

De Cicerón a *Hagakure*:
una aproximación a la filosofía moral de Yukio
Mishima en clave occidental

Alumno: José María Martín Borrego

Universidad de Sevilla, curso 2019/2020

Tutora: Alicia M^a de Mingo Rodríguez

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

E-mail: thembwc@gmail.com / linobandinimusic@gmail.com

Índice

Consideraciones previas.....	3
1- Resumen y palabras clave.....	5
2- Introducción: <i>Pensar como un japonés desde la otra orilla</i>	6
3- Atención, consideración y acción para la muerte.....	9
3.1- El absoluto y la política.....	9
3.2- Sujeto y ser para la muerte.....	11
3.3- Sobre la moral de <i>lo aparente</i>	14
3.4- La espada y la pluma, o del monismo al dualismo.....	19
3.5- Sujeto y acción.....	22
3.6- La pérdida de valores.....	29
4- Conclusiones.....	36
Bibliografía e infografía.....	39

Consideraciones previas

Previo paso al desarrollo del proyecto en cuestión, quisiera dedicar un momento a una serie de factores que intervienen -directa o indirectamente- en la ejecución de este trabajo, tales como la elección de la temática, el estado contemporáneo de la cuestión, el porqué de la elección de la bibliografía escogida, o el método seleccionado para su realización, que pueden precisar o agradecer una justificación por mi parte (o, como mínimo, unas palabras al respecto).

Comenzando por lo más básico, la elección de esta temática proviene de un innegable interés por la obra del autor escogido, no solo desde su vertiente filosófica, sino también desde la puramente artística, así como un incipiente interés en la tradición estoica, que me ha permitido proponerme el reto de intentar "traducir" su teoría filosófico-moral a términos más próximos culturalmente a nuestras coordenadas. A esta motivación primera se une el propio estado de la cuestión, en tanto que la obra filosófica de Mishima, desde su publicación hasta la actualidad, ha suscitado una polémica inusual dentro de nuestro ámbito (filosófico-occidental), en su mayor parte debido a las circunstancias que rodean al autor y a la misma, y que han terminado generando cierto rechazo hacia esta faceta filosófico-moral del escritor en los pocos interesados por el tema. Es por ello que, como se afirma, en Occidente -por lo general- ni ha sido analizada con especial interés hasta hace relativamente poco, ni ha tenido relevancia dentro de nuestra disciplina, o al menos no ha tenido especial repercusión con anterioridad, en tanto que, pese a que el discurso filosófico del autor ha sido tratado desde el ámbito sociológico, biográfico, histórico o psicológico, en rara ocasión se ha tenido en cuenta desde la propia filosofía.

Es por esto último que la tarea de recopilación bibliográfica ha sido más ardua de lo que esperaba, en esta ocasión debido a la escasez de estudios, y no por el exceso de los mismos ni por su falta de calidad. Se trata además de un caso en el que el lenguaje sí que supone una barrera a la hora de obtener materiales de calidad sobre la actualidad del estado de la cuestión, en tanto que buena parte del comentario y debate sobre el autor se está llevando a cabo en Japón, y, como no podía ser de otra manera, en japonés, relegando la cuestión en Occidente a los expertos en la figura del autor y/o a los interesados y conocedores de esta lengua. Por mi parte, me he dedicado a recopilar los escritos occidentales acerca de la cuestión, aparte de los textos traducidos del mismo Mishima y de los escasos (pero muy valiosos) comentarios sobre su obra que han sido traducidos a lenguas occidentales, como el inglés, el francés o el español.

También resulta un aspecto a tener en cuenta lo que ha supuesto la crisis del Covid-19 a la hora de intentar recopilar información sobre el tema, ya que factores como mi propia localización durante el confinamiento o la clausura de espacios como librerías y bibliotecas deben, hasta cierto punto, haber afectado a la elección de la bibliografía, al menos más de lo que a mí personalmente me gustaría.

