costumbres extranjeras. Anticipando el futuro, la madre de Inazō animó a su hijo a sobresalir en los estudios, que incluían materias tradicionales, así como instrucción militar occidental e inglés. Inazō era conocido entre los lugareños por ser un joven algo revoltoso. Temperamental y bastante agresivo, las visitas de buena vecina de su madre para disculparse por su mala conducta se habían convertido en algo cotidiano. Cuando sus energías se redirigieron a los estudios, se puso las pilas y demostró ser un estudiante brillante.

Inazō se puso ropa occidental, cambió su espada de madera por una pistola de madera, dejó su pincel de caligrafía y tomó el bolígrafo. Intrigado por lo que él llamaba «escritura cangrejo» por la forma como se movía de izquierda a derecha de la página, en lugar de desde arriba hacia abajo, Inazō tenía un gran interés en aprender la lengua extranjera más allá de lo básico que le enseñaba el médico de cabecera.

Obligado a convertir los estipendios hereditarios que recibían los samuráis en bonos gubernamentales, el tío de Inazō, Tokitoshi Ōta (el hermano pequeño de Jūjirō), como muchos antiguos guerreros, canjeó los bonos para montar un negocio y probó suerte navegando por las traicioneras aguas del comercio. A sus treinta y nueve años, Tokitoshi, que era propietario de una tienda de ropa en Tokio, aceptó adoptar a Inazō, de nueve años, y a su hermano mayor Michirō, en agosto de 1871. Desde entonces hasta 1889, Inazō tomó el apellido Ōta.

Destacados intelectuales de la época, como Yukichi Fukuzawa (1835-1901), abogaban por el dominio del inglés como algo crucial para la prosperidad futura de Japón. Esto dio lugar al auge de este idioma entre aquellos que tenían la visión de futuro y los medios para aprenderlo. Inazō y Michirō entraron de inmediato en una escuela inglesa cerca de Tsukiji, en Tokio, donde la mayoría de los profesores eran extranjeros. Al año siguiente, en 1872, los hermanos entraron en Kyōkan Gijuku, una escuela privada fundada en Tokio por la familia Nanbu, antiguos señores del feudo de Morioka. En 1873, Inazō se unió al departamento de inglés de la prestigiosa Tokyo School of Foreign Languages (recuperada como la Tokyo English School en 1874). Fue allí donde conoció a Marion M. Scott, una profesora a quien, posteriormente, reconoció el mérito de haberle infundado una auténtica pasión por aprender. Bajo su tutela, Inazō se adentró en la poesía y se familiarizó con la Biblia. A los catorce años era lo bastante competente para escribir un ensayo titulado «La importancia de introducir el cristianismo en Japón», que Scott mandó como una muestra a la Exposición Universal que tuvo lugar en Filadelfia en 1876.

Dos experiencias durante su estancia en la Tokyo English School tendrían un enorme impacto en la trayectoria profesional de Inazō. La primera fue una ponencia en la que descubrió el retraso de Japón en el campo de la ciencia y la grave falta de expertos que pudieran enseñar la materia. Como el resto de sus compañeros, pensaba que sus conocimientos sobre jurisprudencia eran el modo más seguro de convertirse en funcionario del gobierno Meiji, algo considerado como una prueba de «éxito» por aquel entonces y a lo que aspiraban las élites instruidas.

El otro episodio importante fue la primera visita del emperador Meiji, en 1876, a las regiones del norte de Japón. El emperador se alojó en la segunda residencia de la familia Nitobe, en Sanbongi, mientras examinaba las asombrosas hazañas del abuelo y el padre de Inazō. El emperador quedó tan complacido con lo que vio, que recompensó a la familia con una suma de

dinero, e imploró a los descendientes Nitobe que continuaran su excelente trabajo para desarrollar la región. Inazō no estuvo presente durante la visita imperial, pero tuvo noticia de ello por una carta de su madre, que venía con dos yenes (su parte del dinero regalado), con los que compró una preciosa Biblia encuadernada para sus estudios. Estos dos hechos independientes le hicieron pensar en el legado de los Nitobe y en el papel que debía desempeñar en él a partir de entonces. Tras decidir que su futuro estaba en la agricultura, su siguiente paso fue trasladarse a la isla norte de Hokkaido para estudiar en una escuela pública de reciente creación.

Los años de universidad de Inazō

La Oficina de Colonización de Hokkaido (HCO) se creó en 1869 para administrar la isla norte de Japón. Hokkaido era una tierra fronteriza poco poblada, pero tenía una gran importancia estratégica. Cerca de Hokkaido se halla Karafuto (el nombre japonés de Sakhalin) y las islas Kuriles. Japón y Rusia llevan años inmersos en una disputa por la titularidad de estos territorios. En 1876, la HCO abrió la Sapporo Agricultural College (SAC, la actual Universidad de Hokkaido) para preparar licenciados que pudieran potenciar el asentamiento en la región. Esto mantendría a los antiguos samuráis convenientemente ocupados trabajando como granjeros y listos para movilizarse si Rusia tuviera planes para esos territorios en cuestión. Con los costes pagados por el gobierno, había mucha competencia para entrar en la universidad, pero Inazō y sus compañeros de la Tokyo English School, Kanzō Uchimura y Kingo Miyabe, consiguieron entrar sin problema.

El experto extranjero contratado para elaborar el plan de estudios en la nueva universidad fue William Smith Clark, catedrático y cofundador de la Massachusetts Agricultural College en Estados Unidos. Era un profesor popular y su lema «Chicos, tenéis que ser ambiciosos», sigue citándose en Japón. Clark enseñaba agricultura, ciencias e inglés, pero su estilo pedagógico hacía hincapié en las artes liberales, la educación física y la educación moral basada en lecturas de la Biblia. Los alumnos debían tener dieciséis años para aspirar a entrar. Como cuando abrió la universidad, Inazō y sus amigos tenían quince años, en 1877 se unieron a la segunda promoción de estudiantes.

Clark pasó solo un año en la universidad, antes de regresar a Estados Unidos, así que la segunda promoción nunca lo tuvo como profesor. Sin embargo, sus normas y políticas educativas tendrían un efecto duradero. Por

ejemplo, introdujo el polémico «Pacto de los Creyentes en Jesús». Dieciséis alumnos de la primera promoción se convirtieron al cristianismo y se mostraban ávidos de conseguir caras nuevas para su devoto círculo de jóvenes japoneses cristianos. Inazō ya había mostrado interés por el cristianismo a través de sus clases de inglés en Tokio, y firmó el pacto un mes después de llegar a la SAC. Al año siguiente, el 2 de junio de 1878, Inazō fue bautizado formalmente, junto con Uchimura y Miyabe, por Merriman Colbert Harris, el cónsul estadounidense de Hakodate desde 1873, y el primer misionero protestante de Hokkaido. Inazō eligió Paul como nombre cristiano, Uchimura se convirtió en Jonathan y Miyabe, en Francis. Solían juntarse después de clase para debatir la doctrina cristiana con un entusiasmo desbocado, y se les conocía como «la panda de Sapporo».

La mayoría de las clases de la universidad se daban en inglés. Los amigos de Inazō insistían en llamarle Actiibu (activo) en lugar de Paul, un apodo que le dieron debido a su naturaleza hiperactiva. Extraordinariamente capacitado en todo lo que hacía, Inazō era brillante en los estudios y en el deporte, por ejemplo, en salto de longitud, sumo, e incluso béisbol. A medida que crecía su obsesión por la temática religiosa, sus amigos acuñaron un nuevo apodo para él: Monje. No se trataba tanto de algo que reflejara el fervor religioso de Inazō, sino de su esfuerzo por asimilar la doctrina cristiana. Había ciertas cosas del cristianismo que a Inazō le costaba aceptar, por lo que pasaba muchísimas horas en la biblioteca leyendo libros de filosofía y religión. Perderse entre los libros también era un mecanismo para lidiar con los episodios de depresión que sufrió en la universidad.

Durante las vacaciones de verano del tercer curso, Inazō sintió que tenía una visita pendiente a Morioka desde hacía mucho tiempo. No había visto a su madre desde que se fuera de Tokio, hacía casi diez años. El destino quiso que llegara un telegrama después de que partiera de Sapporo, informándole de que su madre estaba muy enferma y que debía regresar de inmediato. Sin que Inazō lo supiera, su madre murió dos días antes de que él llegara, y para entonces el funeral ya había concluido. Un afligido Inazō regresó a la SAC para terminar sus estudios, pero su abatimiento alarmó a sus amigos.

A resultas de su voracidad por la lectura, la vista de Inazō empezó a deteriorarse, lo que le provocaba terribles migrañas. Su diario de esta época está lleno de referencias a su débil estado emocional y físico. Fue durante esta época complicada cuando descubrió la prosa del escritor inglés Thomas Carlyle publicada en un periódico estadounidense, *The Independent*. Inspirado por el artículo, posteriormente Inazō consiguió un ejemplar de la

novela de ficción filosófica de Carlyle, *El sastre remendado* (*Sartor Resartus*, 1836), en la que introduce «la filosofía del vestir». El tema principal de la novela es que las prácticas intelectuales de las creencias espirituales más profundas de la humanidad han desaparecido, y deben crearse unas nuevas que se adapten a los nuevos tiempos, cueste lo que cueste.

Esto tocó la fibra sensible a Inazō. La idea de adorar a Dios de un modo que parecía impuesto dentro del contexto de su entorno cultural era precisamente con lo que le costaba reconciliarse. Los ideales de Carlyle eran, en cierto sentido, un regalo del cielo, que abrían los ojos de Inazō a la idea de que había muchos caminos que uno podía tomar para subir a la misma montaña. Curiosamente, el estilo de la prosa de Inazō parece estar muy influenciada por la de Carlyle, y en sus escritos le cita con frecuencia.

Cruzando los mares

Inazō se licenció en la Universidad Agrícola de Sapporo (Sapporo Agricultural College) en 1881, pero en lugar de hacerse funcionario, decidió seguir estudiando. Tras un par de años cumpliendo con sus obligaciones en la Hokkaido Colonization Office, Inazō solicitó entrar en la Tokyo Imperial University en 1883. Fue en respuesta a una pregunta sobre su motivación para estudiar Literatura y Economía durante la entrevista con su futuro profesor, cuando pronunció sus célebres palabras: «Deseo convertirme en un puente sobre el Pacífico».

Esta vez se pagó él los estudios. Además del esfuerzo económico que esto suponía, Inazō empezó a tener reservas acerca de la calidad de la educación que recibía. Masasuke Satō, veterano de la SAC que por aquel entonces estudiaba en Estados Unidos, le mandó un ejemplar del influyente libro de Henry George, *Progreso y miseria* (1879). A juzgar por la reacción de indiferencia de su profesor ante el libro, Inazō concluyó que incluso la institución universitaria más prestigiosa de Japón iba, al menos, cinco años por detrás de cualquiera de Occidente. En una de las muchas cartas que escribió (en inglés) a su antiguo amigo de la SAC Kingo Miyabe, expresa su frustración. «Me asquea la enseñanza de la universidad. Pensé que podría aprender mucho, ¡pero no! Hay un montón de libros buenos, pero no buenos profesores...» (*Cartas al Dr. Kingo Miyabe*, 20 de abril de 1884). Luego continúa criticando a la mayoría de los docentes, tanto japoneses como extranjeros, quienes carecían del rigor intelectual que buscaba Inazō. El

profesor Cox, por ejemplo, «no es más que un gramático anticuado que sigue las normas de la sintaxis al pie de la letra. No confío mucho en sus correcciones de nuestros trabajos...».

Al final Inazō llegó a la conclusión de que había llegado el momento de probar su valía en el ancho mundo, y se marchó a Estados Unidos por su cumpleaños, el 1 de septiembre de 1884. En otra carta a Miyabe escribe:

«Me iré de Tokio, a Estados Unidos. Me voy con pocos fondos. Corro un riesgo: quizá sea demasiado osado. Pero pensando que la vida es, en el mejor de los casos, un intento audaz de aventura, decido ir... Reza por mí siempre que te acuerdes...». (*Cartas al doctor Kingo Miyabe*, 4 de agosto de 1884).

Tras pasar un tiempo en el Allegheny College, en Pennsylvania, mediante una propuesta de la mujer del reverendo Merriman Colbert Harris, que le había bautizado en Sapporo, se trasladó a la Johns Hopkins University, en Baltimore, donde solicitó una especialidad en historia y ciencias políticas impartida por Herbert Baxter Adams. Adams contrató a Inazō para que le ayudara con sus cuentas, y también trabajó a tiempo parcial en la biblioteca de la facultad. Un veterano de la Johns Hopkins a quien Inazō admiraba mucho era Thomas Woodrow Wilson, el futuro presidente de Estados Unidos. Wilson estuvo detrás de la creación de la Liga de Naciones (precursor de Naciones Unidas) treinta años más tarde, donde Inazō iba a prestar servicio con gran talento como subsecretario general.

Inazō se cultivó intelectualmente en la Johns Hopkins, si bien se dedicaba más a escuchar que a participar en los debates que tenían lugar allí. Fuera de la universidad, también dio con otra forma para llegar a fin de mes, dando charlas sobre temas relacionados con Japón. Obviamente, Inazō era prácticamente un desconocido para el público, pero el creciente interés por Japón era tal, que sus charlas fueron bien recibidas. El «japonismo», por ejemplo, un tipo de exotismo artístico centrado en motivos de la cultura japonesa, se había convertido en una tendencia popular en el arte de todo el mundo. La gente sentía curiosidad por este misterioso país de Oriente, pero había pocas personas que pudieran hablar de Japón con autoridad. Inazō encontró un nicho de mercado y se convirtió en un experto orador admirado por sus excelentes dotes de comunicación y jovialidad.

Un día que volvía de clase vio a un grupo de mujeres vestidas con «ropa anticuada». La persona que le acompañaba le informó de que eran cuáqueros.

Inazō sabía de la existencia de los cuáqueros porque Carlyle era un admirador de George Fox, el fundador de la Sociedad de los Amigos. Inazō decidió acudir a uno de sus encuentros dominicales y lo que encontró en su lugar de culto fue una sensación de calma, que por fin le hacía sentir bien. El edificio era sencillo, la gente llevaba ropa sencilla, y no había pastor, música de órgano ni cánticos. Unas 300 personas estaban sentadas en bancos de madera en una oración silenciosa accediendo desde la experiencia a «la pequeña luz interior». Se hizo miembro de la Sociedad de los Amigos de Filadelfia en diciembre de 1885. Mucho más tarde, en 1926, Inazō dio una conferencia en Ginebra en la que afirmó que el cuaquerismo le había permitido «reconciliar el cristianismo con el pensamiento oriental».

Un día la Asociación Femenina de los Amigos de Misioneros Extranjeros le invitó a Filadelfia junto con Kanzō Uchimura, que por entonces también estaba en Estados Unidos. Les preguntaron acerca de la posibilidad de establecer una misión cuáquera en Japón. Comparándolo con el sintoísmo, la religión autóctona, Inazō y Uchimura estuvieron de acuerdo en que los japoneses se identificarían fácilmente con el cuaquerismo. Posteriormente, los cuáqueros fundaron la Escuela Femenina de los Amigos en Tokio en 1887. La escuela sigue existiendo como Escuela de los Amigos de Primaria y Secundaria para chicas, e Inazō mantuvo una estrecha relación con esta escuela tras regresar a Japón varios años más tarde.

En una merienda tras una reunión de los cuáqueros en Baltimore, Inazō conoció a una joven que mostraba un gran interés por Japón. Mary Elkinton era hija de una conocida familia cuáquera de Filadelfia, e Inazō se enamoró de su belleza y su intelecto. Su familia ya le había buscado una esposa en un intento de disuadirle de marcharse a Estados Unidos, pero él no había mostrado el más mínimo interés en ello, y admitía en una carta a Miyabe que prefería «quedar totalmente libre de la incomodidad del matrimonio» (5 de octubre de 1884). Pero tras conocer a Mary lo pensó mejor.

Tras licenciarse en la Universidad Johns Hopkins, Masasuke Satō había vuelto a Japón en el verano de 1886 para aceptar un puesto en su *alma mater*, la Sapporo Agricultural College. Recomendó al gobernador de Hokkaido, Michitoshi Iwamura, que también le dieran un puesto de profesor a Inazō en la universidad. Iwamura estuvo de acuerdo, pero decidieron que primero Inazō debería pasar unos años en Alemania con una beca completa para adquirir más experiencia en investigación. Para Inazō era una magnífica oportunidad profesional. Tras terminar sus tres años de estudios en la Johns Hopkins en mayo de 1887, obtuvo el título de licenciado en Humanidades con

la tesis titulada *La interacción entre Estados Unidos y Japón*. Esta obra se publicó en 1891.

En 1887, Inazō entró en la Universidad de Bonn, y al año siguiente en la Universidad de Berlín, para investigar economía y estadística agrícola. Continuó estudiando en el departamento de Agricultura de la Universidad de Halle en 1889 (año en que volvió a cambiar su apellido de Ōta a Nitobe), y recibió su doctorado en 1890 con una tesis escrita en alemán sobre patrones japoneses del uso de las tierras. Aunque su volumen de trabajo era colosal, Inazō siempre encontraba tiempo para escribirse con Mary. Decidieron casarse después de que él acabara sus estudios, un compromiso al que inicialmente se opusieron tanto el tío de Inazō como el padre de Mary. Sin embargo, estaban decididos a estar juntos con o sin el visto bueno de sus familias. Inazō regresó a Filadelfia en su camino de vuelta a Japón, y él y Mary se casaron el día de Año Nuevo de 1891. El *Philadelphia Inquirer* informó de la ceremonia como un acontecimiento social destacado.

De los muchos grandes eruditos con los que Inazō trató durante la época que pasó en Europa, el respetado Émile Louis Victor de Laveleye, al que conoció en Lieja, Bélgica, es especialmente relevante para este libro. Tras presentarse por carta a Laveleye, este invitó a Inazō a alojarse en su residencia familiar. Un día surgió el tema de la educación religiosa. Inazō informó al profesor de que en las escuelas japonesas no se fomentaba la enseñanza del budismo o el sintoísmo a los alumnos. Algo confuso, el profesor respondió: «Entonces ¿cómo se enseña moralidad a los niños?». Inazō no supo qué responder de inmediato. La respuesta llegaría años más tarde con la publicación de *Bushido*, en 1900.

Una carrera profesional con altibajos

La destacada carrera de Inazō puede dividirse vagamente en tres periodos distintos. Tras regresar de Alemania, primero fue profesor en el Sapporo Agricultural College, como le habían prometido, donde trabajó durante varios años. El siguiente periodo importante corresponde a cuando fue director de la First Higher School de Tokio. El tercero fue cuando ocupó el cargo de subsecretario general de la Liga de Naciones en Ginebra.

Desde que empezara como profesor en la SAC en 1891, Inazō concentró sus energías en la publicación de investigaciones y en mejorar la reputación de la institución. También tradujo un amplio corpus de literatura occidental,

como la obra de William Penn. Enseñó en otras universidades como profesor asociado, y abrió una escuela bíblica en la casa familiar, frecuentada por alumnos de la SAC y otras personas atraídas por el cristianismo. Otro hecho poco conocido es que Inazō también introdujo el deporte del *hockey* sobre hielo en Hokkaido en esa época.

En enero de 1892, los Nitobe se deleitaban con el nacimiento de su primer hijo, un niño llamado Thomas. Aunque no he podido encontrar ninguna referencia que lo confirme, sospecho que le pusieron ese nombre por Thomas Carlyle. Thomas murió una semana después, una tragedia que les sumió en una profunda tristeza durante un tiempo. (Mary no pudo volver a quedarse embarazada después, pero adoptaron dos parientes lejanos de Inazō). Fueron los escritos de Carlyle y la Biblia lo que brindó cierto consuelo a Inazō. Al fin y al cabo, fue *Mission of Sorrow* (La misión del dolor), de Carlyle, la obra que le ayudó a sobreponerse. Comprendió que de grandes tragedias debe surgir la inspiración para hacer el bien, y que el desconsuelo es, de hecho, necesario para el crecimiento personal. Como señaló más tarde:

«La sinceridad de las acciones es el evangelio que predicaba Carlyle mediante las palabras y la vida. En cuanto que recordemos que las palabras son actos y la escritura en manos de los buenos y los extraordinarios es más afilada que un arma de doble filo. El valor de cada acción se calcula por el motivo que hay detrás, por la sinceridad que la alienta. Por consiguiente, en cada acto, por muy trivial o trascendental que sea, vemos una idea puesta en marcha; vemos un ideal en el proceso de materialización; vemos un espíritu trabajando». (*Thoughts and Essays*, p. 31).

Inazō dejó un tiempo la SAC y acompañó a Mary a Filadelfia para que se recuperara. Mary regresó a Japón en 1893 con un donativo considerable de 2000 dólares de la familia Elkinton. Fieles a las palabras de Carlyle, con el dinero los Nitobe fundaron una escuela nocturna para gente de clase trabajadora y para niños que eran demasiado pobres para recibir enseñanza oficial. La escuela, llamada Enyū Yagakkō (Escuela Nocturna Amigos de Tierras Lejanas), fue inaugurada en enero de 1894 con Inazō como director. Aparte de la referencia obvia al cuaquerismo y a los donativos recibidos de amigos de Estados Unidos, el nombre de la escuela en japonés incluía el primer ideograma del nombre de Thomas.

Inazō continuó cumpliendo con un exigente horario de trabajo que empezó a hacer mella en su salud. Erwin Baelz, un médico alemán residente en Japón, diagnosticó que Inazō padecía un «colapso», y para recuperarse le recomendó varios años de convalecencia. Siguiendo el consejo de Baelz, Inazō dejó la SAC en 1897 y viajó con Mary a Monterrey, California, para recuperar fuerzas en un clima más cálido. Sin responsabilidades académicas o administrativas que le mantuvieran ocupado, Inazō pudo reflexionar objetivamente sobre la importancia de Japón y sus experiencias vitales.

Con la ayuda de Mary, Inazō ordenó sus reflexiones en *Bushido: el espíritu de Japón*, publicado en 1900. A pesar de ser un libro fino, y solo una de las muchas obras de Inazō en inglés, estaba destinado a convertirse en su obra más conocida. Como introducción a la mentalidad y cultura de los japoneses, inesperadamente resultó ser crucial para el objetivo manifestado por Inazō de tender puentes entre civilizaciones. A continuación explicaré la repercusión de este libro.

Totalmente recuperado, tanto física como mentalmente, la segunda fase de la vida profesional de Inazō empezó en 1901, cuando pasó a ser administrador en la Casa Gubernamental de Taiwán hasta 1903. Su especialización en agricultura dio sus frutos, ya que logró dar un nuevo impulso a la industria azucarera de Taiwán, multiplicando por seis la producción en solo un año, y convirtiéndola en el cuarto mayor exportador de azúcar del mundo. Su éxito por conseguir hacer rentable la economía taiwanesa le llevó a ser nombrado catedrático en la facultad de Derecho de la Universidad Imperial de Kioto, donde estuvo de 1903 a 1906.

Los actuales detractores del legado de Inazō señalan su papel en las políticas expansionistas de Japón. Las intenciones de Japón para Taiwán eran transformar el territorio en una «colonia modelo», y aquí no puede dejar de recalcar la contribución de Inazō a la economía.

En comparación con sus contemporáneos, Inazō defendía ideales más humanitarios, rogando a los administradores coloniales que mejoraran las condiciones de vida de la población, y que no solo se apropiaran de recursos para el beneficio de la «madre patria». Corea fue declarada protectorado japonés en 1905 con la firma del Tratado Japón-Corea, y anexionada oficialmente en 1910. Ya en octubre de 1905, Inazō se refirió al tipo de superioridad colonial que Japón nunca debería adoptar:

«Si Corea va a perder su independencia política, al menos deberían recompensar a su gente con un mejor trato por parte de los nuevos señores; pero si en lugar de ello reciben patadas y

golpes, resulta ciertamente una triste prueba de que no somos merecedores ni del nombre ni de la posición de una nación en expansión. Si nuestra influencia en China pudiera fomentar un “peligro amarillo” en sus peores manifestaciones que amenazara la civilización y en detrimento de la humanidad, solo sostendrá que no merecemos la hegemonía en Asia». (*Thoughts and Essays*, p. 145).

Naturalmente, muchos alegarían que Japón nunca tuvo derecho a la hegemonía en Asia, y que tal manifestación apestaba a arrogancia paternalista. Pero el etnocentrismo era un elemento característico de cualquier régimen colonial del momento. Aparte de los evidentes beneficios económicos, así como de la necesidad percibida de apropiarse de territorio para albergar a una población que aumentaba rápidamente, Japón se veía a sí mismo como la única potencia de Asia con los medios para conseguir estabilidad política en una esfera de «coprosperidad» asiática. Como cabía esperar, los colonizadores japoneses se ganaron una mala reputación entre la población autóctona por ser capataces poco comprensivos. Inazō se oponía fervientemente a las «patadas y golpes» a los que, inevitablemente, se veía sometida la población de los protectorados. Sin embargo, es difícil conciliar las contradicciones derivadas del conflicto entre su sentido de pragmatismo nacional y su idealismo internacional. Su cauta reacción ante el Incidente de Manchuria en 1931, por ejemplo, atizó a los detractores de Inazō y desconcertó a sus adeptos, aunque volveremos sobre este tema más abajo.

La segunda fase importante en la trayectoria profesional de Inazō fue su nombramiento, en 1906, como director de la prestigiosa First Higher School de Tokio. Fundamentalmente, se trataba de una escuela preparatoria para la Universidad Imperial de Tokio, que ahora es la facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Tokio. Muchos de los alumnos que estudiaban en esa escuela estaban destinados a convertirse en los principales gestores del país (incluso ahora), y la oportunidad de infundir su propio sello «caballeroso» de educación liberal enfocada a adquirir «gentileza externa y fuerza interior» era algo que le entusiasmaba.

Ejerció su cargo hasta 1913. En general, Inazō era admirado por el personal y los alumnos, pero sus métodos solían ser controvertidos. A algunos intransigentes les ofendía la enseñanza de Inazō, por considerarlo un «charlatán del pacifismo», que transformaría a los chicos en débiles blandengues «carentes de espíritu varonil». Mientras se encargaba de sus responsabilidades en la First Higher School, continuó escribiendo, enseñando,

creando y asesorando nuevas escuelas, sobre todo las relacionadas con la educación de las mujeres. También trabajó simultáneamente, en 1909, como profesor de Política colonialista en la facultad de Derecho de la Universidad Imperial de Tokio.

Si bien Inazō se formó como erudito y contaba con títulos de algunas de las universidades más prestigiosas del mundo, gran parte de sus escritos de la época estaban diseñados para publicaciones o periódicos populares que publicaban artículos sobre el tema de la moral. En ese sentido, Inazō no era inmune a las mordaces críticas de académicos o de aquellos a quienes no les parecían bien sus actitudes poco convencionales, pero no le importaban demasiado. Fiel a su vocación como profesor, se sentía valorado por llegar al corazón de la gente corriente y guiar a chicos y a chicas jóvenes en su desarrollo. También se convirtió en un destacado portavoz de los asuntos de la mujer y consiguió muchas adeptas con sus numerosos artículos en las revistas de público predominantemente femenino *Fujin Gahō* y *Fujin Sekai*. No era un feminista como tal, pero defendió el papel de la mujer en el lugar de trabajo, y se opuso enérgicamente a las limitaciones impuestas por el popular refrán de la época «Buenas esposas, madres sensatas».

Inazō fue seleccionado para recorrer Estados Unidos en 1911 como el primer profesor de intercambio del programa de la Fundación Carnegie para la Paz Internacional. Estaba bastante molesto con las políticas estadounidenses para inmigrantes japoneses de aquel entonces, y un artículo que escribió en agosto de 1904 revela lo sensible que era ante los prejuicios dirigidos a Japón:

«¿Europa cree, realmente, que su civilización es una estructura endeble a la que puede contrariar con facilidad una horda de asiáticos? ¡Vamos! Es un disparate, toda esa palabrería sobre “el peligro amarillo”». (*Thoughts and Essays*, p. 75).

Dio 166 discursos que llegaron a un público de unas 40 000 personas en algunas de las universidades más prestigiosas de Estados Unidos, entre ellas su antigua universidad, la Johns Hopkins. Su propósito era generar y favorecer un mejor entendimiento entre Japón y Estados Unidos. Estas conferencias se recopilaron y publicaron dando lugar a *The Japanese Nation: Its Land, Its People, and Its Life*, en 1912 (La nación japonesa: su tierra, su gente y su vida). Sus discursos y escritos para el público extranjero estaban diseñados para facilitar una apreciación de las particularidades culturales de Japón. Ante un público japonés, no obstante, hacía todo lo posible para

elogiar la sabiduría occidental enfocada a acelerar el progreso social y tecnológico. Por tanto, adoptó el doble papel de «defensor de Japón» y «retador de Japón», dependiendo de su público objetivo. En un ensayo que escribió en 1904, por ejemplo, reprendió a sus compatriotas su tendencia a equiparar la «excepcionalidad» japonesa con la noción «naturaleza pueblerina isleña» (*shimaguni konjo*), una generalización que sigue vigente a día de hoy:

«¡Cuán a menudo se escucha el despectivo término *shimaguni konjo*, naturaleza isleña, aplicado a las limitaciones mentales y aberraciones morales de nosotros mismos! La expresión se ha convertido en una explicación manida de nuestra falta de empatía, las restricciones de nuestro horizonte intelectual, la pequeñez de nuestra concepción del mundo. No solo se ha convertido en una explicación de, sino en una excusa estereotipada para, nuestros defectos raciales. Esto implica dos ideas desafortunadas. Una es que convertimos nuestros defectos en una consecuencia natural, y por consiguiente inevitable, de nuestro emplazamiento geográfico. La otra es que en gran parte no nos hacemos —quiero decir como individuos, cada uno de nosotros— responsables de nuestras debilidades». (*Thoughts and Essays*, p. 52).

Presentó una serie de ponencias importantes tituladas «La fundación de la nación estadounidense» en la Universidad Imperial de Tokio en 1918, como parte de la inauguración de la Cátedra Hepburn de Historia y Administración de Estados Unidos. Financiado por Barton A. Hepburn, un rico banquero y filántropo de Nueva York, se consideraba que el acto representaba el comienzo de los estudios sobre Estados Unidos en Japón. El mismo año, se convirtió en el primer presidente del Colegio Cristiano para Mujeres de Tokio.

La vida de Inazō cobró una relevancia internacional sin precedentes cuando fue nombrado subsecretario general de la Liga de Naciones en 1920, el tercer periodo relevante de su carrera profesional. Ocupó este destacado puesto en la sede de la Liga, en Ginebra, durante siete años. Su naturaleza afable y su competencia en el arte de la diplomacia le valieron el apodo de estrella de Ginebra. Nueve veces de diez salió elegido para dirigirse al público en nombre de la Liga en lugar de su superior, el secretario general Eric James Drummond, a quien no le gustaba hablar en público, y no era muy

desenvuelto. El propio Drummond dijo sobre Inazō: «Deja en el público una huella profunda y duradera».

Inazō fue responsable de dirigir la Oficina Internacional, y fue miembro fundador del Comité Internacional de Cooperación Intelectual (ICIC, que más tarde se convertiría en la UNESCO). Siempre fue un apasionado lingüista, y asistió al Congreso Mundial de Esperanto de Praga, en 1921, como representante de la Liga. Allí recomendó que se adoptara el esperanto como lengua de trabajo. Aunque muchos aceptaron su propuesta, finalmente fue vetada por la delegación francesa.

Otro episodio célebre del periodo en que Inazō ejerció su cargo fue su labor en la resolución de una disputa entre Suecia y Finlandia por las islas Åland. Se alcanzó un acuerdo tras una hábil negociación política de Inazō y su voluntad de hallar una solución pacífica. Las islas permanecerían bajo control finlandés, pero se les concedería autonomía y estarían desarmadas. Esto evitó eficazmente el conflicto en la región, y se recuerda como el Acuerdo Nitobe. El acuerdo se convirtió en un prototipo para la resolución no violenta de conflictos internacionales menores de la época moderna. Inazō renunció a su puesto en 1926, pero continuó como miembro del Comité del ICIC.

Al regresar de Ginebra, pasó a ser miembro de la cámara alta de la Dieta de Japón. Para entonces una eminencia en Japón, sus servicios estaban muy solicitados. Aceptó un puesto en el consejo editorial del periódico en lengua inglesa *Osaka Mainichi*, en el que escribía una popular columna sobre temas diversos. Entre los muchos puestos que aceptó se contaban el de asesor del movimiento sindical y de la Cooperativa de Agricultores de Morioka.

Al retirarse de la política internacional tras finalizar su mandato en la Liga de Naciones, había evitado las nubes negras que se estaban formando en el horizonte. Al ser «el hombre al que acudir» para las cosas japonesas en un momento en el que Japón empezaba a mostrar su potencia militar, Inazō se encontró en una posición nada envidiable, despertando hostilidades en todos los frentes.

La implicación de Inazō con el Instituto de Relaciones del Pacífico (IPR) iba a ser su última misión para fomentar el entendimiento internacional. El IPR era una ONG internacional creada en 1925 para ofrecer un foro de debate en el que examinar temas diversos surgidos en los países de la costa del Pacífico. Inazō fue propuesto en 1929 por Junnosuke Inoue (1869-1932) para tomar el relevo de su puesto como presidente del Consejo de Japón del IPR. Inoue fue asesinado en 1932 por un miembro del grupo terrorista

ultranacionalista Ketsumeidan, cuando era ministro de Finanzas. Japón se había convertido en un lugar peligroso para expresar opiniones políticas, especialmente si eran contrarias a la creciente retórica belicista.

El malestar de Inazō ante las políticas de inmigración estadounidenses llenas de perjuicios le impulsó a aceptar el cargo. Hasta la Ley de Inmigración de 1924, anualmente se admitían 146 japoneses en Estados Unidos como inmigrantes, a través del llamado Pacto de Caballeros de 1907. Con esta ley, a Japón se le privaba de cualquier modificación de la cuota de inmigración. Inazō estaba claramente bien posicionado, en cuanto a nombre, experiencia y contactos personales para impulsar que se reconsiderara la ley. Junto con Eiichi Shibusawa (1840-1931), un distinguido líder empresarial y director de un comité de relaciones Japón-Estados Unidos, Inazō luchó por mitigar el recelo que se estaba creando entre ambos países. Los esfuerzos de estos hombres parecieron estar a punto de dar frutos cuando estalló el incidente de Manchuria en septiembre de 1931.

El incidente de Manchuria representó un estímulo de las estrategias nacionalistas extremas en Japón, en cuanto a la expansión más allá de sus fronteras. Japón conservó derechos especiales sobre Manchuria durante las primeras tres décadas del siglo xx. La convicción de que la neutralidad de la región era vital para la defensa de Corea, el creciente nacionalismo y la creciente inestabilidad política en China bajo Chiang Kai-Shek, y la siempre presente amenaza de la invasión rusa de sus territorios, impulsó el ejército de campaña de Japón en Manchuria para «proteger» los intereses japoneses en la región. El Tratado Naval de Londres de 1930, que obligó a Japón a aceptar la proporción inferior de buques de guerra 5:5:3 respecto a Estados Unidos y al Reino Unido, seguido de la condena mundial por sus acciones en Manchuria, derivó en la salida de Japón de la Liga de Naciones, el 27 de marzo de 1933.

El sentimiento antijaponés estaba cobrando fuerza, e Inazō, «el defensor de Japón», estaba haciendo todo lo posible para exponer el argumento de su país. Inazō, el internacionalista «retador de Japón» también debía lidiar con sus compatriotas. Un famoso incidente nacional, conocido como el caso Matsumoto tuvo un efecto irreversible en su reputación. Durante un ciclo de conferencias por las regiones del sur de Japón, Inazō, en una conversación informal con conocidos, constató que Japón estaba en peligro de ser destruido por ya fueran «militaristas o comunistas». También condenó la explicación del gobierno respecto a su reciente acción militar en Shanghái (1932). Un periodista, supuestamente sin saber que los comentarios eran extraoficiales,

publicó las observaciones de Inazō en el periódico *Kainan* (un rival del *Osaka Mainichi*).

Las repercusiones fueron inmediatas y de gran alcance. A pesar de estar hospitalizado por artritis, Inazō fue citado para explicar sus comentarios ante la Asociación Imperial de Reservistas (Asociación Imperial de Veteranos), un grupo de conservadores políticamente activo que respaldaba la ideología belicista. Bajo amenaza de violencia y acompañado por su guardaespaldas (su sobrino-nieto), intentó explicar cómo sus palabras se habían sacado de contexto, pero le ordenaron realizar un acto público de arrepentimiento en ese mismo momento. Cedió e inclinó la cabeza como disculpa. A su vez, sus antiguos colegas de la Liga de Naciones y de Estados Unidos interpretaron esta acción como algo que comprometía sus convicciones en defensa del ascenso del militarismo.

Entre la espada y la pared, la reputación de Inazō estaba inextricablemente unida a la percepción internacional de las acciones del Gobierno japonés. El hecho de que hubiera escrito su libro superventas ensalzando los valores del guerrero japonés tres décadas antes, no ayudaba a su estimación entre los occidentales con la floreciente sensiblería japonesa. Pero, como confesó en sus anotaciones de su editorial para el *Osaka Mainichi* el 6 de mayo de 1933:

«Un buen internacionalista debe ser un buen nacionalista, y viceversa. Los propios términos lo connotan. De un hombre que no es leal a su propio país, no se puede confiar que sea leal a un principio mundial. Uno puede servir mejor la causa del internacionalismo sirviendo a su país. Por otra parte, un nacionalista puede defender mejor los intereses y el honor de su país teniendo una mentalidad internacional».

Desoyendo los consejos de familiares y amigos, Inazō se embarcó en otro ciclo de conferencias por Estados Unidos junto a Mary en abril de 1932. Aunque había jurado no volver a pisar Estados Unidos hasta que se enmendara la Ley de Inmigración, sentía que tenía el deber de explicar las circunstancias históricas y económicas que sustentaban las acciones de Japón en Manchuria. Con este fin, tuvo acceso a dignatarios como el presidente Hoover, y dio más de cien conferencias en diez meses. Sus charlas eran populares, pero no está muy claro que se aceptara su mensaje sobre Manchuria, sobre todo por sus sutilezas sobre la hipocresía estadounidense y doble rasero en cuestiones relativas a proteger los intereses nacionales. Sus

conferencias en la Universidad de California, donde fue profesor invitado, se publicaron a título póstumo como Conferencias sobre Japón (1936).

Inazō hizo su último viaje a Estados Unidos en 1933, para participar en la conferencia del Instituto de Relaciones del Pacífico en la ciudad canadiense de Banff. Inazō había presidido la tercera de estas conferencias celebrada en Kioto en 1929. En su intervención ante los delegados, imploró: «¿Es demasiado pedir que, mediante un contacto estrecho de ciudadanos de todo el planeta, gradualmente llegue el día en el que no la pasión, sino la razón, no el interés propio, sino la justicia, se conviertan en árbitro de razas y naciones?».

Tras la conferencia de Banff, Inazō fue a Victoria donde se reunió con Mary que se estaba recuperando de un leve infarto. Tenían previsto viajar por Estados Unidos, pero Inazō se puso gravemente enfermo, y ya no se recuperó. Falleció repentinamente el 15 de octubre de 1933, a los setenta y dos años. La causa de la muerte fue pancreatitis. Se celebró un funeral en la Wesley United Church de Vancouver. Mary se llevó las cenizas a Japón, y se celebró otra misa conmemorativa en Tokio, a la que asistieron más de 3000 personas.

Sin embargo, el nombre y los logros de Inazō pronto cayeron en el olvido, cuando el mundo se sumergió en una vorágine de caos durante quince largos años. La bomba de relojería asiática explotó con la segunda guerra chino-japonesa, en 1937. Lo que vino después fue un expansionismo militar y económico desbocado por parte de Japón por toda Asia y el Pacífico. En 1940, Japón se convirtió en el tercer Eje de la rueda del Pacto Tripartito junto a la Alemania nazi e Italia. En 1941, las fuerzas imperiales se dedicaron a «liberar» Indochina de los franceses e Indonesia de los holandeses, e invadieron las colonias británicas de Hong Kong, Birmania, Borneo Septentrional, Malasia, Singapur, las Filipinas y varias islas del Pacífico. Y, naturalmente, realizaron el osado bombardeo de Pearl Harbor en diciembre de 1941.

Se esperaba que los soldados del imperio sacrificaran sus vidas por el emperador y el Estado, como habían hecho los samuráis como fieles sirvientes años atrás. El sistema educativo se centraba en preparar a los jóvenes para las necesidades de la guerra, y *Bushido: el espíritu de Japón*, de Inazō, se eligió como libro de texto para el plan de estudios de moral ultranacionalista. Tras la segunda guerra mundial, se renunció al *bushido* por ser un componente nocivo de ultranacionalismo, considerado inapropiado para una sociedad democrática de posguerra. Incluso se prohibieron artes marciales como el judo y el kendo en las escuelas y en el entorno comunitario, por el peligroso espíritu marcial que ejemplificaban.

Las cosas empezaron a cambiar en las décadas de 1960 y 1970, cuando Japón experimentó su milagro económico. En la década de 1980, el interés por el *bushido* se reavivó, así como la admiración por el libro, por considerarse «la fuente» de la energía latente que había permitido a Japón renacer de sus cenizas y prosperar en la escena internacional. Un género literario popular llamado Nihonjin-ron (teorías de [la excepcionalidad] del pueblo japonés), que pretendía ilustrar las características únicas de Japón que habían llevado a dicha prosperidad, se puso de moda en Japón y en el extranjero. De repente, Inazō parecía cobrar más relevancia que nunca, hasta el punto de que su retrato apareció en los billetes de 5000 yenes de 1984 hasta 2005. Inazō Nitobe el hombre, su libro *Bushido: el espíritu de Japón* y sus logros internacionales y visión de Japón se ensalzaron como visionarios y totalmente merecedores de adulación. Hoy día hay multitud de traducciones modernas del *bushido* al japonés que llenan estanterías de librerías grandes y pequeñas en todo Japón. Su interpretación del *bushido* es, presumiblemente, la fuente que ejerce mayor influencia en la comprensión japonesa contemporánea de la ética de los samuráis. ¿Pero qué es exactamente el *bushido*?

El significado de *bushido*

Literalmente «camino del guerrero», el término *bushido* surgió por primera vez en torno al comienzo del periodo Edo (1603-1868), pero su uso no se popularizó hasta que las diferencias de clases se abolieron tras la Restauración Meiji de 1868. A lo largo de la historia de Japón se han utilizado muchos otros términos para referirse a los ideales y al modo de vida de los hombres de armas profesionales, por ejemplo, *kyūba-no-michi* (el camino de la inclinación y el caballo), *budō* (el camino marcial), *otoko-no-michi* (el camino de hombres) y *shidō* (el camino de la nobleza). Había muchos más que la mayoría de los japoneses de hoy día no han oído o usado nunca.

A partir de mediados del periodo Meiji (1868-1912) el término *bushido* se puso de moda para representar todo aquello que era noble del pueblo japonés, a través de una conexión cultural e ideológica compartida entre los japoneses modernos y los samuráis de antaño. Los auténticos samuráis, la élite de la sociedad, se habrían horrorizado ante la idea de gente corriente que pretendía personificar sus valores o modo de vida. En el siglo xx, no obstante, *bushido* se convirtió en un término que englobaba toda la cultura, los principios y el

modo de vida de los samuráis de todas las épocas. Se consideraba algo que representaba la moralidad intrínseca o el temple del pueblo japonés.

En el contexto de la historia de Japón, los samuráis alcanzaron notoriedad al final del siglo XII con la instauración del sogunato Kamakura por parte de Minamoto-no-Yoritomo (1147-1199). Se formaron vínculos de lealtad especiales entre los señores feudales y sus vasallos, basados en la relación recíproca de «servicio a cambio de favor». La lealtad absoluta constituye el núcleo de la relación señor-vasallo, pero bajo esta capa de fidelidad había consideraciones prácticas. La responsabilidad de mantener a sus hombres contentos, recaía en gran parte sobre el señor feudal. La lealtad era un acuerdo contractual al que se podía renunciar, lo cual se hacía a menudo, dependiendo de las circunstancias.