En última instancia, cabe destacar la elección del método escogido a la hora de trabajar en este proyecto. Partiendo en un primer momento de la lectura y reflexión sobre los textos del autor, he intentado llevar a cabo una labor filosófico-hermenéutica para abordar tanto su obra como sus temas, así como he pretendido realizar una re-interpretación más aséptica de algunas de las cuestiones que plantea desde la contemporaneidad. Este ejercicio irremediablemente ha terminado requiriendo un estudio histórico-cultural, tanto del Japón de Mishima como de sus instituciones previas y posteriores, así como del trasfondo de la escuela estoica y de su influencia histórica, de los que, debo decir, atribuirles el apelativo "ilustrativo" se me antojaría simple y llanamente insuficiente. Una vez más, he procurado servirme de la elaboración de un *solum* terminológico estoico para facilitar la comprensión del ideario de un Mishima un tanto obtuso si se le intenta comprender partiendo desde cero, y al que tampoco ayudan en este sentido ni el rechazo de su pensamiento por parte de su comunidad en favor de intereses político-económicos en su día, ni el hecho de que en vida fuese una figura particularmente compleja y controvertida.

Doy por finalizado con estas líneas el comentario acerca de la metodología, y procedo directamente a abordar el desarrollo del contenido de un proyecto que no posee una mayor pretensión que la de ayudar a difundir el modelo filosófico de un autor que -considero- todavía no ha sido debidamente analizado desde Occidente, y que pone sobre la mesa una serie de valores y argumentos tan únicos como en última instancia próximos. Personalmente, creo que sólo basándome en estas dos premisas ya resulta -cuanto menos- de interés intentar llevar a cabo una primera aproximación a su propuesta teórica.

1- Resumen y palabras clave:

Resumen:

A lo largo del siguiente proyecto nos dedicaremos a profundizar en el ejercicio filosófico de una de las figuras literarias más importantes del siglo XX, el japonés Yukio Mishima (1925-1970), que, más allá de su legado artístico, nos dejaría varias muestras de su teoría filosófico-moral. En su desarrollo hablaremos acerca de la noción de Absoluto, de su variedad de presentaciones y de su influencia en el concepto de sujeto. Posteriormente desarrollaremos su idea de *filosofía de la acción*, partiendo fundamentalmente de dos puntos clave: la moral del *bushido*, en la que principalmente se inspira, y el estoicismo clásico, éste último con el objetivo de poder traducirla a términos occidentales más reconocibles. Finalmente debatiremos acerca de la propia aportación filosófica del autor contemporáneamente, y de la problemática que subyace al desarrollo de sus escritos morales.

Palabras clave: Mishima – Filosofía moral – Pensamiento oriental - Bushido – Estoicismo – Contemporaneidad

Abstract:

Through this project, we will go in depth in the philosophical work by one of the most recognized Japanese writers from the XX Century, Yukio Mishima, which would leave us some samples and works about his moral theory beyond his artistic legacy. Throughout the project, we are going to talk about his conception of Absolute and how it defines his moral -not only ethical, also political- idea of subject on its different forms of apparition. Later, we are going to develop Mishima's idea of *Philosophy of action*. We will be based on two principles for this: traditional *bushido* -in which is supported his whole moral ideology- and classical stoicism, that we will use in order to translate the *solum* of his ideology to a more recognizable western terminology. Finally, we will discuss about Mishima's contribution to contemporaneity, and the underlying problem that the author currently brings to the table.

Key words: Mishima – Moral philosophy – Eastern thoughts - Bushido – Stoicism – Contemporarity

2- Introducción: *Pensar como un japonés desde la otra orilla*

«Nuestro Zenón utilizaba este argumento:
Ningún mal es glorioso, pero la muerte es gloriosa.
Por tanto, la muerte no es un mal¹».
-Séneca

Más allá de la importancia artística de la obra de un gigante literario del siglo XX como la del japonés Yukio Mishima (nacido Kimitake Hiraoka, 1925), los últimos años de una clara trayectoria ascendente en el ámbito de la literatura se verían truncados por su propia mano el 25 de noviembre de 1970, fecha en la que el autor retomaría el ritual del *seppuku* (tras casi un cuarto de siglo desde que Japón dejara *morir* esta costumbre) para dar fin a su vida tras ocupar un cuartel general en plena ciudad de Tokyo. La muerte del autor sería duramente criticada tanto a nivel local como internacional, y sus reivindicaciones serían, o bien silenciadas por la propia sociedad nipona, o inmediatamente puestas en duda. No son pocos los intentos de justificación que aluden a una patología, así como otros orbitan en torno a la reconocida egolatría o excentricidad del autor, siendo tratado su razonamiento ético-político como poco más que una *máscara* de cara a la galería que revistiese un acto por su parte más que planificado. Sin embargo, las obras en las que elaborase su justificación teórica resultan bastante coherentes e interesantes desde una perspectiva más aséptica que la proporcionada por la posguerra, y su aplicabilidad en algunos aspectos sabe mantenerse, incluso prácticamente medio siglo después de su elaboración, en tanto que traen a la mesa en numerosas ocasiones nuevos aspectos en torno a cuestiones teóricas que se mantienen a día de hoy igualmente inconclusas.

Lo que vamos a proceder a realizar no es tanto un ejercicio de reivindicación, como un intento de traducción; una suerte de "occidentalización" de un ejercicio filosófico que raramente puede parecer más autóctono que el que supone la obra teórica de Mishima. *Grosso modo*, las reivindicaciones del autor resultan puramente tradicionalistas: la propuesta de Mishima en su contexto es la del retorno a los valores tradicionales, sobre todo a los clásicos del pensamiento caballeresco, así como en el ámbito de la política reivindicaría la vigencia de un imperialismo que abarca (o más bien abarcaba) todos los aspectos de la cultura nacional nipona -el "Absoluto necesario"-, y que tras la II Guerra Mundial iba a sufrir un golpe devastador. Este último aspecto no

1 CAPPELLETTI, A.J. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.): *Los estoicos antiguos. Obras*, Gredos, Madrid, 2007, fragmento 315, p. 100.

tardaría en brindarle críticas, tanto por parte de una izquierda incipiente en su época, como de los sectores más beneficiados con el cambio socio-cultural, siendo acusado en no pocas ocasiones de simpatizar con el fascismo teórico², o simplemente de ser una figura pública con aspiraciones políticas puramente personales.

No obstante, es en la naturaleza de sus reivindicaciones en donde reside la cuestión más importante al respecto. La propuesta de vuelta a las costumbres tradicionales surge a raíz de la introducción de una cultura liberal occidental que se impone y "devasta" (como bien apuntaría Žižek³, pero a raíz del caso de Corea) la cultura del archipiélago nipón, integrando de una manera casi inmediata los modelos de estado de bienestar y sociedad de consumo en el país y, hasta cierto punto, convirtiendo la nación en el epicentro turístico que a día de hoy conocemos, alejándose cada vez más de una serie de valores identitarios, que pasarían de constituir el *rostro* de la nación a quedar prácticamente obsoletos a partir de 1945⁴.

Pese a que el grueso de su obra no sea puramente filosófico, el autor desarrolló su ideario moral de una manera más extensa de lo que podría pensarse. No obstante, él mismo es consciente de que en este sentido está subido a hombros de gigantes, en tanto que buena parte de su obra ética objetiva (en *El sol y el acero* -que es una obra más personal- sí que podemos apreciar un cambio de estilo y de perspectiva absolutos, y es donde encontramos su aportación fundamental al respecto) consiste, o en el comentario de obras concretas, o en la actualización de modelos anteriores y en alguna medida tradicionalistas. Es *Hagakure*⁵ la obra en la que se encuentra la base de su teoría ética, y podemos afirmar con seguridad que la inspiración de Mishima es fundamentalmente la filosofía caballeresca japonesa, retomando la moral del samurái de manera explícita y reivindicando su modelo de *filosofía de la acción* por encima de cualquier tipo de ejercicio reflexivo. Pero es justamente el contexto en el que esta reivindicación se sostiene lo que le otorga la importancia que se merece, ya que consigue llevar su ideario moral a la práctica (también profundizaremos en ello

2 Cfr. VALLEJO-NÁJERA, J.A.: *Mishima o el placer de morir*, Editorial Planeta, Barcelona, 1990. Al respecto, el autor en esta obra afirma que «es utópico pretender explicar en términos occidentales el ideario político de Mishima. Por eso ha sido tan mal comprendido y erróneamente catalogado: "los que me califican de fascista ni me entienden a mí, ni al fascismo ni a la historia del Japón"», p. 158.