La fragilidad de este vínculo era patente en el periodo de los Estados en Guerra (1467-1568), cuando la fidelidad indiscutible al señor feudal de cada cual, a menudo se olvidaba fácilmente en beneficio propio. Las alianzas y las promesas se rompían tan rápido como se hacían. Fue un periodo volátil en el que el ascenso o la caída de un gran daimio señor de la guerra, su *ie* (casa) y su clan estaban solo a un paso de una traicionera puñalada por la espalda. Los vasallos eran conocidos por cambiar las tornas respecto a sus señores en actos de traición llamados *gekokujo* (el bajo conquista al alto). La incertidumbre sobre la vida llevó a la proliferación de «reglamentos internos» (*kakun*), normas (*hatto*) y preceptos que resumían el comportamiento modelo samurái, un claro indicio de que el comportamiento modelo no siempre se seguía. La precoz tipificación de un lenguaje sobre honor y conducta ejemplar proporcionó directrices para la supervivencia del clan.

Tras la instauración del sogunato Tokugawa en 1603, la realidad de la guerra se convirtió de forma lenta, pero segura en algo del pasado. La rebelión de Shimabara de 1637 fue el último conflicto armado destacado, y dado que desde entonces prevaleció la estabilidad social, los samuráis sufrieron una crisis de identidad. Su característico sentido del honor se basaba en actos de violencia y valor en combate, pero las ocasiones para demostrar su destreza eran contadas y muy espaciadas. Era necesario redefinir el espíritu guerrero.

Las virtudes medievales de lealtad y sacrificio en torno al honor, prevalecieron, pero se completaron con principios de Confucio, de orden universal, legitimidad y refinamiento cultural. Los samuráis pasaron de ser hombres de guerra a ser burócratas remunerados, agrupados en ciudades castillo y que se ocupaban de administrar el gobierno de sus feudos. El

sogunato introdujo varias políticas, como el aislamiento nacional (*sakoku*) y el sistema de comparecencia en años alternos (*sankin kōtai*) en la capital de Edo para evitar cualquier alboroto o la acumulación de riqueza y poder militar entre la élite gobernante de provincias, alejada del ojo avizor del gobierno. Se domesticó a los samuráis.

Mientras la lucha seguía viva en la memoria colectiva de los samuráis, la literatura sobre guerreros empezó a posicionar el arte de la guerra en una época de paz. Indiscutiblemente, *Gorin-no-sho* (1645), escrito por Musashi Miyamoto, el guerrero más famoso de Japón, es un excelente ejemplo. Su obra maestra explica los principios de la batalla como el «camino de la Estrategia del Combate». Demuestra cómo estos principios son aplicables a todos los aspectos de la vida. De hecho, Musashi reclama que el comportamiento diario y la atención por el detalle en tiempo de paz no deberían ser distintos a las épocas de guerra.

Con el paso del tiempo, tales opiniones pasaron a representar un ideal romántico, más que la realidad de la vida de los samuráis. El hincapié en el honor pasó de la violencia a la obediencia. Los eruditos neoconfucianos como Sokō Yamaga (1622-85) propusieron nuevos argumentos para justificar la existencia de guerreros profesionales en tiempo de paz. Como los guerreros ya no luchaban en campos de batalla ni contribuían a la producción de alimentos o bienes, Sokō concluyó que en lugar de ello debían dedicarse al servicio de su señor y su feudo (el pueblo), al tiempo que continuaban desarrollando su preparación mental y física para actuar si fuera necesario. Los samuráis, sostenía, tenían la obligación de ejercer de ejemplos de integridad moral dedicados al deber y a mantener la paz.

El discípulo de Sokō, Yūzan Daidōji (1639-1730), autor de un libro popular entre samuráis urbanos llamado *Budō Shoshinshū* (circa 1725), alentaba a los samuráis a proseguir con su vocación y su modo de vida mientras pudieran, para servir a sus señores. Instaba a los samuráis a ser siempre conscientes del potencial de la violencia y a evitar meterse en peleas. Si un samurái malgastara su vida intercambiando golpes en cualquier asunto frívolo de honor, se avergonzaría a sí mismo y a su señor. En cambio, alegaba, que un samurái debía centrarse en la onerosa obligación de servicio y conducta apropiada en todos los aspectos de su vida.

Jōchō (Tsunetomo) Yamamoto (1659-1719), un contemporáneo de Yūzan, también advirtió a las jóvenes generaciones apáticas de samuráis que fueran conscientes de la muerte, pero por diferentes motivos. Conocido por la frase «el camino del guerrero se halla en la muerte», su *Hagakure* (1716) a

menudo se interpreta como un enfoque radical que impulsa hacia un modelo de comportamiento más nihilista. De hecho, Jōchō recordaba a los samuráis que habían perdido la perspectiva de las obligaciones de su profesión, llevando a cabo incluso las tareas mundanas como si les fuera la vida en ello.

En cualquier caso, el honor se ganaba y se mantenía a través de la constancia en el servicio, integridad de pensamiento y compromiso incondicional en los hechos. He aquí lo que capacitaba a los samuráis para ser los líderes políticos, morales e intelectuales en el Japón del periodo Edo. Pero fue la devoción de los samuráis por el servicio la responsable de su revocación final. Siendo una minoría exclusiva y privilegiada que comprendía solo el 5 por ciento de la población, los samuráis promovieron la Restauración Meiji (1868), que sustituyó su autoridad militar por la imperial.

Las diferencias de clase se eliminaron, pero los antiguos samuráis permanecieron a la vanguardia de la modernización de Japón, y algunos aspectos de su legado se conservaron o reinventaron en la creación de una nueva identidad nacional. Esta monumental labor se logró por distintos medios, como los medios de comunicación, la educación y la promulgación de códigos civiles. Se propagaban activamente nociones del *bushido* de nueva creación, que tomaban prestados componentes del recuerdo colectivo de un pasado guerrero heroico. Se promovían las cualidades tradicionales de los samuráis, como la lealtad y la abnegación, como rasgos omnipresentes del carácter japonés.

Basil Hall Chamberlain (1850-1936), el ilustre japonólogo inglés, realizó la siguiente observación, cínica, aunque perspicaz, sobre el emergente nacionalismo japonés y la «religión de la lealtad» de finales del periodo Meiji:

«Las ideas [p]re-existentes se han tamizado, modificado, recompuesto, convertido a nuevos usos, y han encontrado un nuevo centro de gravedad. Y no solo es nuevo, sino que no está terminado; todavía está en proceso de ser constituido, de modo consciente o semiconsciente por parte de la clase oficial, a fin de servir a los intereses de esa clase, y, casualmente, a los intereses de la nación en su conjunto». (*The Invention of a New Religion*, 1912).

El orgullo nacional por el pasado samurái de Japón se hizo especialmente patente en torno al periodo de la primera guerra chino-japonesa (1894-1895). El triunfo en la guerra ruso-japonesa de 1904-1905 fue aún más decisivo para

reconocer el *bushido* en Japón y en todo el mundo como el núcleo de una fuerza inherente y admirable personificada en el pueblo japonés. Incluso hubo movimientos en el Reino Unido y en otros países que intentaron imitar este código de honor. Por ejemplo, la Sociedad Fabiana, una organización predominantemente socialista fundada en 1884, consideraba el talante del *bushido* la razón de la rápida modernización de Japón. Pensaban que el *bushido* estaba detrás del sentido deber nacional de todos los ciudadanos, desde lo más bajo hasta lo más alto de la sociedad, y creían que contenía pistas para la revitalización del Reino Unido. Un destacado miembro de la Sociedad Fabiana, H. G. Wells, escribió *A Modern Utopia* en 1905. Este curioso libro cuenta la historia de dos viajeros que van a parar a una sociedad utópica en un universo paralelo gobernado por un grupo de personas benevolentes y sabias conocidas como «samurái».

Charles à Court Repington, un exteniente coronel del ejército británico, que trabajó como corresponsal de guerra para *The Times*, escribió muchos artículos que alababan este inalterable talante japonés:

«Reconocemos, casi a regañadientes y a nuestro pesar, la existencia de una fuerza moral que parece capaz de regir y dominar la conducta de todo un pueblo, inspirando no una casta, sino una nación, desde lo más alto hasta lo más bajo, a proezas dignas de ser clasificadas entre las más famosas de la historia o la leyenda. Queremos saber qué es esta fuerza, de dónde viene; la percepción de su existencia nos da envidia, nos hace sentir incómodos, nos irrita». (*The Times*, 4 de octubre de 1904).

En respuesta a la popularidad del éxito de ventas de Inazō y al estatus de culto que los ideales del *bushido* estaban logrando en el Reino Unido, la Iglesia anglicana le encargó a John Toshimichi Imai (1863-1919), un pastor anglicano japonés que trabajaba para la diócesis del sur de Tokio, que escribiera otro libro en inglés sobre el tema. Escribió su breve libro, *Bushido: In the Past and in the Present* (1906), primero como una serie de artículos para el popular periódico *The East and the West*. Sus razones para escribir sobre el *bushido* eran simples: quitarle importancia. En cuanto al estilo y el contenido, la obra de Imai es mucho menos efusiva que la de Inazō. No rebate abiertamente lo que escribió Inazō, e incluso selecciona algunas temáticas de Inazō y ofrece más detalles. Concluye que el *bushido*, indudablemente, jugó un papel importante en la configuración de la nación japonesa, pero que el

cristianismo también era necesario para completar la moralidad tradicional de los japoneses, una conclusión no tan distinta de los ideales de Inazō.

La imagen internacional positiva del *bushido*, que en un principio se consideró una fuerza favorable para el cambio social, se volvió negativa cuando la historia de amor de Occidente con Japón desapareció tras la primera guerra mundial. En los belicistas años treinta se hizo hincapié en los elementos marciales del *bushido*. Historias de galantes guerreros como Musashi y tratados anteriores al *bushido*, como el *Hagakure*, eran aparatos de propaganda perfectos para inculcar el fervor nacionalista y una determinación tipo samurái para sacrificarse por el emperador y el Estado.

La derrota de 1945 significó que el *bushido* y sus encantos cayeron en desgracia. Pasó a percibirse como algo que representaba un pasado oscuro y trágico orquestado por militaristas malintencionados, incompatible con la misión de establecer una sociedad democrática y pacifista. Sin embargo, con la recuperación económica de la posguerra y una prosperidad constante, la reputación del *bushido* resurgió y se pregonó de nuevo como la fuente esencial de la vitalidad nacional japonesa. El éxito en el mundo del deporte, los negocios y muchas otras cosas, hoy día, se atribuye al «espíritu del *bushido*», y el fracaso o la decadencia se achaca a la falta de este.

El *Bushido* de Inazō Nitobe

Publicado en 1900, el *Bushido: el espíritu de Japón*, de Inazō, en Occidente se consideró durante mucho tiempo como la guía esencial del modo de pensar de los japoneses. Tras la guerra ruso-japonesa, el libro se tradujo a decenas de idiomas y se convirtió en un superventas. Se cuenta que incluso el presidente de Estados Unidos Theodore Roosevelt, compró sesenta ejemplares para regalar a amigos y familiares. En 1901 la editorial japonesa Shōkabō llegó a un acuerdo con Inazō para imprimir y vender una versión en inglés únicamente para el mercado japonés. Se hicieron nueve ediciones del libro antes de que Inazō descubriera que la empresa estaba produciendo su obra en masa de manera fraudulenta. No obstante, el libro contribuyó a afianzar su reputación en Japón como un virtuoso de la lengua inglesa y un erudito de la moral del pueblo japonés. La primera traducción al japonés, no obstante, no apareció en las librerías hasta 1908.

Aunque por lo general los japoneses estaban satisfechos por cómo el libro de Inazō había convertido el *bushido* en un término reconocido

internacionalmente, el aparato nacional de propaganda del *bushido* ya estaba en pleno apogeo antes de ello. Los libros y artículos de eruditos sobre la importancia de la cultura y la ideología samurái en tiempos modernos eran algo habitual. El catedrático de Filosofía y Ética de la Universidad Imperial de Tokio, Tetsujirō Inoue, fue un escritor prolífico sobre la materia, que se sintió ofendido por la injerencia de Inazō en el terreno, y le acusó de «cristianizar» la sagrada cultura de Japón. Aunque los lectores profanos en la materia no entendían muy bien el problema, los expertos en historia de Japón pronto arremetieron contra la imagen que daba Inazō de los samuráis, por ser demasiado idealista y alejada de la realidad. Los detractores señalaron que, en realidad, reflejaba los valores de una escuela pública británica a modo de samurái, y que citaba fuentes occidentales más que obras auténticas escritas por los propios samuráis. Basil Chamberlain Hall fue implacable:

«Respecto al *bushido*, se trata de algo tan moderno que ni Kämpfer, Siebold, Satow, o Rein —todos grandes conocedores de Japón— lo han aludido siquiera una vez en sus voluminosos escritos. Resulta sencillo hallar el motivo de su silencio: ¡el *bushido* era desconocido hasta hace una o dos décadas! El término en sí no aparece en ningún diccionario, autóctono o extranjero, antes de 1900... Los testimonios ofrecidos sobre este, se han fabricado de la nada, principalmente para el consumo en el extranjero». (*The Invention of a New Religion*, 1912).

Como queriéndose anticipar a esta crítica, en un ensayo llamado «Samuraismo: las ideas morales de Japón» (1901), Inazō escribió:

«Si el cristianismo nos enseña a administrar nuestra riqueza, el *bushido* nos enseña a administrar nuestra salud; y si el cristianismo nos enseña que nuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo, el *bushido* aprendió del sintoísmo que nuestra vasija de arcilla es una inmanencia divina. Con ello no quiero decir que el *bushido* fuera deísta, y mucho menos puedo afirmar que fuera monoteísta. Era demasiado ingenuo y demasiado poco sofisticado para inventar un sistema teológico». (*Thoughts and Essays*, p. 334).

Uno de los aspectos más notables del libro de Inazō, y de hecho de toda su obra, es la elocuente prosa que utiliza para expresar sus ideas. Algunos críticos han acusado a Inazō de utilizar un lenguaje «florido» para camuflar su falta de conocimiento, pero yo creo que fue el producto de las innumerables horas que pasó en las bibliotecas perfeccionando su competencia lingüística, absorbiendo y memorizando los máximos exponentes y los ejemplos más sofisticados de la literatura inglesa.

El libro de Inazō empieza con una explicación de los orígenes del *bushido* y cómo se impregnó de las enseñanzas del pensamiento sintoísta, budista y confucionista. Explica las siete virtudes inherentes en el código del guerrero: rectitud, coraje, benevolencia, cortesía, sinceridad, honor y lealtad. Cuenta cómo los samuráis evitaban asuntos comerciales, estaban dispuestos a morir para proteger su honor y siempre cumplían su palabra. También acreditaba el papel de las costumbres samurái de venganza y *seppuku* (suicidio ritual), el papel de la mujer en la sociedad samurái, y cómo, si bien antaño fue exclusivamente el código de la clase guerrera, a través de manifestaciones de la cultura popular como el teatro y la literatura estos ideales calaron en el corazón de los japoneses. Esto fue posible por la veneración que el pueblo llano sentía por los samurái, defensores del precepto «nobleza obliga».

El libro de Inazō es un intento de difundir la idea del *bushido* como un código marcial benevolente que no era ni muy distinto ni lo mismo que la caballería occidental. Su intención era demostrar que, si bien la moral cristiana no formaba parte de la mentalidad japonesa, las capas del *bushido* pueden quitarse hasta revelar un núcleo que es muy similar. Es decir, expuso una serie de valores universales para aclarar a los occidentales que los japoneses no se quedaban en absoluto atrás en cuanto a perspectiva moral. Además, el hecho de que las virtudes del *bushido* estuvieran arraigadas en el pueblo japonés significaba que el país era un terreno fértil para difundir el evangelio cristiano. No creía que el *bushido* fuera el principio y el fin, pero sí que se ajustaba al *Sastre remendado*, «Filosofía del vestido», de Thomas Carlyle, un código no escrito de ética y convicciones en constante evolución, y que allanaría el camino para grandes cosas. Un breve ensayo titulado «Plebianism» (1904) deja clara su postura:

«Ha sido la base, la piedra angular, el pilar, de nuestra moralidad nacional; pero los tiempos están cambiando, y los samuráis ya no existen, si bien los preceptos que moldearon su carácter les han sobrevivido. Estos preceptos deben encontrar una nueva aplicación a las nuevas circunstancias; deben

democratizarse. La luz que iluminaba la cúspide y el seno de la sociedad ahora debe iluminar una base más amplia. El *shi-do* [camino de la nobleza del guerrero] debe transformarse en *min-do* [camino del pueblo japonés], los preceptos del pueblo. Si se fomenta la educación, los *bushi*, nobles guerreros, se retirarán, y los *heimin* (la gente corriente, o mejor traducirlo como gente pacífica) se pondrán al frente». (*Thoughts and Essays*, p. 58).

Nacido en una familia samurái al final de siete siglos de dominio guerrero, Inazō estaba más preparado que la mayoría para publicar tal exposición. Es verdad que mi propia investigación académica de la historia del *bushido* ha sido en cierto modo crítica con su adaptación, y en escritos previos la he infravalorado como un perfecto ejemplo de «tradición inventada». No obstante, aquí sostengo que la exigencia de la formulación de hipótesis académicas me ha cegado ante la evidente belleza de su obra, al tratar una «tradición inventada» como inferior. Cualquier tradición se inventa en algún momento. *El libro de los cinco anillos* (1645), de Musashi Miyamoto, promueve sus principios personales de estrategia y modo de vida forjados a través de la experiencia de combate real. *El Hagakure* (1716), de Jōchō Yamamoto, defiende una moral samurái existencialista, peculiar y pertinente para desmoralizados guerreros del feudo de Saga. *Budō Shoshinshū* (1711), de Yūzan Daidōji, describe una filosofía guerrera homogénea, una razón de ser samurái cosmopolita para sortear la confrontación y respetar la ley en tiempos de paz. Todas ellas también son «tradiciones inventadas» propias de una época, una región y un pueblo determinados, y de circunstancias políticas y sociales concretas. ¿Acaso estas versiones son más auténticas que la interpretación del *Bushido* de Inazō?

No existe nada parecido a un canon definitivo del *bushido*, solo infinidad de ideales diferentes asociados al modo de vida y necesidades de los samuráis. Ahí radica el problema con el *Bushido* de Inazō o, más concretamente, el modo en que otros perciben su *Bushido* como la versión definitiva. No lo es, ni Inazō pretendía que lo fuera; pero la coyuntura era perfecta para que su libro superara todas las expectativas y atrapara la imaginación de gente de todo el mundo. Como introducción para comprender las complejidades de Japón fue una obra maestra en el momento oportuno.

Inazō Nitobe nació samurái. La educación de su primera infancia le infundió una actitud y un referente moral que formaron la piedra angular de su carácter. En Japón siempre han existido formas diversas del ideal guerrero. No obstante, como he sugerido anteriormente, hubo un hilo ideológico común

que las conectaba a través de las vicisitudes del tiempo: el honor se ganaba y se mantenía a través de la constancia en el servicio, la integridad de pensamiento y el compromiso en los hechos. La grandeza de la versión del *Bushido* de Inazō reside en cómo aprovecha las claves de una mezcla de tradiciones y filosofías espirituales y las entrelaza con los hilos de su educación samurái en un monumento atemporal y universal de virtud humana. Hasta hoy el *Bushido* de Inazō representa un desarrollo inspirador de varias virtudes tradicionales reconfiguradas para guiar sensibilidades modernas en tiempos de cambios monumentales.

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1862	Nace en Morioka el 1 de septiembre en una familia samurái que servía al señor Nanbu. Le llamaron Inanosuke.	

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1867	Muere Jūjirō Nitobe, padre de Inazō.	Restauración Meiji 1868: restitución del poder imperial proclamada por rebeldes samuráis. Le sigue la guerra Boshin y el sogunato queda relegado tras siete siglos de predominio de clanes guerreros.
1871	Muere Tsutō Nitobe, abuelo de Inazō. Le envían a Tokio con su hermano Michirō a vivir con su tío Tokitoshi Ōta. Cambia el apellido de Nitobe por Ōta.	
1872	Entra en una escuela privada inglesa en Tokio.	Abolición de las diferencias de clases 1869: <i>shi</i> (samurái), <i>nō</i> (agricultor), <i>kō</i> (artesano) y <i>shō</i> (comerciante) se sustituyen por tres categorías más amplias: <i>kazoku</i> (antiguos nobles de la corte y daimios), <i>shizoku</i> (descendientes de samuráis) y <i>heimin</i> (plebeyos). Los feudos se sustituyen por prefecturas.
1873	Entra en la Tokyo School of Foreign Languages (posteriormente, Tokyo English School).	
1876	El emperador Meiji se aloja en la segunda casa de los Nitobe en Sanbongi.	Danpatsu Rei 1871: esta ordenanza obliga a los antiguos samuráis a cortarse la coleta. Ley de reclutamiento, 1873: todos los hombres debían recibir entrenamiento militar, algo que solía ser competencia exclusiva de los samuráis. Prohibición de llevar espada, 1876: llevar espada en público deja de ser legal, salvo para militares o policías. Rebelión de Satsuma, 1877
1877	Empieza a estudiar en la Sapporo Agricultural College (SAC), una universidad con financiación estatal de reciente creación, junto a sus amigos Kanzō Uchimura y Kingo Miyabe Firma el «Pacto de los creyentes en Jesús» en la SAC y se convierte al cristianismo.	

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1880	Muere Seki, su madre. Lee por primera vez <i>El sastre remendado</i> (1836), de Thomas Carlyle.	
1881	Se licencia en la SAC. Trabaja para la Oficina de Colonización de Hokkaido.	
1883	Entra en la Universidad Imperial de Tokio para estudiar Economía y Literatura inglesa.	
1884	Deja la Universidad Imperial de Tokio en agosto. Viaja a Estados Unidos y entra en la Universidad Johns Hopkins para estudiar Historia y Ciencias Políticas.	
1886	Se une a la Sociedad de los Amigos (Cuáqueros) en Filadelfia. Conoce a Mary Elkinton.	
1887	En mayo se marcha de Estados Unidos a Alemania. Estudia en la Universidad de Bonn.	
1888	Estudia en la Universidad de Berlín.	
1889	Empieza a estudiar en la Universidad de Halle. Vuelve a cambiar su apellido de Ōta a Nitobe.	

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1890	Visita Estados Unidos en octubre, de regreso a Japón.	
1891	Se casa con Mary Elkinton en Filadelfia el 1 de enero. Regresa a Sapporo para ocupar una plaza de profesor en la SAC.	
1892	Nace su hijo Thomas, pero muere al cabo de una semana.	
1893	Publica <i>The Imperial Agricultural College of Sapporo</i> para la Exposición Universal de Chicago.	
1894	Publica una biografía de William Penn en japonés.	Primera guerra chino-japonesa 1894-1995 Taiwán se convierte en la primera colonia de Japón.
1895	Funda la Escuela Nocturna Amigos de Tierras Lejanas (Friends from Afar Night School) en Sapporo.	
1897	Deja la SAC en octubre por sus problemas de salud.	
1898	Viaja a California con Mary para su convalecencia.	
1899	Escribe <i>Bushido: el espíritu de Japón</i>, en Monterrey.	
1900	En enero, Leeds & Biddle publica en Filadelfia <i>Bushido: el espíritu de Japón</i>.	

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1901	Empieza a trabajar como administrador en la Casa Gubernamental de Taiwán. Recorre las Filipinas, Java y Australia.	
1902	Contribuye al desarrollo del lucrativo negocio del azúcar de Taiwán, que se convierte en el cuarto mayor exportador de azúcar del mundo.	
1903	Es nombrado catedrático de Derecho (política colonial) en la Universidad Imperial de Kioto.	Guerra ruso-japonesa, 1904-1905 Japón adquiere la mitad sur de Karafuto. El arrendamiento del territorio de Guandong se traspasa de Rusia a Japón, junto con el derecho de controlar el ferrocarril del sur de Manchuria.
1906	Es nombrado director de la First Higher School de Tokio.	
1909	Asesor editorial para la revista <i>Jitsugyō no Nihon</i> . Es nombrado catedrático de Derecho en la Universidad Imperial de Tokio. Publica <i>Thoughts and Essays</i> .	Anexión de Corea (1910)
1911	Profesor de intercambio en seis universidades de Estados Unidos.	
1912	Publica <i>The Japanese Nation</i> .	Muere el emperador Meiji. Empieza el periodo Taishō

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1913	Abandona la First Higher School.	Primera guerra mundial 1914-1918
1918	Se convierte en presidente del recién creado Colegio Cristiano para Mujeres de Tokio.	
1920	Es nombrado subsecretario general de la Liga de Naciones.	
1922	Contribuye a la creación del Comité Internacional de Cooperación Intelectual (precursor de la UNESCO).	Ley de Inmigración de Estados Unidos, 1924 Periodo Shōwa, 1926-1989
1926	Deja la Liga de Naciones. Recibe el nombramiento imperial como miembro de la cámara alta de la Dieta de Japón.	
1927	Regresa a Japón el 16 de marzo. <i>Publica Japanese Traits and Foreign Influences.</i>	
1929	Se convierte en presidente del Consejo de Japón del IPR. Asiste a la conferencia de Kioto.	Gran Depresión
1930	Asesor editorial para el periódico <i>Osaka Mainichi</i> .	

Año	Cronología de Inazō Nitobe	Episodio histórico
1931	Asiste a la conferencia del IPR en Shanghái.	Incidente de Manchuria: conquista y pacificación de Manchuria por parte del ejército japonés sobre el terreno, de septiembre de 1931 a enero de 1933, que empezó con un ataque a la guarnición china en Mukden la noche del 18-19 de septiembre de 1931.
1932	<p>Su crítica del militarismo aparece en el periódico (incidente de Matsuyama). Es obligado a disculparse ante la nacionalista asociación de veteranos.</p> <p>El 14 de abril inicia un ciclo de conferencias en Estados Unidos.</p>	<p>Incidente de Shanghái: enfrentamiento militar entre tropas chinas y japonesas en Shanghái del 28 de enero al 5 de mayo de 1932.</p> <p>Incidente del 15 de mayo: golpe de Estado fallido organizado por jóvenes oficiales de la Marina, el 15 de mayo de 1932. El asesinato por parte del primer ministro Tsuyoshi Inukai llevó a la erosión del poder del sistema democrático de partidos.</p>
1933	<p>Regresa a Japón el 25 de marzo.</p> <p>Acude a la conferencia del IPR en Banff, Canadá.</p> <p>Fallece en el Royal Jubilee Hospital de Victoria, Canadá, el 15 de octubre.</p>	<p>Japón abandona la Liga de Naciones</p> <p>Japón notifica su retirada de la Liga el 27 de marzo de 1933, en respuesta al informe de la Comisión Lytton, que condenaba la acción militar de Japón en Manchuria.</p>

Referencias

- Bennett, Alexander C., *Hagakure: The Secret Wisdom of the Samurai*, Vermont: Tuttle, 2014.
- , *Kendo: Culture of the Sword*, Berkeley: University of California Press, 2015.
- Howes, John F., *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzō, 1861-1930*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- , *Nitobe Inazō: Japan's Bridge Across the Pacific*, Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- Iglehart, Charles A., *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Tokio: Charles E. Tuttle, 1959.
- Kageyama Reiko, *Naruse Jinzō no kyōiku shisō*, Tokio: Kazama Shobō, 1994.
- Kawabata Takashi, *Ohnishi Naoki y Nishide Kimiyuki* (eds.), *W. S. Clark's Letters from Japan*, Sapporo: Miyama Press, 1987.
- Li Tō Ki, *Bushidō Kaidai*, Tokio: Shōgakkan, 2003.
- Matsukuma Toshiko, *Nitobe Inazō*, Tokio: Misuzu Shobō, 1969.
- Morris-Suzuki, Tessa, *Reinventing Japan: Time, Space, Nation*, Armonk, Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 1998.
- Nagao Teruhiko (ed.), *Nitobe Inazō: From Bushido to the League of Nations*, Sapporo: Graduate School of Letters, Hokkaido University, 2006.
- Naramoto Tatsuya, *Bushidō no Keifu*, Tokio: Chūō Kōronsha, 1971.
- (trans.), *Gendaigo de yomu Saikō no Meicho: Bushidō*, Tokio: Mikasa Shobō, 1993.

- Nitobe Inazō, *Nitobe Inazō Zenshū*, Tokio: Kyōbunkan, 1984 (reimpresión de vols. 1-16 publicados originalmente en 1969-1970; vols. 17-23 publicados originalmente en 1985-1987).
- Oshiro, George Masaaki, *Internationalist in Prewar Japan: Nitobe Inazō, 1862-1933*, tesis Ph. D [sin publicar], University of British Columbia, 1985.
- , «Nitobe and Nationalism», en Roy Starrs (ed.), *Japanese Cultural Nationalism: At Home and in the Asia Pacific*, London: Global Oriental, 2003, pp. 61-79.
- Ōta Yūzō, *Taiheiyō no Hashi Toshite no Nitobe Inazō*, Tokio: Misuzu Shobō, 1986.
- Satō Masahiro (traductor), *Bushido: The Soul of Japan*, Tokio: Kyō-bunkan, 2000.
- Yamamoto Hirofumi, *Nitobe Inazō: Bushidō*, Tokio: NHK Books, 2012.

Introducción

A instancias de sus editores, a los que el doctor Nitobe ha dejado cierta libertad de acción en cuanto al prólogo, me complace aportar algunas palabras introductorias a esta nueva edición de *Bushido*, para lectores angloparlantes de todo el mundo. Conozco al autor desde hace más de quince años, pero en cierta medida estoy familiarizado con el tema al menos desde hace cuarenta y cinco años.

Fue en 1860, en Filadelfia (donde, en 1847, vi ponerse en marcha el *Susquehanna*, el buque insignia del comodoro Perry^[12]), cuando vi por primera vez a un japonés y conocí a miembros de la embajada de Yedo^[13]. Estaba sumamente impresionado con aquellos extranjeros para quienes el *bushido* era un código vivo de ideales y comportamiento. Luego, durante tres años en el Rutgers College, en New Brunswick, Nueva Jersey, estuve entre decenas de jóvenes japoneses, a quienes enseñé o conocí como estudiantes. Me parecía que el *bushido*, del que hablábamos a menudo, era algo muy atractivo. Como quedaba reflejado en las vidas de esos futuros gobernantes, diplomáticos, almirantes, profesores, y banqueros, sí, incluso en los últimos momentos de más de uno que «cayó dormido»^[14] en el Cementerio Willow Grove^[15], el aroma de esa flor tan perfumada del remoto Japón era muy dulce. Nunca olvidaré cómo Kusakabe, el joven samurái moribundo, al ser invitado al más noble de los servicios y a la mayor de las aspiraciones, respondió: «Incluso si pudiera conocer a vuestro Señor, Jesús, no le ofrecería más que las migajas de una existencia». Así que, «a orillas del viejo Raritan»^[16], en el atletismo, en las divertidas bromas durante la cena, al comparar lo japonés con lo yanqui y en los debates sobre ética e ideales, me sentía muy dispuesto a utilizar la «réplica encubierta del misionero», sobre la que una vez escribió mi amigo Charles Dudley Warner^[17]. En algunos puntos, los códigos de moral y decoro diferían, pero más de modo puntual o tangencial que como ocultación u obstrucción. Como escribió su propio poeta —¿fue hace mil años?— cuando al cruzar un terreno pantanoso, las flores

llenas de rocío, al rozar su bata, dejaron gotas resplandecientes en su brocado: «En homenaje a este perfume, no las secaré de la manga»^[18]. De hecho, me alegraba salir del camino trillado, que dicen que se diferencia de las tumbas solo por su longitud. Puesto que, ¿no es la comparación la esencia de la ciencia y la cultura? ¿No es cierto que, en el estudio de idiomas, ética, religiones y códigos de conducta, «quien conoce solo uno, no conoce ninguno»^[19]?

Cuando me invitaron a Japón, en 1870, como profesor pionero para introducir los métodos y el talante del sistema educativo público estadounidense, qué contento estuve de abandonar la capital y en Fukui, en la provincia de Echizen, ¡ver el feudalismo puro en acción! Allí contemplé el *bushido*, no como algo exótico, sino en su suelo patrio. En el día a día, me di cuenta de que el *bushido*, con sus *cha-no-yu*, *jū-jūtsū* («jiu-jitsu»), *hara-kiri*^[20], respetuosas prosternaciones sobre las esteras y genuflexiones^[21] en las calles, leyes de la espada y del camino, todos los saludos pausados y discursos formales, preceptos artísticos y de conducta, así como la heroicidad de las esposas, sirvientas y los niños, constituían el credo y la práctica universal de toda la nobleza de esa ciudad y provincia de castillos. En ella, como una escuela viva de pensamiento y experiencia, se educaba por igual a niñas y niños. Lo que el doctor Nitobe recibió como herencia, lo que había respirado, y sobre lo que escribe con tanta gracia e ímpetu, con tal dominio, comprensión y amplitud de miras, es lo que vi. El feudalismo japonés «murió sin la mirada» de su mayor exponente y defensor más convincente^[22]. Para él es como una fragancia a bocanadas. Para mí fue «la planta y la flor de la luz»^[23].

Por consiguiente, al vivir bajo el feudalismo y asistir a su muerte, que era la entidad del *bushido*, puedo dar testimonio de la verdad fundamental de las descripciones del doctor Nitobe, como tales, y de la fidelidad de sus análisis y generalizaciones. Ha desarrollado magistralmente y reproducido el colorido de la imagen que mil años de literatura japonesa reflejan tan gloriosamente. El Código del Samurái maduró durante mil años de evolución, y nuestro autor constata afectuosamente los florecimientos que han sembrado el camino transitado por millones de almas nobles, sus compatriotas.

No obstante, un estudio crítico no ha hecho, sino intensificar mi propia percepción del poder y el valor del *bushido* para la nación. Quien pretenda comprender el Japón del siglo xx debe saber algo acerca de sus raíces en el terreno del pasado. Aunque ahora resulte igual de invisible para las generaciones actuales de nipones como de extranjeros, el estudiante de

Filosofía debe interpretar los resultados de hoy a partir de las energías almacenadas de siglos pasados. Los rayos de sol de épocas no registradas han sentado las bases sobre las que ahora Japón resiste obstinadamente; un enorme impacto para la guerra o la paz. En aquellos nutridos por el *bushido*, todos los sentidos espirituales están dispuestos. El terrón cristalino se ha disuelto en la taza endulzada, pero la delicadeza del sabor permanece para alegrar. En definitiva, el *bushido* ha obedecido la ley superior enunciada por Uno a quien su propio partidario saluda, y confiesa que es su Señor: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere, da muchos frutos»^[24].

¿Quizá el Nitobe ha idealizado el *bushido*? Más bien nos preguntamos cómo podría haberlo evitado. Él se autodenomina «defensor». En todos los credos, cultos y sistemas, al fortalecerse el ideal, los ejemplares y exponentes varían. La acumulación progresiva y la consecución lenta de la armonía son la ley. El *bushido* nunca alcanzó un objetivo final. Estaba demasiado vivo, y al final murió solo en su esplendor y fuerza. El choque del avance mundial — pues así denominamos la avalancha de influencias y acontecimientos que siguieron a Perry y Harris^[25] — con el feudalismo en Japón, no halló en el *bushido* una momia embalsamada, sino un ser vivo. Lo que encontró realmente fue el espíritu reconfortante de la humanidad. Entonces lo menor fue bendecido por lo más grande. Si perder lo mejor de su propia cultura y civilización, Japón, siguiendo sus propios precedentes de nobleza, adoptó primero y luego adaptó lo más selecto que el mundo podía ofrecerle. En consecuencia, su oportunidad de bendecir a Asia y a la raza se hizo única, y la abrazó con grandilocuencia; «con una difusión cada vez más intensa»^[26]. Hoy, no solo nuestros jardines, nuestro arte, nuestros hogares se ven enriquecidos con las flores, las imágenes y las cosas bonitas de Japón, ya sean «nimiedades del momento o triunfos para siempre», sino que, en la educación física, en la higiene pública, en lecciones sobre guerra y paz, Japón ha llegado a nosotros cargado de regalos.

No solo en su discurso como partidario y abogado defensor, sino como profeta y sabio propietario, poseedor de cosas nuevas y antiguas, nuestro autor es capaz de enseñarnos. Ningún otro hombre en Japón ha unido los preceptos y la práctica de su propio *bushido* con más armonía en la vida y en el quehacer, en el esfuerzo y el trabajo, en el arte manual y de la escritura, la cultura de la tierra y del alma. Como iluminador del pasado del Dai Nipón, el doctor Nitobe es un auténtico creador del Nuevo Japón. Tanto en Formosa^[27],

la nueva incorporación al imperio, como en Kioto^[28], es el erudito y hombre práctico, a gusto con la ciencia más novedosa y la diligencia más antigua.

Este pequeño libro sobre el *bushido* es más que un mensaje importante a los países anglosajones. Es una notable contribución a la solución del mayor problema de este siglo; la reconciliación y unidad de Oriente y Occidente. Ha habido muchas civilizaciones en la antigüedad: en el mundo mejor que está por venir, habrá solo una. Los términos «Oriente» y «Occidente», con toda su carga e ignorancia mutua e insolencia, ya están listos para desaparecer. Como un eficaz término medio entre la sabiduría y el comunismo^[29] de Asia y la energía y el individualismo de Europa y América, Japón ya está trabajando con una fuerza irresistible.

Instruido en lo moderno y lo antiguo, y cultivado en literaturas del mundo, el doctor Nitobe se muestra aquí admirablemente preparado para una tarea propicia. Es un verdadero intérprete y reconciliador. No necesita hacerlo y no se disculpa por su propia actitud hacia el Señor, al que ha seguido fielmente. ¿Qué erudito, conocedor de los caminos del espíritu y de la historia de la raza tal y como ha sido guiada por el Amigo Infinito del hombre, debe marcar la diferencia en todas las religiones entre las enseñanzas del Creador y los documentos originales y los añadidos y anexos étnicos, racionalistas y eclesiásticos^[30]? La doctrina de los testamentos, a la que se alude en el prólogo del autor, es la enseñanza de Aquel que ha venido, no a destruir, sino a satisfacer. Incluso en Japón, el cristianismo, desprovisto del molde y recubrimiento extranjeros, dejará de ser algo exótico y echará raíces profundas en la tierra sobre la que ha crecido el *bushido*. Desprovista por igual de envoltorios y de uniformes extranjeros, la iglesia del Fundador será tan autóctona como el aire.

WILLIAM ELLIOT GRIFFIS^[31]

Ithaca, mayo de 1905

Aquel camino que asciende a la montaña,
y hace dudar al que se para si en realidad es un camino;
pero cuando lo mira desde la llanura,
le parece una línea que se extiende de la base a la cumbre,
¡Nada vaga, nada dudosa!
¿Qué son una o dos interrupciones desde los desiertos que
se extienden a ambos lados?
Y luego (para introducir una nueva concepción)
¿y si los obstáculos mismos demostraran al fin ser
el artificio más consumado
para ejercitar el ojo humano, para enseñarle lo que es la fe?

ROBERT BROWNING

Apología del obispo Blougram

Existen, si me es permitido decirlo, tres espíritus poderosos que, de vez en cuando, se han movido sobre el haz de las aguas, y han dado un impulso predominante a los sentimientos morales y a las energías de la humanidad. Se trata de los espíritus de la libertad, la religión y el honor.

HALLAM

Europa en la Edad Media

El código de caballería es en sí la poesía de la vida.

SCHLEGEL

Filosofía de la historia

El *bushido* como sistema ético

La caballería es una flor tan autóctona de Japón como su símbolo, la flor del cerezo. Y tampoco cabe pensar que se haya convertido en un espécimen seco de una virtud arcaica, preservado en el herbario de nuestra historia. Sigue siendo algo vivo, un objeto de poder y belleza que permanece entre nosotros, y si bien no presenta una condición o forma tangible, en todo caso perfuma nuestra esfera moral y nos hace conscientes de que seguimos bajo su potente encanto. Las circunstancias de la sociedad que propiciaron y nutrieron a la caballería desaparecieron hace mucho; aunque igual que esas estrellas lejanas que existieron en su día y dejaron de existir, pero continúan proyectando su luz, también la luz de la caballería, nacida del feudalismo, sigue iluminando la senda de la moral, y ha sobrevivido a la institución que la vio nacer. Para mí es un placer reflexionar sobre este tema en la lengua de Burke^[32], que pronunció su famoso y conmovedor panegírico sobre el olvidado féretro de su prototipo europeo.

El hecho de que un erudito como el doctor George Miller^[33] no dudara en afirmar que la caballería, o cualquier otra institución parecida, nunca ha existido ni entre los pueblos del pasado ni entre las sociedades modernas orientales^[34], pone de manifiesto una triste falta de información en cuanto al Lejano Oriente. No obstante, tal desconocimiento es fácilmente excusable, ya que la tercera edición de la obra del célebre doctor apareció el mismo año que el comodoro Perry llamaba a las puertas de nuestro exclusivismo^[35]. Más de diez años después, para cuando nuestro feudalismo agonizaba, Karl Marx, que escribía su *Kapital*, llamaba la atención de sus lectores acerca de las peculiares ventajas de estudiar las instituciones sociales y políticas del feudalismo, que por aquel entonces solo se podía estudiar de forma vívida en Japón. Asimismo, también quisiera dirigir a los occidentales que estudian la historia y la moral, hacia el estudio de la caballería en el Japón actual.

Por muy tentador que resulte hacer una disertación histórica sobre la comparación entre los feudalismos^[36] y las caballerías europeas y japonesas, el propósito de este libro no es abordar dicha comparación en detalle. Mi pretensión es, principalmente, referir, primero: los orígenes y las fuentes de nuestra caballería; segundo, su naturaleza y aprendizaje; tercero, su influencia entre el pueblo; y, cuarto, la continuidad y la perpetuidad de esta influencia. De estos puntos, el primero solo se tratará de manera breve y concisa. De no ser así, obligaría a mis lectores a recorrer la tortuosa senda de nuestra historia nacional; el segundo se tratará más detenidamente, ya que es mucho más probable que despierte el interés de los estudiantes de ética y etnología comparada, por nuestra forma de pensar y actuar. Los demás puntos se tratarán como conclusión.

El término japonés que he utilizado para traducir aproximadamente «caballería» es, en su idioma original, más expresivo que «monta»^[37]. Bu-shi-do significa literalmente guerrero-señor-camino; los caminos que los nobles guerreros deben respetar tanto en su vida cotidiana como en su vocación. Es decir, los «preceptos de la nobleza obliga»^[38] de la clase guerrera. Ya que he proporcionado su significado literal, en adelante se me permitirá utilizar el término original. Su uso también es aconsejable por esta razón: que una enseñanza tan restringida y característica, que ha generado una mentalidad y un carácter tan peculiares, tan locales, debe llevar el distintivo de su singularidad en su rostro; por lo que, algunas palabras poseen un tono nacional que expresa tan acertadamente las peculiaridades de ese pueblo, que ni el mejor traductor les hace apenas justicia, cuando no comete un error o un agravio. ¿Quién podría mejorar con una traducción lo que expresa el término alemán *Gemüth*^[39], o quién no percibe la diferencia de significado entre dos términos tan parecidos como el inglés *gentleman* y el francés *gentilhomme*?

Por consiguiente, el *bushido* es el código de los principios morales que se enseña a los caballeros y que estos deben cumplir. No se trata de un código escrito; como mucho, consiste en una serie de máximas transmitidas oralmente o escritas por algún guerrero o sabio famoso. Habitualmente es un código no pronunciado y no escrito, que posee aún más el poderoso aval del acto verdadero, y de una ley grabada en el corazón. No se basa en la idea de una sola mente, por muy brillante que fuera, o en la vida de un solo personaje, por muy célebre que fuera. Fue un desarrollo natural producto de décadas y siglos de andadura militar. Puede que dentro de la historia de la Ética ocupe la misma posición que la Constitución inglesa en la historia política; sin embargo, no tiene nada que ver con la Carta Magna^[40] o la Ley del *Habeas*

Corpus^[41]. Es cierto que a principios del siglo xvii se promulgaron los Estatutos Militares (Buké Hatto^[42]); pero sus trece breves artículos se ocupaban más de matrimonios, castillos, alianzas, etc., y trataban muy por encima reglamentos más didácticos. Por lo que resulta imposible señalar algún momento o lugar concreto y afirmar: «He aquí el origen». Solo al tomar conciencia durante la época feudal, su origen, en relación con la época, podría identificarse con el feudalismo. Pero el propio feudalismo está tejido de innumerables hilos, y el *bushido* comparte su compleja naturaleza. Del mismo modo que puede decirse que en Inglaterra las instituciones políticas del feudalismo datan de la conquista normanda^[43], se puede afirmar que el auge del feudalismo en Japón se produjo al mismo tiempo que el dominio de Yoritomo^[44], a finales del siglo xii. No obstante, así como en Inglaterra encontramos elementos sociales del feudalismo bastante distantes del periodo anterior a Guillermo el Conquistador, también en Japón, las semillas del feudalismo existían desde mucho antes del periodo que he indicado.

De nuevo, en Japón igual que en Europa, cuando se inauguró formalmente el feudalismo, la clase de guerreros profesionales cobró importancia de manera natural. Se les conocía como samuráis, que quiere decir literalmente, como la palabra del inglés antiguo *cniht* (*knecht*, *knight*), guardianes, o cuidadores, con una naturaleza parecida a la de los *soldurii*, cuya existencia en Aquitania^[45] mencionó César, o los *comitati*, que, según Tácito^[46], en su momento seguían a los jefes germánicos; o, para fijarse en un paralelismo posterior, los *milites medii*, sobre los que se puede leer en la historia de la Europa medieval. El término sino-japonés^[47] *Bu-ké* o *Bu-shi* (caballeros combatientes) también pasó a ser de uso común. Era una clase privilegiada, y originalmente debió de ser una casta ruda que hizo del combate su vocación. En un periodo largo de guerra permanente, esta clase se reclutaba espontáneamente entre los más valientes y aventureros, y este método de selección siguió practicándose a lo largo de los años. Los cobardes y los débiles se descartaban, y solo resistió «una estirpe ruda, viril y dotada de una fuerza brutal», parafraseando a Emerson^[48], elegida para formar las familias y las filas de los samuráis. Como llegaron a pretender grandes honores y privilegios, y en consecuencia aceptaban grandes responsabilidades, pronto sintieron la necesidad de disponer de un patrón de conducta común, ante todo porque siempre estaban combatiendo y pertenecían a clanes distintos. Igual que, por cortesía profesional, los médicos ponen límites a la competencia por sus pacientes, y los abogados acuden a tribunales de honor en casos de

vulneración de los protocolos, los guerreros también deben contar con algún medio que emita el fallo final ante malas conductas.

¡Juego limpio en el combate! Cuántos gérmenes de moralidad fecunda yacen en este instinto primitivo de la brutalidad y la infancia. ¿Acaso no es el origen de todas las virtudes militares y cívicas? Nosotros nos burlamos (¡como si ya lo hubiéramos dejado atrás!) del deseo infantil del pequeño británico, Tom Brown, «de dejar tras él el nombre de un compañero que nunca había molestado a un niño más pequeño, ni dado la espalda a uno mayor»^[49]. Y, sin embargo, ¿quién no cree que este deseo es la piedra angular sobre la cual pueden levantarse estructuras morales de grandes dimensiones? Yendo más lejos aún, ¿no se podría decir que la religión más noble, la que más ama la paz, hace suya esta aspiración? El anhelo de Tom es la base sobre la que se levanta, en gran parte, la grandeza de Inglaterra, y no tardaremos en descubrir que el *bushido* se erige sobre un pedestal no menos trascendental. Aunque el combate en sí, ya sea ofensivo o defensivo, es, como afirman acertadamente los cuáqueros^[50], brutal y perverso, a pesar de todo, podemos decir con Lessing^[51]: «Sabemos de qué defectos nacen nuestras virtudes»^[52]. «Soplones» y «cobardes» son los epítetos más ignominiosos para las naturalezas sanas y simples. Los niños empiezan a vivir con esas nociones, igual que los caballeros; pero a medida que la vida se agranda y se extiende a múltiples facetas, la fe primitiva busca la aprobación de una autoridad superior y de fuentes más racionales que la justifiquen, la satisfagan y la desarrollen. Si los sistemas militares hubieran funcionado por su cuenta, sin un apoyo moral más elevado, ¡cuán inferior habría sido el espíritu caballeresco del ideal del guerrero! En Europa, el cristianismo, interpretado con concesiones que convenían al ideal caballeresco, le infundió, no obstante, contenido espiritual. «La religión, la guerra y la gloria eran las tres almas del perfecto caballero cristiano», afirma Lamartine^[53]. En Japón, el *bushido* también tenía varias fuentes.

Fuentes del *bushido*

Empezaré por el budismo, que proporciona un sentimiento de serena confianza en el destino, una tranquila sumisión a lo inevitable, un estoico aplomo ante el peligro o la adversidad, ese desprecio por la vida y cordialidad con la muerte. Un gran maestro de esgrima^[54], al ver que su pupilo ya dominaba su arte, le dijo: «A partir de ahora, mi instrucción debe dar paso a la enseñanza del zen». «Zen» es el término japonés equivalente a *Dhyâna*, que «simboliza el esfuerzo humano para alcanzar, a través de la meditación, regiones del pensamiento que están más allá de la expresión verbal»^[55]. Emplea el método de la contemplación, y su fin, hasta donde yo sé, es estar convencido de que hay un principio que rige todos los fenómenos y, a ser posible, del propio absoluto^[56]; y, en consecuencia, para ponerse en armonía con ese absoluto. Definida así, la enseñanza era más que el dogma de una secta, y quienes alcanzan la percepción del absoluto, se elevan por encima de lo mundano y abren los ojos «a un nuevo cielo y a una nueva Tierra».

El sintoísmo^[57] ofreció en abundancia lo que el budismo no podía dar. La lealtad al soberano, la devoción a la memoria de los antepasados y la piedad filial como no las enseña ningún otro credo eran inculcadas por las doctrinas del sintoísmo, que conferían cierta pasividad al carácter más bien arrogante del samurái. La idea del «pecado original» no tiene cabida en la teología sintoísta. En cambio, sí cree en la bondad innata y en la pureza divina del alma humana, y la venera como el *aditum*^[58] desde el que se proclaman los oráculos divinos. Todo el mundo se ha percatado de que los templos sintoístas carecen manifiestamente de objetos y utensilios de culto, y que su mobiliario está constituido en esencia por un simple espejo suspendido en medio del santuario. La presencia de ese objeto es fácil de explicar: simboliza el corazón humano, que, cuando es completamente plácido y puro, refleja la propia imagen de la divinidad. Así, cuando uno se sitúa frente al altar para orar,

observa su propia imagen reflejada en la superficie resplandeciente, y este acto de culto equivale al antiguo mandamiento délfico, «conócete a ti mismo»^[59]. Sin embargo, el conocimiento de uno mismo no implica ni en el aprendizaje griego ni en el japonés, el conocimiento de la parte física del hombre ni el de su anatomía o su psicofísica. El conocimiento debía ser de tipo moral; una introspección de nuestra naturaleza moral. Mommsen^[60], al comparar a griegos y a romanos, dice que cuando los primeros rezaban miraban al cielo, porque su oración era contemplación, mientras que los segundos se cubrían la cabeza, porque la suya era reflexión. En esencia igual que la concepción romana de la religión, nuestra reflexión otorga protagonismo, no tanto a la conciencia moral, sino a la conciencia nacional del individuo. Su adoración de la naturaleza ha hecho que amemos nuestro país en lo más profundo de nuestras almas, mientras que la adoración de los antepasados, que pasa de generación en generación, ha convertido a la familia imperial en el manantial de la nación. Para nosotros, el país es más que la tierra y el suelo del que se extrae oro o se recoge trigo; es la morada sagrada de los dioses, de los espíritus de nuestros antepasados; para nosotros, el emperador es más que el arco de bóveda de un Rechtsstaat^[61], o incluso que el señor de un Culturstaat^[62]; es el representante físico del cielo en la Tierra, que reúne en su persona su poder y clemencia^[63]. Si lo que dice Boutmy^[64] sobre la realeza inglesa es cierto —que «no es solo la imagen de la autoridad, sino el creador y el símbolo de la unidad nacional»— como creo que lo es, lo mismo puede decirse, multiplicado por dos o por tres, en cuanto a la realeza de Japón.

Los dogmas del sintoísmo engloban las dos características principales de la vida emocional de nuestro pueblo: patriotismo y lealtad. Arthur May Knapp^[65] afirma con sinceridad: «En la literatura hebrea a veces resulta difícil saber si el autor habla de Dios o del Bienestar común; del Cielo o de Jerusalén; del Mesías o de la propia Nación»^[66]. En la terminología de nuestra fe nacional puede apreciarse una confusión parecida. Digo «confusión» porque una inteligencia lógica podría considerarlo como tal, debido a su ambigüedad verbal. De todas formas, siendo un marco de instinto y sentimiento nacional, no pretende ser un sistema filosófico o una teología racional. Esta religión —¿o quizá sería más correcto decir los sentimientos del pueblo que esta religión transmite?— impregnó profundamente el *bushido* con lealtad hacia el soberano y amor por la patria. Todo ello actúa más como impulsos que como doctrinas; el sintoísmo, a diferencia de la Iglesia cristiana

medieval, que no impone casi ninguna *credenda*^[67] a sus adeptos, les proporciona al mismo tiempo una línea de actuación de rectitud y sencillez.

En cuanto a las doctrinas estrictamente éticas, las enseñanzas de Confucio fueron la fuente más prolífica del *bushido*^[68]. Su explicación de los cinco tipos de relaciones morales: entre señor y servidor (gobernante y gobernado), padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano pequeño, y amigo y amigo, solo confirmaba lo que la intuición del pueblo ya había comprendido antes de que los escritos de Confucio se introdujeran desde China. El carácter tranquilo, benévolo y experimentado de sus preceptos éticos y políticos se adaptaba especialmente bien a los samuráis, que constituían la clase gobernante. Su tono aristocrático y conservador encajaba con las necesidades de estos gobernantes guerreros. Junto a Confucio, Mencio ejerció una enorme autoridad sobre el *bushido*. Sus teorías contundentes y a menudo bastante democráticas atraían cada vez más a personas de carácter comprensivo, e incluso llegaron a considerarse peligrosas y subversivas para el orden social existente. Por consiguiente, sus obras estuvieron censuradas durante mucho tiempo. Pese a todo, las palabras de este maestro encontraron siempre amparo en el corazón de los samuráis.

Los textos de Confucio y Mencio constituían los principales manuales de los jóvenes, y eran la máxima autoridad en las discusiones entre ancianos. Sin embargo, a aquellos que solo conocieran las obras clásicas de estos dos sabios, no se les tendría en gran estima. Un refrán popular se burla de aquellos que tienen un conocimiento solo intelectual de Confucio, como un hombre siempre estudioso, pero que ignora las *Analectas*. Un samurái típico llama «beodo que huele a libro»^[69] a un sabio de la literatura. Otro compara aprender con la legumbre maloliente, que debe hervirse una y otra vez antes de poder consumirse^[70]. Un hombre que ha leído poco huele un poco a pedante, y uno que ha leído demasiado, todavía huele más; ambos son igual de desagradables. El autor quería decir con esto que el conocimiento no se convierte realmente en conocimiento hasta que lo asimila la mente de quien aprende y se manifiesta en su carácter. Una persona especializada en lo intelectual se considera una máquina. La inteligencia en sí estaba subordinada a la emoción moral. El hombre y el Universo se consideraban iguales en cuanto a espíritu y ética. El *bushido* no podía aceptar el criterio de Huxley, según el cual el proceso cósmico era inmoral^[71].

El *bushido* no daba mucha importancia al saber como tal, que no debía buscarse como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar la sabiduría. En consecuencia, quienes se limitaban a este fin, se consideraban

como prácticas máquinas, que podían producir poemas y máximas sin orden ni concierto. Por consiguiente, el saber se concebía de idéntico modo que su aplicación práctica en la vida real; y esta doctrina socrática encontró su mejor exponente en el filósofo chino, Wan Yang Ming^[72], que nunca se cansaba de repetir: «Saber y actuar son la misma cosa». Pido permiso para una digresión momentánea mientras estoy con este tema, habida cuenta de que algunos de los *bushi* más nobles se vieron muy influidos por las enseñanzas de este sabio. Los lectores occidentales reconocerán fácilmente en sus escritos muchos paralelismos con el Nuevo Testamento. Teniendo en cuenta los términos propios de cada una de las enseñanzas, el pasaje «Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas»^[73], transmite una idea que puede encontrarse casi en cada página de Wan Yang Ming. Uno de sus discípulos japoneses^[74] dice: «El señor del Cielo y la Tierra, de todos los seres vivos que moran en el corazón del hombre, se convierte en su espíritu (Kokoro); por tanto, el espíritu es algo vivo y siempre luminoso» y, de nuevo, «la luz espiritual de nuestro ser esencial es pura, y no se ve afectada por la voluntad del hombre. Surge espontáneamente en nuestro espíritu y nos muestra lo bueno y lo malo; entonces se llama conciencia; es la luz misma que procede del Dios del cielo». ¡Cómo de parecidas suenan estas palabras a ciertos pasajes de Isaac Pennington^[75] o de otros filósofos místicos! Me inclino a pensar que el espíritu japonés, tal como se expresa en los simples principios de la religión sintoísta, se mostró especialmente receptivo con los preceptos de Yang Ming. Llevó su doctrina de la infalibilidad de la conciencia al trascendentalismo extremo, atribuyéndole la facultad de percibir no solo la distinción entre el bien y el mal, sino también la naturaleza de hechos y fenómenos físicos^[76]. Llevó el idealismo^[77] hasta el extremo de Berkeley y Fichte, o incluso más lejos, negando la existencia de las cosas que escapaban al conocimiento humano. Si bien su sistema contenía todos los errores de lógica atribuidos al solipsismo^[78], también tenía toda la eficacia de una convicción sólida, y su repercusión moral en el desarrollo de la individualidad y ecuanimidad de carácter no puede refutarse.

En consecuencia, cualesquiera que sean las fuentes, los principios esenciales que el *bushido* adquirió y asimiló fueron pocos y simples. Y, a pesar de ser pocos y simples, bastaron para proporcionar una conducta de vida cabal, incluso en los días más azarosos del periodo más convulso de nuestra historia. La sencillez absoluta de la naturaleza de nuestros antepasados guerreros sirvió para alimentar su espíritu a partir de un puñado de cosas triviales y enseñanzas fragmentadas, extraídas, en cierto modo, de los

caminos y senderos del pensamiento ancestral, y favorecidas por las necesidades de la época, formaron a partir de esa recolección un tipo nuevo y único de virilidad. Un agudo sabio francés, M. de la Mazelière^[79], resume así sus impresiones sobre el siglo XVI: «Hacia la mitad del siglo XVI todo es confusión en Japón, en el gobierno, en la sociedad, en la Iglesia. Pero las guerras civiles, las costumbres que recuperan la barbarie, la necesidad de cada uno de hacer justicia; esos hombres formados comparables a esos italianos del siglo XVI, en quienes Taine^[80] alaba “la enérgica iniciativa, la costumbre de tomar decisiones repentinas y medidas desesperadas, la gran capacidad de actuar y sufrir”. En Japón, como en Italia, “los malos modales de la Edad Media” convirtieron al hombre en un animal soberbio, “totalmente combativo y resistente”. Y es por lo que el siglo XVI muestra en mayor grado la principal cualidad del pueblo japonés: la gran diversidad que uno encuentra, tanto de espíritus como de caracteres. Mientras que en la India e incluso en China, los hombres parecen diferenciarse sobre todo por su grado de energía o inteligencia, en Japón se diferencian además por la originalidad de sus caracteres. Entonces, la individualidad es la característica de las razas superiores y de las civilizaciones ya desarrolladas. Utilizando una expresión del gusto de Nietzsche^[81], se podría decir que en Asia, hablar de la humanidad es hablar de sus llanuras; en Japón, como en Europa, se la representa principalmente por sus montañas».

Ahora me ocuparé de las principales características de los japoneses sobre las que escribe M. de la Mazelière. Empezaré por la rectitud^[82].

3

Rectitud o justicia

He aquí el precepto más decisivo del código del samurái. Nada le resulta más detestable que los tratos bajo mano y las iniciativas deshonestas. La idea de rectitud puede ser errónea; puede ser limitada. Un famoso *bushi* la define como un poder de resolución: «La rectitud es el poder de decidir sobre determinada línea de conducta de acuerdo con la razón, sin vacilar: morir cuando se debe morir, atacar cuando hay que atacar»^[83]. Otro habla de ella en los siguientes términos: «La rectitud es el hueso que proporciona solidez y postura. Igual que sin huesos la cabeza no puede permanecer sobre la columna ni las manos moverse ni los pies sostenerse, sin rectitud ni el talento ni el aprendizaje pueden convertir a un cuerpo humano en un samurái. Con rectitud, la falta de logros no tiene importancia»^[84]. Mencio considera la benevolencia el alma del hombre, y la rectitud o virtud, su camino. «¡Qué lamentable es —exclama— ignorar este camino y no seguirlo; perder el alma y no saber encontrarla! Cuando las personas pierden sus gallinas o sus perros saben cómo encontrarlos, pero si pierden su alma, no saben cómo buscarla». ¿Acaso no vemos aquí «como si se tratara de un espejo oscuro»^[85], una parábola propuesta trescientos años más tarde en otro clima, por un maestro superior, que se llamaba a sí mismo «la Senda de la Virtud», a través de la cual los perdidos podían ser hallados^[86]? Pero me desvíó del tema. La rectitud, según Mencio, es una senda recta y estrecha que el hombre debe tomar para recuperar el paraíso perdido.

Incluso al final del feudalismo^[87], cuando un largo periodo de paz introdujo el ocio en la vida de la clase guerrera, y con ello actitudes disipadas de todo tipo y la práctica de artes gentiles, el calificativo *gishi* (hombre de rectitud) se consideraba un título superior a cualquier otro que denotara dominio del conocimiento o las artes. Los cuarenta y siete fieles —que

ocupan un lugar tan relevante en nuestra educación popular— también se conocen en lenguaje corriente como los cuarenta y siete *gishi*^[88].

En la época en que los engaños y la astucia podían considerarse una estrategia militar, y la falsedad un *ruse de guerre*^[89], esta virtud varonil, franca y honesta, era una joya muy alabada que brillaba en todo su esplendor. La rectitud es la hermana gemela del valor, otra virtud guerrera. Pero antes de proceder a hablar de valor, me detendré un poco para mencionar algo que yo llamaría un derivado de la rectitud. Es algo que al principio se desvió ligeramente de su sentido original, cada vez se distanció más y más, hasta que su significado se alteró por completo en su noción popular. Me refiero a *giri*^[90], literalmente razón correcta, pero que a la larga acabó significando un vago sentido del deber que públicamente se esperaba que el interesado debía cumplir. En su sentido original y no alterado, significaba deber, simple y llanamente; por consiguiente, hablamos del *giri* que tenemos para con los padres, aquellos por encima de nosotros, por debajo, con el conjunto de la sociedad, etcétera. En estos casos, *giri* es deber; ¿para qué más puede ser el deber que para lo que la razón correcta exige y ordena que hagamos? ¿Acaso la razón correcta no debería ser nuestro imperativo categórico?

Esencialmente, *giri* significaba solo deber, y me atrevo a decir que su etimología procedía del hecho que, en nuestra conducta, pongamos para con los padres, si bien el amor debería ser la única motivación, a falta de amor, debe haber alguna otra autoridad que haga valer la devoción filial; y se formuló esta autoridad como *giri*. Y se formuló con gran acierto, ya que si el amor no conduce a actos de virtud, será necesario recurrir a la inteligencia del hombre y su motivación deberá acelerarse para convencerle de la necesidad de actuar correctamente. Lo mismo ocurre con cualquier otra obligación moral. En el momento en que el deber se vuelve oneroso, la razón correcta interviene para evitar que lo eludamos. El *giri* entendido así es un severo tirano, con una vara de abedul en su mano para asegurarse de que los holgazanes cumplen su parte. Es una fuerza secundaria en la ética; como motivación es infinitamente inferior a la doctrina cristiana del amor, que debería ser la norma. Considero que es un producto de las condiciones de una sociedad artificial; una sociedad en la que el accidente de nacimiento y los favores inmerecidos instauraron las diferencias de clase, en la que la familia era la unidad social, en la que la edad avanzada contaba más que la superioridad de talentos, en la que los afectos naturales a menudo debían sucumbir ante costumbres arbitrarias establecidas por el hombre. Debido a esta gran artificialidad, con el tiempo el *giri* degeneró en un vago sentido de

la decencia convocado para explicar esto y sancionar aquello; por ejemplo, por qué una madre debe, si fuera necesario, sacrificar a todos sus otros hijos para salvar al primogénito; o por qué una hija debe vender su castidad para conseguir fondos para pagar los despilfarros de su padre, y demás. Habiendo empezado como razón correcta, en mi opinión, el *giri* a menudo se ha rebajado a la casuística. Incluso ha degenerado en un cobarde temor a la censura. Sobre el *giri* podría decir lo que Scott escribió sobre el patriotismo, que «siendo el más noble de los sentimientos, a menudo también es la máscara más sospechosa de otros sentimientos»^[91]. Llevado más allá o sin alcanzar la razón correcta, el *giri* se convirtió en un monstruoso término equivocado. Albergó bajo sus alas todo tipo de argucias e hipocresía. Si el *bushido* no hubiera tenido un agudo y correcto sentido de valentía, el espíritu de ser osado y resistir, se habría convertido fácilmente en un nido de cobardía.

El valor, el espíritu de audacia y de resistencia

El valor apenas se consideraba digno de contarse entre las virtudes, salvo que se ejerciera en favor de la Justicia. En sus *Analectas*, Confucio define el valor explicándolo en negativo, como es habitual en él. «Percibir lo que es correcto —afirma— y no hacerlo, aduce falta de valor». Si convertimos esta máxima en una frase positiva, será: «El valor es hacer lo correcto». Correr todo tipo de peligros, comprometer la propia integridad, lanzarse a las fauces de la muerte, todo ello identificado muy a menudo con el valor, y en el oficio de las armas, con una conducta tan temeraria —lo que Shakespeare llama «valor descabellado»^[92]— es injustamente aplaudido; pero no ocurre así en los Preceptos de Caballería. Morir por una causa que no lo merecía se denominaba «morir como un perro». «Correr al fragor de la batalla y morir en ella —dice el príncipe de Mito^[93]—, es muy fácil, y cualquier patán puede hacerlo; pero... —continúa— el auténtico valor es vivir cuando lo correcto es vivir, y morir cuando lo correcto es morir». Y el príncipe ni siquiera había oído hablar de Platón, que define el valor como «el conocimiento de lo que un hombre debería temer y de lo que no»^[94]. Entre los japoneses, la distinción que se hace en Occidente entre el valor moral y el valor físico es algo contemplado desde hace mucho tiempo. ¿Qué samurái joven no ha oído hablar del «gran valor» y del «valor de un villano»?

Valor, Entereza, Osadía, Arrojo, Audacia, al ser las cualidades del alma que más atractivas resultaban para las mentes jóvenes, y que pueden ejercitarse con práctica y ejemplo, eran, por así decirlo, las virtudes más populares, y emuladas por la juventud. Las historias de hazañas militares se repetían delante de chicos a los que prácticamente acababan de dejar de darles el pecho. ¿Acaso un tontín llora cuando le duele algo? La madre le reprende así: «¡Qué cobarde por llorar por un dolor insignificante! ¿Qué harás cuando

te corten el brazo en una batalla? ¿Y cuándo te insten a hacerte el *hara-kiri*?»^[95]. Por todos es conocida la patética entereza de un joven niño-señor de Sendai^[96] que en la obra dice: «¿Ves a estos diminutos gorriones en el nido, cómo abren sus picos tanto como pueden? Y mira ahora, ahí llega su madre con gusanos para alimentarlos. ¡Con qué ansia y felicidad comen los pequeñines! Pero para un samurái, cuando su estómago está vacío, es una desgracia tener hambre». Las historias de entereza y coraje abundan en los cuentos para niños, si bien este tipo de historias no son para nada el único método para inculcar osadía y valentía a temprana edad. Los padres, con una severidad que a veces rayaba la crueldad, encargaban a sus hijos tareas que requerían todo su valor. «Los osos arrojan a sus crías por el barranco» decían^[97]. A los hijos de los samuráis se les enfrentaba a grandes adversidades, y se les espoleaba a realizar tareas del tipo de Sísifo^[98]. La privación de comida o exposición al frío, puntualmente, se consideraba una prueba muy eficaz para acostumbrarles a ser resistentes. Se mandaba a niños muy pequeños ante personas totalmente desconocidas para entregar mensajes, los niños debían levantarse antes de que saliera el sol y antes de desayunar debían hacer sus ejercicios de lectura, ir andando descalzos hasta donde estaban los maestros en pleno invierno; con frecuencia —una o dos veces al mes, como en la celebración de un dios del aprendizaje^[99]— se reunían en pequeños grupos y pasaban la noche en vela, leyendo en voz alta por turnos. La peregrinación a toda clase de sitios inquietantes —a campos de ejecución, cementerios, casas supuestamente encantadas— era el pasatiempo preferido de los jóvenes. En aquellos tiempos en que la decapitación era un acto público, los niños pequeños no solo debían presenciar la terrible escena, sino que además debían visitar el lugar por la noche, solos, y dejar una marca de su visita en la cabeza del difunto.

Este sistema ultraespartano^[100] de «instruir el valor» conmociona al pedagogo^[101] moderno, lo llena de horror y duda, duda sobre si esta tendencia no estará insensibilizando, cortando de raíz las tiernas emociones del corazón. Veamos en otro capítulo qué otros conceptos tenía el *bushido* sobre el Valor.

Benevolencia, el sentimiento de aflicción

El amor, la magnanimidad, el afecto hacia los demás, la compasión y la piedad siempre se han reconocido como virtudes supremas, los atributos más apreciados del alma humana. Se consideraba una virtud principesca en un doble sentido: principesca entre las muchas atribuciones de un espíritu noble; principesca por ser particularmente apropiada para una profesión de príncipe. No necesitábamos a ningún Shakespeare para sentir, aunque quizá, como el resto del mundo, lo necesitábamos para que lo expresara, que la clemencia hace a un monarca mejor que su corona, que está por encima de su poder. ¿Con qué frecuencia repiten tanto Confucio como Mencio que la principal obligación de un gobernante es la benevolencia? Confucio diría: «Dejad que un príncipe cultive la virtud, el pueblo acudirá a él; con la gente vendrán las tierras; las tierras le traerán riqueza; la riqueza le dará el beneficio de los usos correctos. La virtud es la raíz, y la riqueza una consecuencia». De nuevo: «Nunca se ha dado un caso de un soberano que amara la benevolencia, y de un pueblo que no amara la rectitud»^[102]. Mencio le sigue de cerca y dice: «Se tiene constancia de casos en los que los individuos alcanzaron el poder supremo en un solo Estado, sin benevolencia, pero nunca he oído que todo un imperio cayera en manos de alguien que careciera de esta virtud»^[103]. Además, es imposible que alguien se convierta en gobernante de un pueblo que no le ha sometido su corazón. Ambos definen este requisito indispensable para un gobernante diciendo: «Benevolencia; la benevolencia es el Hombre»^[104].

Con el feudalismo, que podía degenerar fácilmente en militarismo, debemos a la benevolencia habernos librado de un despotismo de la peor calaña. Una entrega absoluta «en cuerpo y alma» por parte de los gobernados no habría dejado a los gobernantes más que su propia voluntad, y ello tiene

como consecuencia natural la expansión de ese absolutismo tan a menudo llamado «despotismo oriental», ¡como si no hubiera déspotas en la historia occidental^[105]!

Que conste que en absoluto pretendo apoyar ningún tipo de despotismo; pero es un error identificar el feudalismo con este. Cuando Federico el Grande escribió que «los reyes son los primeros servidores del Estado»^[106], los juristas pensaron acertadamente que se inauguraba una nueva era en el desarrollo de la libertad. Coincidiendo curiosamente en el tiempo, en la región boscosa del noroeste de Japón, Yozan de Yonézawa^[107] hizo exactamente la misma declaración, lo cual demuestra que el feudalismo no solo era tiranía y opresión. Un príncipe feudal, aunque no fuera consciente de que tenía obligaciones recíprocas para con sus vasallos, tenía un sentido de la responsabilidad más elevado con sus antepasados y con el Cielo. Era un padre para sus súbditos, a quienes el Cielo confiaba su cuidado. Según el antiguo *Libro Chino de la Poesía*: «Hasta que la casa de Yin perdió los corazones del pueblo, este podía presentarse ante el Cielo»^[108]. Y Confucio, en su *Gran Saber* enseñó: «Cuando el príncipe ama lo que ama el pueblo, y odia lo que odia el pueblo, entonces es lo que se llama el padre del pueblo»^[109]. En consecuencia, opinión pública y voluntad monárquica o democracia y absolutismo se mezclan entre sí. Así también, en un sentido que habitualmente no se asigna al término, el *bushido* aceptaba y corroboraba el gobierno paternal; paternal también en contraposición a un gobierno paternalista menos interesado (¡es decir, el del tío Sam!). La diferencia entre un gobierno déspota y uno paternal radica en que en uno el pueblo obedece con reticencia, mientras en el otro lo hace con «aquella orgullosa sumisión, esa obediencia digna, esa subordinación de corazón que mantiene vivo, incluso en la servidumbre en sí misma, el espíritu de exaltada libertad»^[110]. Quizá no sea del todo falso el antiguo dicho que llamaba al rey de Inglaterra «el rey de los demonios», por las frecuentes insurrecciones de sus súbditos contra sus príncipes, y las destituciones de estos, y que hacía del monarca de Francia, «el rey de los asnos», «debido a los impuestos infinitos e imposiciones», pero que daba el título de rey de los hombres al soberano de España «por la voluntad de obedecer de sus súbditos.»^[111] ¡Ya basta!

Para la mentalidad anglosajona, puede parecer imposible armonizar dos términos como «virtud» y «poder absoluto». Pobyedonostseff^[112] ha establecido claramente el contraste entre los pilares de la comunidad británica y de otras comunidades europeas: es decir, que estas se organizaron sobre la base del bien común, mientras que aquella se distinguía por una personalidad

individual muy desarrollada. Lo que dice este estadista ruso sobre la dependencia personal de los individuos en cuanto a algunas alianzas sociales, y a fin de cuentas respecto al Estado, entre las naciones continentales de Europa y en particular entre los pueblos eslavos, es doblemente cierto para los japoneses. Por consiguiente, no solo es un libre ejercicio de poder monárquico, que nosotros no percibimos tan pesadamente como en Europa, sino que por lo general está moderado por una consideración paternal por los sentimientos del pueblo. «El absolutismo —afirma Bismarck— ante todo exige del gobernante imparcialidad, honestidad, devoción por el deber, energía y humildad interior»^[113]. Si se me permite añadir otra cita sobre esta cuestión, citaré el discurso del emperador alemán en Koblenz^[114], en el que habló de «la realeza, con la gracia de Dios, con sus pesados deberes, sus enormes responsabilidades ante el Creador, de las que ningún hombre, ministro ni parlamento pueden librar al monarca».

Sabíamos que la benevolencia era una virtud tierna y maternal. Si la rectitud íntegra y la justicia severa eran marcadamente masculinas, la compasión tenía la delicadeza y la persuasión de una naturaleza femenina. Se nos advertía sobre el peligro de entregarse a la caridad indiscriminada, si no se acompañaba de justicia y rectitud. Masamune^[115] lo expresó bien en su aforismo citado tan a menudo: «La rectitud llevada al exceso se convierte en dureza; la benevolencia practicada sin medida degenera en debilidad».

Afortunadamente, la compasión no era tan rara como preciosa, ya que es una verdad universal que: «Los más valientes son los más tiernos, los que más aman son los más atrevidos»^[116]. *Bushi no nasaké*, la ternura del guerrero, tenía un sonido que apelaba de inmediato a lo que hay de noble en cada uno; no porque la compasión de un samurái fuera diferente de manera general a la de otro ser, sino porque comportaba esa cualidad cuando no era un impulso ciego, sino cuando tenía debidamente en cuenta la justicia, y no constituía un mero estado de ánimo, sino que estaba respaldada por la potestad de perdonar o matar. Igual que los economistas hablan de demanda real y demanda ficticia, se podría calificar la compasión del *bushi* de real, dado que implicaba la facultad de actuar por el bien o en perjuicio del que la recibía.

Aunque orgullosos de su fuerza bruta y de los privilegios que obtenían por ello, los samuráis aprobaban por completo lo que Mencio enseñó en cuanto al poder del amor. «La benevolencia^[117] —dice— somete bajo su dominio aquello que frena su poder, como el agua domina el fuego: solo ponen en duda el poder del agua para apagar las llamas aquellos que tratan de extinguir con un vaso de agua un carro lleno de maderos ardiendo». También dice que

«el sentimiento de aflicción es la raíz de la benevolencia», por lo que un hombre benévolo siempre tiene presentes a las personas tristes y que sufren. Así, Mencio se anticipó con mucho a Adam Smith, que halla su filosofía ética en la compasión^[118].

De hecho, es asombroso lo mucho que coincide el código de honor caballeresco de un país con el de otros; es decir, cómo las ideas morales de Oriente de las que tanto se ha abusado encuentran su equivalente en las máximas más nobles de la literatura europea. Si estos conocidos versos,

*Hae tibi erunt artes-pacisque imponere morem,
Parcere subjectis, et debellare superbos*^[119],

se mostraran a un caballero japonés, podría acusar de inmediato al bardo de Mantua de plagiar la literatura de su país^[120].

La benevolencia con el débil, el oprimido o el vencido, siempre se ensalzó como característica propia de un samurái. A los amantes del arte japonés les sonará la representación de un sacerdote montado de espaldas sobre una vaca. El jinete fue un guerrero antaño que en su día convirtió su nombre en sinónimo de terror. En esa terrible batalla de Sumano-ura (1184 d. C.),^[121] que fue una de las más decisivas de nuestra historia, venció a un enemigo en combate singular y lo sujetó entre sus gigantescos brazos^[122]. En tales ocasiones, la etiqueta de la guerra exigía que no se derramara sangre salvo que la parte débil demostrara ser un hombre de igual rango o habilidad que el más fuerte. El siniestro combatiente quiso saber el nombre del vencido; pero al negarse este a decírselo, le arrancó el casco sin piedad, y al ver un rostro joven, bello e imberbe, el caballero se sorprendió y aflojó su control. Ayudando al muchacho a levantarse, le instó a huir en tono paternal: «¡Corre, joven príncipe, al lado de tu madre! La espada de Kumagayé^[123] no se empañará jamás con una gota de tu sangre. ¡Rápido, huye por aquel desfiladero antes de que llegue el enemigo!». El joven guerrero se negó a huir, y suplicó a Kumagayé, por el honor de ambos, que acabara con él en el acto. Sobre el pelo cano del veterano brilla la fría hoja de la espada, que tantas vidas había sesgado, pero su valiente corazón flaquea; le viene a la mente la imagen sesgada^[124] de su propio hijo, que aquel mismo día marchaba al sonido de un clarín para probar sus primeras armas; la fuerte mano del guerrero tiembla; de nuevo suplica a su víctima que huya para salvar su vida. Viendo que sus súplicas son en vano y oyendo que se aproximan sus camaradas, exclama: «Si te alcanzan, perecerás a manos más infames que las

mías. ¡Oh, tú, Infinito, recibe su alma!». En un instante la espada resplandece en el aire, y al caer, está teñida de la sangre del muchacho. Cuando acaba la guerra, vemos a nuestro soldado regresar triunfal, pero ya no le importa el honor o la fama; abandona su vida como guerrero, se afeita la cabeza, viste el hábito de sacerdote, y dedica el resto de sus días a la peregrinación espiritual, sin dar jamás la espalda al Oeste, donde se halla el paraíso de donde procede la salvación y hacia donde el sol se apresura cada día para su descanso.

Los críticos quizá detecten contradicciones en este relato, que es casuísticamente vulnerable. ¡Y qué más da! De todas formas, refleja que la ternura, la compasión y el amor eran rasgos que adornaban las hazañas más sanguinarias de los samuráis. Una antigua máxima imperaba entre ellos: «No está bien que el cazador de aves mate al pájaro que se refugia en su regazo»^[125]. Esto explica en gran medida por qué el movimiento de la Cruz Roja, considerado tan inherentemente cristiano, arraigó tan fácilmente entre nosotros^[126]. Varias décadas antes de oír hablar de la Convención de Ginebra, Bakin^[127], nuestro escritor más importante, nos había familiarizado con la atención médica de un enemigo caído. En el principado de Satsuma^[128], famoso por su espíritu marcial y su educación, entre los jóvenes prevalecía la costumbre de tocar música; no el estrépito de las trompetas o el redoble de tambores —«esos clamorosos mensajeros de la sangre y la muerte»^[129]— que nos incitan a imitar a un tigre, sino melodías tristes y delicadas en la *biwa*^[130], que calman nuestro espíritu fiero, aleja nuestros pensamientos del olor de la sangre y de las imágenes de carnicerías. Polibio^[131] nos habla de la constitución de Arcadia, que exigía que todos los jóvenes menores de treinta años tocaran música, para que este noble arte pudiera mitigar los rigores de la inclemente región. Así, atribuye a su influencia la ausencia de crueldad en aquella parte de las montañas arcadias.

Satsuma no era el único lugar de Japón donde se inculcaba la amabilidad a la clase guerrera. Un príncipe de Shirakawa^[132] anota sus pensamientos azarosos, entre ellos el siguiente: «Aunque se presenten a hurtadillas en vuestro lecho en mitad del silencio de la noche, no los echéis, mas atesoradlos; la fragancia de las flores, el sonido de campanas lejanas, y el zumbido de los insectos en una noche helada». Y de nuevo: «Aunque hieran vuestros sentimientos, debéis perdonar estas tres cosas; la brisa que esparce vuestras flores, la nube que os oculta la luna y al hombre que busca pelea».

Era aparentemente para expresar, pero en realidad para cultivar, estos sentimientos más apacibles que se alentaba la escritura de versos. Por consiguiente, nuestra poesía tiene un importante trasfondo de sensibilidad y

ternura. Una conocida anécdota de un tosco samurái ilustra este aspecto^[133]. Cuando se le ordenó aprender versificación, y habiendo recibido como tema de su primera tentativa «Apuntes sobre la alondra»^[134], su espíritu fiero se rebeló, y arrojó a los pies de su maestro esta burda creación, que decía:

El valiente guerrero se aparta
del oído que puede escuchar
el canto de la alondra.

Su maestro^[135], impertérrito ante un sentimiento tan rudo, continuó alentando al joven, hasta que un día la música de su alma se despertó para responder a las dulces notas del *uguisu*, y escribió:

Se detiene el guerrero, armado y fuerte,
a oír el canto del *uguisu*,
un dulce trinar entre los árboles.

Admiramos y apreciamos el heroico incidente de la corta vida de Körner, que al caer herido en el campo de batalla, escribió su famoso «Adiós a la vida»^[136]. Los incidentes de este tipo no eran nada extraños en nuestras batallas. Nuestros poemas concisos y epigramáticos^[137] eran muy apropiados para la improvisación de un único sentimiento. Toda persona, fuera cual fuera su educación, era un poeta o un poetastro^[138]. Era habitual ver cómo un soldado que marchaba se detenía, sacaba sus utensilios de escribir del cinto, y componía una oda; y los papeles se encontraban luego en los cascos o bajo las corazas, al retirarlas de los cuerpos sin vida de quienes las llevaban.

Lo que el cristianismo ha hecho en Europa para despertar la compasión en medio de los horrores bélicos, en Japón lo han hecho el amor por la música y la literatura. Cultivar sentimientos de ternura genera una atenta consideración por el sufrimiento de los demás. La modestia y la complacencia, movidas por el respeto por los sentimientos de los demás, constituyen la raíz de la cortesía.

Cortesía

Todo turista extranjero se ha percatado de la cortesía y la urbanidad de los modales que caracterizan a los japoneses. La cortesía es una mala virtud si solo la motiva el miedo a ofender el buen gusto, cuando debería ser la manifestación externa de la consideración hacia los sentimientos de los demás. También implica un debido respeto a la idoneidad de las cosas y, por consiguiente, un debido respeto a las posiciones sociales; pues estas últimas no expresan distinciones plutocráticas^[139], sino que originalmente fueron distinciones por méritos reales.

En su máxima expresión, la cortesía casi llega a ser amor. Se podría decir, sin resultar irreverentes, que la cortesía «es sufrida, y bondadosa; no es envidiosa, no alardea, no se envanece; no procede con bajeza, no busca su propio interés, no se enoja fácilmente, y no tiene en cuenta el mal»^[140]. ¿Acaso es de extrañar que el profesor Dean^[141], al hablar de los seis elementos de la humanidad, conceda a la cortesía una posición destacada, en tanto que es el fruto más maduro de las relaciones sociales?

Al exaltar así la cortesía, no es mi intención colocarla en la primera línea de las virtudes. Si la analizamos, veremos que guarda relación con otras virtudes de rango superior; porque ¿qué virtud actúa en solitario? Cuando se la exaltó —o más bien debido a ello— como propia de la profesión de las armas y, en consecuencia, se apreció en un grado superior al que merecía, aparecieron sus imitaciones. El propio Confucio expuso en repetidas ocasiones que los adornos externos son una parte tan pequeña del decoro como los sonidos lo son de la música^[142].

Cuando el decoro se convirtió en el *sine qua non* de las relaciones sociales, era de esperar que se pusiera de moda un complejo sistema de etiqueta social para instruir a la juventud en un comportamiento social correcto. Cosas del tipo cómo debe uno inclinarse al encontrarse con otros,

cómo debe andar y sentarse, se enseñaban y aprendían con mucho esmero. Los modales en la mesa adquirieron la condición de ciencia. Cómo servir y tomar el té era casi una ceremonia. Naturalmente, de un hombre con educación se espera que domine todas estas cuestiones. Con mucho acierto, Veblen, en su interesante libro, se refiere al decoro como «producto y exponente de la vida de la clase ociosa»^[143].

He oído a muchos europeos hacer observaciones despectivas de nuestro complejo código de la cortesía. Lo han criticado por absorber en exceso nuestro pensamiento y, por consiguiente, que era una locura observar una estricta obediencia de este código. Debo admitir que puede que haya refinamientos innecesarios en nuestra ceremoniosa etiqueta, pero no tengo muy claro que no compartan en gran medida la insensatez de la sumisión de los occidentales a modas que cambian constantemente. Incluso a modas que no considero exclusivamente productos de la vanidad; por el contrario, las considero como una búsqueda incesante de la belleza por parte de la mente humana. Mucho menos considero la ceremonia elaborada como algo en conjunto trivial; ya que denota el resultado de una larga observación respecto al método más apropiado de conseguir cierto resultado. Si se puede hacer algo, sin duda existe una mejor forma de hacerlo, y la mejor forma es a la vez la más rentable y la más elegante. El señor Spencer^[144] define la elegancia como la forma más rentable de moverse. La ceremonia del té presenta ciertas formas definidas de manipular el tazón, la cuchara, la servilleta, etcétera. Para un principiante puede parecer pesado. Pero uno pronto descubre que el modo establecido es, al fin y al cabo, la que ahorra más tiempo y trabajo; es decir, el uso más rentable de la energía y, por consiguiente, según la máxima de Spencer, el más elegante.