3 Cfr. ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2016, pp. 12-17.

4 Cfr. MANTILLA SALGADO, M.B.: *El último samurái de la Modernidad: Significaciones y símbolos sociales de la Modernidad japonesa en la obra de Yukio Mishima*, (Tesis doctoral) Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2018, pp. 62-65.

5 YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, EDAF, Madrid, 2000. La obra puede encontrarse en otras ediciones como perteneciente a Tsunetomo Yamamoto. Esto se debe a que el autor cambió su nombre a Jocho cuando dejó de prestar servicio a su señor feudal y se retiró a un monasterio hasta el final de sus días. En el caso de la edición citada, se menciona al autor por este segundo nombre, como Jocho Yamamoto, por lo que lo mencionaremos de esta manera cuando sea pertinente.

más adelante) hasta sus últimas consecuencias, en un periodo más próximo a la contemporaneidad y ya entonces bastante alejado de este tipo de costumbres. El último acto por parte del escritor, si pretendemos abordarlo desde la perspectiva de su ideario ético-político, se convierte casi en una acción moral ciudadana dirigida a la comunidad en manos de autores que brindan sus referencias a una corriente como el estoicismo, como bien podría ser Cicerón («¿Qué hombre de bien dudaría en lanzarse a la muerte si le fuera provechosa (a la res publica)?»⁶) o posteriormente Séneca.

Sin embargo, no son pocos los parecidos de ciertos aspectos morales reivindicados por Mishima en comparación con el estoicismo clásico y con los principales autores influenciados por el mismo más allá de esto, y es partiendo de esta hipótesis desde donde intentaremos "traducir" la obra del japonés, que -por otro lado- tampoco era ni mucho menos desconocedor de este tipo de corrientes de pensamiento, ni de la filosofía propia de su época. No obstante, ni el presente ejercicio pretende ser una simple adaptación del modelo de Mishima al estoicismo, ni se pretende imponer matices estoicos a una obra que sencillamente carece de los mismos en algunos de sus aspectos. Sin embargo, los múltiples puntos comunes (algunos de ellos troncales) favorecen -por un lado- la exposición de un pensamiento que puede resultarnos *a priori* exótico y ajeno, y -por otro- nos ayudan a comprender lo que suponen en este marco (históricamente extraño pero filosóficamente próximo) los valores que -se pretende- sean implementados, o bien simplemente quieran desarrollarse.

6 DEL POZO, J. M.: *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 64-65.

3- Atención, consideración y acción para la muerte

«Si el concepto de héroe es un concepto físico, entonces, del mismo modo que Alejandro Magno alcanzó su estatura heroica siguiendo el modelo de Aquiles, las condiciones necesarias para devenir un héroe deben ser una prohibición de la originalidad y una fidelidad al modelo clásico; a diferencia de las palabras del genio, las del héroe deben ser seleccionadas como los más grandiosos y nobles de entre los conceptos seleccionados. Y al mismo tiempo, más que cualesquiera otras, estas palabras constituyen un soberbio lenguaje de la carne⁷».

-Yukio Mishima

3.1- El Absoluto y la política

No podemos hablar de filosofía moral en Yukio Mishima sin hablar de la necesidad existente en su cosmovisión de un Absoluto⁸. En su caso, el Absoluto se presenta de diferentes maneras en sus correspondientes ámbitos, aunando de esta manera una serie de nociones *a priori* diferentes, pero que en su discurso comparten importancia y naturaleza, como son la belleza, el erotismo o la muerte. La acción, como veremos a continuación, siempre termina realizándose en torno a alguna de estas nociones, y es únicamente a través de la interiorización de este enfoque como seremos capaces de actuar de manera correcta en su correspondiente ámbito. Para Mishima, estas tres nociones en concreto se encuentran radicalmente unidas, y fundamentan la motivación última de la acción, convirtiendo el *hacer* en un constante *hacer para* uno de estos Absolutos. La totalidad de su filosofía moral orbita en torno a esta noción, resultando la acción individual un continuo *hacer para la muerte*⁹, y la acción social o institucional un reiterativo *hacer para el daimyo* (señor feudal, en su momento), o *hacer para el emperador*, en última instancia.