La importancia espiritual del decoro social —o, podría decir, tomando prestada la terminología de «Filosofía del vestido»^[145], la disciplina espiritual de la que la etiqueta y el ceremonial son meras vestimentas externas— es totalmente desproporcionada respecto a lo que su apariencia nos ordena creer. Podría seguir el ejemplo del Spencer y hallar los orígenes y las razones morales que dieron lugar a nuestras instituciones ceremoniales; pero no es lo que pretendo hacer con este libro. Lo que quisiera subrayar es la capacitación moral que implica el estricto cumplimiento del decoro. He dicho que la etiqueta se desarrolló hasta el más mínimo detalle, hasta el punto de que aparecieron diferentes escuelas que defendían diferentes sistemas. Pero todas coincidían en el objetivo fundamental, expresado por un gran exponente de la escuela de etiqueta más conocida, la de Ogasawara^[146], en estos términos:

«El objetivo de todo ceremonial es cultivar la propia mente, de modo que incluso estando tranquilamente sentados ni el más tosco de los rufianes se atreva a importunarnos»^[147]. Lo que significa, en otras palabras, que ejercitando constantemente los buenos modales uno logra poner en perfecto orden todas las partes y capacidades de su cuerpo, y en tal armonía consigo mismo y con el entorno, manifiesta el dominio del espíritu sobre la carne. ¡Qué nuevo y profundo sentido cobra a partir de entonces el término francés *bienséance*^[148]!

Si la promesa de que la elegancia significa ahorro de energía es cierta, se deduce como sucesión lógica que el ejercicio constante de un comportamiento elegante debe implicar una reserva y acumulación de energía. Por consiguiente, los buenos modales representan la energía en reposo. Durante el saqueo de Roma, cuando los bárbaros galos irrumpieron en el Senado y se atrevieron a tirar de las barbas de los honorables Padres, nosotros creemos que los viejos caballeros tuvieron la culpa, en la medida en que mostraron falta de dignidad y de modales sólidos^[149]. ¿Se puede alcanzar la espiritualidad más elevada a través de los modales? ¿Por qué no? ¡Todos los caminos llevan a Roma!

A modo de ejemplo de cómo la cosa más simple puede convertirse en un arte y llegar a considerarse cultura espiritual, tomaré el ejemplo del Cha-no-yu, la ceremonia del té. ¿Tomar té es un arte? ¿Y por qué no? En el niño que hace dibujos sobre la arena, o en el aborigen que graba una roca, quizá hubiera indicios de un futuro Rafael^[150] o un Miguel Ángel^[151]. ¿Por qué el consumo de una bebida, que se inició con la contemplación trascendental de un anacoreta^[152] hindú, no puede estar llamado a convertirse en algo al servicio de la religión y la moralidad? Esa calma mental, esa serenidad, ese aplomo y quietud, que constituyen la esencia del Cha-no-yu, son, sin duda, los primeros requisitos para pensar y sentirse correctamente. La escrupulosa limpieza de la pequeña sala, apartada de la vista y el alboroto del mundanal ruido, es en sí propicia para que nuestros pensamientos se evadan del mundo. El desnudo interior no distrae nuestra atención, como ocurre con los numerosos cuadros y baratijas de un salón occidental; la presencia del *kakémono*^[153] dirige nuestra atención principalmente sobre la gracia de su diseño que sobre la belleza de los colores. El objetivo que se busca es el máximo refinamiento del gusto; mientras que todo lo aparatoso se excluye con espanto. El hecho de que lo inventara un solitario contemplativo^[154], en una época en la cual las guerras y los rumores sobre guerras eran constantes, demuestra que esta institución era más que un pasatiempo. Antes de entrar en

las dependencias del salón del té, la compañía reunida para participar de la ceremonia deja a un lado, junto con sus espadas, la ferocidad del campo de batalla o los asuntos del gobierno, para hallar la paz y la amistad.

Cha-no-yu es más que una ceremonia, es un arte^[155]; su poesía, con gestos elocuentes para la cadencia: es un *modus operandi* para la disciplina del alma. Su mayor valor reside en esta última fase. Con frecuencia, las demás fases preponderaban en la mente de sus incondicionales. Pero eso no demuestra que su esencia no encerrara una naturaleza espiritual. La cortesía será un gran aprendizaje, aunque todo lo que haga sea conferir elegancia a los modales; pero su función no termina aquí. Para el decoro, surgiendo como lo hace de motivos relacionados con la benevolencia y la modestia, y propiciado por sentimientos de ternura hacia las sensibilidades de los demás, siempre es una manifestación grácil de comprensión. Su requisito es que deberíamos llorar con los que lloran, y regocijarnos con los que se regocijan. Este requisito tan didáctico, cuando se reduce a los pequeños detalles cotidianos, se manifiesta en modestos actos apenas perceptibles o que si se perciben, como una vez me dijo una misionera que llevaba veinte años viviendo en Japón, son «tremendamente graciosos». Hace mucho calor y estoy al aire libre, a pleno sol, sin sombra; pasa por ahí un conocido japonés; me acerco, y al instante se quita el sombrero, bueno, esto es totalmente normal, pero el comportamiento «tremendamente gracioso» es que durante todo el rato que esa persona está hablando conmigo, su sombrilla está bajada, y él también está de pie a pleno sol. ¡Qué insensatez! Sí, exactamente así, pero la razón de esta situación va más allá: «Estás a pleno sol; me solidarizo contigo; de buena gana compartiría mi sombrilla si fuera lo bastante grande, o si nos tuviéramos mucha confianza; como no puedo proporcionarte sombra, compartiré tus molestias». Pequeños actos como este, igual de graciosos o más, no son meros gestos o convencionalismos. Son la «conformación sucesiva»^[156] de sentimientos atentos respecto al bienestar de los demás.

Nuestros cánones de cortesía dictan otra costumbre «tremendamente graciosa»; pero muchos autores que han escrito superficialmente sobre Japón la han ignorado por el simple hecho de atribuirle a la confusión general sobre el país^[157]. Cualquier extranjero que la haya observado confesará lo incómodo que se sintió al tener que dar la respuesta apropiada en esa situación. En Estados Unidos, cuando uno hace un regalo, alaba sus virtudes ante quien lo recibe; en Japón, el regalo se desprecia o se critica. La idea en Occidente es: «Es un regalo bonito: si no fuera bonito no me atrevería a dártelo; porque sería un insulto darte algo que no fuera bonito». En cambio,

nuestra lógica es: «Eres una persona maravillosa, y ningún regalo es lo bastante bueno para ti. Nada de lo que pueda poner a tus pies resultará aceptable, y no será más que una muestra de mi buena voluntad; así que acéptalo no por su valor, sino como un gesto. Será un insulto para tu valía considerar el mejor regalo lo bastante bueno para ti». Si ponemos ambas ideas una al lado de la otra, veremos que la idea primordial es una sola y la misma. Ninguna es «tremendamente graciosa». Los estadounidenses se refieren a la parte material del regalo; los japoneses al sentido que motiva el regalo. Es un razonamiento perverso para concluir, porque nuestro sentido del decoro se refleja en las ramificaciones más pequeñas de nuestro comportamiento, tomar las menos importantes y sostenerlo como el tipo, y juzgar el propio principio. ¿Qué es más importante, comer o respetar las normas del decoro en cuanto a comer? Un sabio chino responde: «Si se considera un caso en que la comida es de suma importancia, y respetar las normas del decoro tiene poca importancia, y las comparamos, ¿por qué no decir simplemente que la comida es más importante?»^[158]. «El metal pesa más que las plumas», pero ¿este dicho se refiere a un pequeño cierre de metal y a un cargamento de plumas? Si colocamos un trozo de madera de treinta centímetros de grosor en lo alto del pináculo de un templo, nadie dirá que es más alto que el templo. A la pregunta, «¿Qué es más importante, decir la verdad o ser cortés?», supuestamente, los japoneses darían una respuesta diametralmente opuesta a la de un estadounidense; pero me abstendré de hacer cualquier comentario hasta haber hablado de veracidad y sinceridad.

Veracidad y sinceridad

Sin veracidad y sinceridad, la cortesía es solo farsa y apariencia. «El decoro llevado más allá de los límites correctos —dice Masamune—,^[159] se convierte en una mentira». Un antiguo poeta superó a Polonio^[160] en el consejo que da: «Sé fiel a ti mismo, si en tu corazón no te apartas de la verdad, sin necesidad de rezar, los dioses te protegerán»^[161]. La apoteosis de la sinceridad a la que Confucio da expresión en la Doctrina de la Medianía, le atribuye poderes trascendentales, casi identificándolos con lo Divino. «La sinceridad es el principio y el fin de todas las cosas; sin sinceridad no habría nada»^[162]. Después trata con elocuencia sobre su naturaleza trascendental y perdurable, sobre su poder para producir cambios sin movimiento, y, a través de su mera presencia, lograr su propósito sin esfuerzo. A partir del ideograma chino para sinceridad, que es una combinación de «palabra» y «perfecto»^[163], uno se siente tentado a trazar un paralelismo entre este y la doctrina neoplatónica del Logos; a tal altura se eleva el sabio en su inusitado vuelo místico^[164].

La mentira y el equívoco se consideraban igual de cobardes. El *bushi* sostenía que su elevada posición social exigía un nivel de veracidad superior al de los comerciantes y campesinos. *Bushi no ichi-gon* (la palabra de un samurái, o en el equivalente exacto en alemán, *ritterwort*) era garantía suficiente de la verdad de una aserción. Su palabra tenía tanto peso que por lo general las promesas se hacían y se cumplían sin un compromiso por escrito, que se habría considerado indigno. Se contaban muchas anécdotas trepidantes sobre aquellos que habían pagado con la muerte por *ni-gon*, embusteros^[165].

El respeto por la veracidad era tan grande que, a diferencia de la mayoría de los cristianos que sistemáticamente contravienen el claro mandamiento del Maestro de no jurar en vano, el mejor de los samuráis consideraba un juramento como denigrante para su honor. Soy perfectamente consciente de

que juraban por diferentes dioses o sobre sus espadas, pero los juramentos nunca degeneraron en fórmulas sinsentido y promesas irrespetuosas. Para hacer hincapié en nuestra palabra, a veces se recurría a la práctica de, literalmente, sellarla con sangre^[166]. Para explicar dicha práctica, me basta con remitir a mis lectores al *Fausto* de Goethe^[167].

Un nuevo escritor estadounidense afirma lo siguiente: que si se pregunta a un japonés corriente qué es mejor, mentir o ser maleducado, no dudará en responder «¡Mentir!». El doctor Peery^[168] tiene razón en parte, y en parte se equivoca; tiene razón en que un japonés corriente, incluso un samurái, podría responder tal como se indica, pero se equivoca al atribuir demasiada importancia al término que él traduce como «mentira». Esta palabra (en japonés, *uso*) se emplea para referirse a algo que no es una verdad (*makoto*) o un hecho (*honto*). Lowell nos dice que Wordsworth no podía distinguir entre verdad y hecho, y en este sentido, un japonés corriente es tan bueno como Wordsworth^[169]. Si se pide a un japonés, incluso a un estadounidense refinado, que nos diga si le desagradamos o si le duele la barriga, no dudará en mentir y responder: «Me gustas mucho» o, «Estoy bien, gracias». Sacrificar la verdad solo por cortesía, se consideraba una «forma vacía» (*kyorei*) y «un engaño mediante palabras amables».

Sé que debo hablar de la idea de veracidad del *bushido*, pero no está fuera de lugar dedicar unas palabras a nuestra integridad comercial, sobre la que he visto muchas quejas en libros y periódicos extranjeros. Una ética de los negocios relajada, sin duda, el peor estigma de nuestra reputación nacional; pero ante de insultar o condenar precipitadamente a todo un pueblo, estudiémoslo y quizá seamos recompensados con algo de consuelo para el futuro.

De todas las grandes ocupaciones de la vida, ninguna se alejaba más de la profesión de las armas que el comercio. El comerciante ocupaba la posición más baja respecto a las vocaciones: el caballero, el agricultor, el reparador, el comerciante. El samurái obtuvo ingresos por sus tierras e incluso pudo, si así lo deseaba, distraerse con su afición por la agricultura; pero el mostrador y el ábaco resultaban detestables. La conveniencia de esta organización social es ya conocida. Montesquieu ha dejado claro que excluir la nobleza de las ocupaciones mercantiles era una política social admirable, dado que impedía que la riqueza se acumulara en manos de los poderosos^[170]. La separación de poder y riqueza mantiene la distribución de este último de un modo más equitativo. El profesor Dill^[171], autor de *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, nos ha refrescado la memoria al hablar de que una de las

causas de la decadencia del Imperio romano fue el permiso concedido a la nobleza para dedicarse al comercio, y el monopolio de riqueza y poder resultante, ejercido por una minoría de familias de senadores.

Por consiguiente, en el Japón feudal el comercio no alcanzó ese grado de desarrollo que habría logrado en condiciones de mayor libertad. La calumnia unida al poco valor que se daba a la profesión atrajo a aquellas personas a las que les importaba muy poco el prestigio social. «Llamemos ladrón a alguien, y robará». Estigmaticemos una profesión y quienes la ejerzan ajustarán a ella sus modales, porque es natural que «la conciencia común», como dice Hugh Black, «intente cumplir con las expectativas, pero caiga fácilmente a un nivel más bajo del que se le asigna»^[172]. No es necesario añadir que ninguna cuestión comercial, mercantil o de otro tipo, pueda llevarse a cabo sin un código moral. Nuestros comerciantes de la época feudal tenían uno, sin el cual jamás podrían haber desarrollado como hicieron, en estado embrionario, elementos mercantiles fundamentales como los gremios, los bancos, la bolsa, los seguros, los cheques, las letras de cambio, etc.; pero en sus relaciones sociales con personas ajenas a su profesión, los comerciantes estaban a la altura de la dudosa reputación atribuida a su colectivo.

En estas circunstancias, cuando el país se abrió al comercio extranjero, solo los más atrevidos y poco escrupulosos corrieron a los puertos, mientras que los negocios respetables declinaron durante algún tiempo las constantes invitaciones de las autoridades para establecer sucursales. ¿Acaso el *bushido* era incapaz de acabar con la deshonra de los comerciantes? Veámoslo.

Quienes estén familiarizados con nuestra historia, recordarán que solo unos años después de que nuestros puertos comerciales se abrieran al comercio exterior, se abolió el feudalismo, y que con ello quitaron los feudos a los samuráis y les compensaron con bonos^[173], que podían invertir libremente en transacciones mercantiles. Entonces, cabría preguntarse: «¿Por qué no trasladar la veracidad de la que tanto se jactaban a sus nuevas relaciones comerciales, para acabar así con las antiguas prácticas abusivas?». Los que tenían ojos para ver no podían llorar lo bastante, los que tenían corazón para sentir no podían compadecer lo bastante el destino de muchos nobles y honestos samuráis, que rotunda e irrevocablemente fracasaron en el nuevo y desconocido sector del comercio y la industria, debido a su absoluta falta de perspicacia a la hora de lidiar con su astuta competencia plebeya. Sabiendo que el 80 por ciento de los negocios en un país tan comercial como Estados Unidos fracasan, no es de extrañar que solo uno de cada cien samuráis que establecieron negocios lograra sacar adelante su nueva

actividad. Todavía se tardará mucho en saber cuántas fortunas se desvanecieron en el intento de aplicar la ética del *bushido* a los métodos comerciales; pero pronto se hizo patente para cualquier mente observadora, que el camino de la riqueza y el camino del honor eran divergentes. En consecuencia, ¿en qué aspectos eran distintos?

De los tres incentivos para la veracidad que enumera Lecky^[174], a saber, el profesional, el político y el filosófico, el *bushido* carecía del primero. Por lo que respecta al segundo, tenía poco margen de maniobra en un entorno político bajo un sistema feudal. Es en lo filosófico y, como dice Lecky, en su aspecto más elevado, que la honestidad alcanzó un grado prominente en nuestro catálogo de virtudes. Con todo mi más sincero respeto por la gran integridad comercial del pueblo anglosajón, cuando pregunto por la razón fundamental, la respuesta es que «la honestidad es la mejor política»; que merece la pena ser honesto. Entonces ¿no es esta virtud su propia recompensa? Si se persigue porque aporta más dinero que falsedad, ¡me temo que el *bushido* se entregaría a las mentiras!

Si bien el *bushido* rechaza una doctrina de recompensas *quid pro quo*^[175], el comerciante astuto las aceptará de buen grado. Lecky ha señalado fielmente que la veracidad debe su desarrollo en gran parte al comercio y la manufactura; como lo expresa Nietzsche, la honestidad es la más joven de las virtudes; es decir, es la criatura de la industria moderna^[176]. Sin esta madre, la veracidad era como un huérfano de sangre azul, que solo podría adoptar y alimentar la mente más cultivada. Dichas mentes solían encontrarse entre los samuráis, pero, a falta de una madre adoptiva más democrática y funcional, la frágil criatura no prosperó. Cuando la industria progrese, se demostrará que ejercitar la veracidad como virtud es fácil, o mejor dicho, provechoso. Pensemos que, a finales de noviembre de 1880, Bismarck mandó una carta a los cónsules del Imperio alemán, advirtiéndoles de «una lamentable falta de fiabilidad con respecto a las expediciones alemanas *inter alia*^[177], al parecer tanto por la calidad como la cantidad»^[178]. Hoy día se oye hablar poco, comparativamente, de la dejadez y falta de honradez de los alemanes en materia de comercio. En veinte años, sus comerciantes han aprendido que al final la honradez compensa. Nuestros comerciantes también se han dado cuenta. Por lo demás, recomiendo al lector dos nuevos escritores para un juicio bien ponderado sobre esta cuestión^[179]. Es interesante subrayar en esta conexión que la integridad y el honor eran las garantías más seguras que incluso un comerciante deudor podía presentar en forma de pagarés. Era bastante habitual incluir tales cláusulas de este modo: «En caso de no poder

devolver la suma que se me ha prestado, no diré nada en contra de ser ridiculizado en público»; o «en caso de no poder satisfacer la deuda, me podrá llamar necio», y cosas por el estilo.

A menudo me he preguntado si la veracidad del *bushido* tenía alguna razón más elevada que el valor. En ausencia de un mandamiento positivo contra el falso testimonio, la mentira no se condenaba como pecado, sino que simplemente se reprobaba como debilidad y, en consecuencia, como algo muy deshonesto. De hecho, la idea de honradez está tan estrechamente mezclada, y su etimología latina y alemana tan identificada con el honor, que ha llegado el momento de hacer una pausa para considerar este aspecto de los Preceptos de la Caballería.

Honor

El sentido del honor, de modo que implique una vívida conciencia de la valía y la dignidad personales, no podía faltar como característica del samurái, nacido y criado para valorar los deberes y privilegios de su profesión. Aunque el término que hoy día se utiliza habitualmente como traducción de «honor» no se usaba libremente^[180], la idea se expresaba mediante términos como *na* (nombre), *men-moku* (apariencia), *guaibun* (oído externo), que nos recuerdan, respectivamente, el uso bíblico de «nombre», la evolución del término «personalidad» a partir de la máscara griega, y de «fama». El buen nombre, la reputación, «la parte inmortal de uno mismo, siendo lo que resta bestial»^[181], asumido como algo normal, cualquier vulneración de su integridad se sentía como algo vergonzoso, y el sentimiento de vergüenza (*Ren-chi-shin*) era uno de los que primero se apreciaba en la educación juvenil. «Se reirán de ti», «Te avergonzará», «¿No sientes vergüenza?» eran los últimos argumentos a los que se recurría para corregir el comportamiento de un joven infractor. Apelar así a su honor tocaba la fibra más sensible del corazón de un niño, como si se hubiera alimentado de honor mientras estaba en el vientre de su madre; pues es cierto que el honor es una influencia prenatal, estrechamente vinculada a una sólida conciencia de familia. «Al perder la solidaridad de las familias — afirma Balzac—, la sociedad ha perdido la fuerza fundamental que Montesquieu denominó “honor”»^[182].

En efecto, el sentimiento de vergüenza me parece el primer indicador de la conciencia moral de la especie. El primer y peor castigo que sufrió la humanidad como consecuencia de probar «el fruto del árbol prohibido»^[183] fue, a mi entender, no el dolor del parto ni las espinas y cardos, sino el despertar del sentimiento de vergüenza. Pocos incidentes de la historia superan en dramatismo la escena de la primera madre manejando, con senos turgentes y dedos temblorosos, su burda aguja con las pocas hojas de higuera

que su decaído marido arrancó para ella^[184]. Este primer fruto de desobediencia se aferra a nosotros con una tenacidad sin igual. Toda la ingenuidad sartorial de la humanidad todavía no ha logrado confeccionar un faldón que oculte convenientemente nuestro sentimiento de vergüenza. Ese samurái acertaba al rehusar poner en entredicho su naturaleza por una leve humillación en su juventud; «porque —decía—, el deshonor es como una marca en un árbol, con el tiempo no desaparece, sino que se agranda»^[185].

Mencio había enseñado siglos antes, casi con la misma frase, lo que Carlyle ha expresado recientemente, es decir: «La vergüenza es el sustrato de toda virtud, de los buenos modales y la moral íntegra»^[186].

El temor a la deshonra era tal que, si bien nuestra literatura carece de la elocuencia que Shakespeare concede a las palabras de Norfolk^[187], colgaba como la espada de Damocles sobre la cabeza de cada samurái, y a menudo adoptaba un carácter malsano^[188]. En nombre del honor, se perpetraban actos injustificables en el código del *bushido*. Al más leve insulto, por no decir imaginario, el bravucón irascible se ofendía, recurría al uso de la espada, y se suscitaban muchos conflictos innecesarios, perdiéndose muchas vidas inocentes.

La historia de un ciudadano bienintencionado que llamó la atención de un *bushi* porque había una pulga saltando en su espalda, y que el guerrero partió en dos en el acto por esta simple y cuestionable razón, en la medida en que las pulgas son parásitos que se alimentan de animales, fue un insulto imperdonable por el hecho de identificar a un noble guerrero con un animal. Yo creo que historias como estas son demasiado frívolas para ser verdad. De todas formas, que circulen historias así implica tres cosas: (1) que se inventaron para intimidar a la plebe; (2) que realmente los samuráis abusaban de la cuestión del honor; y (3) que entre ellos surgió un gran sentido de la vergüenza. Es manifiestamente injusto tomar un caso anómalo para echar la culpa a los preceptos, tanto como juzgar las verdaderas enseñanzas de Cristo a partir de los frutos del fanatismo y excentricidad religiosos; inquisición e hipocresía. Pero, como ocurre con la monomanía^[189] religiosa hay algo conmovedoramente noble en comparación con el *delirium tremens* de un alcohólico, así que, en esa extrema sensibilidad de los samuráis respecto a su honor, ¿no reconocemos el sustrato de una virtud genuina?

El exceso malsano al que tendía el sensible código de honor se contrarrestaba en buena medida por predicar la magnanimidad y la paciencia. Ofenderse a la más mínima provocación se ridiculizaba como «tener mal carácter». El refrán popular decía: «Soportar lo que uno piensa que no puede

soportar, es realmente soportar». El gran Iyéyasu^[190] dejó algunas máximas para la posteridad, entre ellas la siguiente: «La vida de un hombre es como recorrer un largo camino con una pesada carga sobre los hombros. Sin prisa... Sin reproches, pero siempre atento a los propios defectos... La paciencia es la base de los días largos». En su vida demostró lo que predicaba. Un talento literario^[191] atribuyó un conocido epigrama a tres famosos personajes de nuestra historia. A Nobunaga^[192] le atribuyó: «Lo mataré, si el ruiseñor no canta a su hora»; a Hideyoshi: «Le obligaré a cantar para mí»; y a Iyéyasu: «Esperaré hasta que abra la boca».

Mencio también elogió repetidamente el hecho de ser paciente y sufridor. En una ocasión escribe a este efecto: «Aunque te desnudes y me insultes, ¿qué representa para mí? No puedes ensuciar mi alma con tu afrenta»^[193]. En otra ocasión enseña que la cólera por una ofensa insignificante es indigna de un hombre superior, pero la indignación por una buena causa es una ira justa^[194].

El grado de docilidad no beligerante y sumisa que el *bushido* podía alcanzar entre algunos de sus devotos, puede apreciarse en sus palabras. Tomemos, por ejemplo, este dicho de Ogawa: «Cuando otros dicen todo tipo de cosas malas sobre uno, no hay que responder a la maldad con maldad, sino reflejar la lealtad en el cumplimiento de las propias obligaciones»^[195]. Tomemos otro de Kumazawa: «Cuando otros nos culpan, no les culpemos; cuando otros se enojan con nosotros, no nos enojemos. La alegría solo llega cuando parten la pasión y el deseo»^[196]. Y aún citaré otro ejemplo de Saigo^[197], sobre cuyas prominentes cejas: «La vergüenza se avergüenza de posarse»^[198], «El camino es el camino del cielo y la Tierra; el lugar del hombre es seguirlo; por tanto, el objetivo de su vida debe ser reverenciar el cielo. El cielo me ama a mí y a otros por igual; así que con el amor que te amas a ti mismo, ama a los demás. Que el hombre no sea tu aliado, sino el cielo, y que así obres mejor. Nunca condenes a los demás; preocúpate primero de alcanzar tus propias metas». Algunas de estas frases nos recuerdan reconvenciones cristianas, y nos muestran lo mucho que en la moralidad práctica la religión natural puede acercarse a la revelada. Estas frases no solo quedaron como palabras, sino que en efecto se plasmaron en hechos.

Debe admitirse que muy pocos alcanzaron esa sublime cúspide de magnanimidad, paciencia y clemencia. Fue una verdadera lástima que no se expresara nada claro y de manera general en cuanto a en qué consiste el honor, y que solo unas pocas mentes ilustradas fueran conscientes de que «no sale de ninguna condición»^[199], sino que reside en todo ser que desempeñe

bien su papel; porque nada era más fácil para los jóvenes que olvidar, en el calor de la acción, lo que habían aprendido de Mencio en sus momentos más tranquilos. Decía este sabio: «En la mente de todo hombre está el amor al honor, pero pocos sueñan que lo que es realmente honorable se halla en su interior, y no en otra parte. El honor concedido por el hombre no es un buen honor. Aquellos a quienes Chão el Grande ennoblecíó, después pueden ser envilecidos de nuevo»^[200]. Por regla general, un insulto ofendía con rapidez, y se pagaba con la muerte, como veremos más tarde, mientras que el honor — muy a menudo nada más elevado que vanagloria^[201] o elogio mundano— se estimaba como el *summum bonum*^[202] de la existencia terrenal. La notoriedad, y no la riqueza o el conocimiento, era la meta a la que debían aspirar los jóvenes. Muchos muchachos se juraban a sí mismos al cruzar el umbral de su hogar paterno que no volverían a cruzarlo hasta que se hubieran hecho un nombre; y muchas madres ambiciosas se negaban a volver a ver a sus hijos a menos que pudieran «regresar a su hogar», como reza la expresión, «ornamentado con brocados». Para evitar la vergüenza o hacerse un nombre, los chicos samuráis se sometían a todo tipo de privaciones y pasaban por auténticos calvarios, con un enorme sufrimiento físico o mental. Sabían que el honor logrado en la juventud se acrecentaría con la edad. En el histórico asedio de Osaka^[203], un hijo pequeño de Iyéyasu, a pesar de sus vehementes súplicas para que le pusieran en primera línea, fue destinado en la retaguardia. Cuando el castillo cayó, estaba tan apenado y lloraba tan amargamente, que un viejo consejero^[204] intentó consolarlo con todos los recursos de que disponía: «Reconfortate, Sire —dijo—, al pensar en el largo futuro que te espera. En los muchos años que vivas habrá diversas ocasiones para que destaques». El chico le miró fijamente con indignación y dijo: «¡Qué necias palabras! ¿Acaso volverán mis catorce años?». La propia vida tenía poco valor si se consideraba que con ella se podían lograr honor y notoriedad: por consiguiente, cuando se presentaba una causa que se consideraba más preciosa que la propia vida, los samuráis entregaban la suya con suma serenidad y celeridad.

De entre las causas que exigían el sacrificio y por las que ninguna vida era lo bastante valiosa, estaba el deber de la lealtad, que era la piedra angular que hacía de las virtudes feudales un arco simétrico.

El deber de la lealtad

La moralidad feudal comparte otras virtudes en común con otros sistemas éticos, con otras clases de personas, pero esta virtud —el homenaje y la lealtad a un superior— es su rasgo distintivo. Soy consciente de que la fidelidad personal es una adhesión moral existente entre hombres de todo tipo y condición —una banda de carteristas le deben obediencia a un Fagin^[205]; pero solo en el código de honor caballeresco, la lealtad adquiere suma importancia.

A pesar de la crítica de Hegel^[206], según la cual la fidelidad de los vasallos feudales es una obligación para con un individuo y no para con una comunidad, es un vínculo establecido sobre principios totalmente injustos. Un gran compatriota suyo se jactaba de que la lealtad personal era una virtud alemana. Bismarck tenía buenos motivos para hacerlo, no porque la *Treue*^[207] de la que alardeaba fuera un monopolio de su patria o de cualquier nación o pueblo en particular, sino porque este fruto predilecto de la caballería persiste durante más tiempo entre los pueblos en los que el feudalismo ha durado más. En Estados Unidos, donde «cualquier persona es tan buena como cualquier otra», y, como añadió el irlandés^[208], «también mejor», estas elevadas ideas de lealtad, como las que sentimos por nuestro soberano, podrían considerarse «excelentes dentro de ciertos límites»^[209], pero disparatadas tal como se propugnan entre nosotros. Montesquieu^[210] se quejaba hace mucho tiempo de que lo que era bueno a un lado de los Pirineos^[211] no lo era en el otro lado, y el reciente caso Dreyfus ha demostrado la verdad de esta consideración, solo que los Pirineos no eran la única frontera más allá de la cual la justicia francesa no encontraba conformidad^[212]. De igual modo, la lealtad tal como la concebimos nosotros, quizá encuentre pocos admiradores en otros lugares, no porque nuestra idea sea errónea, sino porque está, me temo, olvidada, y también porque lo llevamos a un grado no alcanzado en ningún otro país.

Griffis^[213] tenía mucha razón al afirmar que mientras que en China la ética confuciana consideraba la obediencia a los padres el deber humano más fundamental, en Japón, la prioridad se otorgaba a la lealtad. A riesgo de escandalizar a algunos de mis buenos lectores, voy a relatar la historia de alguien «que pudo soportar seguir a su señor caído» y que, por ello, como asegura Shakespeare, «mereció un lugar en la historia»^[214].

La historia trata de uno de los personajes más grandes de nuestra historia, Michizané^[215], que, víctima de los celos y la calumnia, fue desterrado de la capital. No satisfechos con ello, ahora sus implacables enemigos están empeñados con destruir a su familia. La rigurosa búsqueda de su hijo, todavía pequeño, revela el hecho de que se oculta en una escuela rural al cuidado de Genzo, un antiguo vasallo de Michizané. Cuando se despachan órdenes al director de la escuela para que entregue la cabeza del joven infractor un día determinado, su primera idea es encontrar a un sustituto adecuado para ello. Examina la lista de alumnos, observa atentamente a todos los niños, mientras se pasean por el aula, pero ninguno de los chicos originarios de la zona guarda el más mínimo parecido con su protegido. No obstante, su desesperación dura solo un instante; porque, he aquí que anuncian a un nuevo alumno: un chico bien parecido de la misma edad que el hijo de su señor, acompañado por una madre de porte noble.

La madre y el propio chico eran igual de conscientes del parecido entre el niño señor y el niño sirviente. En la intimidad de su hogar, ambos habían hecho sus ofrendas ante el altar; el niño, su vida, y la madre, su corazón, sin nada que lo indicara al mundo exterior. Sin saber lo que había pasado entre ellos, es el maestro quien lanza la propuesta.

¡He aquí el chivo expiatorio! El resto de la historia puede narrarse en pocas palabras. El día señalado llega el oficial encargado de identificar y recibir la cabeza del joven. ¿Conseguirán engañarle con la falsa cabeza? La mano del pobre Genzo sostiene la empuñadura de la espada, lista para asestar un golpe, bien al emisario o a sí mismo, en caso de que el reconocimiento frustré su plan. El oficial levanta el espantoso objeto, observa detenidamente cada rasgo y, en un tono deliberadamente profesional, dictamina que es auténtica. Esa noche, en un hogar solitario, aguarda la madre que vimos en la escuela. ¿Conoce ya el destino de su hijo? No es para ver regresar a su hijo por lo que mira impaciente por la apertura del postigo. Su suegro ha sido durante mucho tiempo beneficiario de la generosidad de Michizané, pero desde su destierro las circunstancias han forzado a su marido a tener que estar al servicio del enemigo del benefactor de su familia. Él no podía mentir a su

cruel señor, pero su hijo podía servir a la causa del señor de sus antepasados. Como conocido de la familia exiliada, le habían encomendado la tarea de identificar la cabeza del chico. Hoy, tras haber hecho el trabajo más duro del día —de su vida— regresa a casa y mientras cruza el umbral, se acerca a su mujer y le dice: «Alégrate, esposa mía, ¡nuestro querido hijo ha prestado sus servicios a su señor!».

«¡Qué historia más atroz! —oigo que exclaman mis lectores—. ¡Padres que sacrifican voluntariamente la vida de su propio hijo inocente para salvar la vida de otro hombre!». Pero el niño era una víctima consciente y dispuesta: es la historia de una muerte subsidiaria, igual de significativa, y no más repulsiva que la historia de Abraham, que pretendía sacrificar a Isaac^[216]. En ambos casos se trataba del cumplimiento del deber, la sumisión total a la orden de una voz superior, dada por un ángel visible o invisible, u oída por un oído interno o externo; pero me abstengo de predicar.

El individualismo de Occidente, que reconoce intereses separados para padres e hijos, marido y mujer, necesariamente pone de relieve de manera inequívoca las obligaciones entre unos y otros; pero el *bushido* sostiene que el interés de la familia y de los miembros de la misma se mantenga intacto; uno e indisoluble. Este interés está vinculado al afecto; natural, instintivo, irresistible. Por consiguiente, si morimos por alguien que amamos con un amor instintivo (un tipo de amor que los animales también poseen), ¿qué es eso? «Porque si amamos a los que nos aman, ¿qué recompensa obtenemos? ¿Acaso no hacen lo mismo los publicanos?»^{[217]-[218]}.

En su gran historia, Sanyo^[219] relata, con lenguaje conmovedor, la lucha interna de Shigemori ante la conducta rebelde de su padre. «Si soy leal, mi padre debe ser corregido; si obedezco a mi padre, mi deber para con mi soberano será inadecuado». ¡Pobre Shigemori! Le vemos luego rogar con toda su alma que el buen cielo le visite con la muerte y le libre de este mundo, donde es duro que moren la pureza y la rectitud.

Muchos Shigemori tienen el corazón roto por el conflicto entre el deber y el afecto. De hecho, ni Shakespeare ni el Antiguo Testamento contienen una representación adecuada del *ko*, nuestro concepto de devoción filial, y, sin embargo, ante este tipo de conflictos, el *bushido* jamás vaciló a la hora de elegir la lealtad. También las mujeres animaban a sus descendientes a sacrificarlo todo por su señor. Incluso con la misma convicción que la viuda Windham y su ilustre consorte, la matrona samurái estaba dispuesta a perder a sus hijos por la causa de la lealtad^[220].

Dado que el *bushido*, como Aristóteles^[221] y algunos sociólogos modernos, concebían el Estado como preexistente al individuo, ya que este último nació del anterior como parte integrante del mismo; debe vivir y morir por él o por el titular de su autoridad legítima. Los lectores de Critón^[222] recordarán el argumento con el que Sócrates presenta las leyes de la ciudad mientras le ruega que escape. Entre otras cosas, les hace decir (a las leyes o al Estado): «Dado que fuiste engendrado, criado y educado por nosotros, ¿acaso te atreverías una vez a decir que no eres nuestro descendiente y nuestro siervo, tú y ante tus padres?». Son palabras que a nosotros no nos impresionan demasiado; pero lo mismo ha sido durante mucho tiempo pronunciado por el *bushido*, con esta modificación, que las leyes y el Estado entre nosotros las representaba un ser personal. La lealtad es una consecuencia ética de esta teoría política.

No desconozco por completo la visión de Spencer según la cual la obediencia política —la lealtad— constituye únicamente una función transitoria^[223]. Puede que así sea. Basta a cada día su propia virtud. Podemos repetirlo complacientemente, sobre todo porque creemos que ese día es un espacio de tiempo largo, durante el cual, como dice nuestro himno nacional, «que los pequeños guijarros se conviertan en fuertes rocas cubiertas de musgo»^[224].

En este punto cabe recordar que, incluso entre un pueblo tan democrático como los ingleses, «el sentimiento de fidelidad personal a un hombre y a su descendencia que sus antepasados germanos sentían por sus jefes, solo se ha... —como afirmó recientemente Monsieur Boutmy—, trasladado, más o menos, a su profunda lealtad al linaje y a la sangre de sus príncipes, como evidencia su extraordinario apego a la dinastía».

La subordinación política, predice Spencer, dará lugar a la lealtad, a los dictados de la conciencia. Supongamos que su inducción se concreta; ¿la lealtad y su concomitante instinto de reverencia desaparecerán para siempre? Transferimos nuestra obediencia de un señor a otro, sin ser desleales a ninguno: al ser súbditos de un soberano que empuña el cetro temporal, nos convertimos en siervos del monarca que se sienta entronizado en lo más recóndito de nuestros corazones. Hace unos años, una controversia muy absurda, iniciada por discípulos de Spencer equivocados, causaron estragos entre la clase ilustrada de Japón. En su afán por defender la pretensión al trono para una lealtad indivisible, acusaron a los cristianos de ser propensos a la traición en el sentido de que reconocían la fidelidad a su Señor y Maestro^[225]. Formularon argumentos sofísticos sin el ingenio de los

sofistas^[226] y tortuosidades escolásticas sin la sutileza de los escolásticos. No sabían que, en cierto sentido, podemos «servir a dos señores sin aferrarse a uno o menospreciar al otro»^[227], «dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»^[228]. Acaso el propio Sócrates, negándose impertérrito a conceder ni una pizca de lealtad a su *daemon*^[229], ¿no obedeció con igual fidelidad y ecuanimidad el mandamiento de su señor terrenal, el Estado? Vivo, siguió su conciencia; muriendo, sirvió a su país. ¡Ay del día en que un Estado llegue a ser tan poderoso que exija a sus ciudadanos los dictados de su conciencia!

El *bushido* no nos exigía convertir nuestra conciencia en esclava de ningún señor o rey. Thomas Mowbray fue un auténtico portavoz para nosotros al afirmar:

*Me arrojó, mi terrible soberano, a vuestros pies.
Mandáis en mi vida, pero no en mi afrenta.
Mi vida se os debe; mi buen nombre, no,
pues, cuando yo muera, sobrevivirá,
y para el oprobio, no lo tendréis*^[230].

En la valoración de los Preceptos^[231], a un hombre que sacrificaba su propia conciencia a la voluntad caprichosa o al fanatismo o al deseo de un soberano se le tenía en poca consideración. Alguien así se menospreciaba como *nei-shin*, un acobardado, que se abre camino mediante un servilismo sin escrúpulos, o *chôshin*, un preferido que consigue el afecto de su señor mediante una conformidad servil; estos dos tipos de sujetos que se corresponden exactamente con los descritos por Yago —uno, un canalla virtuoso que se arrodilla, que adora la servidumbre obsequiosa, y pasa el tiempo igual que el asno de su señor; el otro, un oportunista que mantiene las apariencias del cumplimiento del deber, pero que en su corazón solo se sirve a sí mismo—. ^[232] Cuando un súbdito difería de su señor, el camino leal a seguir era utilizar todos los medios a su alcance para convencerle de su error, como Kent hizo con el rey Lear^[233]. Al no conseguirlo, deja que el señor obre con él como le parezca. En casos de este tipo, era bastante habitual entre los samuráis que para apelar por última vez a la inteligencia y la conciencia de su señor, demostraran la sinceridad de sus palabras derramando su propia sangre^[234].

Como la vida se consideraba como el medio que permitía servir a su señor, y su ideal se basaba en el honor, toda la educación y el entrenamiento

de un samurái se llevaban a cabo en consonancia.

Educación y entrenamiento de un samurái

El primer punto que debía observarse en la educación de un caballero era formarse un carácter, dejando en la sombra las facultades más sutiles de la prudencia, la inteligencia, y la dialéctica. Hemos visto lo importantes que resultaban las realizaciones estéticas en su educación. Indispensables como eran para un hombre de cultura, para la educación de un samurái no eran primordiales, sino más bien accesorias. Naturalmente, la superioridad intelectual era apreciada; pero la palabra *Chi*, que se empleaba para indicar intelectualidad, significaba sensatez en primera instancia, y otorgaba al conocimiento un lugar muy secundario. Se decía que el trípode que soportaba el marco del *bushido* era *Chi*, *Jin*, y *Yu*, respectivamente, sabiduría, benevolencia y valor. Un samurái era esencialmente un hombre de acción. La ciencia quedaba fuera del alcance de su actividad. La aprovechaban en la medida en que afectaba a su profesión de las armas. La religión y la teología quedaban relegadas a los sacerdotes; se dedicaban a ellas en la medida en que contribuían a acrecentar el valor. Como cierto poeta británico, el samurái creía que «no es el credo el que salva al hombre, sino que es el hombre el que justifica el credo»^[235]. La filosofía y la literatura constituían la parte principal de su formación intelectual; pero ni siquiera en la pretensión de estas perseguían la verdad objetiva. La literatura constituía en gran medida un pasatiempo, y la filosofía era una ayuda práctica en la formación del carácter, o en la exposición de algún problema militar o político.

Por lo que se ha dicho, no extraña constatar que el plan de estudios, según la pedagogía del *bushido*, fuera el siguiente: esgrima, tiro con arco, *jiujutsu*^[236] o *yawara*, equitación, uso de la lanza, táctica, caligrafía, ética, literatura e historia. De todo ello, el *jiujutsu* y la caligrafía quizá necesiten una breve explicación. Se daba mucha importancia a la caligrafía, probablemente

debido al hecho de que nuestros logogramas^[237], al ser en parte dibujos, poseen un valor artístico, y también porque la quirografía^[238] se consideraba un indicador del carácter de cada uno. El *jiujutsu* podría definirse brevemente como una aplicación del conocimiento anatómico con un propósito ofensivo o defensivo. Difiere de la lucha por el hecho de que no depende de la fuerza muscular. Difiere de otras formas de ataque porque no se utiliza ningún arma. Su proeza consiste en sujetar o golpear alguna parte del cuerpo del enemigo que le deje entumecido y sea incapaz de resistirse. El objetivo no es matarlo, sino inmovilizarlo momentáneamente.

Un tema de estudio que cabría esperar encontrar en la educación militar, y cuya ausencia llama la atención en el curso de la instrucción del *bushido* son las matemáticas. Esto, no obstante, puede explicarse fácilmente en parte por el hecho de que las guerras feudales no se llevaban a cabo con precisión científica. Y no solo esto, sino que el conjunto del entrenamiento de los samuráis era poco propicio a fomentar nociones numéricas.

La caballería era poco rentable: se vanagloriaba de la penuria. Se afirma, con Ventidius, que «la ambición, virtud del soldado, prefiere las pérdidas a las ganancias que la oscurecen»^[239]. Don Quijote^[240] se enorgullece más de su lanza oxidada y su caballo famélico que del oro y las tierras, y un samurái se mostraría en cordial sintonía con su exagerado *confrère* de La Mancha^[241]. Desdeña el dinero en sí mismo, y el arte de obtenerlo o acumularlo. Para él es un lucro verdaderamente inmundo. La expresión manida para describir la decadencia de una época era que «la población civil amaba el dinero y los soldados temían la muerte»^[242]. La avaricia de oro y de vida generaba la misma desaprobación como alabanzas su uso generoso. «Los hombres —reza un conocido precepto—, deben envidiar menos que nada el dinero: es la riqueza lo que lastra la sabiduría». Por consiguiente, se educó a los niños en un total desconocimiento de la economía. Se consideraba de mala educación hablar de ello, y el hecho de desconocer el valor de las distintas monedas se consideraba un rasgo de buena crianza. Saber de números era indispensable para reclutar tropas y para la distribución de bienes y tierras; pero la contabilidad se dejó en otras manos más indicadas. En muchos feudos, las finanzas públicas eran administradas por una clase más baja de samuráis o sacerdotes. Cualquier *bushi* instruido sabía de sobra que el dinero constituía el nervio de la guerra^[243]; pero no pensaba en elevar la estimación del dinero a la categoría de virtud. Es cierto que el *bushido* imponía la sobriedad, pero no tanto por motivos económicos, sino como práctica de la abstinencia. El lujo se consideraba la mayor amenaza a la hombría, y a la clase guerrera se le exigía

vivir con la máxima simplicidad, y en muchos clanes se hacían cumplir leyes suntuarias^[244].

Leemos que en la antigua Roma, los productores de rentas y otros agentes financieros progresivamente ascendían al rango de caballeros, de modo que el Estado mostraba el agradecimiento por sus servicios y admitía la importancia del dinero en sí. Uno puede imaginar la estrecha relación que esto guarda con el lujo y la codicia de los romanos. No así con los Preceptos de la Caballería, que sistemáticamente insistían en considerar las finanzas como algo menor; menor en comparación con las vocaciones moral e intelectual.

Al ignorar así de forma continuada el dinero y el amor por este, el propio *bushido* podía seguir librándose de los mil y un males de los cuales la raíz es el dinero^[245]. Esto es razón suficiente para que nuestros hombres públicos se hayan mantenido durante mucho tiempo alejados de la corrupción. ¡Pero, ay, qué rápido la plutocracia se está abriendo camino en nuestros días y en nuestra generación!

La disciplina mental, que hoy día estaría asistida principalmente por el estudio de las matemáticas, venía proporcionada por la exégesis literaria y las conversaciones deontológicas^[246]. Muy pocas cuestiones abstractas preocupaban a los jóvenes, ya que el principal objetivo de su educación era, como ya he mencionado, la decisión del carácter. Las personas cuya mente se limitaba a almacenar información no contaban con grandes admiradores. De las tres utilidades que Bacon daba a los estudios —por placer, para adorno o como destreza— el *bushido* manifestó una clara preferencia por la última, cuyos usos eran «para juzgar y en la disposición de negocios»^[247]. Ya fuera para la disposición de negocios públicos o para el ejercicio del autocontrol, la educación se impartía con una perspectiva práctica. «Aprender sin pensar —decía Confucio—, es inútil; pensar sin aprender es peligroso»^[248].

Cuando un maestro elige el carácter y no la inteligencia, el alma y no la cabeza, como material sobre el que trabajar y desarrollarse, su vocación adquiere un carácter sagrado. «Es el progenitor quien me dio a luz: es el maestro el que me ha hecho un hombre». Por tanto, con esta idea, la estima que se tenía por los preceptores era muy alta. Un hombre capaz de suscitar semejante confianza y respeto entre los jóvenes necesariamente debe estar dotado de una personalidad superior, sin carecer de erudición. Era un padre para los huérfanos y un consejero para los extraviados. «Tu padre y tu madre —así dice nuestra máxima— son como el cielo y la tierra; tu maestro y tu señor son como el sol y la luna»^[249].

El sistema actual de pagar por cualquier tipo de servicio no estaba en boga entre los seguidores del *bushido*. Este creía en un servicio que solo podía prestarse sin dinero y sin precio. El servicio espiritual, ya fuera del sacerdote o del maestro, no debía pagarse con oro ni con plata, no porque no tuviera valor, sino porque era de un valor incalculable. Aquí el instinto del honor no aritmético del *bushido* daba una lección más cierta que la economía política moderna; que sueldos y salarios solo pueden pagarse por servicios cuyos resultados son definidos, tangibles, y cuantificables, mientras que el mejor servicio prestado en la educación —en concreto, el desarrollo del alma (y esto incluye los servicios de un pastor)— no es definido, tangible o cuantificable. Al ser incalculable, el uso del dinero, la medida ostensible del valor, es inadecuado. La costumbre aprobaba que los alumnos llevaran dinero o bienes a sus maestros en distintas estaciones del año; pero no eran pagos, sino ofrendas, que de hecho eran bien recibidas por los destinatarios, ya que a menudo eran hombres de un calibre austero, que se jactaban de una penuria honorable, demasiado dignos para trabajar con sus manos y demasiado orgullosos para mendigar. Eran la viva imagen de espíritus nobles impasibles ante la adversidad. Eran una encarnación de lo que se consideraba como el fin de todo aprendizaje y, por tanto, eran el vivo ejemplo de esa disciplina de disciplinas, el autocontrol, un requisito universal para los samuráis.

El dominio de sí mismo

La disciplina de la fortaleza por una parte, inculcando la resistencia sin quejarse, y la enseñanza de la cortesía por otra, que nos requiere no estropear el placer o la serenidad de otro expresando nuestra propia tristeza o dolor, se combinaron para engendrar un cambio mental de tipo estoico, que finalmente se convertiría en un rasgo nacional de aparente estoicismo. Digo «aparente estoicismo» porque no creo que el auténtico estoicismo pueda jamás convertirse en el rasgo de toda una nación, y también porque algunos de nuestros modales y costumbres pueden parecer poco sensibles a ojos de un observador extranjero. No obstante, en realidad somos tan sensibles a la ternura como cualquier otro pueblo bajo el cielo.

Me inclino a pensar que, de algún modo, tenemos que sentir más que otros —sí, el doble— dado que el sincero intento de reprimir los impulsos naturales comporta sufrimiento. Imaginemos niños —y niñas, también— educados para no dejar asomar ni rastro de una lágrima o de un quejido para aliviar sus sentimientos; y existe un tema fisiológico en cuanto a si dicho esfuerzo templa sus nervios o les hace más sensibles.

Para un samurái se consideraba poco varonil mostrar sus emociones a través de su rostro. «No muestra ningún signo de alegría ni de ira»^[250], era una frase que se utilizaba para describir un buen carácter. Los afectos más naturales se mantenían bajo control. Un padre podía abrazar a su hijo solo a costa de su dignidad; un marido nunca besaba a su esposa, ¡no delante de otros, independientemente de lo que pudiera hacer en privado! Quizá haya algo de cierto en la observación de un joven ocurrente, cuando dijo: «Los maridos estadounidenses besan a sus esposas en público y les pegan en privado; los maridos japoneses pegan a las suyas en público y las besan en privado».

El comportamiento sereno, la entereza, no deben verse perturbados por ninguna clase de pasión. Recuerdo cuando, durante la última guerra con China, un batallón se fue de cierta ciudad, un gran número de personas acudió a la estación a despedir al general y a su ejército^[251]. En esta ocasión, un residente estadounidense se sumó al acontecimiento, esperando ver sonoras demostraciones, dado que todo el país estaba muy exaltado y entre la multitud había padres, madres, viudas y novias de los soldados. El estadounidense se sintió extrañamente decepcionado^[252], porque cuando sonó el silbato y el tren empezó a moverse, miles de personas se quitaron los sombreros silenciosamente e inclinaron las cabezas en una despedida reverencial; sin agitar pañuelos, sin pronunciar palabra, solo un profundo silencio en el que únicamente un oído atento podría percibir algunos sollozos quebrados. En el ámbito doméstico, también sé de un padre que pasó noches enteras escuchando la respiración de un niño enfermo, de pie detrás de la puerta, ¡para no ser descubierto en un acto de semejante debilidad parental^[253]! Sé de una madre que, en sus últimos momentos, renunció a mandar avisar a su hijo por no interrumpir sus estudios^[254]. Nuestra historia y nuestra vida cotidiana están repletas de ejemplos de matronas heroicas comparables a las de algunas de las páginas más conmovedoras de Plutarco^[255]. Entre nuestras campesinas, un Ian Maclaren seguro que encontraría muchas Marget Howe^[256].

Esta misma disciplina de autorrepresión es la responsable de la ausencia de reavivamientos más frecuentes en las iglesias cristianas de Japón. Cuando un hombre o una mujer sienten que su alma está turbada, el primer instinto es reprimir discretamente la manifestación del malestar. En contadas ocasiones se suelta la lengua por un ánimo irrefrenable, con una elocuencia de sinceridad y fervor. Supone dar más importancia al incumplimiento del tercer mandamiento en cuanto a fomentar que se hable a la ligera de la experiencia espiritual^[257]. A oídos de los japoneses, es realmente chocante escuchar las palabras más sagradas, las experiencias más secretas del corazón, soltadas ante un público promiscuo. «¿No sientes que el suelo de tu alma se turba con pensamientos de ternura? Es el momento de que broten las semillas. No las molestemos hablando; dejemos que trabajen solas, con tranquilidad y discreción», escribe un joven samurái en su diario^[258].

Expresar en muchas palabras los pensamientos y sentimientos más íntimos de uno, en particular en cuanto a la religión, se considera un signo inequívoco de que no son ni muy profundos ni muy sinceros. «Solo es una granada —reza un refrán popular—, que, cuando abre la boca, muestra el contenido de su corazón»^[259].

No se trata de una perversión de las mentes orientales, que en cuanto sentimos nuestras emociones tratamos de sellar nuestros labios para esconderlas. Para nosotros, hablar es a menudo, como lo define un francés, «el arte de ocultar el pensamiento»^[260].

Si alguien acude a un amigo japonés en un momento de gran aflicción, invariablemente nos recibirá con una sonrisa, aunque tenga los ojos rojos o las mejillas húmedas. Al principio se podría pensar que está histérico. Al presionarle para que se explique, obtendréis tópicos quebrados del tipo: «La vida conlleva penas»; «Los que se encuentran deben separarse»; «El que nace debe morir»; «Es absurdo contar los años de un hijo que se fue, pero el corazón de una mujer se entregará a la insensatez» y demás. Así que las palabras nobles de un noble *Hohenzollern*^[261] —*Lerne zu leiden ohne klagen*— encontraron una amplia respuesta entre nosotros, mucho antes de que se pronunciaran^[262].

De hecho, los japoneses han recurrido a la risibilidad siempre que las debilidades de la naturaleza humana les han puesto pruebas duras. Creo que tenemos una razón mejor que el propio Demócrito^[263] para nuestra propensión abderana^[264], ya que para nosotros reírse a menudo oculta un esfuerzo por recuperar el equilibrio del carácter cuando se ve perturbado por cualquier circunstancia adversa. Es un contrapeso del dolor o la ira.

Dado que suprimir los sentimientos es algo en lo que se insiste de forma constante, estos encuentran su válvula de seguridad en los aforismos poéticos. Un poeta del siglo x escribe^[265]: «En Japón y en China, la humanidad, cuando se ve conmovida por la tristeza, habla de su profundo pesar en verso». Una madre que intenta consolar su corazón roto fantaseando con que su hijo fallecido salió a perseguir libélulas, como de costumbre, murmura:

¡Qué lejos en la persecución, imagino,
Ha ido hoy mi cazador de libélulas^[266]!

Me abstendré de citar otros ejemplos, porque sé que apenas haría justicia a las preciosas perlas de nuestra literatura; solo pretendía mostrar en una lengua extranjera los pensamientos que se expresaron gota a gota de corazones sangrantes y se enhebraron con cuentas de un valor excepcional. Espero haber mostrado, en cierta medida, ese funcionamiento interno de nuestras mentes, que a menudo presenta un aspecto de insensibilidad o de histérica mezcla de risa y decepción, y cuya cordura a veces se pone en entredicho.

También se ha sugerido que nuestra resistencia al dolor y a la indiferencia a la muerte se deben a unos nervios menos sensibles. Esto es creíble hasta cierto punto. La siguiente pregunta es: ¿por qué nuestros nervios están menos tensados? Quizá nuestro clima no sea tan estimulante como el estadounidense. Puede que nuestra forma de gobierno monárquico no nos exalte tanto como la República a los franceses. Quizá sea porque no leemos el *Sastre remendado* con tanta pasión como los ingleses. Personalmente, creo que fue nuestro gran fervor y sensibilidad lo que hizo necesario reconocer e imponer una constante autorrepresión; pero, sea cual sea la explicación, si no tiene en cuenta los largos años de disciplina sobre el autocontrol, ninguna puede ser correcta.

La disciplina sobre el autocontrol bien puede llegar demasiado lejos; puede reprimir el curso afable del alma. Puede empujar a las naturalezas dóciles a distorsiones y monstruosidades. Puede engendrar fanatismo, alimentar la hipocresía o entorpecer los sentimientos. Por noble que sea una virtud, siempre tiene su contrapartida y su falsedad. En cada virtud hay que saber hallar su propia excelencia y seguir su ideal positivo, y el ideal del autocontrol es mantener un nivel mental —como dice nuestra expresión— o, tomando prestado un término griego, que alcance el estado de *euthymia*^[267], que Demócrito llamó el ánimo supremo.

El *acme*^[268] del autocontrol se alcanza y se ejemplifica mejor con la primera de las dos instituciones que ahora vamos a considerar, a saber, las instituciones del suicidio y el desagravio.

Las instituciones del suicidio y el desagravio^[269]

Muchos escritores extranjeros han hablado más o menos ampliamente de estas dos instituciones (la primera conocida como *hara-kiri* y la segunda como *kataki-uchi*).

Para comenzar con el suicidio, dejadme decir que limitaré mis observaciones al *seppuku* o *kappuku*, conocido popularmente como *hara-kiri*, que significa autoinmolación por destripamiento. «¿Abrirse el abdomen? ¡Qué absurdo!», exclaman aquellos que no han oído hablar de ello. Por muy absurdo que pueda sonar al principio a oídos extranjeros, no puede serlo tanto para estudiosos de Shakespeare, que puso estas palabras en boca de Bruto: «Tu espíritu [de César] anda por el exterior y dirige nuestras espadas contra nuestras propias entrañas»^[270]. Escuchemos a un poeta inglés moderno que, en su *Light of Asia*, habla de una espada que atraviesa las entrañas de una reina; nadie le acusa de tener un mal inglés o de falta de recato^[271]. O, mostrando otros ejemplos, contemplemos el cuadro de Guercino sobre la muerte de Cato^[272] en el Palazzo Rossa^[273], en Génova. Nadie que haya leído el canto del cisne que Addison^[274] hace cantar a Catón se burlará de la espada medio hundida en su abdomen. En nuestra mentalidad, esta clase de muerte se asocia con ejemplos de las gestas más nobles y del dramatismo más conmovedor, así que no hay nada repugnante, y mucho menos ridículo, que empañe nuestro concepto del suicidio. El poder transformador de la virtud, de la grandeza, de la sensibilidad es tan maravilloso, que el tipo de muerte más infame adopta un carácter sublime y se convierte en un símbolo de nueva vida, o ¡el símbolo que Constantino consideró que no conquistaría el mundo^[275]!

No es solo por extrañas asociaciones que en nuestra mentalidad, el *seppuku* pierde cualquier tinte de absurdidad; el hecho de actuar sobre esta

parte del cuerpo en concreto se base en que una antigua creencia anatómica la consideraba la morada del alma y del afecto. Cuando Moisés escribió sobre «las entrañas de José anhelando a su hermano»^[276] o David rogaba al Señor que no olvidara sus entrañas^[277], o cuando Isaías^[278], Jeremías^[279] y otros inspiraban a los hombres de la antigüedad a hablar del «sonido» o la «preocupación» de las entrañas, todos ellos apoyaban la creencia prevalente entre los japoneses de que en el abdomen estaba consagrada el alma. Los semitas se referían a menudo al hígado y a los riñones y a la grasa que los rodea como el lugar donde se hallaban las emociones y la vida. El término *hara*^[280] era más amplio que el griego *phren* o *thumos*, pero tanto japoneses como helenos pensaban que el espíritu de los hombres moraba en algún punto de esa región. Además, dicha noción no se limita a los pueblos de la antigüedad. Los franceses, a pesar de la teoría propugnada por Descartes^[281], uno de sus filósofos más célebres, según la cual el alma se halla en la glándula pineal^[282], siguen insistiendo en usar el término *ventre* en un sentido en que, si bien anatómicamente es demasiado vago, fisiológicamente resulta significativo. Del mismo modo, en su idioma, *entrailles* significa afecto y compasión. Dicha creencia tampoco es una mera superstición, ya que es más científica que la idea general de hacer del corazón el núcleo de los sentimientos. Sin preguntar a ningún fraile, los japoneses sabían mejor que Romeo «en qué vil parte de esta anatomía se alojaba el propio nombre»^[283]. Los neurólogos modernos hablan de los cerebros abdominal y pélvico, lo cual denota centros neurálgicos simpáticos en estas partes, que se ven muy afectados por cualquier acción psíquica. Una vez admitida esta visión de la fisiología mental, es fácil construir el silogismo^[284] del *seppuku*. «Abriré la morada de mi alma y os mostraré su estado. Ved con vuestros propios ojos si está contaminada o limpia».

No quisiera que se entendiera que reivindicó la justificación religiosa, o incluso moral del suicidio, pero la alta estima puesta en el honor para muchos era excusa suficiente para quitarse la vida. ¡Cuántos consintieron con el sentimiento expresado por Garth!:^[285]

Cuando el honor está perdido, la muerte es un alivio;
La muerte no es, sino un refugio seguro de la infamia,

¡Y sonriendo entregaron sus almas al olvido! Cuando la muerte implicaba un asunto de honor, el *bushido* la aceptaba como una clave para solucionar muchos problemas complejos. Así que, para un samurái ambicioso,

despedirse de la vida de un modo natural parecía algo insulso y una culminación no deseada. Me atrevo a decir que muchos buenos cristianos, si son lo bastante sinceros, confesarán la fascinación, si no la admiración positiva, hacia la noble serenidad con que Catón, Bruto, Petronio^[286] y muchas otras figuras loables de la antigüedad acabaron con su terrenal existencia. ¿Es demasiado osado sugerir que la muerte del primero de los filósofos fue en parte suicida^[287]? Cuando sus pupilos describen tan minuciosamente cómo su maestro se sometió voluntariamente al mandato del Estado, sabiendo que era moralmente erróneo, a pesar de la posibilidad de huir, y que tomó la copa de cicuta en su mano, ofreciéndose a beber su contenido mortal, ¿no distinguimos en el procedimiento y la conducta, un acto de autoinmolación? No hubo coerción física, como en los casos de ejecución ordinarios. Ciertamente, el veredicto de los jueces era de obligado cumplimiento; decía: «Debe morir, y por su propia mano». Si el suicidio no es más que morir por la propia mano, Sócrates fue un caso claro de suicida. Pero nadie le acusaría de ese crimen. Platón, que se oponía a ello, no hablaría de su maestro como un suicida.

Ahora mis lectores entenderán que el *seppuku* no era un simple acto suicida. Era una institución, legal y ceremonial. Como invento de la Edad Media, era un acto por el cual los guerreros podían expiar sus crímenes, disculparse por sus errores, escapar de la deshonra, recuperar a sus amigos o probar su sinceridad. Cuando se aplicaba como castigo legal, se practicaba con la debida ceremonia. Era un perfeccionamiento de la autodestrucción, y nadie lo podía llevar a cabo sin la mayor sangre fría y compostura, y por estas razones era especialmente apropiado para la profesión de *bushi*.

Dado mi interés por lo antiguo, me he visto tentado a describir esta obsoleta ceremonia; pero viendo que dicha descripción la hizo un escritor mucho más capaz, cuya obra no se lee mucho hoy día, me siento tentado a hacer una cita bastante larga. Mitford^[288], en sus *Tales of Old Japan*, tras ofrecer una traducción de un tratado sobre *seppuku* de un excepcional manuscrito japonés, describe un ejemplo de este tipo de ejecución de la que fue testigo:

Nosotros (siete representantes extranjeros) fuimos invitados a presenciar el testimonio japonés en el hondo o sala principal del templo, donde iba a tener lugar la ceremonia. Era un escenario imponente. Una gran sala con un techo alto sostenido por pilares de madera oscura. Del techo colgaban un gran

número de enormes lámparas doradas y adornos propios de los templos budistas. Delante del altar mayor, donde la superficie, cubierta con preciosas esteras blancas, se eleva unos diez centímetros del suelo, se dispuso una alfombra color escarlata. Velas altas colocadas a intervalos regulares daban una misteriosa luz tenue, suficiente para permitir observar todo el proceso. Los siete japoneses ocuparon su lugar a la izquierda de la tarima elevada, los siete extranjeros, a la derecha. No había nadie más presente.

Tras unos minutos de turbador suspense, Taki Zenzaburo^[289], un hombre fornido de treinta y dos años, con porte noble, entró en la sala ataviado con su traje ceremonial, con las peculiares alas de tela de cáñamo que se visten en las grandes ocasiones. Lo acompañaba un *kaishaku* y tres oficiales, que llevaban el *jimbaori* o armadura de guerra, con bordados de tejido dorado. Debe tenerse en cuenta que el término *kaishaku* no es equivalente a nuestro término «verdugo». El cargo es el de un caballero; en muchos casos lo lleva a cabo un pariente o amigo del condenado, y la relación entre ellos suele ser de amo y sirviente más que de víctima y verdugo. En este caso, el *kaishaku* era un discípulo de Taki Zenzaburo, y lo seleccionaron los amigos de este de entre ellos, por su habilidad con la espada.

Con el *kaishaku* a su izquierda, Taki Zenzaburo avanzó lentamente hacia los testigos japoneses, y ambos se inclinaron ante ellos, luego, acercándose a los extranjeros, saludaron del mismo modo, quizá incluso con más deferencia; en ambos casos, el saludo se devolvió ceremoniosamente. Lentamente y con gran dignidad, el condenado subió a la tarima elevada, se postró dos veces ante el altar mayor, y se sentó^[290] en la alfombra de espaldas al altar mayor, con el *kaishaku* agachado a su izquierda. Entonces uno de los tres oficiales se adelantó, llevando un soporte de los usados en los templos para las ofrendas, en el que, envuelta en papel, se hallaba la *wakizashi*, la espada corta o puñal japonés, de unos treinta centímetros de largo y una hoja tan afilada como una navaja. Se la entregó, postrándose, al condenado, que la recibió reverencialmente

levantándola hasta su cabeza con ambas manos, y la situó delante de él.

Tras otra profunda deferencia, Taki Zenzaburo, con una voz que delataba tanta emoción y duda como cabría esperar de un hombre que está haciendo una dolorosa confesión, pero sin signos de ninguna duda en su rostro o modo de actuar, habló así:

«Yo, y solo yo, injustificadamente di la orden de disparar a los extranjeros de Kobe, y de nuevo cuando trataron de escapar. Por este crimen me destripo, y ruego a los aquí presentes que me concedan el honor de presenciar el acto».

Inclinándose una vez más, el condenado se bajó la parte de arriba de su indumentaria hasta la faja, y se quedó desnudo hasta la cintura. Cuidadosamente, según la costumbre, metió las mangas debajo de sus rodillas para no caerse hacia atrás; ya que un noble caballero japonés debía morir cayendo hacia delante. Conscientemente, con una mano firme, tomó el puñal que tenía enfrente; lo miró melancólicamente, casi afectuosamente; por un momento pareció reunir sus pensamientos por última vez, y entonces, se clavó el puñal profundamente por debajo de la cintura, en el costado izquierdo, lo desplazó lentamente hacia el costado derecho, y efectuó un corte llevándolo hacia arriba. Durante esta dolorosísima maniobra, no movió ni un solo músculo de la cara. Cuando sacó el puñal, se inclinó hacia delante y alargó el cuello; su cara mostró una primera expresión de dolor, pero no emitió ningún sonido. En ese momento, el *kaishaku*, que permanecía agachado a su lado y había observado de cerca todos los movimientos, se puso de pie, y sostuvo su espada en el aire durante un segundo; hubo un destello, un horrible golpe seco, una estrepitosa caída; la cabeza se había separado del cuerpo de un solo golpe.

Siguió un silencio sepulcral, solo roto por el espantoso ruido de la sangre que brotaba del inerte cuerpo ante nosotros, que momentos antes había sido un hombre valiente y caballeroso. ¡Horrible!

El *kaishaku* se inclinó, limpió su espada con un papel que tenía preparado para ello y se retiró de la tarima elevada; y el puñal manchado se mostró solemnemente, como prueba

ensangrentada de la ejecución. Los dos representantes del Mikado se levantaron y acercándose donde estábamos sentados los testigos extranjeros, nos llamaron a ser testigos de que la muerte de Taki Zenzaburo se había llevado a cabo solemnemente. Con la ceremonia ya terminada, abandonamos el templo.

Podría aportar un sinfín de descripciones de *seppuku* sacadas de la literatura o de relatos de testigos presenciales; pero otro ejemplo bastará.

Dos hermanos, Sakon y Naiki, de veinticuatro y diecisiete años respectivamente, intentaron matar a Iyéyasu para vengar los agravios a su padre; pero antes de poder entrar en el campamento, los hicieron prisioneros. El viejo general admiró el valor de los jóvenes, que habían intentado acabar con su vida, y ordenó que se les debía permitir tener una muerte digna. Al hermano pequeño, Hachimaro, un crío de ocho años, se le condenó a un destino parecido, ya que la sentencia era para todos los miembros varones de la familia, y llevaron a los tres a un monasterio donde se ejecutaría la pena. Un médico presente en esa ocasión dejó un diario, del que se ha traducido la siguiente escena:

Cuando todos estaban sentados en fila listos para la resolución final, Sakon se dirigió al más joven y le dijo: «Ve primero, porque quiero asegurarme de que lo haces bien». A lo que el pequeño respondió que, como nunca había visto realizar el *seppuku*, quería ver cómo lo hacían sus hermanos, para luego seguirlos. Los hermanos mayores sonrieron entre lágrimas: «¡Bien dicho, pequeño! Puedes jactarte de ser el hijo de nuestro padre». Cuando lo hubieron colocado entre ellos, Sakon se clavó el puñal en el lado izquierdo de su abdomen y dijo: «¡Mira, hermano! ¿Lo entiendes ahora? Solo que no empujes demasiado el puñal para no caer de espaldas. Mejor que te inclines hacia delante y mantengas las rodillas firmes». Naiki hizo lo mismo y le dijo al niño: «Mantén los ojos bien abiertos o parecerás una mujer moribunda. Si el puñal nota algo dentro y te fallan las fuerzas, ten valor y dobla tus esfuerzos para atravesarlo». El niño miró a uno y al otro y, cuando ambos habían expirado, se medio desnudó con calma, y siguió el ejemplo que le habían dado a ambos lados.

Como es natural, la glorificación del *seppuku* ofrecía una considerable tentación de cometerlo injustificadamente. Por causas totalmente incompatibles con la razón, o por razones que no merecen la muerte, jóvenes exaltados se apresuraron a ello como las moscas a la miel; motivos confusos y dudosos llevaron a más samuráis a este hecho que monjas a las puertas de los conventos. La vida carecía de valor, según el estándar de honor. Lo más triste era que el honor, que se basaba en el *agio*^[291], por así decirlo, no siempre era oro macizo, sino que tenía aleaciones de metales menos preciosos. Ningún círculo del Infierno presumirá de una mayor densidad de población japonesa que el séptimo, ¡al que Dante consigna todas las víctimas de la autodestrucción^[292]!

Y, sin embargo, para un auténtico samurái precipitar la muerte o cortejarla constituía una cobardía parecida. Un típico guerrero, cuando perdía batalla tras batalla y le perseguían desde la llanura hasta la colina, y desde el monte hasta las cuevas, vagaba hambriento y solo, con su espada roma por el uso, su arco roto y sin flechas —¿el más noble de los romanos no cayó por su propia espada en Filipos en tales circunstancias?—,^[293] acaso no consideraba cobardemente morir, pero, con una entereza cercana a la del mártir cristiano, se animaba con un verso improvisado:

¡Venid! ¡Venid para siempre,
temibles penas y dolores!
¡Amontonaros en la carga de mi espalda;
Que no falte ninguna prueba
de la fuerza que resta en mí^[294]!

Por lo que esta era la enseñanza del *bushido*: soportar y enfrentarse a todas las calamidades y adversidades con paciencia y una conciencia pura; ya que, como Mencio^[295] enseñó: «Cuando el cielo está a punto de conferir un gran oficio a alguien, primero ejercita su mente con sufrimiento y sus nervios y huesos con esfuerzo; expone su cuerpo al hambre y lo somete a la pobreza extrema, y confunde sus compromisos. De todas estas formas estimula su mente, fortalece su naturaleza y suple sus incompetencias». El verdadero honor radica en cumplir el decreto del cielo, y ninguna muerte ocasionada al hacerlo es ignominiosa, ¡mientras que la muerte para evitar lo que el cielo nos depara es realmente cobarde! En ese curioso libro de sir Thomas Browne^[296], *Religio Medici*, hay un equivalente exacto en inglés de lo que se enseña reiteradamente en nuestros preceptos. Permitidme citarlo: «Es un valiente acto de valor menospreciar la muerte, pero cuando la vida es más terrible que

la muerte, entonces el valor más auténtico es atreverse a vivir». Un destacado sacerdote del siglo XVII observó satíricamente: «Diga lo que diga, un samurái que nunca ha muerto es propenso en los momentos decisivos a huir u ocultarse»^[297]. Y de nuevo: «El que una vez murió en lo más profundo de su seno, ninguna lanza de Sanada ni todas las flechas de Tametomo pueden atravesar»^[298]. ¡Cuán cerca llegamos a las puertas del templo cuyo Creador enseñó: «El que pierda su vida por mí, ¡la encontrará!»^[299]! Son solo algunos de los numerosos ejemplos que tienden a confirmar la identidad moral de la especie humana, a pesar del constante intento de hacer que la distinción entre cristianos y paganos siga siendo tan grande como sea posible.

Así pues, hemos visto que la institución del suicidio del *bushido* no era tan irracional ni tan bárbara como su uso indebido podría sugerir a primera vista. Ahora veremos si su institución hermana del desagravio —o llámese venganza si se prefiere— tiene sus características atenuantes. Espero poder responder esta cuestión en pocas palabras, dado que una institución de este tipo, o llámese costumbre, si parece más conveniente, prevaleció entre todos los pueblos, y aún no ha quedado del todo obsoleta, como atestigua que continúe habiendo duelo y linchamientos. ¿Por qué un capitán estadounidense no ha desafiado recientemente a Esterhazy para vengar los errores del caso Dreyfus^[300]? Entre una tribu salvaje en la que no existe el matrimonio, el adulterio no es pecado, y solo los celos de un amante protegen a la mujer del abuso; así que, en una época sin tribunal de lo penal, el asesinato no es delito, y solo la atenta venganza por parte de la familia de la víctima mantiene el orden social. «¿Qué es lo más hermoso de la Tierra?», le preguntó Osiris a Horus^[301]. La respuesta fue: «Vengar los agravios a un padre», a lo que un japonés habría añadido «y a un señor».

En la venganza hay algo que satisface el sentido de justicia de cada uno. El vengador razona: «Mi buen padre no merecía morir. El que lo mató hizo un gran mal. Mi padre, si estuviera vivo, no toleraría semejante acción: el cielo mismo odia las malas acciones. Es la voluntad de mi padre, es la voluntad del cielo que el causante del mal deje de actuar. Debo matarlo; porque derramó la sangre de mi padre, yo, que soy su carne y su sangre, debo derramar la sangre del asesino. El mismo cielo no nos amparará a él y a mí». El raciocinio es simple e infantil (aunque sabemos que el razonamiento de Hamlet no era mucho más profundo); no obstante, muestra un sentido innato de equilibrio exacto y justicia equitativa. «Ojo por ojo, diente por diente»^[302]. Nuestro sentimiento de venganza es tan exacto como nuestra capacidad matemática, y

hasta que se resuelvan ambos términos de la ecuación no podemos evitar pensar que queda algo por hacer.

En el judaísmo, que creía en un Dios celoso, o en la mitología griega, que proporcionaba una némesis, la venganza puede dejarse en manos de entes sobrehumanos; pero el sentido común proporcionó al *bushido* la institución del desagravio como una especie de tribunal ético de la equidad, en el que las personas podían llevar casos que no se juzgarían de acuerdo con la ley ordinaria. Al señor de los 47 *ronins* le condenaron a muerte^[303]. No disponía de un tribunal de instancia superior para apelar y sus fieles servidores recurrieron a la venganza, el único Tribunal Supremo existente. Ellos, a su vez, fueron condenados por el derecho común, pero el instinto popular emitió un juicio distinto, y, por consiguiente, a día de hoy su memoria aún se mantiene tan verde y fragante como sus tumbas de Sengakuji.

Aunque Lâo-tse^[304] enseñó a recompensar las heridas con amabilidad, la voz de Confucio fue mucho más fuerte, ya que mostró que el daño debe recompensarse con justicia^[305]. No obstante, la venganza solo se justificaba cuando se llevaba a cabo en nombre de nuestros superiores o benefactores. Las injusticias con uno mismo, incluido el daño ocasionado a la esposa y a los hijos, debían soportarse y perdonarse. Por tanto, un samurái podía comprender perfectamente el juramento de Aníbal de vengar los agravios a su país^[306], pero despreciaría a James Hamilton por llevar en su cinto un puñado de tierra de la tumba de su esposa, como eterno incentivo para vengar las injusticias del regente Murray^[307].

Ambas instituciones, la del suicidio y la del agravio, perdieron su razón de ser cuando se promulgó el Código Penal^[308]. Dejamos de oír hablar de románticas aventuras de una bella doncella que sigue la pista, de incógnito, del asesino de su padre. Dejamos de presenciar tragedias de venganzas familiares. La caballería errante de Miya-moto Musashi es ahora un relato del pasado^[309]. La policía bien organizada acecha al delincuente por la víctima, y la ley impone justicia. Todo el Estado y la sociedad verán cómo se corrige el mal. Con el sentido de justicia satisfecho no hay necesidad de *kataki-uchi*. Si esto hubiera significado que «el hambriento de corazones se alimenta con la esperanza de saciar su hambre con la sangre vital de la víctima», como lo describió un teólogo de Nueva Inglaterra, unos cuantos párrafos del Código Penal no habrían bastado para ponerle fin.

En cuanto al *seppuku*, aunque no tenga existencia *de iure*^[310], de vez en cuando todavía se oye hablar de ello, y continuará así, me temo, mientras se recuerde el pasado. Se pondrán de moda muchos métodos de autoinmolación

indolores y rápidos, ya que sus partidarios están aumentando con tremenda rapidez en todo el mundo; pero el profesor Morselli deberá conceder al *seppuku* una posición aristocrática entre ellos. Sostiene que «cuando el suicidio se lleva a cabo de una forma muy dolorosa, o a costa de una larga agonía, en noventa y nueve de cada cien casos puede considerarse como el acto de una mente perturbada por el fanatismo, la locura o la emoción morbosa»^[311]. Pero un *seppuku* corriente no transmite fanatismo, locura o emoción, sino absoluta sangre fría, necesaria para su eficaz cumplimiento. De los dos tipos en que el doctor Strahan^[312] divide el suicidio, el racional o cuasi y el irracional o verdadero, el *seppuku* es el mejor ejemplo del primer tipo.

De estas instituciones sangrientas, así como del tono general del *bushido*, es fácil deducir que la espada tenía un papel importante en la disciplina social y en la vida. El lema se transmitió como un axioma, que llamaba a la espada «el alma del samurái».

La espada, el alma del samurái

El *bushido* hizo de la espada su emblema de poder y valor. Cuando Mahoma proclamó que «la espada es la llave del Cielo y del Infierno»^[313], únicamente se hacía eco de un sentimiento japonés. El niño samurái aprendía a utilizarla muy pronto. Era una ocasión sumamente importante para él cuando, a los cinco años, era ataviado con la parafernalia de la vestimenta samurái, le situaban sobre un tablero de *go*^[314] y se iniciaba en los derechos de la profesión militar, con una espada de verdad en el cinto en lugar del puñal de juguete con el que había jugado hasta entonces. Tras esa primera ceremonia de *adoptio per arma*^[315], ya no podía dejarse ver fuera de la casa de su padre sin esta insignia de su estatus, aunque lo habitual era sustituirla por un puñal dorado de madera para el uso diario. No pasaban muchos años hasta que usaba el genuino acero constantemente, aunque sin afilar, y entonces arrojaba a un lado las falsas armas, y con un placer más afilado que sus espadas recién adquiridas, salía a probar su filo en piedras y maderas. Cuando llegaba a la edad viril, a los quince años, y una vez concedida la autonomía para actuar, podía enorgullecerse de poseer unas armas lo bastante afiladas para cualquier tarea. La tenencia del peligroso instrumento le da un sentimiento y un aire de amor propio y responsabilidad. «No en vano porta la espada»^[316]. Lo que lleva en el cinto es un símbolo de lo que guarda en su mente y en su corazón: lealtad y honor. Las dos espadas, la más larga y la más corta —llamadas respectivamente *daito* y *shoto* o *katana* y *wakizashi*— nunca le abandonan. En casa, honran el lugar más visible del estudio o de la sala; de noche la guarda bajo su almohada al alcance de su mano. Compañeras constantes, son queridas, y se les dan nombres afectuosos. Con tanta veneración casi se las adora. El Padre de la Historia dejó constancia de una curiosa información: que los escitas^[317] sacrificaban ante una cimitarra de hierro^[318]. Muchos templos y muchas familias en Japón atesoran una espada como objeto de adoración.

Se le tiene el debido respeto incluso a la daga más común. Cualquier insulto a esta equivale a una afrenta personal. ¡Pobre de aquel que, por descuido, pise un arma tirada en el suelo!

Un objeto tan precioso no puede escapar durante mucho tiempo a la atención y a la habilidad de los artistas ni a la vanidad de su dueño, sobre todo en épocas de paz, cuando se lleva sin mayor uso del que haría un obispo de un báculo o un rey de un cetro. Piel de tiburón y la mejor seda para la empuñadura, plata y oro para la guarda, lacado de diferentes tonos para la vaina, le robaban al arma más letal la mitad de su terror; pero estos remates son juguetes comparados con la propia hoja.

El espadero no era un simple artesano, sino un artista con inspiración, y su taller un santuario. Para ejercer su oficio, empezaba el día con la oración y la purificación, o, como decía la expresión: «Comprometía su alma y su mente en forjar y temprar el acero». Cada golpe del mazo, cada inmersión en el agua, cada fricción en la piedra de afilar, era un acto religioso de gran trascendencia. ¿Era el espíritu del maestro o del dios que le inspiraba, el que lanzaba un formidable hechizo sobre nuestra espada? Perfecta como una obra de arte, dispuesta a desafiar a sus rivales de Toledo y Damasco^[319], había más de lo que el arte podía transmitir. Su fría hoja, que condensa en su superficie el vapor de la atmósfera al instante de desenvainarla; su tacto inmaculado, con destellos de tonos azulados; su filo sin igual, sobre el que penden historias y posibilidades; la curva de su dorso, que une la gracia exquisita con la máxima resistencia; todo ello nos emociona, con sentimientos encontrados de poder y belleza, de admiración y terror. Su misión sería inofensiva, ¡si solo fuera un objeto de belleza y júbilo! Pero, siempre a mano, la tentación de abusar de ella no era nada desdeñable. Con demasiada frecuencia salía la hoja como un destello de su pacífica vaina. A veces el abuso llegaba al extremo de probar el acero adquirido en el cuello de una criatura inofensiva.

No obstante, la pregunta que más nos preocupa es: ¿El *bushido* justifica el uso promiscuo del arma? ¡La respuesta, claramente, es no! Igual que puso mucho énfasis en su uso apropiado, también condenaba y aborrecía su mal uso. Aquel que blandía su espada en ocasiones innecesarias, se consideraba un cobarde o un fanfarrón. Un hombre sereno sabe cuál es el momento adecuado de usarla, y esos momentos escasean. Escuchemos al difunto conde Katsu^[320], que vivió en una de las épocas más turbulentas de nuestra historia, cuando asesinatos, suicidios y demás prácticas sanguinarias estaban a la orden del día. Aun habiéndole conferido en su momento un poder casi dictatorial, y habiendo sido objeto de varios intentos de asesinato, nunca mancilló su

espada con sangre. Al relatar algunos de sus recuerdos a un amigo, dice, en un característico y peculiar tono plebeyo propio de él: «Me desagrade profundamente matar personas, así que no he matado a un hombre. He liberado a aquellos a quienes deberían haber cortado la cabeza. Un amigo me dijo, un día: “No matas lo suficiente. ¿Acaso no comes pimienta y berenjenas?”. ¡Pues algunas personas no son mejores! Pero ya ves, a ese tipo lo mataron. Mi escapatoria quizá se deba a mi aversión por matar. Tenía la empuñadura de mi espada tan firmemente sujeta a la vaina que era difícil desenvainar la espada. Decidí que, aunque me cortaran, yo no cortaría. ¡Sí, sí! Algunas personas realmente son como pulgas y mosquitos, y pican, pero ¿qué consiguen con su picadura? Pica un poco, eso es todo; pero no ponen en peligro tu vida»^[321]. Estas son las palabras de alguien cuya formación en el *bushido* fue probada en la impetuosa vehemencia de la adversidad y el triunfo. El apotegma^[322] popular «ser derrotado es conquistar» significa que la verdadera conquista se basa en no oponerse a un adversario desenfrenado, y «la victoria más valiosa es la que se obtiene sin derramamiento de sangre», y otros de igual sentido, demostrarán que, después de todo, el ideal supremo de la caballería era la paz.

Fue una auténtica lástima que este ideal supremo solo fuera objeto de los sermones de sacerdotes y moralistas, mientras que los samuráis continuaron practicando y ensalzando las cualidades marciales. En esto llegaron tan lejos que incluso tiñeron el ideal femenino con rasgos de amazona. Ahora vamos a dedicar unos valiosos párrafos al tema de la educación y posición de la mujer.

La instrucción y posición de la mujer

En ocasiones, la mitad femenina de nuestra especie se ha denominado el paradigma de las paradojas, porque el funcionamiento intuitivo de su mente va más allá de la comprensión del «entendimiento aritmético» del hombre. El ideograma chino que significa «lo misterioso»^[323], «lo desconocido», consta de dos partes, una que significa «joven» y otra que significa «mujer», porque los encantos físicos y pensamientos delicados del sexo femenino están por encima de lo que puede explicar el tosco calibre mental de nuestro sexo.

No obstante, en el ideal femenino del *bushido* existe poco misterio y solo una aparente paradoja. He dicho que eran amazonas, pero es solo una verdad a medias. Ideográficamente, los chinos representan a la esposa con una mujer que sostiene una escoba^[324], desde luego ni para blandirla ofensiva o defensivamente contra su aliado conyugal ni para la brujería, sino para los usos más inofensivos para los que se inventó; por lo que la idea que sugiere no es menos casera que la derivación etimológica de las palabras inglesas «esposa (*wife*)» (*weaver*: tejedora) e «hija (*daughter*)» (*duhitar*: lechera). Sin limitar la esfera de la actividad femenina a *Küche*, *Kirche*, *Kinder*, como se dice que hace el káiser alemán^[325], el ideal femenino del *bushido* era predominantemente doméstico. Esta aparente contradicción —vida doméstica y rasgos de amazonas— no es incompatible con los Preceptos de la Caballería, como veremos.

Dado que el *bushido* era una enseñanza dirigida principalmente al sexo masculino, las virtudes que ensalzaba en la mujer lógicamente estaban lejos de ser de naturaleza femenina. Winckelmann^[326] señala que «la belleza suprema del arte griego es más masculina que femenina», y Lecky añade que esto también ocurría en la concepción moral de los griegos, además de con su arte. De manera similar, el *bushido* alababa a aquellas mujeres «que más se desvinculaban de la debilidad de su sexo y mostraban una fortaleza heroica

digna del hombre más fuerte y más valiente»^[327]. Por consiguiente, a las niñas se les enseñaba a reprimir sus sentimientos, a fortalecer su valor, a manejar armas —sobre todo la espada de mango largo llamada *nagi-nata*^[328]—, para poder resistir solas en caso de dificultades inesperadas. Sin embargo, el motivo principal de ejercer este carácter marcial no era usarlo sobre el terreno; tenía un doble propósito: personal y doméstico. Las mujeres que no tenían señor feudal propio formaban su propia escolta. Con su arma protegían su honor con tanto celo como su marido defendía el de su señor. En el ámbito doméstico, la instrucción guerrera les servía para educar a los hijos, como veremos luego.