A nivel puramente político, la importancia de la figura del emperador en este modelo es trascendental: el emperador encarna el Absoluto motivador de la acción terrenal concreta, en tanto que su figura representa a su vez los valores religiosos y culturales de toda la nación: «En la comunidad cultural japonesa, el emperador es la única fuente de la que los valores y la moral del pueblo emerge, y a través de la cual podemos acceder a cada detalle de su cultura¹⁰».

7 MISHIMA, Y.: *El sol y el acero*, Alianza, Madrid, 2019, p. 89.

8 Cfr. FURUBAYASHI, T., KOBAYASHI, H. y MISHIMA, Y.: *Últimas palabras de Yukio Mishima*, consultado directamente desde <https://www.epublicbre.org/libro/detalle/27369> con última fecha a 27 de marzo de 2020, p. 22.

9 Cfr. YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, *op. cit.*, p. 21.

10 YAMAMOTO, K.: "Study on the Ethical concepts of the Japanes Writer Yukio Mishima, Ultra-Nationalist", *Collegium Antropologicum*. Vol. 24, 2000, p. 599, traducción propia.

El emperador es esencia y nexo de unión de la nación, y representa como tal los valores fundamentales de la misma, pero lo hace de manera que se establece cierta reciprocidad¹¹ entre ambos elementos, postulándose como esencia del pueblo pero, a la vez, siendo el pueblo la razón de su existencia. El emperador y la comunidad se encuentran en una relación de identidad, en la que uno y otro se reconocen -mejor dicho, se *identifican*- mutuamente. La comunidad entonces aparece como una entidad ética, de la que, si bien es cierto que el emperador se conforma como absoluto representante, es la sociedad la que asume el *deber moral* de mantener sus valores como reflejo de aquel modelo en el que se proyectan y al que mutuamente se deben. Las acciones denigrantes repercuten tanto en la sociedad -por parte de uno- como en la figura hacia la que se encuentran subordinados, por parte de los otros. De nuevo, se trata de un precepto caballeresco, donde, como veremos más adelante, el sujeto se debe tanto a su superior como a sus otros, hasta el punto de que llega a afirmarse que «aquel que olvida su obligación para con los demás es un ser indigno y despreciable¹²». En última instancia, podemos decir que la posición imperial y la sociedad se co-implican. El emperador sólo funciona a modo de ejemplo, de modelo concreto y palpable. No dista en este sentido de lo que autores como Séneca comprendían como modelo moral. En sus *Cartas a Lucilio*, por ejemplo, el propio Séneca afirma, citando a Epicuro: «Es menester escoger y tener siempre ante nuestros ojos a algún hombre virtuoso, a fin de vivir como si nos viese y de obrar como si nos contemplase¹³».

La diferencia radica en que el señor feudal y en última instancia el emperador actúan como modelos morales en general, y éste no es libremente escogido por el sujeto en base a que la religiosidad del cargo justifica la presunción de perfección moral en esta figura. El propio Mishima¹⁴ reitera que su postura imperialista no radica en el sujeto que sostiene el cargo, sino en la naturaleza identificadora del mismo. Una naturaleza similar encontramos en la defensa última de la república en Cicerón, que afirma que «la vida social no puede sostenerse sin un referente, aunque sólo sea ideal, de justicia¹⁵». En el modelo de Cicerón, la justicia es postulada como el fin último y constitutivo del derecho, y asimismo, éste último tiene su razón de ser en la búsqueda del interés colectivo. Si bien la labor no es exactamente representativa o, como hemos dicho, identificadora, la reciprocidad de la relación *res-publica* (en tanto que absoluto ejemplar), comunidad y gobernante (como representante último de los valores de la primera) se produce de manera similar. Los valores

11 *Idem*.

12 YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, *op. cit.*, p. 41.

13 SÉNECA: *Elogio a la ancianidad (Cartas a Lucilio)*, editorial Iberia, Barcelona, 2007, p. 40.

14 Cfr. FURUBAYASHI, T., KOBAYASHI, H. y MISHIMA, Y.: *Últimas palabras de Yukio Mishima*, *op. cit.*, p. 23.

15 DEL POZO, J.M.: *Cicerón: conocimiento y política*, *op. cit.*, p. 91.

fundamentales, a su vez, se encuentran igualmente fundados en el concepto de interés colectivo¹⁶, con una noción de modelo presente, y en consideración a los otros. Como veremos en otros apartados, la diferencia fundamental radica en la individualidad y en la libertad de elección a la hora de secundar un modelo moral, que en ese sentido determina un marco mucho más amplio, pero que a nivel moral se deshace de cualquier tipo de matiz espiritual o religioso.

3.2- El sujeto y el *ser para la muerte*

No obstante, es la muerte el Absoluto de mayor peso dentro de los anteriormente mencionados. Se trata de una noción que, tanto en las fuentes de las que bebe como en el propio Mishima, va a poseer un lugar privilegiado y un sentido absolutamente trascendental. Vayamos por partes, comenzando por la obra de referencia para el mismo Mishima. *Hagakure* arranca afirmando: «descubrí que el camino del guerrero es la muerte¹⁷». La muerte en este modelo se postula, ya no como un hecho irremediable, sino como una carga que debemos abrazar para actuar de la manera más libre, de la mejor manera posible. La muerte es el principio de acción dentro de una consideración moral en la que la acción es el elemento tónico de la vida, en el que la vida consiste en actuar y en prepararse para la acción¹⁸. Todo lo demás surge a consecuencia de esto, «se derivará de forma natural¹⁹» de este principio. Al respecto, Mishima afirma: «La filosofía que nos revela *Hagakure* es esta: la libertad radica en la decisión a todas horas de morir²⁰».

La moral ideal es únicamente alcanzable desde la libertad y el desapego, pero desde estas cualidades en tanto que han sido producidas por el abrazo a la muerte, por la conciencia de contingencia de las cosas una vez la muerte es abrazada. La muerte se establece como motivación última y como principio último de la acción. Pensar desde esta perspectiva nos permite actuar de una manera verdaderamente objetiva y libre, despojada por completo de la finitud de las querencias y pasiones, que si bien no es que se rechacen de una manera tajante y absoluta, sí que adquieren un carácter nimio y absolutamente secundario, similar a lo que ocurre con su concepción en el estoicismo. Mientras pensemos desde una perspectiva conservadora (aquello que denominan «*economizadora de la vida*²¹»), el ego y el propio principio de autoconservación se interpondrán en

16 *Idem*.

17 Prácticamente el Prólogo completo de *La ética del samurái en el Japón moderno* (obra de MISHIMA, Y., Alianza, Madrid, 2018) orbita en torno a esta primera sentencia.

18 Cfr. YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, *op. cit.*, pp. 52-53.

19 *Idem*.

20 MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, *op. cit.*, p. 51.

21 Cfr. YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, *op. cit.*, pp. 52.

la objetividad de la acción, y en numerosas ocasiones nos impedirán actuar de una manera necesaria. El resto del modelo teórico precisa de la aceptación de este precepto, pues sólo partiendo de esta base se puede llegar a sus respectivas consecuencias lógicas. La aceptación de la muerte y el desapego provocado por esta misma aceptación permiten actuar al sujeto más allá de sus propios límites, y arriesgar la vida mucho más allá de lo que su instinto de supervivencia y su zona de confort le permiten.

El modelo de Mishima en concreto otorga una posición de privilegio todavía mayor al absoluto de la muerte, en tanto que ya no sólo se trata de que el sujeto haya de abrazar la muerte, sino de que hay que ser verdaderamente *apto* para la misma: «un sentido peculiar del destino me hacía creer que la razón de que este impulso romántico hacia la muerte no se hubiera consumado era el hecho (...) de que yo carecía de las necesarias aptitudes físicas²²». Literalmente, el sujeto para Mishima debe estar física y mentalmente preparado para escoger (o para *abrazar*) la muerte. Que un sujeto ya sentenciado escoja la muerte no implica decisión ni sacrificio, porque la decisión ya ha sido tomada por otro, por algo externo a él. La particularidad de Mishima es que lleva más allá la noción de *actuar para la muerte*, hasta el punto de que se torna hacia un *ser apto* para la misma. La aceptación del destino y la incesable búsqueda de la aptitud para este son tanto el principio motor de la acción como de la libertad. Sin embargo, el desapego a la vida y la predisposición sólo pueden encontrarse de manera genuina en el fuerte, en aquel que rechaza las contingencias de lo mundano, incluso cuando es él quien puede servirse de las mismas, y escoge libremente la muerte cuando no es necesario. En numerosas ocasiones, esta actitud o disposición a la muerte se postulan a causa de la reivindicación de unos valores que, en este modelo, se consideran de mayor importancia que la propia vida.