El manejo de la espada y demás ejercicios de este tipo, aunque por lo general de escasa utilidad práctica, constituían un saludable equilibrio frente a los hábitos bastante sedentarios de las mujeres. Pero estos ejercicios no se realizaban solo por motivos de salud. Podían resultar útiles en momentos de necesidad. A las niñas, al convertirse en mujeres, se les regalaban dagas (*kai-ken*, puñales de bolsillo^[329]), que podían dirigir al pecho de sus atacantes, o de estimarlo oportuno, al suyo propio. Esto último ocurría a menudo; y, no obstante, no se las juzgará con severidad. Ni siquiera la conciencia cristiana, con su horror ante la autoinmolación, será dura con ellas, viendo que Pelagia^[330] y Dominica^[331], dos suicidas, fueron canonizadas por su pureza y devoción. Cuando una Virginia^[332] japonesa veía su virginidad amenazada no esperaba la daga de su padre. Se clavaba su propia arma en el pecho. Para ella era una desgracia no saber cómo llevar a cabo la autoinmolación. Por ejemplo, por poco que se le enseñara de anatomía, debía saber qué lugar exacto cortar en su garganta; cómo atarse los miembros inferiores con una faja de modo que, fuera cual fuera su agonía, su cadáver se encontrara con el máximo recato posible, y las piernas en una posición apropiada. ¿Acaso tal deferencia no es digna de la cristiana Perpetua o de la vestal Cornelia^[333]? No haría una pregunta tan brusca si no fuera por la concepción errónea, basada en nuestras costumbres de baño y otras nimiedades, de que desconocemos la castidad^[334]. Todo lo contrario, pues la castidad era una virtud preeminente de la mujer samurái, defendida por encima de la propia vida. Una joven hecha prisionera al verse en peligro de que unos toscos soldados abusen de ella dice que satisfará su placer si primero le permiten escribir unas líneas a sus hermanas, a las que la guerra ha dispersado en todas direcciones. Una vez terminada la carta sale corriendo hacia el pozo más cercano y salva su honor ahogándose. La carta que deja termina con estos versos:

*Por miedo a que las nubes enturbien su luz,
Ni siquiera rozando su limpísima esfera interior,
La luna joven, suspendida en la altura,
emprende una rápida huida^[335].*

Sería injusto que mis lectores se quedaran con la idea de que la masculinidad era nuestro ideal supremo de la mujer. ¡Ni mucho menos! De ellas se esperaban habilidades y los dones más gentiles de la vida. Tampoco se descuidaban la música, la danza o la literatura. Algunos de los mejores versos de nuestra literatura fueron expresiones del sentimiento femenino. De hecho, las mujeres han desempeñado un papel importante en la historia de las *belles lettres*^[336] japonesas. Se enseñaba danza (hablo de las chicas samurái, no de *geishas*) solo para suavizar la angulosidad de sus movimientos. La música era para entretener las largas horas de sus padres y maridos. Por consiguiente, no era por la técnica, por el arte como tal, que se aprendía música; el objetivo primordial era la purificación del corazón, ya que se decía que no es posible lograr una armonía de los sonidos si el corazón del que toca no está en armonía consigo mismo. Aquí de nuevo vemos como prevalece la misma idea que observamos en la educación de los jóvenes: las habilidades siempre estaban supeditadas al valor moral. Lo necesario de música y danza para añadir cordialidad y brillo a la vida, pero sin incurrir jamás en la vanidad y la extravagancia. Comprendo al príncipe persa, al que, cuando llevaron a una sala de fiestas de Londres y animaron a participar de la diversión, señaló sin tapujos que en su país le proporcionaban una serie de chicas para poder divertirse.

Las habilidades de nuestras mujeres no se adquirían para impresionar ni como privilegio social. Eran una distracción para el hogar, y si sobresalían en fiestas sociales era como los atributos de una anfitriona, es decir, como parte del artificio doméstico de la hospitalidad. La vida doméstica guiaba su educación. Cabría afirmar que las habilidades de la mujer en el antiguo Japón, ya fueran de carácter militar o pacífico, estaban pensadas principalmente para el hogar y, por muy lejos que pudieran llegar, nunca perdían de vista el hogar como centro. Para preservar su honor e integridad trabajaban duro, se sacrificaban y daban su vida. Día y noche, en un tono a la vez firme y tierno, valiente y lastimero, cantaban a sus pequeños nidos. Como hija, la mujer se sacrificaba por su padre, como esposa, por su marido, y como madre, por su hijo. Así que, desde muy temprana edad, le enseñaban a negarse a sí misma. Su vida no era autónoma, sino que dependía del servicio. Ayuda idónea del

hombre^[337], si su presencia es útil, permanece en escena con él; si entorpece su trabajo, se retira tras una cortina. Con frecuencia, ocurre que un joven se enamora de una doncella, que le corresponde con un amor igual de apasionado, pero, cuando se da cuenta de que el interés del joven por ella hace que descuide sus obligaciones, deforma su persona para que desaparezca su atractivo. A Adzuma^[338], la esposa perfecta en el imaginario de las niñas samurái, la amaba un hombre que conspiraba contra su marido. Bajo el pretexto de unirse al complot culpable, se las arregla para ocupar el lugar de su marido en la oscuridad, y la espada del asesino-amante desciende sobre su propia cabeza devota. La siguiente epístola escrita por la esposa de un joven daimio^[339], antes de quitarse la vida, no necesita comentarios:

He oído que ningún accidente o casualidad altera la marcha de los acontecimientos aquí abajo, y que todo va de acuerdo con un plan. Resguardarse bajo una misma rama o beber del mismo río se ordena igualmente muchísimo antes de nuestro nacimiento. Desde que nos unimos en lazos de matrimonio eterno, ahora hace dos años, mi corazón te ha seguido, incluso cuando su sombra perseguía un objeto, inseparablemente unido de corazón a corazón, amando y siendo amado. Sin embargo, recientemente me he enterado de que la batalla que se avecina será la última de tu labor y tu vida, así que toma el saludo de despedida de tu compañera querida. He oído que Kowu^[340], el poderoso guerrero de la antigua China, perdió una batalla, poco dispuesto a separarse de su favorita, Gu. También Yoshinaka^[341], tan valiente como fue, trajo el desastre a su causa, siendo demasiado débil para poder despedirse de inmediato de su esposa. ¿Por qué debería yo —a quien la tierra ya no ofrece esperanza ni alegría—, por qué debería detenerte a ti o a tus pensamientos viviendo? ¿Por qué no debería, mejor, esperarte en el camino que todos los mortales deben recorrer algún día? Nunca, te lo suplico, nunca olvides las muchas bondades que nuestro buen maestro Hideyori ha depositado en ti. La gratitud que le debemos es tan profunda como el mar y tan alta como las montañas.

La abnegación de la mujer por el bien de su marido, su hogar y su familia era tan voluntaria y honorable como la abnegación del hombre por el bien de su señor y de su país. La abnegación, sin la cual no puede resolverse ningún

misterio de la vida, era la clave de la lealtad de los hombres, así como de la vida doméstica de las mujeres. Ella no era esclava del hombre ni su marido de su señor, y el papel que ella jugaba se reconocía como *naijo*, «la ayuda interior». La escala ascendiente de obediencia estaba formada por la mujer, que debía sacrificarse por el hombre, que a su vez debía sacrificarse por su señor, que debía obedecer al Cielo. Soy consciente de la flaqueza de esta doctrina, y de que la superioridad del cristianismo queda manifiestamente patente aquí más que en ningún otro sitio, ya que exige de todos y cada uno de los seres vivos responsabilidad directa ante su Creador. Sin embargo, en la medida en que la doctrina del servicio —servir a una causa más elevada que uno mismo, incluso a costa de sacrificar la propia individualidad; digo la doctrina del servicio, que es lo mejor que predicó Cristo y fue la sagrada pieza central de Su misión— en lo que a esta se refiere, el *bushido* se basaba en la eterna verdad.

Mis lectores no me acusarán de prejuicios indebidos a favor de la entrega servil de la voluntad. Acepto en gran medida el punto de vista que Hegel anticipó y defendió con amplitud de aprendizaje y profundidad de pensamiento, que la historia es el despliegue y la consecución de la libertad. La observación que querría hacer es que toda la enseñanza del *bushido* estaba tan impregnada del espíritu de sacrificio personal, que este se exigía no solo de la mujer, sino también del hombre. Por tanto, hasta que no se ponga fin a la influencia de sus preceptos, nuestra sociedad no entenderá la opinión expresada imprudentemente por una defensora estadounidense de los derechos de la mujer, que exclamó: «¡Que todas las hijas de Japón se rebelen contra las antiguas costumbres!». ¿Puede tener éxito semejante sublevación? ¿Mejorará la condición femenina? ¿Los derechos que obtengan mediante un proceso tan sumario compensarán la pérdida de esa buena disposición, de esa dulzura de modales, que son su actual legado? ¿No cabe mencionar lo grave que fue la pérdida de la domesticidad por parte de las matronas romanas, seguida de la corrupción moral? ¿Acaso los reformistas estadounidenses pueden asegurarnos que una revuelta de nuestras hijas es el verdadero rumbo que deben tomar para su evolución histórica? Son preguntas muy serias. ¡Los cambios deben venir y vendrán sin revueltas! Mientras tanto veamos si el estatus del sexo femenino con el *bushido* era realmente tan malo como para justificar una sublevación.

Hemos oído hablar mucho del aparente respeto que los caballeros europeos profesaban «a Dios y a las damas»^[342], términos cuya incongruencia hace sonrojar a Gibbon; también Hallam^[343] nos dice que la

moral de los caballeros era burda, que la galantería implicaba amor ilícito. El efecto de la caballería sobre «el sexo débil» fue objeto de reflexión por parte de los filósofos; Guizot^[344] sostenía que el feudalismo y la caballería forjaron buenas influencias, mientras que Spencer afirmaba que en una sociedad belicosa (¡y la sociedad feudal no puede ser más belicosa!), la posición de la mujer es necesariamente baja y solo mejora a medida que la sociedad se industrializa. Así pues, ¿qué teoría es más acertada para Japón, la de Guizot o la de Spencer? De hecho, podría afirmar que ambas. En Japón, la clase militar, formada por unos dos millones de almas, estaba restringida a los samuráis. Por encima de ellos estaban los nobles militares, los daimios, y los nobles de la corte, los *kugé*, estos últimos nobles superiores, sibaritas, y guerreros solo de palabra. Por debajo de ellos se encontraba el pueblo llano —artesanos mecánicos, comerciantes y campesinos—, cuya vida estaba dedicada a trabajos de paz. Por consiguiente, lo que Herbert Spencer considera las características de un tipo de sociedad militar, en realidad se restringían a la clase samurái, mientras que las propias de una sociedad industrial eran aplicables a las clases por encima y por debajo de esta. Esto queda bien reflejado por la posición de la mujer, ya que en ninguna clase disfrutaba de menos libertad que entre la clase samurái. Aunque suene extraño, cuanto más baja era la clase social —por ejemplo, entre los pequeños artesanos— más equitativa era la posición del marido y la mujer. También entre la alta nobleza, la diferencia en las relaciones entre ambos sexos era menos acusada, sobre todo porque había pocas ocasiones para poner de relieve esa diferencia, dado que los ociosos aristócratas se habían vuelto literalmente afeminados. Así pues, el antiguo Japón era un ejemplo perfecto de la máxima de Spencer. En cuanto a Guizot, aquellos que lean su presentación de una comunidad feudal recordarán que prestaba especial atención a la alta nobleza, así que su generalización solo es aplicable a los daimios y a los *kugé*.

Seré culpable de una gran injusticia hacia la verdad histórica si mis palabras dan una opinión muy pobre de la condición de la mujer con el *bushido*. No dudo en afirmar que no se la trataba como un igual, pero, hasta que aprendamos a distinguir entre diferencias y desigualdades, siempre habrá malentendidos sobre este tema.

Si pensamos en los muy pocos aspectos en que los hombres son iguales entre sí, por ejemplo, ante los tribunales o las urnas, parece estéril molestarse en discutir sobre la igualdad de sexos. Cuando la Declaración de Independencia de Estados Unidos^[345] estableció que todos los hombres son

creados iguales, no se hacía referencia a sus aptitudes físicas o mentales; simplemente repetía lo que anunció Ulpiano^[346] mucho tiempo atrás, que ante la ley todos los hombres son iguales. En este caso, los derechos legales eran la medida de su igualdad. Cuando la ley es la única escala para medir la posición de una mujer en una comunidad, decir dónde se sitúa debería ser tan fácil como dar su peso en libras y onzas. Pero la cuestión es: ¿Existe un estándar correcto al comparar la posición social relativa de los dos sexos? ¿Es acertado, es suficiente, comparar el estatus de la mujer con el del hombre, del mismo modo que el valor de la plata se compara con el del oro, y dar una proporción en términos numéricos? Dicho método de cálculo excluye tomar en consideración el tipo de valor más importante que posee un ser humano, es decir, el intrínseco. Habida cuenta de la variedad de requisitos existentes para hacer que cada sexo cumpla su misión terrenal, el estándar adoptado para medir su posición relativa debe ser de naturaleza compuesta o, tomando el término del lenguaje económico, debe ser un estándar múltiple. El *bushido* tenía un estándar propio y era binomial. Intentaba calcular el valor de la mujer en el campo de batalla y en el hogar. Allí contaba muy poco; aquí, todo. El trato que se le dispensaba correspondía a esta doble medición; como unidad socialpolítica no mucho, mientras que como madre y esposa, recibía el mayor de los respetos y un profundo afecto. ¿Por qué, en un pueblo tan beligerante como el romano, sus matronas eran tan veneradas? ¿No sería porque eran *matronas*, madres? Los hombres se inclinaban ante ellas, no como lo harían ante guerreros o legisladores, sino como ante sus madres. Lo mismo ocurría entre nosotros. Mientras los padres y maridos estaban ausentes, en el campo de batalla, el gobierno del hogar quedaba totalmente en manos de las madres y esposas. Se les confiaba la educación de los jóvenes, incluso su defensa. El adiestramiento guerrero, del que he hablado, era principalmente para permitirles dirigir y continuar de manera inteligente la educación de sus hijos.

He percibido una noción más bien superficial que prevalece entre los extranjeros medio conocedores del tema, y es que, como la expresión común japonesa para referirse a la propia esposa es «mi rústica esposa» y cosas por el estilo, se la menosprecia o se la tiene en poca estima. Cuando se dice que expresiones como «mi necio padre», «mi cochino hijo», «mi torpe yo» son de uso corriente, ¿la respuesta no es lo bastante clara^[347]?

A mi parecer, nuestra idea de unión matrimonial va, de alguna manera, más allá de la llamada idea cristiana. «El hombre y la mujer serán una sola carne»^[348]. El individualismo de los anglosajones no puede librarse de la idea de que el marido y la mujer son dos personas; por tanto, cuando discrepan, se

reconocen sus derechos distintivos, y cuando están de acuerdo, agotan su vocabulario referente a apodos cariñosos y zalamerías sin sentido. Para nosotros resulta sumamente absurdo, cuando un marido o una esposa hablan con otras personas de su otra mitad —mejor o peor— como alguien encantador, brillante, amable, y cosas así. ¿Acaso es de buen gusto hablar de uno mismo como «mi yo radiante», «mi encantadora disposición», y demás? Nosotros pensamos que alabar a la propia esposa es alabar una parte de uno mismo, y elogiarse a uno mismo se considera, como mínimo, de mal gusto. ¡Y espero que en los países cristianos también! Me he desviado detenidamente porque la humillación cordial de la esposa propia estuvo muy en boga entre los samuráis.

Dado que las razas teutónicas iniciaron su vida tribal con una veneración supersticiosa por el sexo femenino (¡aunque, de hecho, en Alemania esto está desapareciendo!), y los estadounidenses empezaron su vida social bajo la amarga percepción de la insuficiencia numérica de mujeres^[349] (las cuales, ahora en aumento, me temo que están perdiendo el prestigio de que disfrutaron sus madres coloniales), en la civilización occidental, el respeto que el hombre muestra a la mujer se ha convertido en el estándar principal de moralidad. Pero en la ética militar del *bushido*, la principal línea divisoria entre el bien y el mal, debía buscarse en otra parte. Se situaba en el cumplimiento del deber, que vinculaba al hombre con su propia alma divina, y luego con las otras almas de las cinco relaciones^[350] que he mencionado anteriormente. De ellas, hemos explicado en detalle a nuestros lectores la lealtad, la relación entre un hombre como vasallo y otro como señor. Sobre el resto, solo he reparado casualmente si se ha presentado la ocasión porque no eran específicas del *bushido*. Al basarse en el afecto natural, no podrían, sino ser comunes a todo el género humano, si bien en algunos pormenores pueden haberse acentuado por condiciones inculcadas por sus enseñanzas. A este respecto, me viene a la mente la peculiar solidez y ternura de la amistad entre hombres, que a menudo añadía al vínculo de fraternidad un apego romántico, sin duda, intensificado por la separación de sexos en la juventud; una separación que negaba al afecto el canal natural que sí se le abría en la caballería occidental o con la libertad sexual de los territorios anglosajones. Podría llenar muchas páginas con las versiones japonesas de la historia de Damón y Pitias, o Aquiles y Patroclo, o hablar en la jerga del *bushido* de vínculos tan afectuosos como los que unían a David y a Jonatán^[351].

No obstante, no es de extrañar que las virtudes y enseñanzas propias de los Preceptos de Caballería no quedaran circunscritas a la clase militar. Esto

nos lleva a apresurarnos a considerar la influencia del *bushido* sobre el conjunto de la nación.

La influencia del *bushido*

Hasta el momento solo hemos presentado alguno de los picos más prominentes que se alzan sobre la cordillera de las virtudes caballerescas, en sí mismas y muy por encima del nivel general de nuestra vida nacional. Así como el sol con sus primeros rayos tiñe primero de rojo las puntas de los picos más altos, y luego, gradualmente envía sus rayos al valle, también el sistema ético que primero iluminó el orden militar, atrajo con el tiempo a seguidores entre las masas. La democracia eleva a la categoría de príncipe a su líder, y la aristocracia infunde un espíritu principesco entre el pueblo. Las virtudes son igual de contagiosas que los vicios. «Basta con un hombre sabio en un grupo, y todos son sabios, qué rápido es el contagio», dice Emerson^[352]. Ninguna clase social o casta puede resistir el poder expansivo de la influencia moral.

Podemos parlotear cuanto queramos sobre la marcha triunfal de la libertad anglosajona, si bien esta en contadas ocasiones ha recibido un empuje de las masas. ¿No fue más bien obra de señores y *gentleman*? Taine^[353] afirma con mucha razón: «Estas tres sílabas, tal como se usan al otro lado del canal, resumen la historia de la sociedad británica». La democracia puede hacer réplicas autocomplacientes a esa afirmación y arrojar la pregunta^[354]: «Cuando Adán exploró y Eva cruzó, ¿dónde estaba el *gentleman*?». ¡Qué lástima que en el Edén no hubiera ningún *gentleman*! Los primeros padres le echaron mucho de menos, y pagaron un precio muy alto por su ausencia. De haber estado allí, no solo el jardín habría estado mejor cuidado, sino que habrían aprendido sin pasar por una experiencia dolorosa que la desobediencia a Jehová era deslealtad y deshonor, traición y rebelión.

Japón debía lo que era a los samuráis. No solo eran la flor de la nación, sino también su raíz. Todos los graciosos dones del Cielo fluían a través de ellos. Si bien se mantenían socialmente al margen de la plebe, establecieron

un modelo moral para el pueblo, y los guiaban con su ejemplo. Admito que el *bushido* tenía sus enseñanzas esotéricas y exotéricas^[355]. Estas eran eudemónicas^[356] y buscaban el bienestar y la felicidad del pueblo; aquellas eran aretaicas^[357], es decir, que ensalzaban la práctica de las virtudes por su propio valor.

Durante el auge de la caballería en Europa, numéricamente los caballeros constituían una pequeña parte de la población, pero, como señala Emerson: «En la literatura británica, la mitad de las obras de teatro y todas las novelas, desde sir Philip Sidney^[358] a sir Walter Scott^[359], retrataban este personaje (el *gentleman*)». Si en lugar de Sidney y Scott, escribimos Chikamatsu^[360] y Bakin, tendremos una síntesis de las características principales de la historia literaria de Japón.

Las innumerables vías de entretenimiento e instrucción populares — teatros, puestos de cuentacuentos, estrado del predicador, recitales musicales, novelas— han tomado como tema principal las historias de samuráis. Los campesinos en sus chocas, recogidos en torno a la chimenea, nunca se cansaban de repetir las hazañas de Yoshit-suné y su fiel vasallo Benkei^[361], o de los dos valientes hermanos Soga^[362]. Los pilluelos escuchan en la penumbra con la boca abierta, hasta que se consume el último tronco y el fuego se apaga dejando las brasas, todavía con sus corazones rebosantes de las historias que se cuentan. Los encargados y dependientes, cuando termina su jornada y las *amado*^[363] de la tienda están cerradas, se reúnen para contar la historia de Nobunaga y Hideyoshi hasta bien entrada la noche, hasta que el sueño vence sus ojos cansados y les transporta desde la monotonía del mostrador hasta las gestas del campo de batalla. Al bebé que apenas empieza a andar, se le enseña a balbucear las aventuras de Momotaro^[364], el intrépido conquistador del país de los ogros. Incluso las niñas están tan absortas con la pasión por las hazañas y virtudes caballerescas que, como Desdémona^[365], escucharían atentamente para devorar con voraz oído el relato del samurái.

El samurái se convirtió en el *beau ideal*^[366] de todo un pueblo. «Como entre las flores, la de cerezo es la reina; entre los hombres, el samurái es el amo», entonaba la plebe^[367]. Excluida de las actividades comerciales, la clase militar en sí no ayudaba al comercio, pero no había ningún canal de actividad humana, ninguna vía de pensamiento, que no recibiera, en cierta medida, un estímulo del *bushido*. El Japón intelectual y moral, directa o indirectamente, fue obra de la caballería.

Mallock^[368], en su provocativo libro, *Aristocracy and Evolution*, nos cuenta de forma elocuente que «la evolución social, en la medida en que se

desmarca de la biológica, podría definirse como el resultado involuntario de las intenciones de los grandes hombres»; asimismo, el progreso histórico lo produce una lucha «no entre la comunidad generalmente para vivir, sino una lucha entre una pequeña parte de la comunidad, para dirigir, para orientar, para utilizar, a la mayoría de la mejor manera». Se diga lo que se diga sobre la validez de su argumento, estas afirmaciones están sobradamente comprobadas en el papel desempeñado por los *bushi* en el progreso social, en la medida de sus posibilidades, de nuestro imperio.

El modo como el *bushido* impregnó todas las clases sociales también se observa en el desarrollo de cierta orden de hombres, conocidos como *oto-kodate*^[369], los líderes originales de la democracia. Eran decididos, fuertes de pies a cabeza, con la fuerza de una sólida hombría. Al mismo tiempo, eran los defensores y guardianes de los derechos del pueblo, y cada uno contaba con un grupo de cientos y miles de almas que les proferían, del mismo modo que los samuráis hacían con los daimios, la voluntad de servicio de «miembros y vida, de cuerpo, de enseres, y de honores terrenales»^[370]. Apoyados por una gran multitud de impetuosos e impulsivos trabajadores, estos «líderes» natos ejercían un formidable control del desenfreno del orden de la doble espada.

El *bushido* se ha filtrado de múltiples maneras a partir de la clase social donde se originó y ha actuado como levadura entre las masas, proporcionando un modelo moral para todo el pueblo. Los Preceptos de la Caballería al principio empezaron como la gloria de la élite, con el tiempo se convirtieron en una aspiración e inspiración para el conjunto de la nación. Y si bien la plebe no podía alcanzar la altura moral de esas almas más nobles, con todo Yamato Damashii, el Alma de Japón en definitiva, llegó a expresar el *Volksgeist*^[371] del Reino Insular. Si la religión no es más que «moral tocada por la emoción», como la define Matthew Arnold^[372], pocos sistemas éticos pueden merecer más la categoría de religión que el *bushido*. Motoöri^[373] expresa con palabras la muda manifestación de la nación cuando entona:

¡Islas del bendito Japón!

Si vuestro espíritu del Yamato tratan los extranjeros de
explorar,

Decid: ¡perfumando el aire luminoso de la mañana, florece
el cerezo salvaje
y bello!

Sí, la *sakura*^[374] lleva siglos siendo la favorita de nuestro pueblo y el emblema de nuestro carácter. Nótese, especialmente, los términos para

definirla que usa el poeta, las palabras *la flor del cerezo salvaje que perfuma el sol de la mañana*.

El espíritu del Yamato no es una planta mansa y delicada, sino que su naturaleza de crecimiento es salvaje. Es autóctona del terreno, puede compartir sus características fortuitas con las flores de otras tierras, pero en su esencia sigue siendo el resultado original y espontáneo de nuestra región. Pero su nacimiento no es el único reclamo de nuestro afecto. El refinamiento y la gracia de su belleza apelan a nuestro sentido estético como ninguna otra flor. No podemos compartir la admiración de los europeos por las rosas, que carecen de la simplicidad de nuestra flor. También están las espinas, ocultas bajo la dulzura de la rosa, la tenacidad con la que se aferra a la vida, como si detestara o temiera morir antes que caer prematuramente, prefiriendo pudrirse en su tallo. Sus llamativos colores e intensos olores: todos son rasgos tan distintos a los de nuestra flor, que no esconde dagas ni veneno bajo su belleza, que está siempre dispuesta a dejar esta vida ante la llamada de la naturaleza, cuyos colores nunca son espléndidos, y cuya fragancia ligera nunca empalaga. La belleza del color y de la forma es limitada en cuanto a su demostración. Es una cualidad fija de la existencia mientras que la fragancia es volátil, etérea, como respirar la vida. Así que en todas las ceremonias religiosas, el incienso y la mirra tienen un papel destacado. Hay algo espiritual en la fragancia. Cuando el delicioso perfume de la *sakura* acelera el aire matutino, mientras el sol en su camino se eleva primero para iluminar las islas del extremo oriental, pocas sensaciones resultan más serenamente apasionantes que absorber, por así decirlo, el aliento de un día hermoso.

Cuando se presenta al propio Creador decidiendo en su corazón tras oler una fragancia dulce (Génesis VIII. 21), ¿es de extrañar que el dulce aroma de la temporada del cerezo en flor invocara al conjunto de la nación desde sus pequeñas moradas? No les culpo por que por algún tiempo sus miembros se olviden de sus tareas y esfuerzos, y sus corazones de sus penas y dolores. Una vez terminado el breve placer, retoman sus tareas diarias con fuerza renovada y nuevos propósitos. Por ello, en más de un sentido, la *sakura* es la flor de la nación.

¿Acaso es esta flor, tan dulce y fugaz que vuela hacia dondequiera que sople el viento, despidiendo una nube de perfume, a punto de desaparecer para siempre, es esta flor el tipo de espíritu del Yamato? ¿Es tan frágilmente mortal el alma de Japón?

¿Sigue vivo el *bushido*?

La civilización occidental, en su avance a través de nuestra tierra, ¿ha borrado ya todo rastro de su antigua disciplina? Sería triste que el alma de una nación pudiera morir tan deprisa.

Solo una pobre alma sucumbiría tan fácilmente a influencias ajenas.

El cúmulo de elementos psicológicos que constituye un carácter nacional es tan tenaz como los «elementos irreductibles de las especies, de las aletas de los peces, del pico de las aves, de los dientes de los animales carnívoros». En su reciente libro, lleno de aseveraciones superficiales y generalizaciones brillantes, LeBon^[375] dice: «Los descubrimientos debidos a la inteligencia son el patrimonio común de la humanidad; las cualidades o defectos de carácter constituyen el patrimonio exclusivo de cada pueblo: son la roca firme que el agua debe lavar día tras día durante siglos, antes de poder pulir, siquiera, sus asperezas externas». Son palabras fuertes sobre las que valdría la pena reflexionar, siempre y cuando existieran cualidades y defectos de carácter que *constituyeran el patrimonio exclusivo* de cada pueblo. Se han presentado teorías esquemáticas de este tipo desde mucho antes de que LeBon empezara a escribir su libro, y Theodor Waitz y Hugh Murray^[376] las explotaron hace tiempo. Al estudiar las distintas virtudes inculcadas por el *bushido*, hemos recurrido a fuentes europeas para comparar e ilustrar y hemos visto que ninguna cualidad de carácter era su patrimonio *exclusivo*. Es cierto que el cúmulo de cualidades morales presenta un aspecto bastante único. Este cúmulo es lo que Emerson denomina «un resultado compuesto en el que cada gran fuerza toma parte como un ingrediente»^[377]. Pero, en lugar de convertirlo, como hace LeBon, en un patrimonio exclusivo de una raza o un pueblo, el filósofo de Concord lo denomina: «Un elemento que une a las personas más contundentes de cada país; las hace inteligibles y aceptables

entre sí; y en cierto modo, es tan preciso que enseguida se percibe si un individuo carece del signo masónico».

El carácter que el *bushido* estampó en nuestro país y en los samuráis en particular no puede decirse que forme «un elemento irreducible de la especie», pero no hay dudas en cuanto a la vitalidad que conserva. Si el *bushido* fuera una mera fuerza física, el impulso que ha cobrado en los últimos setecientos años, no podría detenerse tan repentinamente. Si se transmitiera solo de forma hereditaria, su influencia debería ser muy generalizada. Solo pensemos, como ha calculado Cheysson^[378], un economista francés, que, suponiendo que hubiera tres generaciones en un siglo, «por las venas de cada uno de nosotros correría la sangre de al menos veinte millones de personas que vivieron en el año 1000 d. C.». El simple campesino que escarba la tierra, «doblado bajo el peso de los siglos»^[379], lleva en sus venas la sangre de siglos y, por tanto, es nuestro hermano tanto como «el del buey».

Como un poder inconsciente e irresistible, el *bushido* ha estado impulsando al país y a los individuos. Yoshida Shôin^[380], uno de los precursores más brillantes del Japón moderno, hizo una honesta confesión de la raza cuando escribió la siguiente estrofa, la víspera de su ejecución:

*Sabía muy bien que este camino me llevaría a la muerte;
Fue el espíritu del Yamato el que me impulsó
A atreverme a cualquier cosa.*

Aunque no se exprese tácitamente, el *bushido* fue y sigue siendo el espíritu que aviva, el motor de nuestro país.

Ransome^[381] afirma que «hoy día existen tres Japones distintos codo con codo: el viejo, que no ha desaparecido del todo; el nuevo, que acaba de nacer salvo por el espíritu; y el de transición, que da sus últimos coletazos». Si bien es muy cierto en muchos aspectos, y sobre todo en cuanto a instituciones tangibles y concretas, la afirmación, aplicada a las nociones éticas fundamentales, requiere algunas modificaciones, ya que el *bushido*, creador y producto del Viejo Japón, sigue siendo el principio que guía la transición y demostrará ser la fuerza formativa de la nueva era.

Los grandes estadistas, que llevaron el timón de nuestro Estado a través del huracán de la Restauración y el torbellino de la regeneración nacional, eran hombres que no conocían otra enseñanza moral que los Preceptos de la Caballería. Algunos escritores^[382] han intentado demostrar, recientemente, que los misioneros cristianos contribuyeron de forma significativa a la

creación del Nuevo Japón. Me gustaría rendir honores a quién se deban honores, pero este honor difícilmente puede concederse a los buenos misioneros. Sería más apropiado para su profesión atenerse al mandato bíblico de preferir honrarse los unos a los otros, que presentar una afirmación que carece de pruebas que la respalde. Por mi parte, creo que los misioneros cristianos están haciendo grandes cosas por Japón —en el ámbito de la educación, y en particular de la educación moral— solo que la obra misteriosa del Espíritu, aunque no menos cierta, sigue oculta en el secreto divino. Lo que sea que hagan sigue teniendo una repercusión indirecta. Hasta ahora, las misiones cristianas han tenido poco que ver con forjar el carácter del Nuevo Japón. Fue el *bushido*, simple y llanamente, el que nos exhortó para bien o para mal. Si abrimos las biografías de los fundadores del Japón moderno —de Sakuma, Saigo, Okubo, Kido^[383], por no hablar de los recuerdos de hombres vivos como Ito, Okuma, Itagaki, etc.— descubriremos que pensaron y obraron conforme al impulso de la naturaleza samurái. Cuando Henry Norman afirmó, tras estudiar y observar el Lejano Oriente, que el único aspecto en el cual Japón difería de otros despotismos orientales radicaba en «la dominante influencia entre su gente de los códigos de honor más estrictos, nobles y puntillosos que el hombre haya concebido jamás», aludió al resorte principal que ha hecho del Nuevo Japón lo que es, y que lo convertirá en el país que está destinado a ser^[384].

La transformación de Japón es un hecho patente en todo el mundo. Una tarea de tal magnitud llevó a introducir varios motivos de forma natural, pero si hubiera que mencionar el principal, no dudaría en mencionar el *bushido*.

Cuando abrimos el conjunto del país al comercio extranjero, cuando introducimos las últimas mejoras en cada sección de nuestras vidas, cuando empezamos a estudiar la política y las ciencias occidentales, nuestra principal motivación no fue el desarrollo de nuestros recursos materiales y el aumento de la riqueza, y mucho menos una imitación ciega de las costumbres occidentales.

Un observador cercano de las instituciones y los pueblos orientales ha escrito:

«Todos los días se nos dice cómo Europa ha influido en Japón, y olvidamos que el cambio en esas islas fue totalmente autogenerado, que los europeos no enseñaron a Japón, sino que Japón decidió que quería aprender de Europa métodos de organización, civil y militar, que hasta la fecha, han dado

buenos resultados. Importó la ciencia mecánica europea, igual que los turcos importaron años atrás la artillería europea. Esto no es exactamente influencia —continúa Townsend—, a menos que, de hecho, el Reino Unido esté influenciado por la compra de té en China. ¿Dónde está el apóstol europeo? —pregunta nuestro autor—, ¿o filósofo, o estadista o agitador, que ha reconstruido Japón?»^[385].

Townsend ha percibido correctamente que la fuente de acción que trajo los cambios a Japón se hallaba íntegramente dentro de nosotros mismos; y si hubiera explorado en nuestra psicología, su aguda capacidad de observación le habría convencido fácilmente de que esta fuente no era otra que el *bushido*. El sentido del honor, que no soporta que se le desprecie como una fuerza inferior, fue la motivación más poderosa. Las razones monetarias o comerciales surgieron posteriormente en este proceso de transformación.

La influencia del *bushido* sigue siendo tan palpable como se puede leer. Un vistazo al estilo de vida de Japón lo pondrá de manifiesto. Si leemos a Hearn, el intérprete más elocuente y fidedigno de la mente japonesa, veremos que el funcionamiento de esa mente es un ejemplo del funcionamiento del *bushido*. La cortesía universal de la gente, legado de las formas caballerescas, es de sobra conocida para repetirla de nuevo. La resistencia física, la entereza, y el valor que poseen «los pequeños japos», quedaron suficientemente demostrados en la guerra chino-japonesa^[386]. Muchos se preguntan: «¿Hay una nación más leal y patriótica?»; y como orgullosa respuesta: «No la hay», debemos dar las gracias a los Preceptos de la Caballería.

Por otro lado, es justo reconocer que el *bushido* es en gran parte responsable de las muchas imperfecciones y defectos de nuestro carácter. Nuestra falta de filosofía abstrusa —mientras que algunos de nuestros jóvenes ya han conseguido reputación internacional en investigaciones científicas, ninguno ha logrado nada en el campo de la filosofía— es atribuible a la desatención de la formación en metafísica bajo el sistema educativo del *bushido*. Nuestro sentido del honor es responsable de nuestra sensibilidad y susceptibilidad exageradas, y si nos parece a veces que algunos extranjeros nos acusan, esto también es una consecuencia patológica del honor.

¿Alguien ha visto, al visitar Japón, a algún joven con el pelo descuidado, desaliñado, que lleve en la mano una vara grande o un libro, acechando por las calles con un aire de total indiferencia hacia las cosas mundanas? Se trata del *shoséi* (estudiante), para quien la Tierra es demasiado pequeña y los cielos

no son lo bastante altos. Tiene sus propias teorías del universo y de la vida. Habita en castillos de aire y se alimenta de palabras de sabiduría etéreas. En sus ojos brilla el fuego de la ambición; su mente tiene sed de conocimiento. La penuria es solo un estímulo para ir hacia delante; los bienes terrenales son, a su modo de ver, ataduras a su personalidad. Es el depositario de la lealtad y el patriotismo. Es el guardián voluntario del honor nacional. Con todas sus virtudes y sus defectos, es el último fragmento del *bushido*.

Por muy profundamente arraigado y poderoso que siga siendo el efecto del *bushido*, he afirmado que es una influencia inconsciente y silenciosa. El corazón de la gente responde, sin saber por qué, a cualquier llamamiento hecho a lo que han heredado y, por tanto, la misma idea moral expresada en un término recién traducido y en un antiguo término del *bushido* tiene un grado de eficacia muy diferente. Un cristiano apóstata, a quien ninguna persuasión pastoral podría evitarle una tendencia negativa, recuperó su curso con un llamamiento a su lealtad, la fidelidad que una vez juró a su Señor. La palabra «lealtad» reavivó todos los sentimientos nobles a los que se les permitió desarrollarse con tibieza. Un grupo de jóvenes rebeldes que participaban en una prolongada «huelga de estudiantes»^[387] en una universidad, debido a su descontento con cierto profesor, se disolvió ante dos preguntas sencillas planteadas por el director: «¿Es vuestro profesor una persona digna? Si lo es, deberíais respetarlo y mantenerlo en la facultad. ¿Es débil? Si lo es, no es de caballeros empujar a un hombre que se derrumba». La incapacidad científica del profesor, que fue el origen del problema, se vuelve insignificante en comparación con las cuestiones morales aludidas. Al despertar los sentimientos alimentados por el *bushido*, se puede lograr una renovación moral de gran envergadura.

Uno de los motivos del fracaso de la labor misionera es que la mayoría de los misioneros desconocen por completo nuestra historia: «¿Qué nos importan los registros de infieles?» decían algunos y, por consiguiente, alejaban su religión de los modos de pensar a los que nosotros y nuestros antepasados hemos estado acostumbrados desde hace siglos. ¿Burlarse de la historia de una nación? Como si la andadura de cualquier persona, incluso de los salvajes africanos menos desarrollados que no tienen registros por escrito no fuera una página en la historia general de la humanidad, escrita por la mano del propio Dios. Las razas muy perdidas son un palimpsesto^[388] que debe descifrar un ojo con buena visión. Para una mente filosófica y piadosa, las razas en sí son huellas de la caligrafía divina claramente trazadas en blanco y negro, igual que en su piel; y si este símil es válido, ¡la raza amarilla forma una preciosa

página inscrita en jeroglíficos de oro! Ignorando la andadura previa de las personas, los misioneros afirman que el cristianismo es una nueva religión, mientras que, en mi opinión, es una «vieja, vieja historia», que, si se presentara en palabras inteligibles —es decir, si se expresara con el vocabulario conocido dentro del desarrollo moral de la gente—, podría instalarse fácilmente en sus corazones, independientemente de la raza o la nacionalidad. El cristianismo, en su forma estadounidense o británica —con más fanatismos y extravagancias anglosajonas que gracia y pureza de su Creador— es un pobre vástago que injertar en la cepa del *bushido*. ¿Debería el propagador de la nueva fe arrancar toda la cepa, las raíces y las ramas y plantar las semillas del Evangelio en el suelo arrasado? Un proceso tan heroico tal vez sea posible; en Hawái, donde se afirma que la Iglesia militante tuvo un éxito rotundo acumulando los despojos de la riqueza y aniquilando la raza aborigen; un proceso semejante es decididamente imposible en Japón, es más, es un proceso que el propio Jesús nunca habría adoptado al crear su Reino en la Tierra.

Nos conviene más tomarnos en serio las siguientes palabras de un hombre santo, cristiano devoto y gran erudito:

Los hombres han dividido el mundo en paganos y cristianos sin considerar cuánto bien puede haber oculto en uno, o cuánto mal puede haberse mezclado con el otro. Han comparado lo mejor de sí mismos con lo peor de sus vecinos, el ideal del cristianismo con la corrupción de Grecia o de Oriente. No han establecido como objetivo la imparcialidad, sino que se han contentado con acumular todo lo que podría decirse para alabarse a sí mismos, y despreciar a las demás formas de religión^[389].

Pero, sea cual sea el error cometido por los individuos, no cabe duda de que el principio fundamental de la religión que profesan es un poder que debemos tener en cuenta al considerar el futuro del *bushido*, que parece tener los días contados. Hay inquietantes señales en el ambiente que presagian su futuro. Y no son solo señales, sino fuerzas terribles que lo amenazan.

El futuro del *bushido*

Pocas comparaciones históricas resultan más juiciosas que la que se puede establecer entre la caballería europea y el *bushido* japonés y, si la historia se repite a sí misma, sin duda, hará con el destino del segundo lo mismo que hizo con el de la primera. Las razones particulares y territoriales del declive de la caballería que sostiene Sainte Palaye^[390], son, por supuesto, poco aplicables al entorno japonés, pero las causas más amplias y generales que contribuyeron a debilitar la caballería durante y después de la Edad Media, también son válidas para la decadencia del *bushido*.

Una diferencia destacable entre la experiencia europea y la japonesa es que mientras que en Europa cuando la caballería se desvinculó del feudalismo y fue adoptada por la Iglesia se le brindó un nuevo impulso vital, en Japón no había ninguna religión lo suficientemente importante para alimentarla; por consiguiente, cuando la institución matriz, el feudalismo, desapareció, el *bushido*, que había quedado huérfano, tuvo que valerse por sí mismo. La actual y compleja organización militar podría ampararlo, pero sabemos que la guerra moderna no puede permitirse mucho margen de crecimiento continuo. El sintoísmo, que lo acogió en sus inicios, también ha quedado obsoleto. Intelectuales advenedizos del tipo de Bentham y Mill^[391] están remplazando a los viejos sabios de la antigua China. Se han inventado y postulado teorías morales cómodas que halagan las tendencias chauvinistas del momento y en consecuencia se consideran bien adaptadas a las necesidades actuales; pero hasta el momento solo oímos sus chillonas voces resonando entre las columnas de la prensa sensacionalista.

Los principados y las potencias se alían contra los Preceptos de la Caballería. Como afirma Veblen: «La decadencia del código ceremonial —o dicho de otro modo, la vulgarización de la vida— entre las clases propiamente industriales se ha convertido en una de las mayores enormidades de la

civilización de nuestros días a los ojos de todas las personas de sensibilidad delicada»^[392]. La irresistible corriente de democracia triunfante, que no puede tolerar ninguna forma o clase de monopolio —y el *bushido* era un monopolio organizado por aquellos que monopolizaban la reserva de capital intelectual y cultural, estableciendo los grados y el valor de las cualidades morales— es por sí sola lo bastante poderosa para engullir lo que queda del *bushido*. Las fuerzas sociales actuales son antagónicas al estrecho espíritu de clase, y la caballería es, como Freeman^[393] critica severamente, un espíritu de clase. La sociedad moderna, en su pretensión de unidad, no puede admitir «obligaciones estrictamente personales concebidas en beneficio de una clase exclusiva»^[394]. Si a esto le sumamos el desarrollo de la educación popular, de las artes y los hábitos industriales, de la riqueza y la vida urbana, entonces es fácil ver que ni el corte más afilado de las espadas samuráis, ni las flechas más punzantes lanzadas con los arcos más osados del *bushido*, valen para nada. El Estado levantado sobre la roca del Honor y fortificado por este —¿deberíamos llamarle *Ehrenstaat*^[395] o, a la usanza de Carlyle, heroearquía^[396]?— está cayendo rápidamente en manos de abogados sutiles y políticos balbuceantes armados con máquinas superfluas de guerra. Las palabras usadas por un gran pensador al hablar de Teresa y Antígona^[397] pueden repetirse acertadamente para los samuráis: «El medio en que se plasmaron sus apasionados actos ha desaparecido para siempre»^[398].