A modo de paralelismo, es en el sabio estoico en quien encontramos igualmente la búsqueda de lo necesario y el desapego por las contingencias y los placeres. Si bien es cierto que el motor de actuación del estoico no reside en la propia muerte, el mismo Cicerón se detendrá a debatir la naturaleza de la misma, llegando a la conclusión de que de ninguna de las maneras es un mal: «qué alegre ha de ser el camino al que cuyo término no habrá preocupación o afán²³». La muerte no es entendida por Cicerón como un mal porque no supone una carencia, sino un cambio de estado en el sujeto, apuntando en concreto que no se trata de un mal en tanto que lo que perdemos en el proceso son las querencias y no las virtudes. En todo caso, la propia muerte se nos aparece como un hecho

22 MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero*, op. cit., p. 32.

23 CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones tusculanas*, Gredos, Barcelona, 2009, p. 137.

impersonal, indiferente, que en algunos casos puede ser hasta provechosa: «Según estas opiniones, después de la muerte no hay nada que nos pueda atañer, porque junto con la vida se pierde la capacidad de sentir, y a quien carezca de sensación no hay nada que le pueda interesar de modo alguno²⁴».

Algo parecido se afirmará de Séneca, cuando se dice que «el hombre firme se mantiene en su puesto, ve acercarse su perdición, y la desafía (...); no ha recobrado su libertad sino en el momento de una desgracia evidente, en la víspera de su muerte²⁵». La aceptación de la muerte tanto en el modelo oriental como en el estoicismo terminan haciendo hincapié en un mismo elemento común: en ambos modelos la libertad reside en el desapego con respecto a lo mundano -si resulta necesario incluso a expensas de la propia vida-, y es considerado que el sujeto modélico es aquel que vive bien, pero vivir correctamente no implica de suyo vivir durante mucho tiempo. Dentro del modelo estoico, encontramos una defensa de la calidad de vida, por encima de la cantidad de vida, de una manera reiterativa, por ejemplo en líneas como esta: «Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta. (...) Por eso, si la razón por sí misma no consigue que podamos despreciar la muerte, que la vida transcurrida logre que tengamos la impresión de haber vivido *suficiente*, por no decir demasiado²⁶».

El deber y la virtud, que en la mayoría de ocasiones se encuentran entrelazados, se anteponen a la vida de una manera tajante, y es tenido como verdaderamente virtuoso únicamente a aquel que de facto es capaz de poner su vida en juego en cumplimiento del deber. «Mira cómo los que están bien adiestrados prefieren recibir un golpe que evitarlo con vergüenza²⁷», afirma Cicerón. El que acepta verdaderamente su deber y de verdad persigue la virtud los abraza hasta sus últimas consecuencias, y ello implica necesariamente supeditarlos a la propia vida, poner la vida en juego.

No obstante, y más allá de las aparentes cercanías entre sendos modelos, las diferencias en el motor último de la acción -como veremos a continuación- terminan permeando a lo largo de todo el esquema, y pese a que terminan compartiendo buena parte de sus elementos (ya sea parte de su cosmovisión o de lo que comúnmente conocen como *vivir bien*), tanto la motivación de la acción como la consideración acerca del conocimiento y la sabiduría separan un modelo y otro de manera tajante. La muerte, si bien indiferente para el estoico, es directamente el principio generador de

24 *Ibid.* p. 96.

25 MARTÍN SÁNCHEZ, F.: "Virtud y poder: dos visiones modernas de Séneca: Montaigne y Diderot", *La Albolafia: Revista de Humanidades y cultura*, nº4 (2015), p. 10.