¡Ay de las virtudes caballerescas! ¡Ay del orgullo samurái! La moral, introducida en el mundo con el sonido de cornetas y tambores, está destinada a desvanecerse, igual que «parten los capitanes y los reyes»^[399].

Si la historia puede enseñarnos algo es que, el Estado erigido sobre virtudes marciales —ya sea una ciudad como Esparta o un imperio como el romano— nunca podrá disponer en la Tierra de una «ciudad permanente»^[400]. A pesar de que el instinto de lucha del hombre es universal y natural y que ha resultado ser fructífero en sentimientos nobles y virtudes varoniles, no comprende al hombre en su totalidad. Debajo del instinto de luchar se oculta un instinto más divino: el de amar. Hemos visto que el sintoísmo, Mencio, y Wan Yang Ming, lo han enseñado claramente; pero el *bushido* y todos los demás tipos de ética militar, absortos, sin duda, en cuestiones de necesidad práctica urgente, demasiado a menudo se olvidaron oportunamente de insistir en este hecho. Últimamente, la vida se ha ensanchado. Hoy día, llamadas más nobles y más globales que las de un guerrero reclaman nuestra atención. Con una visión de la vida más ampliada, con el desarrollo de la democracia, con un mejor conocimiento de otros

pueblos y naciones, la idea confuciana de la benevolencia —¿debería atreverme también a añadir la idea budista de la compasión?— se extendería al concepto cristiano de amor. Los hombres se han convertido en más que súbditos, han alcanzado el estado de ciudadanos; mejor dicho, son más que ciudadanos, son hombres. Aunque las nubes de guerra se ciernen sobre el horizonte, confiaremos en que las alas del ángel de la paz puedan disiparlas. La historia del mundo confirma la profecía de que «los humildes heredarán la Tierra»^[401]. Una nación que vende su derecho inalienable a la paz y retrocede desde la primera línea de la industrialización a las filas del filibusterismo^[402], ¡sin duda, hace un mal negocio!

Cuando las condiciones de la sociedad han cambiado tanto que ya no solo son adversas para el *bushido*, sino hostiles, ha llegado el momento de que este se prepare para un funeral digno. Es tan difícil señalar cuándo muere la caballería como determinar el momento exacto de su inicio. Miller sostiene que la caballería se abolió formalmente en 1559 cuando mataron a Enrique II de Francia en un torneo^[403]. Para nosotros, el edicto de 1870^[404] que abolía formalmente el feudalismo fue la señal de que la muerte del *bushido* estaba cerca. El edicto que prohibía llevar espadas^[405] promulgado cinco años más tarde despedía la antigua era de «la impagable gracia de la vida, la fácil defensa de las naciones, la enfermera de sentimientos varoniles, y empresas heroicas», y recibía la nueva época de «sofistas, economistas, y calculadores»^[406].

Se ha dicho que Japón ganó su última guerra con China utilizando rifles Murata y cañones Krupp^[407]. Se ha dicho que la victoria fue producto de un sistema educativo moderno; pero no son más que medias verdades. ¿Alguna vez salieron de un piano, aunque lo fabricaran los artesanos más selectos de Ehrbar o Steinway^[408], las Rapsodias de Liszt^[409] o las Sonatas de Beethoven^[410] sin que lo tocara un maestro? O, si las armas ganan batallas, ¿por qué Louis Napoleon^[411] no derrotó a los prusianos con su *mitrailleuse*, o los españoles y sus Mausers^[412] a los filipinos, que no tenían nada mejor que anticuadas Remingtons? No es necesario repetir lo que se ha convertido en un manido dicho, que es el espíritu el que da vida^[413], y sin este el mejor de los instrumentos sirve de muy poco. Los rifles y los cañones más avanzados no disparan por iniciativa propia. El sistema educativo más moderno no crea cobardes o héroes. ¡No! Lo que hizo que ganáramos las batallas en el Yalu^[414], en Corea y Manchuria fueron los espíritus de nuestros padres guiando nuestras manos y latiendo en nuestros corazones. No están muertos esos fantasmas, los espíritus de nuestros antepasados guerreros. Para aquellos

que tienen ojos para ver, son claramente visibles. Si despojamos a un japonés de las ideas más avanzadas, mostrará un samurái. El gran legado del honor, el valor y todas las virtudes marciales es, como expresa con mucho acierto el profesor Cramb, «nuestro, por ser sus depositarios, el feudo inalienable de los muertos y de las futuras generaciones»^[415], y el llamamiento del presente es proteger este legado, no tocar ni un ápice del antiguo espíritu; el llamamiento del futuro será tanto ampliar su alcance como aplicarlo en todos los ámbitos y relaciones de la vida.

Se ha pronosticado, y las predicciones se han corroborado con los hechos del último medio siglo, que el sistema moral del Japón feudal, igual que sus castillos y sus armerías, se convertirán en polvo, y se erigirá una nueva ética cual ave Fénix, que acompañará al Nuevo Japón por la senda del progreso. Por muy deseable y probable que sea el cumplimiento de dicha profecía, no debemos olvidar que el ave Fénix renace solo de sus cenizas, y que no es un ave de paso, ni vuela con artilugios que toma prestados de otras aves. «El reino de Dios está en vosotros»^[416]. No viene rodando montaña abajo, por muy alta que sea; no viene navegando por los mares, por muy anchos que sean. «Dios ha concedido —dice el Corán^[417]—, a cada pueblo un profeta en su propia lengua». Las semillas del Reino, avaladas y recibidas por la mentalidad japonesa, florecieron en el *bushido*. Ahora sus días llegan a su fin —es triste decir que antes de su plenitud— y buscamos en todas direcciones otras fuentes de ternura y luz, de fuerza y bienestar, pero entre ellas todavía no se ha hallado nada que ocupe su lugar. La filosofía de beneficios y carencias de los utilitaristas y materialistas^[418] encuentra aprobación entre los pedantes con media alma. El único otro sistema ético con poder suficiente para lidiar con el utilitarismo y el materialismo es el cristianismo, en comparación con el cual, el *bushido*, debo confesar, es como «un pábilo que humeara»^[419] que el Mesías proclamó no apagar, sino avivar en llama. Al igual que sus precursores hebreos, los profetas —en particular Isaías, Jeremías, Amós y Habacuc^[420]— el *bushido* hizo especial hincapié en la conducta moral de gobernantes, hombres públicos y naciones, mientras que la ética de Cristo, que se ocupa casi exclusivamente de los individuos y de sus discípulos personales, encontrará una aplicación cada vez más práctica a medida que el individualismo, en su capacidad de factor moral, aumenta su fuerza. La llamada moral de los señores de Nietzsche^[421], dominadora y de autoafirmación, que en algunos aspectos se asemeja al *bushido*, es, si no estoy muy equivocado, una fase pasajera o una reacción temporal contra lo que él

denomina, la distorsión mórbida, la moral de esclavos, humilde y de abnegación, del Nazareno^[422].

El cristianismo y el materialismo (incluido el utilitarismo) —o quizá el futuro los reduzca a formas todavía más arcaicas de hebraísmo^[423] y helenismo^[424]— dividirá el mundo entre ambos. Los sistemas morales menores se aliarán con alguno de ellos para su preservación. ¿De qué lado se posicionará el *bushido*? Al no tener un dogma establecido o una fórmula que defender, puede permitirse desaparecer como entidad. Como las flores del cerezo, está dispuesto a morir con el primer soplo de la brisa matutina. Pero su suerte nunca será una extinción total. ¿Quién puede decir que el estoicismo haya muerto? Ha muerto como sistema, pero está vivo como virtud: su energía y vitalidad se siguen sintiendo a través de muchos canales vitales, en la filosofía de los países occidentales, en la jurisprudencia del mundo civilizado. ¡No! Allí donde el hombre luche por elevarse por encima de sí mismo, donde su espíritu domine la carne por su propia voluntad, allí veremos en acción la inmortal disciplina de Zenón^[425].

El *bushido*, como código de ética independiente quizá desaparezca, pero su fuerza no desaparecerá de la faz de la Tierra. Sus enseñanzas sobre destreza guerrera u honor cívico quizá se desvanezcan, pero su luz y su gloria sobrevivirán durante mucho tiempo a sus ruinas. Al igual que su simbólica flor, tras volar a los cuatro vientos, seguirá bendiciendo a la humanidad con el perfume con el que enriquecerá la vida. Siglos después, cuando sus costumbres se hayan enterrado e incluso su nombre se haya olvidado, sus aromas vendrán flotando en el aire como llegados de una colina remota e invisible, «la mirada más allá del camino». Así, en el bonito lenguaje del poeta cuáquero,

El viajero percibe la grata sensación
de la dulzura cercana, no sabe de dónde,
Y, deteniéndose, con la cabeza descubierta
toma la bendición del aire^[426].



INAZŌ NITOBÉ (1862-1933) fue un educador, político y escritor japonés. Nacido en Iwate, hijo de un samurái del clan Morioka, se formó en la Escuela de Agricultura de Sapporo y la Universidad Imperial de Tokio, que abandonó para ir a estudiar política y relaciones internacionales a Estados Unidos.

Después de regresar a Japón en 1891, desempeñó cargos importantes como profesor de la Escuela de Agricultura de Sapporo, profesor de la Universidad Imperial de Tokio y primer presidente de la Universidad Cristiana para Mujeres de Tokio. Una de sus contribuciones más notables fue la educación basada en el personalismo, que puso en práctica cuando fue presidente de la Primera Escuela Superior de Tokio.

También desempeñó cargos importantes como hombre de Estado. Fue administrador colonial en Taiwán, subsecretario general de la Sociedad de las Naciones y más tarde presidente del Consejo Japonés del Instituto de Relaciones del Pacífico. Además, Nitobe fue elegido miembro de la Cámara de los Pares.

Goza de fama mundial por haber escrito *Bushido. El código del samurái* (1900).

Notas

[1] Más conocido como economista, Émile Louis Victor de Laveleye (1822-1892) recibió la visita de Nitobe la primavera de 1887. <<

[2] Un paseo. <<

[3] [Pronunciado Boóshee-doh'. Al pasar las palabras y nombres japoneses al inglés, se sigue la regla de Hepburn, es decir, las vocales deberían usarse como en las lenguas europeas, y las consonantes como en inglés]. <<

[4] Nacido en la isla griega de Lefkas, Lafcadio Hearn (1850-1904) fue un destacado escritor, traductor y profesor en Japón. Llegó en 1890, y trabajó como profesor en varias de las escuelas más prestigiosas del país. Luego se casó con la hija de un antiguo samurái y se convirtió en ciudadano japonés, con el nombre Koizumi Yakumo. Sus numerosos libros y ensayos, muy leídos en Occidente, influyeron en la forma de ver Japón. <<

[5] Mary Crawford Fraser (1851-1922) se casó con el diplomático británico Hugh Fraser en 1874 y desde entonces pasó a hacerse referencia a ella como Mrs. Hugh Fraser. Acompañó a su marido en sus nombramientos en Pekín, Viena, Roma, Santiago y Tokio desde 1899. Estas experiencias fueron lo que le proporcionaron el material para sus populares memorias y novelas. <<

[6] Ernest Satow (1843-1929), un diplomático, lingüista y erudito británico. Trabajó como intérprete de 1862 a 1882, y luego sirvió como ministro plenipotenciario en Japón (1895-1900) y en China (1900-1906). Sus memorias, *A Diplomat in Japan* (1921), ofrecen una visión fascinante del proceso de modernización de Japón. <<

[7] Basil Hall Chamberlain (1850-1935), un prominente experto británico en la cultura y lengua japonesas, llegó por primera vez al país en 1873 y enseñó en la prestigiosa Escuela Imperial Naval de Tokio. En 1886, fue nombrado catedrático de Japonés en la Universidad de Tokio. Curiosamente, fue Chamberlain quien ofreció una de las primeras críticas sobre el trabajo de Nitobe sobre el *bushido* en *The Invention of a New Religion* (1912), en el que niega que el *bushido* haya siquiera existido. <<

[8] Ministerial. <<

[9] Jeremías 31:33: «Pero este es el pacto que hará con la casa de Israel; después de aquellos días, dijo el Señor, pondré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo». <<

[10] La estadounidense Anna Cope Hartshorne (1860-1957) llegó a Japón con su padre misionero en la década de 1880. Se convirtió en amiga íntima de por vida de Inazō Nitobe y Mary Elkinon, y le ayudó a escribir este libro. Hartshorne también escribió un libro titulado *Japan and Her People* (1902) en dos volúmenes, con el que Nitobe le devolvió el favor. <<

[11] Para evitar confusiones, en adelante me referiré a él como Inazō (nombre de pila). Además, salvo en la sección de Referencias, escribiré los nombres propios de los individuos japoneses mencionados en esta introducción según la convención occidental de nombre de pila seguido de apellido, pero, por lo general, me referiré a ellos por sus apellidos. <<

[12] Comodoro Matthew Calbraith Perry (1794-1858), oficial de la Marina estadounidense al que se le atribuye la apertura de Japón a Occidente tras más de 200 años de «aislamiento nacional». En 1852 se le encomendó navegar hasta Japón y negociar el inicio de relaciones diplomáticas y comerciales. Con su llegada el 8 de julio de 1853 a la bahía de Edo con sus amenazadores Black Ships, este primer contacto oficial entre Japón y Estados Unidos condujo con el tiempo a la obtención de tratados para abrir los puertos. <<

[13] Edo, o la actual Tokio. <<

[14] Un eufemismo bíblico para «morir». <<

[15] El cementerio Willow Grove, en New Brunswick, Nueva Jersey, es el lugar donde están enterrados varios de los primeros estudiantes de intercambio japoneses que estudiaron en Estados Unidos. El hombre que se menciona aquí es Tarō Kusakabe (1845-1870), un joven samurái de Fukui y estudiante de William Elliot Griffis en la Rutgers University. Kusakabe murió de tuberculosis y se le concedió la licenciatura a título póstumo. <<

[16] El Raritan es un río importante de la zona central de Nueva Jersey y se menciona en un verso del himno de la Rutgers University. <<

[17] Charles Dudley Warner (1829-1900), escritor estadounidense y amigo de Mark Twain con el cual fue coautor de la novela *La edad dorada: una historia de nuestros días* (*The Gilded Age: A Tale of Today*). La expresión «réplica encubierta del misionero» podría proceder de *An Artist's Letters from Japan* (1897), de John La Farge (1835-1910). «Esos [samuráis] que vivían bajo los ideales de “nobleza obliga” adornan los anales de Japón, y son los padres de esos jóvenes que en Europa y Estados Unidos nos han dado una “réplica encubierta del misionero” por su amabilidad, encantadora cortesía y excelentes cualidades mentales». (P. 236). <<

[18] Posiblemente, el poema 224 de la antigua antología *Kokinshū*. <<

[19] Referencia a los ideales del erudito británico Max Müller (1823-1900). Müller consideraba que las tradiciones religiosas se comprendían mejor mediante la comparación de sus doctrinas y métodos. <<

[20] Ceremonia del té, artes marciales y suicidio ritual (por destripamiento), respectivamente. <<

[21] Muestra de profundo respeto hacia un superior que consiste en arrodillarse con una o ambas rodillas. <<

[22] Se trata de una expresión utilizada en el cristianismo con respecto a la gente que está convencida por su religión de que el Mesías aparecerá de nuevo, pero no vivirán para ver cumplida la profecía. <<

[23] Citado de un poema de Ben Jonson (1573-1637), «A la memoria y amistad inmortal de ese noble par, sir Lucius Cary y sir H. Morison» (1629).
<<

[24] Juan 12:24-26. Jesús utiliza la alegoría del trigo para destacar que la humildad es trascendental en la búsqueda de la salvación. Es decir, los creyentes deben purgarse de ideas preconcebidas mundanas para convertirse en personas más fuertes y más virtuosas. <<

[25] Townsend Harris (1804-1878) fue el primer cónsul general de Estados Unidos en Japón. Llegó en 1856 en una misión para garantizar un acuerdo que permitía plenas actividades comerciales con Japón. Se fue en 1862 tras negociar con éxito el Tratado de Amistad y Comercio Estados Unidos-Japón, en vigor desde 1859. <<

[26] De un poema de George Eliot (1819-1880), «Oh, puedo unirme al invisible coro» (1867). <<

[27] Taiwán. Nitobe fue nombrado asesor en el Gobierno colonial japonés de Taiwán en 1901. Especializado en agronomía, sus planes de reforma para aumentar la producción de azúcar en la colonia consiguieron que esta se multiplicara por seis en una década. Y siguió aumentando hasta multiplicarse por cuarenta en dos décadas. Este logro le permitió, en parte, convertirse en catedrático de la facultad de Derecho de la Universidad Imperial de Kioto. <<

[28] Kioto. <<

[29] No se refiere al comunismo marxista ni nada por el estilo, sino a la noción de *grupismo* en que las personas se consideran miembros de un colectivo más que individuos. <<

[30] Incremento en tamaño o extensión. <<

[31] William Elliot Griffis (1843-1928), destacado educador, pastor y prolífico autor sobre temas relacionados con Japón, nacido en Filadelfia. Como alude en su introducción, Griffis enseñó a varios de los primeros estudiantes japoneses que estudiaron en Estados Unidos, cuando era alumno en la Universidad Rutgers (1865-1869). Tras licenciarse, se fue a Japón en 1870 y enseñó Física y Química, invitado por el feudo de Fukui, y posteriormente en la precursora de la Universidad de Tokio hasta 1874, cuando regresó a Estados Unidos. <<

[32] Edmund Burke (1730-1797), político, escritor y filósofo irlandés. Fue un purista de los buenos modales y un defensor ferviente del papel crucial de la religión en el fomento de la moralidad. <<

[33] George Miller (1764-1848) fue un pastor anglicano irlandés y profesor adjunto en el Trinity College de Dublín. Las lecciones de historia de Miller se publicaron en ocho partes como el aclamado conjunto de obras, *History Philosophically Illustrated*, de la caída del Imperio romano a la Revolución francesa. <<

[³⁴] [*History Philosophically Illustrated* (3.^a ed., 1853), vol. II, p. 2.] <<

[35] Nitobe se refiere a la política de «aislamiento nacional» (*sakoku*) iniciada por el sogunato de Tokugawa. Esta ley, que duró de 1639 a 1854, prohibía que los japoneses viajaran al extranjero, e impedía que los extranjeros entraran libremente a Japón. La única excepción fueron los holandeses, los únicos occidentales a los que se les permitió establecer un puesto de comercio, aunque en una isla diminuta llamada Dejima, en Nagasaki. <<

[36] Dependiendo de la época, varias características de los sistemas sociales y políticos instaurados en el Japón premoderno recordaban al feudalismo europeo. Por ejemplo, en Japón, igual que en Europa, había una economía basada en la agricultura, una clase dominante de guerreros unidos por vínculos de vasallaje y la recompensa de los feudos, y una moral de la élite guerrera, que exaltaba virtudes como el valor, el honor, la lealtad y demás. No obstante, también había importantes diferencias. Por ejemplo, las redes de vasallaje en Japón eran mucho más simples que en Europa, donde se sabía que los caballeros se convertían en vasallos de varios señores simultáneamente para reclamar más feudos. <<

[37] «Caballería» originalmente significaba «monta». <<

[38] Expresión francesa que se refiere a la obligación que tienen las personas de alta cuna de mantener una conducta honorable y responsable. <<

[39] Término que significa corazón, mentalidad, carácter y ánimo. <<

[40] La Carta Magna fue un documento aprobado por el rey Juan de Inglaterra en 1215, para apaciguar a los barones rebeldes. El rey Juan accedió a la protección de los derechos eclesiásticos, a impedir los encarcelamientos injustificados, y a reducir las tarifas feudales a favor de la corona. Se convirtió en una parte integrante de la política inglesa para garantizar la protección de las libertades individuales. <<

[41] La Ley del *Habeas Corpus* de 1679 se promulgó en Inglaterra durante el reinado de Carlos II. Exigía a las autoridades respetar la legalidad de la detención de cualquier persona. <<

[42] El Buke Shohatto (Leyes para las Casas Guerreras), que originalmente contenía trece artículos, fue un código de conducta promulgado por el sogunato Tokugawa (1603-1867) en 1615. Como catálogo de conductas prohibidas, era más simbólico que preceptivo. <<

[43] La conquista militar de Inglaterra por parte de Guillermo el Conquistador de Normandía, tras su crucial victoria en la batalla de Hastings (1066). <<

[44] Minamoto-no-Yoritomo (1147-1199), fundador del primer gobierno militar de Japón, el sogunato Kamakura (1192-1333). <<

[45] Gallia Aquitania fue una provincia del Imperio romano situada en el actual suroeste de Francia. <<

[46] Publio (o Cayo) Cornelio Tácito (c. 56-c. 120 d. C.), fue un senador e historiador destacado del Imperio romano. <<

[47] Chino-japonés. <<

[48] Ralph Waldo Emerson (1803-1882) fue un ensayista y poeta estadounidense que lideró el movimiento trascendentalista de mediados del siglo XIX. Creía en la bondad inherente de las personas y la naturaleza, y que la sociedad y sus adornos ejercían influencias corruptoras en el individuo. Citado de sus *English Traits* (1856). <<

[49] Tom Brown es un personaje ficticio del libro de Thomas Hughes *Tomás Brown en la escuela* (1857). Ambientado en una escuela de *rugby* para chicos en el Reino Unido de la década de 1830, se centra en las pruebas y adversidades de crecer y enfrentarse a abusos en una institución cargada de tradición. <<

[50] Los cuáqueros son miembros de la Sociedad de Amigos, un movimiento religioso cristiano que comparte la idea de que todos los seres humanos pueden acceder a «la pequeña luz interior». Es decir, creen que Dios está en todos los individuos. <<

[51] Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue un escritor, filósofo, dramaturgo y crítico de arte alemán, cuyas contribuciones a la Ilustración e influencia en la literatura alemana fueron muy significativas. Citado de su obra *Nathan el sabio* (1779). <<

[52] Ruskin fue uno de los hombres con más buen corazón y más pacífico que ha existido jamás. No obstante, creía en la guerra con todo el fervor de un devoto de una vida ardua. «Cuando te digo —dice en *La Corona del Olivo Salvaje*—, que la guerra es la base de todas las artes, quiero decir también que es la base de todas las grandes virtudes y facultades del hombre. Me resulta muy extraño descubrir esto, y muy atroz, pero lo veo como un hecho irrefutable... Considero, en definitiva, que todas las grandes naciones comprendieron la verdad de las palabras y el poder de la mente en la guerra; que se nutrieron con la guerra y se echaron a perder con la paz; que la guerra les enseñó y la paz les defraudó; que la guerra les formó y la paz les traicionó; en definitiva, que nacieron con la guerra y murieron con la paz». <<

[53] Alphonse de Lamartine (1790-1869), poeta y político francés, y uno de los principales exponentes del Romanticismo en la literatura francesa, con su obra *Méditations Poétiques* (1820). <<

[54] Yagyū Munenori (1571-1646), famoso maestro de la espada de principios del periodo Edo. Enseñó el manejo de la espada Yagyū Shinkage-ryū a tres generaciones de sogunatos Tokugawa y escribió el influyente *Heihō Kadensho* (1632), un tratado que relacionaba los principios del arte de la espada con el gobierno. <<

[55] [*Lafcadio Hearn, Exotics and Retrospectives*, p. 84]. <<

[56] La «realidad más verdadera» o «el primer ser y el más grande». Dios. <<

[57] La religión autóctona de Japón. <<

[58] La parte más sagrada o reservada de cualquier lugar de culto. <<

[59] La máxima de la antigua Grecia «Conócete a ti mismo» está grabada en el templo de Apolo de Delfos. Figuras destacadas como Sócrates y sus alumnos reflexionaron sobre esta máxima. <<

[60] Christian Matthias Theodor Mommsen (1817-1903), galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1920, fue uno de los clasicistas alemanes más destacado del siglo XIX. Publicada en tres volúmenes entre 1854 y 1856, su monumental obra, *Historia de Roma*, sigue citándose en los estudios contemporáneos. <<

[61] Una doctrina originada en la jurisprudencia alemana que suele traducirse como «principio de legalidad» o «Estado basado en la justicia y la integridad». <<

[62] Kulturstaat significa «naciones civilizadas», «países ilustrados» o «naciones modernas». <<

[63] Según la mitología japonesa, el emperador es un descendiente directo de la Diosa del Sol, Amaterasu Ōmikami. El 1 de enero de 1946, el emperador Hirohito renunció oficialmente a su propia divinidad. «Los lazos entre EE. UU. y nuestro pueblo siempre se han forjado sobre la confianza y el afecto mutuos. No dependen de meras leyendas y mitos. No se basan en la falsa concepción de que el emperador es divino y que los japoneses son superiores a otras razas y están destinados a gobernar el mundo». <<

[64] [*The English People*, p. 188]. Émile Boutmy (1835-1906) fue un politólogo y sociólogo francés, autor de *The English People: A Study of Their Political Psychology* (1901). <<

[65] Arthur May Knapp (1841-1921), misionero enviado a una misión evangélica en Japón a finales de la década de 1880 por la American Unitarian Association. <<

[66] [*Feudal and Modern Japan*, vol. I, p. 183]. <<

[67] Artículos de fe. <<

[68] Procedente de China, el confucianismo se introdujo en Japón en torno al siglo xv. Aunque comprende aspectos religiosos, el confucianismo se suele considerar un sistema de pensamiento filosófico, ético y político. Hubo un par de series de textos que fueron de vital importancia para la difusión del confucianismo en Japón a partir de mediados del siglo xiii: Los Cuatro Libros comprenden *El Gran Saber*, *La Doctrina de la Medianía*, *Las Anacletas de Confucio* y *Mencio*, y Los Cinco Clásicos formados por *El Libro de los Cambios*, *El Libro de los Documentos*, *El Libro de las Odas*, *El Libro de los Ritos* y *Anales de Primavera y Otoño*. Estos textos eran de lectura obligada para los guerreros, en particular durante el periodo Edo, cuando el sogunato apoyó oficialmente el confucionismo. <<

[69] Este «samurái típico» probablemente se refiera a Saigō Takamori (1827-1877), una de las figuras centrales que llevó a la Restauración Meiji (1868), cuando el sogunato se sustituyó por un gobierno imperial. También lideró el ejército rebelde en la rebelión de Satsuma (1877), en la que luchó contra el gobierno imperial que había ayudado a instaurar. En 1869, Saigō reprendió a un grupo de jóvenes samuráis que se dirigían a Kioto a estudiar la filosofía de Confucio para que no se convirtieran en «ratas de biblioteca». La mayoría de las referencias a estos estudiosos de Confucio son citas de las traducciones de James Legge (1815-1897), *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, 5 vols. (1861-1872). Resulta particularmente interesante el volumen 1, *Anacletas de Confucio, El Gran Saber, y La Doctrina de la Medianía*, (1861) y el volumen 2, *Las Obras de Mencio* (1861). Están disponibles *online* en su totalidad. <<

[70] Miura Baien (1723-1789) fue un médico y estudioso de Confucio que vivió en Bungo (actual prefectura de Oita). Es una afirmación extraña para un erudito. <<

[71] Thomas Henry Huxley (1825-1895) fue un biólogo británico conocido como el *bulldog* de Darwin por apoyar la teoría de la evolución de Charles Darwin. <<

[72] Wang Yang Ming (1472-1529; J: Ō Yōmei) fue un erudito chino activo durante la dinastía Ming (1368-1644). Formuló un sistema de pensamiento que hacía hincapié en los «conocimientos buenos» (Ch: *liangzhi*; J: *ryōchi*), intrínsecos en todos los seres humanos. <<

[73] Mateo 6:33. <<

[74] Miwa Shissai (1669-1744), fue un erudito de Confucio del periodo Edo que popularizó el pensamiento de Wang Yang Ming. <<

[75] Isaac Penington (1616-1679), uno de los primeros miembros de la Sociedad de Amigos (cuáqueros) de Inglaterra. <<

[76] Relativos al cuerpo y al alma humanos. <<

[77] El idealismo subjetivo es una visión filosófica basada en la idea de que nada existe salvo lo que se percibe a través de la mente. Basándose en la obra de Immanuel Kant (1724-1804), el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) encontró la fuente de su idealismo en el «Yo» o Ego. <<

[78] El solipsismo es la idea de que lo único que existe realmente es la mente.
<<

[79] Marquis de La Mazelière (1864-1937), autor de *Le Japon Histoire et Civilization* (1907-1923). <<

[80] Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893), crítico e historiador francés que influyó en teorías del naturalismo, el positivismo sociológico y la crítica historicista. Fue el precursor de un enfoque contextual para estudiar el arte basándose en «la raza, el medio y el momento». <<

[81] Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), uno de los grandes filósofos alemanes que influyó en la filosofía y la historia del pensamiento moderno de Occidente. <<

[82] Integridad moral o virtud. <<

[83] Hayashi Shihei (1738-1793), un teórico político de mediados del periodo Edo que defendía la creación de defensas navales y costeras modernas para Japón. El sogunato consideró sus obras sediciosas y lo encarceló. <<

[84] Maki Yasuomi (1813-1864), sacerdote sintoísta y defensor de la restauración imperial durante el final del periodo Edo. <<

[85] Corintios 13:12: «Ahora vemos todo como un reflejo, a través de un espejo, oscuramente; pero luego veremos cara a cara: ahora conozco en parte; pero luego conoceré como soy conocido». Es decir: «Ahora vemos las cosas de manera imperfecta, como reflejos desconcertantes en un espejo...». <<

[86] Una referencia a Jesucristo. <<

[87] El periodo Edo (1603-1868). <<

[88] La «venganza de los 47 *rōnin*» (samurái sin amo), llevada a cabo por guerreros Akō en Edo el 31 de enero de 1703 para vengar la muerte de su señor, es uno de los ejemplos más loados de lealtad y ética de los guerreros de la historia de Japón. <<

[89] Ardid de guerra o engaño militar. <<

[90] *Giri* se refiere a la obligación social y moral de actuar correctamente según las leyes no escritas de la sociedad respecto a otras personas. <<

[91] Sir Walter Scott (1771-1832). Citado de Waverley (1814). <<

[92] En *Timón de Atenas*, cuando el primer senador reprende a Alcibíades. <<

[93] Tokugawa (Mito) Mitsukuni (1628-1700), nieto de Tokugawa Ieyasu y segundo daimio del dominio Mito. <<

[94] Citado de Protágoras, de Platón (427-347 a. C.). <<

[95] Destripamiento ritual, conocido propiamente como *seppuku*. <<

[96] Una referencia al personaje de Tsuruchiyo en la obra de Kabuki de 1777, *Meiboku Sendai Hagi*, sobre una disputa sucesoria en el clan Date. Masaoka, la nodriza, sacrifica a su propio hijo para proteger al joven señor Tsuruchiyo, niño-príncipe de Sendai. <<

[97] Aunque Nitobe escribe «oso», hace alusión a un *shishi*, una criatura mitológica parecida a un león. Se creía que un *shishi* ponía a prueba a sus cachorros tirándolos a un precipicio, y que solo cuidaba a los que eran capaces de salir por sí solos. <<

[98] Infructuoso y sinsentido. En la mitología griega, Sísifo fue el rey de Éfira (Corintio). Para castigarle por su arrogancia y falsedad, debía empujar eternamente una gigantesca piedra cuesta arriba por una montaña, que antes de llegar a la cima, volvía a rodar hacia abajo y le golpeaba. <<

[99] Sugawara-no-Michizane (845-903), aristócrata y erudito que fue enviado al exilio. Cuando los desastres asolaron Kioto tras su muerte, se atribuyó a su espíritu furioso, y fue consagrado en el templo Kitano Tenmangū para aplacar su «furioso fantasma». Sigue considerándose la deidad del estudio y el aprendizaje. <<

[100] [El aspecto espiritual del valor se evidencia mediante la compostura, la serena presencia del ánimo. La tranquilidad es el coraje en reposo. Es una manifestación estática del valor, mientras que las acciones intrépidas son una manifestación dinámica. Un hombre realmente valiente siempre está sereno; nunca le pillan por sorpresa; nada altera la ecuanimidad de su espíritu. En el fragor de la batalla se mantiene frío; en medio de las catástrofes mantiene su mente equilibrada. Los terremotos no le hacen temblar, y se ríe ante las tormentas. Admiramos como a alguien realmente grande a aquel que, ante la amenazadora presencia del peligro a morir, conserva la serenidad; aquel, por ejemplo, que puede componer un poema hallándose en peligro, o tatárear una melodía ante la muerte. Tal indulgencia, que no revela temblor alguno en la escritura o en la voz, se interpreta como un indicador infalible de una gran naturaleza, de lo que llamamos una mente capaz (*yoyu*), la cual, lejos de estar saturada o llena, siempre tiene cabida para algo más.

Es conocido entre nosotros, como hecho histórico auténtico, que cuando a Ota Dokan, el gran constructor del castillo de Tokio, le atravesaron con una lanza, su asesino, conociendo la predilección poética de su víctima, acompañó su estocada con este verso:

¡Ah! En momentos como este
cómo envidia nuestro corazón la luz de la vida;

A lo que el héroe agonizante, sin un ápice de temor por la mortal herida de su costado, añadió los versos:

Si no hubiera aprendido en las horas de paz,
a contemplar la vida con ligereza.

Hay incluso un elemento deportivo en una naturaleza valerosa. Aquello que resulta serio para la gente corriente, puede ser solo un juego para los valientes. Por ello, en las guerras del pasado, no era nada excepcional que las partes en conflicto intercambiaran réplicas, o empezaran un combate retórico. La lucha no se reducía a una cuestión de fuerza bruta; también era un combate intelectual.

De esta índole fue la batalla librada a orillas del río Koromo, a finales del siglo XI. Una vez derrotado el ejército del este, su líder, Sadato, emprendió la huida. Cuando el general que le perseguía lo alcanzó y le gritó: «Es una deshonra para un guerrero mostrar su espalda al enemigo», Sadato detuvo su caballo. Ante ello, el jefe conquistador pronunció un verso improvisado:

Convertida en jirones está la urdimbre de la tela (*koromo*).

Apenas las palabras acabaron de salir de su boca, cuando el guerrero vencido, sin inmutarse, terminó el verso:

Pues el tiempo ha gastado sus hebras con el uso.

Yoshiie, cuyo arco había estado tensado todo el rato, de pronto lo aflojó y se alejó, dejando que su inminente víctima hiciera lo que quisiera. Al preguntarle por la razón de ese extraño comportamiento, contestó que no podía soportar avergonzar a alguien que había conservado su sangre fría mientras le perseguía el enemigo.

La tristeza que embargó a Antonio y a Octavio ante la muerte de Bruto ha sido la experiencia general de los hombres valientes. Kenshin, que luchó durante catorce años contra Shingen, al enterarse de su muerte, lloró en voz alta por la pérdida del «mejor de los enemigos». Este mismo Kenshin había dado un noble ejemplo para siempre con su forma de tratar a Shingen, cuyas provincias se hallaban en una región montañosa bastante lejos del mar, y que, en consecuencia, dependía de las provincias de Hōjō, de Tōkaidō, para obtener sal. El señor de Hōjō, que deseaba debilitarle, a pesar de no estar en guerra abierta contra él, había interrumpido el tráfico de este importante artículo para que no llegara a Shingen. Kenshin, al saber del problema de su enemigo, y pudiendo obtener su sal de la costa de sus propios dominios, escribió a Shingen que en su opinión el señor de Hōjō había cometido un acto muy mezquino, y si bien él (Kenshin) estaba en guerra con él (Shingen) había ordenado a sus súbditos que le suministraran una gran cantidad de sal, añadiendo: «Yo no lucho con sal, sino con la espada», estableciendo más de un paralelismo con las palabras de Camilo: «Nosotros, los romanos, no luchamos con oro, sino con hierro». Nietzsche habló en nombre del corazón samurái cuando escribió: «Debes estar orgulloso de tu enemigo; entonces el éxito de tu enemigo será también tu éxito». De hecho, tanto el valor como el honor requerían que solo tuviéramos como enemigos en la guerra a aquellos

que fueran dignos de ser amigos en periodos de paz. Cuando el valor alcanza esta cúspide, llega a asemejarse a la Benevolencia]. <<

[101] Profesor. <<

[102] Las citas son del texto clásico de Confucio, *El Gran Saber*, capítulo 10: 6-7, 21. <<

[103] Legge (trad.), *Las Obras de Mencio* (en adelante denominadas *Mencio*), 7B:13. <<

[104] *Doctrina de la Medianía*, capítulo 20:5. Mencio, 7B:16. <<

[105] Históricamente se pensaba que los gobiernos déspotas eran propios de los imperios otomano y chino. <<

[106] Federico II (1712-1786), rey de Prusia y uno de los llamados «déspotas ilustrados» de la Europa del siglo XVIII. En *Political Testament* (1752). <<

[107] Uesugi Yōzan (1751-1822), reformista y décimo daimio del feudo de Yonezawa (ahora parte de la prefectura de Yamagata). <<

[108] La recopilación más temprana de poemas chinos, *El Libro Chino de la Poesía*, supuestamente lo editó Confucio. <<

[109] *El Gran Saber*, capítulo 10:3. <<

[110] [Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, (1790)].
<<

[111] Citado de *Patriarcha* (1680), obra del monárquico Robert Filmer (1588-1653). <<

[112] Konstantin Petrovich Pobedonostsev (1827-1907), estadista ruso y asesor de alto rango de tres zares consecutivos. <<

[113] Otto Eduard Leopold, príncipe de Bismarck (1815-1898), también conocido como Otto von Bismarck, uno de los artífices de la creación del Estado alemán moderno. Nitobe cita sus memorias, *Bismarck: el hombre y el estadista* (1889). <<

[114] Emperador Guillermo I (1797-1888). Al convertirse en rey de Prusia en 1861, nombró a Bismarck como su ministro presidente. Cuando lograron unificar Alemania, Guillermo se convirtió en su primer emperador. Anteriormente había vivido en Koblenz como el gobernador militar de la provincia del Rin. <<

[115] Date Masamune (1567-1636), señor del feudo de Yonezawa en la actual prefectura de Yamagata. <<

[116] Citado de *The Song of the Camp*, un poema de 1863 del cuáquero Bayard Taylor (1825-1878), que acompañó al comodoro Matthew Perry a Japón en 1853. <<

[117] Mencio, 6A:18. <<

[118] Adam Smith (1723-1790), economista y filósofo escocés presente en la época de la Ilustración escocesa. <<

[119] «Estas serán tus artes: imponer el uso de la paz, defender a los humildes, y someter a los soberbios». <<

[120] La cita es de *La Eneida*, de Publio Virgilio Marón (70-19 a. C.). Más conocido como Virgilio, y notablemente encomiado como uno de los grandes poetas de la antigua Roma. Nació cerca de Mantua en la Galia Citerior. <<

[121] La batalla de Ichi-no-Tani, en la que el clan Taira perdió una lucha decisiva con Minamoto durante la guerra Gempei (1180-1185). <<

[122] Kumagai-no-Jirō Naozane (1141-1208), insigne guerrero que sirvió al clan Minamoto. El relato que se presenta aquí, según el cual mata al joven Taira-no-Astumori con reticencia en la batalla de Ichi-no-Tani, se considera un relato trágico típico de la guerra Gempei. <<

[123] Su apellido era Kumagai, pero en la cultura popular desde hace mucho tiempo se le ha hecho referencia como Kumagae. <<

[124] Cruzada, de soslayo. <<

[125] Procede de «Instrucciones para la familia en el clan Yan» (*Ganshi kakun* en japonés), recopiladas por Yan Zhitui (531-591). <<

[126] La Hakuaisha fue una organización creada en 1877 para tratar heridos de guerra en la Rebelión Satsuma. Se asoció con el Comité Internacional de la Cruz Roja en 1887 y se convirtió en la Cruz Roja japonesa. <<

[127] Takizawa (o Kyokuei) Bakin (1767-1848), erudito y escritor cuya novela histórica más célebre fue *Nansō Satomi Hakken-den* (*Crónicas de los ocho perros*, 1814-1842). <<

[128] Actual prefectura de Kagoshima. <<

[129] «Que suenen todas las trompetas; dad todo vuestro aliento a esos clamorosos mensajeros de la sangre y la muerte», *Macbeth*. <<

[130] [Un instrumento musical parecido a la guitarra]. <<

[131] Polibio (c. 200-c. 118 a. C.), historiador romano nacido en Grecia autor de *Historias*, una obra detallada que comprendía el periodo 264-146 a. C. <<

[132] Matsudaira Sadanobu (1758-1829), daimio del feudo de Shirakawa (prefectura de Fukushima) y polémico consejero mayor del sogunato. <<

[133] El samurái en cuestión es Ōwashi Bungo, un personaje de la obra popular de marionetas, y Kabuki, «El tesoro de los sirvientes leales» (Chūshingura). La historia trata de los 47 *rōnin* leales (samuráis sin señor) en los que se basa el personaje de Ōtaka Gengo (1672-1703). Ōtaka adoptó la poesía para desviar la atención de las autoridades que sospechaban que los 47 samuráis estaban planeando una venganza no autorizada en nombre de su señor fallecido. <<

[134] [El *uguisu* o alondra, a veces llamada el ruiseñor de Japón]. <<

[135] Ōboshi Yuranosuke, líder de los samuráis sin señor de Chūshingura, según Ōishi Kuranosuke (1659-1703). <<

[136] Carl Theodor Körner (1791-1813), poeta alemán y soldado en la campaña alemana de 1813 contra Napoleón. Entre sus muchos versos patrióticos, compuso «Adiós a la vida» cuando resultó herido durante una batalla en junio de 1813. Lo mataron dos meses después. <<

[137] Ingenioso y expresado sucintamente. <<

[138] Término despectivo aplicado a malos poetas o poetas menores. <<

[139] Clase gobernante formada por los más ricos. <<

[140] Corintios 13:4-5. Explicación del significado del amor. <<

[¹⁴¹] Amos Dean (1803-1868), primer presidente de la Universidad de Iowa y autor de los siete volúmenes de *Historia de la Civilización* (1868-1869), en los que habla de la industria, la religión, el gobierno, la sociedad, la filosofía y el arte como los seis elementos de la humanidad. Sostiene que la «cortesía» es esencial para la sociedad. <<

[142] *Analectas*, 17:11. «No son los adornos externos los que constituyen el decoro ni el sonido de instrumentos lo que constituye la música». <<

[143] [Teoría de la Clase Ociosa (1899), p. 46]. Thorstein Bunde Veblen (1857-1929) fue un economista estadounidense autor de *La Teoría de la Clase Ociosa: Un Estudio Económico de las Instituciones* (1899). <<

[144] Herbert Spencer (1820-1903), filósofo, biólogo y sociólogo y teórico político británico que defendía teorías darwinianas en sus estudios de la sociedad. Fue Spencer quien acuñó el concepto «supervivencia del más apto».

<<

[145] Referencia a uno de los libros favoritos de Nitobe, *El Sastre remendado* (1833-1834) de Thomas Carlyle. Véase mi introducción. <<

[146] El clan Ogasawara lideró la formulación de protocolos de etiqueta para la clase samurái desde el auge de la hegemonía guerrera en el siglo XII. Originalmente, su escuela se centraba en el tiro con arco y la monta, pero acabaron estableciendo reglas para la conducta del día a día de las comunidades de samuráis. La familia Ogasawara también fue decisiva en cuanto a la formulación de normas de conducta en las escuelas del país, cuando Japón se estaba modernizando en la segunda mitad del siglo XIX. La tradición sigue existiendo en la actualidad. <<

[147] Palabras atribuidas a Ogasawara Kiyokane (1846-1913), el 28.º patriarca de la Escuela de Ogasawara. <<

[148] [Etimológicamente, «bien sentado»]. <<

[149] 390 a. C. bajo las órdenes de Brennus. <<

[150] Raffaello Sanzio da Urbino (1483-1520), destacado pintor y arquitecto italiano del Renacimiento. <<

[151] Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni (1475-1564), escultor y pintor italiano del Renacimiento. <<

[152] Bodhidharma (?-ca. 530), monje indio que introdujo el budismo chan (zen) en China. En Japón se le conoce como Daruma. «Anacoreta» significa alguien que se retira de la sociedad secular. <<

[153] [Rollo colgado, que puede ser lienzo o ideograma, de uso decorativo]. <<

[154] Sen-no-Rikyū (1522-1591), destacado maestro de cha-no-yu que creó el estilo sen de la ceremonia del té. Fue el maestro de Toyotomi Hideyoshi, que le ordenó que cometiera *seppuku* por razones que se desconocen. <<

[155] Cabe señalar que uno de los coetáneos de Nitobe, Okakura Ten-shin (también conocido como Kakuzō) (1862-1913), un destacado crítico de arte y filósofo, publicó varios libros en inglés que explicaban los ideales del té japonés y otras formas de arte. Algunas de las obras son: *Los ideales de Oriente* (1903), *The Awakening of Japan* (1904) y *El libro del té* (1906). Igual que Nitobe, Okakura empezó a estudiar inglés cuando tenía nueve años, entró en la misma Escuela de Lenguas Extranjeras de Tokio a los once, y luego en la Universidad Imperial de Tokio a los quince. <<

[156] Materialización. <<

[157] Basil Hall Chamberlain (1850-1935) denominó Japón «el país del desconcierto» en *Cosas de Japón* (1890). Chamberlain también fue crítico con Nitobe cuando se publicó este libro, y lo criticó severamente en su *Invention of a New Religion*. <<

[158] Mencio, 6B:21. <<

[159] Date Masamune (1567-1636). <<

[160] Polonio es el chambelán del rey Claudio en *Hamlet*, de Shakespeare. <<

[161] Sugawara-no-Michizane (845-903). <<

[162] Doctrina de la Medianía, 25:2. <<

[163] 言 + 成 = 誠 <<

[164] «Neo-Platonismo» se refiere a la filosofía platónica heterodoxa que comprende desde la época de Plotino (204-270) hasta el siglo VI. Platón usaba el término «logos» para referirse a la palabra pronunciada y sin pronunciar, es decir, la palabra que todavía estaba en la mente. También puede hacer referencia al principio racional que gobierna todas las cosas. <<

[165] Retractarse de lo dicho con anterioridad. <<

[166] Se hacía un corte en el pulgar para obtener sangre, que se usaba como una especie de firma o sello en juramentos por escrito, en una práctica conocida como *keppan*. <<

[167] Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), filósofo fundamental de la Ilustración alemana. *Fausto* se publicó en dos partes, en 1808 y 1832. Fausto fue un exitoso charlatán que quería más de la vida, así que hizo un pacto con el diablo para hallar la felicidad. <<

[168] [Peery, *The Gist of Japan*, p. 86]. Rufus Benton Peery (1868-1934) fue un misionero luterano que vivió en la prefectura de Saga. Escribió *The Gist of Japan: The Islands, Their People, and Missions* en 1897. <<

[169] James Russell Lowell (1819-1891), poeta estadounidense. Su libro *The English Poets* (1888) contiene un ensayo sobre William Wordsworth (1770-1850). <<

[170] Charles de Montesquieu (1689-1755), filósofo político francés que defendió la separación de poderes. Nitobe se refiere a su obra *El espíritu de las leyes* (1748). <<

[171] Samuel Dill (1844-1924), erudito irlandés que escribió *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* en 1898. <<

[172] Hugh Black (1868-1953), teólogo estadounidense. Nitobe cita el capítulo 11 («El concepto medieval de santidad») de *Culture and Restraint* (1901). <<

[173] Se emitieron bonos públicos, que se concedieron a los antiguos samuráis (*shizoku*) en 1877 como compensación por sus estipendios hereditarios. Al carecer de experiencia en el mundo de los negocios, muchos se arruinaron al verse obligados a vender sus bonos con pérdidas. El padre adoptivo de Nitobe utilizó sus bonos para montar una tienda de ropa en Tokio, que nunca tuvo mucho éxito. <<

[174] William Edward Hartpole Lecky (1838-1903), historiador irlandés. Nitobe cita el primer volumen de su *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1862). <<

[175] Intercambio de bienes o servicios. <<

[176] Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Nitobe cita su *Así habló Zaratustra* (1885). <<

[177] Entre otras cosas. <<

[178] Cita de *Conversations with Prince Bismarck*, del historiador alemán Heinrich von Poschinger (1845-1911). <<

[179] [Knapp, *Feudal and Modern Japan*, vol. I, c. IV; Ransome, *Japan in Transition*, c. VIII]. Arthur May Knapp (1841-1921) fue un representante de la Asociación Unitaria Americana, que visitó varias veces Japón a partir de 1887. James Stafford Ransome (1860-1931) fue un periodista británico y autor de *Japan in Transition: A Comparative Study of the Progress, Policy, and Methods of the Japanese Since Their War with China* (1899). <<

[180] El uso de la palabra *meiyo* (名誉) se generalizó como término legal para casos de difamación durante el periodo Meiji. <<

[181] *Otelo*, de Shakespeare. Comentarios de Casio a Yago cuando Otelo degrada a Casio. <<

[182] Honoré de Balzac (1799-1850), novelista y dramaturgo francés. Nitobe cita *The Village Rector* (1841). <<

[183] En el Jardín del Edén. <<

[184] Adán y Eva. <<

[185] Arai Hakuseki (1657-1725), erudito confuciano y consejero del
sogunato. <<

[186] Otra referencia a *El sastre remendado* de Thomas Carlyle, cita del Libro 3 («Símbolos»). <<

[187] Thomas Mowbray, duque de Norfolk con Ricardo II. Fue acusado de traición por Henry Bolingbroke, y tuvo que exiliarse de Inglaterra. <<

[188] El rey griego Dionisio (? 431-367 a. C.) sentó a Damocles bajo una espada que colgaba sobre su cabeza sujeta por un solo pelo de crin de caballo, para mostrarle lo peligrosos que pueden ser el poder y la felicidad. <<

[189] Psicosis caracterizada por un pensamiento único o una serie de ideas. Una obsesión. <<

[190] Tokugawa Ieyasu (1543-1616), fundador del sogunato Tokugawa (1603-1867) y el tercer gran unificador del Japón después de Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi. <<

[191] Una conocida historia de la colección de ensayos de Matsura Seizan (1760-1841). Saizan fue un daimio del feudo de Hirado (prefectura de Nagasaki), famoso por su habilidad con la espada. <<

[192] Oda Nobunaga (1534-1582), un despiadado señor de la guerra del periodo de los Estados combatientes, al que se le atribuye ser el primero de los tres unificadores del Japón del siglo XVI, al que siguieron Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu. <<

[193] Mencio, 2A:9. <<

[194] Mencio, 2B:12. <<

[195] Ogawa Risshō (1649-1696), erudito confuciano. <<

[196] Kumagawa Banzan (1619-1691), influyente erudito confuciano que entró en conflicto con el gobierno cuando se consideró que su obra era crítica con el sogunato. <<

[197] Saigō Takamori (1827-1877). Saigō era famoso por sus fornidas cejas.
<<

[198] Posiblemente de *Romeo y Julieta*, de Shakespeare. <<

[199] De *Ensayo sobre el hombre* (1734), de Alexander Pope (1688-1744). <<

[200] Mencio, 6A:17. <<

[201] Orgullo excesivo u ostentoso, en particular por los logros personales. <<

[202] «El bien supremo». <<

[203] Tokugawa Ieyasu atacó el castillo de Osaka en invierno de 1614 y en verano de 1615 para destruir de una vez por todas el legado de Toyotomi. Esta historia se refiere al décimo hijo de Iyéyasu, Tokugawa Yorinobu (1602-1671). <<

[204] Matsudaira Masatsuna (1576-1648), un alto funcionario al servicio de los dos primeros sogunatos Tokugawa. <<

[205] Un personaje de la novela *Oliver Twist* (1838), de Charles Dickens, que controlaba un grupo de niños carteristas. <<

[206] [*Filosofía de la Historia*, pt. IV, sec. II, c. I]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue un filósofo alemán. <<

[207] Fidelidad o lealtad. <<

[208] Debe entenderse como una referencia ocurrente a la estereotipada labia de los irlandeses. <<

[209] De la novela de sir Walter Scott, *Woodstock o Los caballeros: una historia* del año 1661 (1826). <<

[210] Nitobe atribuye erróneamente esta «queja» a Montesquieu. La fuente correcta es Blaise Pascal (1623-1662), un matemático y filósofo francés, en *Pensamientos* (*Pensées*, 1670, *Krailsheimer* No. 294). <<

[211] Cadena montañosa del suroeste de Europa. <<

[212] Alfred Dreyfus (1859-1935), oficial francés acusado injustamente de traición en 1894. Aunque le condenaron injustamente por pasar información a Alemania, finalmente fue absuelto de todos los cargos en 1906. <<

[213] [*Religions of Japan*]. William Elliot Griffis (1843-1928). Véase la nota 15 de la introducción a esta edición del *Bushido* de Nitobe. Griffis escribió *The Religions of Japan from the Dawn of History to the Era of Meiji* (1895). <<

[214] Palabras de Domitius Enobarus en *Antonio y Cleopatra*, de Shakespeare.

<<

[215] Sugawara-no-Michizane (845-903). Nitobe se refiere a una famosa obra de marionetas y Kabuki de 1746, *Sugawara Denjū Tenarai-kagami* (*Sugawara y los secretos de la caligrafía*). <<

[216] Como se relata en el Génesis 22. <<

[217] Recaudador de impuestos. <<

[218] Mateo 5:46. <<

[219] Rai San'yō (1780-1832), erudito confuciano que escribió los influyentes 22 volúmenes *Nihon Gaishi* (*Historia no oficial de Japón*, 1826). Taira-no-Shigemori (1138-1179) era el hijo mayor de Taira-no-Kiyomori (1118-1181). Cuando a Kiyomori, que ejercía una influencia considerable en la corte, le llegaron rumores de que el emperador estaba conspirando contra él, manifestó su intención de atacar preventivamente. Entonces Shigemori informó a su padre de que se pondría del lado del emperador pasara lo que pasara. Así Shigemori se convirtió en una figura destacada del periodo Meiji, porque su virtuosa lealtad al emperador sobrepasó su devoción filial. <<

[220] Anne Gerard, esposa de sir Francis Windham (1612-1676) y realista que dio refugio a Carlos II de Inglaterra antes de que el monarca huyera a Francia en 1651, perseguido por Oliver Cromwell. <<

[221] Aristóteles (c. 384-322 a. C.), filósofo griego aclamado por ser el fundador de la lógica. <<

[222] Critón (360 a. C.) es un diálogo del filósofo Platón (c. 429-c. 347 a. C.). Sócrates (c. 469-399 a. C.) está preso y justifica ante su amigo Critón por qué debe obedecer la ley ateniense y arriesgar su vida en lugar de escapar. <<

[223] [*Principles of Ethics*, vol. I, pt. II, C. X.]. <<

[224] *Kimigayo*. El himno nacional es un waka de 31 sílabas del periodo Heian. Basil Hall Chamberlain lo tradujo así: «Que vuestro reinado, señor, dure miles de años; gobernad, señor, hasta que los guijarros se conviertan en fuertes piedras; cuyos venerables lados se cubran de musgo». Aunque el gobierno lo adoptó para algunas ceremonias en 1893, no se convirtió en el himno nacional oficial de Japón hasta 1999. <<

[225] Quizá aluda a la controversia en la que su buen amigo Uchimura Kanzō (1861-1930) se vio involucrado en 1891. Cuando era profesor en la First National School de Tokio, Uchimura rehusó arrodillarse ante la rúbrica del emperador estampada en una copia del nuevo Rescripto Imperial sobre Educación. Esta actitud, junto con su reprobación general de la expansión imperial japonesa, puso al cristianismo bajo sospecha en la década de 1890.

<<

[226] Los sofistas eran filósofos griegos con actividad en torno al siglo v a. C. que enseñaban retórica y conducta apropiada para la vida. Los escolásticos eran eruditos o filósofos medievales. <<

[227] Mateo 6:24 y Lucas 16:13. <<

[228] Mateo 22:21. <<

[229] Un dios. <<

[230] Thomas Mowbray (1366-1399) tuvo una tormentosa relación con el rey Ricardo II (1367-1400) y finalmente fue desterrado a Venecia. Nitobe cita *Ricardo II*, de Shakespeare. <<

[231] Enseñanzas de la Biblia. <<

[232] *Otelo* de Shakespeare. Nitobe cita el pasaje en el que Yago está explicando por qué sirve a Otelo. <<

[233] En la obra de Shakespeare, *El rey Lear*, Kent es desterrado por defender a la hija del rey, Cordelia, del acoso de su padre, y decide vestirse como un campesino y seguir sirviendo obedientemente a su rey de incógnito. <<

[234] En definitiva, una manifestación de la propia sinceridad que se demostraba cometiendo *seppuku*. <<

[235] Robert Bulwer-Lytton (1831-1891), diplomático británico que componía poesía bajo el pseudónimo Owen Meredith. Nitobe cita el poema de Meredith, «The Wanderer». <<

[236] [El mismo término que la palabra mal escrita en inglés común «jiu-jitsu». Es el arte noble, que no utiliza armas. (W. E. G.)]. <<

[237] Ideogramas. Kanji. <<

[238] Escritura o caligrafía. <<

[239] En *Antonio y Cleopatra*, de Shakespeare, Publius Ventidius (91-31 a. C.) era el gran general que derrotó a los formidables partos. <<

[240] La novela clásica de Miguel de Cervantes (1547-1616), *Don Quijote* (1605 y 1615). <<

[241] Sin duda, un samurái podría sentirse identificado con su semejante, don Quijote de la Mancha. <<

[242] Citado de la biografía del general Yue Fei (1103-1142) de Song del Sur.
<<

[243] Nitobe cita Filípicas, del orador romano Cicerón (106-43 a. C.) «El nervio de la guerra es el dinero sin límites». <<

[244] Para regular el gasto o el lujo. <<

[245] Timoteo 6:10. <<

[246] La deontología es la teoría o el estudio del deber moral. <<

[247] Francis Bacon (1561-1626). Nitobe cita *Of Studies* (1597), de Bacon. <<

[248] *Analectas*, 2:15. <<

[249] Precepto citado del Jitsugokyō, un importante libro de texto estudiado por los niños japoneses desde la época medieval hasta la contemporánea. Se estudiaba junto con el Dōjikyō, que contenía enseñanza moral. <<

[250] Esta expresión se encuentra en el primer capítulo de *Fuku-ō Jiden* (1899), la biografía del destacado maestro de la época Meiji, Fukuzawa Yukichi. <<

[251] Primera guerra chino-japonesa de 1894-1895. Se ha sugerido que en el siguiente testimonio Nitobe podría referirse a su propia familia. <<

[252] Quizá Mary. <<

[253] Quizá el propio Nitobe. <<

[254] Seki, la madre de Nitobe. <<

[255] Plutarco (c. 45 d. C.-c. 120 d. C.), filósofo griego autor de *Vidas Paralelas* y *Moralia*, entre otras obras. <<

[256] Ian Maclaren era el pseudónimo del ministro escocés John Watson (1850-1907). En su novela *Beside the Bonnie Briar Bush* (1894), Marget Howe se describe como una madre ejemplar para su hijo. <<

[257] Éxodo 20:7. Tercer mandamiento: «No pronunciarás el nombre de Dios en vano». <<

[258] Quizá del diario del propio Nitobe. <<

[259] Cuando madura, la corteza de una granada se resquebraja dejando ver su interior rojo intenso. <<

[260] Charles Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838), diplomático francés. <<

[261] Casa real de Brandeburgo-Prusia (1415-1918) y la Alemania imperial (1871-1918). <<

[262] Federico III (1831-1888), hijo del emperador Guillermo I de Alemania. Federico sucedió a su padre como emperador en 1888, pero murió poco después. Nitobe se equivoca al citar la frase alemana (*Lerne leiden, ohne zu klagen*), que significa «aprende a sufrir sin protestar». <<

[263] Demócrito (c. 460-c. 370 a. C.), filósofo griego al que se denominaba «el filósofo que ríe». <<

[264] Abdera era la ciudad natal de Demócrito. <<

[265] Ki-no-Tsurayuki (c. 868-c. 945), poeta y recopilador de la *Kokinshū* (Colección de Poesía Antigua y Moderna, 905). Nitobe cita una sección de Tosa Nikki (*Diario de Tosa*, 935). <<

[266] Supuestamente un verso compuesto por la poetisa Kaga-no-Chiyojo (1703-1775). <<

[267] Alegría o tranquilidad. <<

[268] Cúspide. <<

[269] *Vendetta* o acto de venganza. <<

[270] *Julio César* de Shakespeare. Marco Junio Bruto (85-42 a. C.) fue uno de los senadores romanos que asesinó a Julio César. Posteriormente, Bruto se suicidó cuando Octavio y Marco Antonio lo derrotaron en la Batalla de Filipos. <<

[271] Edwin Arnold (1832-1904), periodista y poeta británico cuyo libro, *The Light of Asia* (1879), trataba sobre la vida de Buda. <<

[272] Giovanni Francesco Barbieri (1591-1666), pintor italiano. Catón el Joven (Marcus Porcius Cato Uticensis, 95-46 a. C.) fue un político romano que se opuso a Julio César y acabó quitándose la vida tras huir a Útica. <<

[273] Palazzo Rosso, un histórico palacio de Génova construido en 1677. <<

[274] Joseph Addison (1672-1719), dramaturgo y político británico. Escribió la obra *Catón en Útica: tragedia* en 1712, que mostraba al héroe Catón como un dechado de virtudes. El acto final es «el canto del cisne». <<

[275] El símbolo es la cruz de Cristo usada en su crucifixión. Constantino (c. 274-337) se convirtió en el primer emperador cristiano del Imperio romano, convirtiendo el cristianismo en la religión del Estado en el 324. <<

[276] Génesis 23:30. <<

[277] Salmos 26:6. <<

[278] Isaías 63:15. <<

[279] Jeremías 31:20. <<

[280] Palabra japonesa para vientre. <<

[281] René Descartes (1596-1650), filósofo y científico francés al que se atribuye haber acuñado la frase: «Pienso, luego existo». <<

[282] Fuente de melatonina. <<

[283] *Romeo y Julieta*, de Shakespeare. El desolado Romeo amenaza con quitarse la vida con su daga en la celda de fray Lorenzo. <<

[284] Argumento lógico. <<

[285] Samuel Garth (1661-1719), médico y poeta inglés. Nitobe cita su poema «The Dispensary» (1699). <<

[286] Cayo Petronio Árbitro (c. 27-66), escritor romano designado por Nerón (37-68) para ser su «árbitro de la elegancia». Se quitó la vida cuando le acusaron injustamente de planear asesinar al emperador. <<

[287] El filósofo griego Sócrates (469-399 a. C.) se quitó la vida cuando le acusaron de herejía y de influir negativamente en la mentalidad de la juventud ateniense. <<

[288] Algernon Bertram Freeman-Mitford (1837-1916), diplomático británico destinado a Japón tras ocupar un puesto en China en 1866. Escribió *Tales of Old Japan* (1871). <<

[289] El incidente de Kobe del 4 de febrero de 1868 fue el primer incidente diplomático internacional del nuevo gobierno Meiji tras la Restauración. Taki Zenzaburo estaba al cargo del tercer grupo de cañones de las tropas de Bizen que se encontró con dos marineros franceses en Sannomiya. Zenzaburo intentó detenerlos, pero ninguna de las dos partes podía comunicarse debidamente, así que se produjo una reyerta. No murió nadie, pero las indignadas potencias extranjeras forzaron la ejecución de Taki Zenzaburo para mandar un mensaje. Zenzaburo, simplemente, seguía órdenes. <<

[290] [Se sentó, o sea, a la manera japonesa, con las rodillas y los dedos de los pies en contacto con el suelo y el cuerpo apoyado en los talones. Permaneció en esa postura, que muestra respeto, hasta su muerte]. <<

[291] Tipo de cambio. <<

[292] El séptimo círculo del *Infierno* de Dante es el de la Violencia: contra el prójimo, contra uno mismo (Bosque de los Suicidas), contra Dios, el arte y la naturaleza. Poema del siglo XIV de Dante Alighieri que describe el periplo de Dante a través del Infierno. <<

[293] Bruto. <<

[294] Yamanaka Yukimori (1540-1578), guerrero que sirvió el feudo de Izumo y luego el de Toyotomi Hideyoshi. <<

[295] [Utilizo la traducción literal del doctor Legge]. Mencio, 6B:15. <<

[296] Thomas Browne (1605-1682), médico y escritor inglés cuya autobiográfica *Religio Medici* (*La religión de un médico*), escrita en 1643, era muy popular en su día. <<

[297] Quizá Tenkai (1536-1643), un monje budista Tendai. <<

[298] Sanada Yukimura (1567-1615) y Minamoto-no-Tametomo (1139-1170) fueron guerreros famosos por su destreza en la lucha con la lanza y el arco.
<<

[299] Mateo 10:39. <<

[300] Alfred Dreyfus. Véase capítulo IX, nota al pie 8. Marie Charles Ferdinand Walsin Esterhazy (1847-1923) fue el oficial que confesó haber llevado a cabo el crimen. <<

[301] Antiguo mito egipcio según el cual Horus venga la muerte de su padre Osiris, a manos de su tío Seth. A pesar de estar muerto, Osiris se aparece a Horus y le hace esta pregunta. <<

[302] Éxodo 21:24, Levítico 24:20, Deuteronomio 19:21. <<

[303] Asano Naganori (1667-1701), daimio del feudo Akō a quien se le ordenó suicidarse por intentar matar a Kira Yoshinaka (1641-1702) con su espada dentro del castillo Edo del sogunato. Al creer que su señor había sido tratado injustamente, los 47 siervos de Asano vengaron su muerte atacando la mansión de Kira y transportando su cabeza cortada a la tumba de Asano, en el templo de Sengakuji. En lugar de ser ejecutados como delincuentes comunes por esta venganza no autorizada, a 46 de los siervos se les permitió cometer *seppuku*, una muerte honorable, y fueron consagrados junto a su amo. El único superviviente fue enviado de vuelta a Akō para informar a la población del feudo. <<

[304] Laozi (Lao Tse, J: Rōshi, s. VI a. C.), antiguo filósofo chino considerado el fundador del taoísmo. Nitobe quizá cite el apartado 63 del texto *Laozi*. <<

[305] *Analectas*, 14:36. <<

[306] Aníbal (247-182 a. C.), general cartaginés que atacó Italia cruzando los Alpes en la segunda guerra púnica (218-201 a. C.). Supuestamente, Aníbal hizo un juramento a su padre antes de partir de Sicilia rumbo a Iberia en 237 a. C. <<

[307] James Hamilton (c. 1531-1581), partidario escocés de Mary, reina de Escocia (1542-1587). Asesinó a James Stewart, primer conde de Moray en 1570. Según un relato quizá ficticio de Sir Walter Scott, Hamilton mató a Stewart y a su partida porque James Bellenden desahució a la mujer e hijo de Hamilton en plena noche y murieron congelados. <<

[308] El Código de Instrucción Penal y el Código Penal se promulgaron en 1880. <<

[309] Miyamoto Musashi (1582-1645), uno de los grandes maestros de la espada japoneses de todos los tiempos. Conocido por luchar con dos espadas a la vez. Su libro *Gorin-no-sho* (*El libro de los cinco anillos*) continúa influyendo en las artes marciales japonesas modernas. <<

[310] No reconocido como institución legal. <<

[³¹¹] [Morselli, *Suicide*, p. 314]. Augustino Morselli (1852-1929) fue profesor italiano de Medicina de la Universidad de Turín y autor de *Suicide: An Essay on Comparative Moral Statistics* (1882). <<

[312] Samuel Alexander Kenny Strahan (?-1902) fue un abogado británico autor de *Suicide and Insanity: A Physiological and Sociological Study* (1893).
<<

[313] Mahoma (c. 570-632), profeta y fundador del islam. La cita de Nitobe quizá proceda de *Historia de la decadencia y la caída del Imperio romano* (1776-1788), de Edward Gibbon. <<

[314] El juego del *go* a veces se llama damas japonesas, pero es mucho más complicado que el juego británico. El tablero de *go* contiene 361 casillas, y se supone que representa un campo de batalla. El objetivo del juego es ocupar el mayor espacio posible. <<

[315] Ceremonia de iniciación para hombres de armas. Nitobe alude al rito de iniciación de su infancia. <<

[316] Romanos 13:4. <<

[317] Antiguo pueblo indo-persa que destacaba por el combate a caballo y la metalurgia. <<

[318] «El Padre de la Historia» es una referencia al historiador griego Herodoto (s. v a. C.). Esta observación de Nitobe alude a su obra fundamental, *Historias Libro IV*, donde se describe el papel de la espada en los sacrificios. «Una antigua espada de hierro se coloca en lo alto de todos los montículos, y sirve como la imagen de Marte: cada año se realizan sacrificios de ganado y caballos, y se le ofrecen más víctimas que a todos los demás dioses». <<

[319] Toledo y Damasco eran famosas por su acero y sus espadas. <<

[320] Katsu Kaishū (1823-1899), funcionario de alto rango del sogunato que llevó el buque *Kanrin Maru* a Estados Unidos en 1860. Tras el importante papel que jugó en la negociación de la rendición del castillo de Edo a los partidarios imperiales durante la Restauración Meiji de 1868, Kaishū se convirtió en un influyente estadista del nuevo gobierno Meiji. <<

[321] Cita de *Kaishū Yoha* (1899), un libro escrito por el maestro Iwamoto Yoshi-haru (1863-1942). El amigo que menciona Kaishū es Kawakami Kensai (1834-1872). Ferviente xenófobo que se oponía firmemente a abrir Japón a Occidente, y fue ejecutado tras asesinar a dos funcionarios del gobierno. Inexplicablemente, Nitobe cambia la «calabaza» (*kabocha*) del original japonés por «pimiento». <<

[322] Dicho breve aleccionador. <<

[323] 女+少=妙 <<

[324] 女+帚=婦 <<

[325] «Cocina, Iglesia y Niños». Conocidas como «las Tres K», este eslogan se hizo popular en Alemania cuando Nitobe estaba estudiando allí. <<

[326] Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), historiador alemán que publicó *Historia del arte en la Antigüedad* en 1763. <<

[327] [Lecky, *History of European Morals*, II, p. 383]. <<

[328] Una guja. <<

[329] Un puñal pequeño. <<

[330] Pelagia fue una niña cristiana de quince años que saltó de su azotea para impedir que la violaran durante la persecución de Diocleciano del año 303 d. C. en Siria. <<

[331] Quizá la mártir Santa Dominica de Antioquía, arrestada por soldados debido a su fe. Temiendo que violaran a sus dos hijas y a ella, se tiraron a un río y murieron ahogadas en el 303 d. C. <<

[332] A Virginia la mató su padre para evitarle sufrir la humillación de que la sedujera Craso, un oficial romano corrupto. <<

[333] Perpetua fue una joven cristiana martirizada en Roma por sus creencias. Cornelia fue una «virgen vestal», una doncella que atendía a la diosa romana Vesta. La enterraron viva por orden del célebre tirano Domiciano en el 903 d. C., tras ser acusada injustamente de haber perdido su virginidad. <<

[³³⁴] [Para una explicación muy acertada de la desnudez y el baño, véase *Lotos Time in Japan*, pp. 286-297, de Finck]. <<

[335] Poema de despedida de la mujer de Torii Yoshichirō. Su padre y su marido murieron en la batalla contra Oda Nobunaga en 1573. <<

[336] La literatura vista como un arte, especialmente el que tiene una función puramente estética. <<

[337] Génesis 2:18. «Y Dios nuestro Señor dijo: No es bueno que el hombre esté solo; le haré alguien como él para que le ayude». <<

[338] Adzuma podría referirse a Atoma, de la crónica *Gempei Jōsuiki* sobre la guerra entre los Minamoto y los Taira (1180-1185). <<

[339] Kimura Shigenari (1592?-1615), daimio del feudo de Nagato que sirvió a Toyotomi Hideyori (el hijo de Hideyoshi). Murió en el sitio de verano del castillo de Osaka, defendiéndolo contra las fuerzas de Tokugawa Ieyasu. Al parecer su mujer se suicidó antes para que Shigenari no tuviera remordimientos por morir. <<

[³⁴⁰] Xiang Yu (232-202 a. C.), líder militar de Chu que ayudó a derrocar la dinastía Qin (221-206 a. C.). Luego fue derrotado por el fundador de la dinastía Han, el emperador Gaozu (256 o 247-195 a. C.). La concubina de Xiang Yu se quitó la vida, al igual que la mujer de Shigenari, para que Xiang Yu no se distrajera en su guerra contra Gaozu (también conocido como Liu Bang). <<

[341] Minamoto-no-Yoshinaka (1154-1184), primo de Minamoto-no-Yoritomo, que tomó la capital en 1183, forzando la salida de los Taira. Básicamente convirtió el conflicto de los Taira-Minamoto en un asunto de tres, y también luchó contra su propia familia, pero al final fue derrotado por Minamoto-no-Yoshitsune y Mina-moto-no-Yorinori (1156-1193). <<

[342] Edward Gibbon (1737-1794), historiador inglés que escribió *Decadencia y caída del Imperio romano* (1776-1788). Con desdén, calificaba al caballero de «campeón de Dios y de las damas». <<

[343] Henry Hallam (1777-1859), historiador británico y autor de *The View of the State of Europe during the Middle Ages* (1880). <<

[344] François Guizot (1787-1874), historiador y monárquico francés. <<

[345] El párrafo segundo de la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) dice: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». <<

[³⁴⁶] Ulpiano (c. 170-228 d. C.), jurista romano cuyas obras influyeron en la promulgación del *Corpus Juris Civilis* (*Cuerpo de Derecho Civil*, 529-529 d. C.). <<

[347] En su día, términos despectivos comunes en Japón para expresar humildad ante los extraños. <<

[348] Mateo 19:3-6. <<

[³⁴⁹] [Me refiero a esa época en que se importaban muchachas de Inglaterra y se daban en matrimonio por muchas libras de tabaco, etc.]. <<

[350] Las cinco relaciones del Confucionismo: padre-hijo (afecto), señor y súbdito (deber), marido y mujer (distinción), hermanos mayores y menores (preeminencia), amigo y amigo (confianza). <<

[351] Según la mitología griega, Dionisio sentenció a Pitias a ser ejecutado por sedición. Su amigo Damón se ofreció voluntario para ir a la cárcel en su lugar como garantía, mientras Pitias se ocupaba de sus asuntos antes de morir. En *La Ilíada*, Aquiles regresa de luchar en la guerra de Troya al enterarse de la muerte de su amigo Patroclo, que se caracterizó como el todopoderoso Aquiles para provocar a las tropas. En Samuel 17-20 de la Biblia, a pesar de ser su rival al trono, Jonatán, el hijo mayor del rey Saúl, forja una alianza con David tras matar este al gigante Goliat. «Jonatán se había convertido en un solo espíritu con David, y le amaba como a sí mismo». Saúl ve a David como una amenaza al trono y pretende matarle, pero Jonatán le ayuda a escapar. <<

[352] Ralph Waldo Emerson (1803-1882), filósofo y poeta estadounidense. Nitobe cita *Hombres representativos* (1850). <<

[353] Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893), historiador francés. La cita de Nitobe es de *Notes on England* (1872). <<

[354] Viejo verso infantil atribuido al sacerdote John Ball (c. 1338-1381) sobre la revuelta de los campesinos de 1381. <<

[355] Enseñanzas secretas y divulgadas. <<

[356] Que llama a alcanzar la felicidad. <<

[357] De o relativo a la virtud o la excelencia. <<

[358] Sir Philip Sidney (1554-1516), poeta y soldado isabelino. <<

[359] Sir Walter Scott (1771-1832), poeta escocés. <<

[360] Chikamatsu Monzaemon (1653-1725), famoso dramaturgo japonés que destacó principalmente en el campo del teatro de marionetas Bunraku. <<

[361] Minamoto-no-Yoshitsune (1159-1189), hermanastro del fundador del primer gobierno de guerreros, Minamoto-no-Yoritomo. Yoshitsune se volvió contra Yoritomo, que desconfiaba de la popularidad y las intenciones de su hermano, fue atacado y acabó suicidándose. Su muerte, junto con la de su leal vasallo, el monje guerrero Benkei (1155?-1189), que luchaba con espada, convirtieron a Yoshitsune en uno de los héroes trágicos más conocidos de Japón. <<

[362] Los hermanos de Soga, Sukenari (1172-1193) y Tokimune (1174-1193), vengaron la muerte de su padre, Kudō Suketsune, un acto de devoción filial que se hizo popular en el relato medieval *Soga Monogatari* (*Historia de los hermanos Soga*). <<

[363] [Persianas exteriores]. <<

[364] Momotarō (niño melocotón) es el protagonista de una popular leyenda medieval japonesa, en la que el niño conduce a un perro, un mono y un faisán a luchar contra los ogros. <<

[365] Desdémona es la mujer de Otelo en la obra de Shakespeare, de quien se sospecha injustamente que es infiel. <<

[366] Tipo o modelo perfecto. <<

[367] El iconoclasta monje zen Ikkyū (1394-1481) escribió el poema: «Entre los hombres, el samurái [es el mejor]; entre los pilares, la madera de ciprés; entre los peces, el besugo; entre las túnicas, las magenta; y entre las flores de cerezo, las de Yoshino». <<

[368] William Hurrell Mallock (1849-1913), escritor británico. La cita de Nitobe es de *Aristocracy and Evolution: A Study of the Rights, the Origin, and the Social Function of the Wealthier Classes* (1898). <<

[369] «Machotes» o «héroes de las calles». A menudo samuráis sin señor que defendían a los más débiles. <<

[370] De un juramento de lealtad al rey de Inglaterra que consta en la obra del sacerdote inglés William Stubbs (1825-1901), *The Constitutional History of England, in Its Origin and Development* (1874-1878). <<

[371] Préstamo lingüístico del alemán para «espíritu nacional» único. <<

[372] Matthew Arnold (1822-1888), poeta británico. En *Literature and Dogma* (1873) escribe: «La religión, si seguimos la voluntad del pensamiento humano y del lenguaje humano, es ética intensificada, encendida, iluminada por los sentimientos; se pasa de la moral a la religión cuando a la moral se le aplican emociones. Por consiguiente, el verdadero significado de la religión no es únicamente la moral, sino la moral tocada por la emoción». <<

[373] Motoori Norinaga (1730-1801), destacado erudito de los clásicos japoneses. <<

[374] [*Cerasus pseudo-cerasus*, Lindley]. Una especie de cerezo. John Lindley (1799-1865) fue un botánico británico. <<

[375] [*Psicología de las masas*, p. 33]. Gustave LeBon (1841-1931) fue un psicólogo social francés cuya obra *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* se publicó en 1894. <<

[376] Theodor Waitz (1821-1864), psicólogo y antropólogo alemán autor de los seis volúmenes de *The Anthropology of Primitive Peoples* (1863). Hugh Murray (1779-1846) fue un geógrafo escocés autor de muchos libros, entre ellos *Historical and Moral: Respecting the Character of Nations, and the Progress of Society* (1808), y *Encyclopaedia of Geography* (1834). <<

[377] Ralph Waldo Emerson (1803-1882), ensayista estadounidense. Nitobe cita «Manners» de *Ensayos: segunda serie* (1844) de Emerson. <<

[378] Jean Jacques Émile Cheysson (1836-1910), ingeniero y economista francés que tuvo un papel destacado en la institucionalización de la estadística. <<

[379] Nitobe cita el poema de Edwin Markham (1852-1940) «El hombre de la azada» (1898). <<

[380] Yoshida Shōin (1830-1859), activista samurái del feudo Chōshū que defendió adoptar la tecnología occidental para mitigar la incursión de Occidente. El sogunato acabó ejecutándolo por sedición, pero sus enseñanzas influyeron notablemente en una generación de futuros dirigentes japoneses.
<<

[381] James Stafford Ransome (1860-1931). Nitobe cita *Japan in Transition: A Comparative Study of the Progress, Policy, and Methods of the Japanese Since Their War with China* (1899). <<

[382] [Speer, *Missions and Politics in Asia*, Lecture IV, pp. 189-192; Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, vol. I, p. 32, vol. II, p. 70, etc.] Robert E. Speer (1867-1947) fue un misionero estadounidense y autor de *Missions and Politics in Asia* (1898). James S. Dennis (1842-1914) fue un misionero estadounidense en Siria y autor de *Christian Missions and Social Progress; A Sociological Study of Foreign Missions* (1897). <<

[383] Dirigentes del Japón moderno durante el periodo Meiji: Sakuma Shōzan (1811-1864), Saigō Takamori (1827-1877), Ōkubo Toshimichi (1830-1878), Kido Takayoshi (1833-1877), Itō Hirobumi (1841-1909), Ōkuma Shigenobu (1838-1922) e Itagaki Taisuke (1837-1919). <<

[384] [El Lejano Oriente, p. 375]. <<

[385] [Meredith Townsend, *Asia and Europe*, p. 28]. Meredith Townsend (1831-1911) fue un periodista británico. Nitobe cita su *Asia and Europe* (1901). <<

[386] [Entre otras obras sobre este tema, léase Eastlake y Yamada en *Heroic Japan* y *Doisy on The New Far East*]. F. Warrington Eastlake (1858-1905) y Ya-mada Yoshiaki (fechas desconocidas) escribieron conjuntamente *Heroic Japan: A History of the War between China and Japan* (1897). Yamada quizá fuera el ministro metodista Yamada Toranosuke (1861-1928).

Arthur Doisy (1856-1923) fue el fundador de la Japan Society de Londres y autor de *The New Far East* (1899). <<

[387] No se sabe con certeza a qué se refiere Nitobe en este testimonio, pero posiblemente tenga que ver con la disconformidad durante su época de estudiante en la Sapporo Agricultural College. <<

[388] Página manuscrita de un rollo o libro. <<

[389] [Jowett, *Sermons on Faith and Doctrine*, II]. Benjamin Jowett (1817-1893) fue un erudito clásico y teólogo británico, cuyos *Sermons on Faith and Doctrine* se publicaron póstumamente en 1901. <<

[390] Jean-Baptiste de La Curne de Sainte-Palaye (1697-1781), historiador francés que escribió sobre los orígenes de la caballería en *Mémoires sur l'ancienne chevalerie* (1759). <<

[391] Los filósofos británicos Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stewart Mill (1806-1873) defendían la doctrina del utilitarismo, según la cual trabajar por el bien común trae la felicidad, y en consecuencia es la mejor acción. <<

[392] Thorstein Bunde Veblen (1857-1929), economista estadounidense que escribió *Teoría de la clase ociosa: un estudio económico de las instituciones* (1899). <<

[393] Edward Augustus Freeman (1823-1892), historiador británico en la Universidad de Oxford, que publicó *The History of the Norman Conquest of England between 1066 and 1071*. <<

[394] [*Norman Conquest*, vol. v, p. 482]. <<

[395] Palabra alemana creada por Nitobe que significa «estado de honor». <<

[396] Gobierno de héroes. La idea de «heroearquía», en la que la sociedad se basa en el culto a los héroes, se explica con detalle en *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1840), de Carlyle. <<

[397] Santa Teresa de Ávila (1515-1582). Antígona es un personaje místico de una obra de Sófocles (441 a. C.) que se cuelga tras ser castigada por el rey por atreverse a sepultar a su hermano caído en desgracia. <<

[398] Cita de *Middlemarch* (1871-1872), de la novelista inglesa George Eliot (pseudónimo de Mary Ann Evans, 1819-1880). <<

[399] Referencia al poema de Rudyard Kipling (1865-1936) «Recessional» (1897). <<

[400] Hebreos 13:14, donde Jesús dice: «Porque no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que buscamos la que está por venir». <<

[401] Mateo 5:5. <<

[402] Que participa en un conflicto no autorizado. <<

[403] George Miller (1764-1848). En *History, Philosophically Illustrated, from the Fall of the Roman Empire, to the French Revolution* (1832), Miller afirma que la caballería se «abolió» en 1559. <<

[404] Debería ser 1871. <<

[405] *Haitōrei* (Edicto de prohibición de la espada) de 1876. <<

[406] Nitobe cita (1729-1797) *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), de Edmund Burke. <<

[407] El rifle Murata fue el primero fabricado en Japón para el ejército japonés moderno en 1880. Krupp Works hizo el primer cañón de acero en 1847. La empresa fabricó armas para muchos países en el siglo XIX. <<

[408] Conocidos fabricantes de pianos. <<

[409] Franz Liszt (1811-1886), compositor y pianista húngaro. <<

[410] Ludwig van Beethoven (1770-1827), compositor alemán. <<

[411] Charles Louis Napoleon Bonaparte (Napoleón III, 1808-1873), emperador de Francia de 1852 a 1870. <<

[412] El ejército español empleó Mausers M93 alemanes en la revolución filipina de 1896-1898. <<

[413] Juan 6:63: «El espíritu es el que da vida; la carne no vale para nada: las palabras que yo pronuncio, son espíritu y son vida». <<

[414] El río Yalu (río Amnok) está en la frontera entre Corea del Norte y China. <<

[415] John Adam Cramb (1862-1913), historiador y escritor escocés. Cita de su *Reflections on the Origins and Destiny of Imperial Britain* (1900). <<

[416] Lucas 17:20-21: «Preguntado por los fariseos sobre cuándo había de llegar el reino de Dios, él les respondió: el reino de Dios no se presentará con señales visibles. Ni dirán: ¡Mirad, aquí está! o ¡Allí está! Porque, he aquí, el reino de Dios está entre vosotros». <<

[417] Cita de *Hombres representativos: siete ensayos*, de Emerson. <<

[418] «Utilitarismo», en el cual la felicidad para el bien común de la sociedad es el resultado utilitario de la acción correcta. «Materialismo» es la idea de que todas las cosas pueden racionalizarse en términos de materia física y fenómenos. <<

[419] Isaías 42:3. <<

[420] Isaías fue un profeta del siglo VIII a. C. de Judá. Jeremías, Amós y Habacuc fueron profetas hebreos activos entre los siglos VI y VIII a. C. <<

[421] Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), filósofo alemán que criticó conceptos de la moral cristiana. <<

[422] Jesús de Nazaret. <<

[423] Elemento propio del hebreo usado en otro idioma. <<

[424] Imitación o adopción de la antigua lengua, pensamiento, costumbres, arte, etc., griegos. <<

[425] Zenón de Citio (c. 335-c. 263 a. C.), filósofo griego a quien se atribuye la fundación del estoicismo. <<

[426] Nitobe cita el poema de John Greenleaf Whittier (1807-1892) «Snow-Bound» (1865). <<

ÍNDICE

Prólogo del editor

Prólogo a la primera edición

Introducción. Tendiendo puentes entre siglos y océanos

Referencias

Introducción

1. El bushido como sistema ético
2. Fuentes del bushido
3. Rectitud o justicia
4. El valor, el espíritu de audacia y de resistencia
5. Benevolencia, el sentimiento de aflicción
6. Cortesía
7. Veracidad y sinceridad
8. Honor
9. El deber de la lealtad
10. Educación y entrenamiento de un samurái
11. El dominio de sí mismo
12. Las instituciones del suicidio y el desagravio
13. La espada, el alma del samurái
14. La instrucción y posición de la mujer
15. La influencia del bushido
16. ¿Sigue vivo el bushido?
17. El futuro del bushido

Sobre el autor

Notas