26 CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones Tusculanas, op. cit.*, p. 146.

27 *Ibid.*, p. 180.

actividad, tanto en la corriente del *bushido* como para Mishima, siendo para éste último además el elemento constitutivo de la identidad individual última, en tanto que considera como necesario morir para terminar de ser, para poder completar la identidad del sujeto. La búsqueda de la virtud, a su vez, tiene un carácter utilitario y social en el modelo japonés, mientras que en el estoico es precepto indispensable de la felicidad individual. No por ello, sin embargo, resulta menos curioso que encontremos paralelismos en aspectos tan característicos como los del *sujeto moral aparente*, teniendo en cuenta sobre todo el hecho de que la base de ambos desarrollos discursivos parten de proyecciones tan diferentes.

3.3- Sobre la moral de la apariencia

Siendo, como hemos visto, que en la cultura japonesa de la época la figura política encarnaba ambas dimensiones -política y religiosa-, y que se trata de una relación representacional en la que esta figura se identifica con la propia comunidad (en la) que rige y viceversa, sentencias como el «vivir con los hombres como si Dios nos viera; hablar con Dios como si los hombres nos oyesen²⁸», lo que entendemos como noción de transparencia, adquiere una nueva dimensión, ya que el rigor que se exige a la sociedad para consigo misma resulta, cuanto menos, destacable. Como en el estoicismo, este modelo consiste fundamentalmente en que el sujeto cuide de «no ser cogido en falta ni hallado en error²⁹». La búsqueda del perfeccionamiento de uno, como veremos más adelante, parte de un ideal necesario de transparencia hacia la sociedad y hacia el Absoluto. Sin embargo, y aunque pudiera parecer que el hecho de no ser *hallado en falta* nos condujera a una moral simplemente aparente o meramente superficial, la fundamentación, en el caso de la moral de la acción, nos señala dos sentidos completamente distintos.

En el modelo de filosofía de la acción que estamos tratando existen, de hecho, dos maneras de entender esta sentencia, e incluso podríamos hablar de dos direcciones a la hora de aplicar la misma. Por un lado, se trata de una labor aparente para con los otros, en la que la tarea de no ser *hallado en falta* consiste literalmente en lo que la sentencia expresa, en una labor de etiqueta y compostura propiamente anunciada, de la que hay que cuidarse con especial consideración. Es por ello que, incluso en los escritos teóricos fundamentales³⁰, dentro de los valores tradicionales se nos

28 SÉNECA: *Elogio a la ancianidad*, *op. cit.*, p. 38.

29 CAPPELLETTI, A.J. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.): *Los antiguos estoicos. Obras*, *op. cit.*, p. 29.

30 No son pocas las obras acerca de los principios morales del *bushido* o *camino del guerrero* que en algún momento terminan hablando de situaciones propias de la pura cotidianidad. Consejos acerca de actividades como prestar dinero o mantener la higiene reciben tanta importancia en este tipo de obras como la propia concepción del sujeto y su relación con la vida y la muerte. Este hecho puede verse en obras como *Hagakure (op. cit.)*, *Bushido: el alma de*

introducen numerosas alusiones o consejos al respecto de la vida cotidiana³¹. Se nos presenta un modelo en el que la moral *de facto* (lo que hagamos o dejemos de hacer, el qué pretendemos hacer) debe transmitirse de manera directa a la *forma* (cómo lo hagamos), y dentro de la misma, evidentemente, vamos a vernos necesariamente actuando para *los Otros*. En este sentido, se pretende no ser hallado en error porque el error implica una mala acción, casi una desconsideración para con los otros.

Por otro lado, encontramos el propio carácter práctico de este tipo de filosofía en la misma sentencia, pero más allá de la simple consideración con respecto a los otros. Surge también a la hora de hablar de consideración y etiqueta una categoría diferente al *Otro* también a tener en cuenta, que es la figura del *contrario*. El *alter ego* -en los dos sentidos del término-, en estos casos, es tratado con la misma consideración o más que el vecino y que el conciudadano propiamente dichos. Más allá de los preceptos de *cortesía*, *honor*, y *sinceridad* con el Otro³² (y que desarrollaremos más adelante), que -por su lado- también hablan de tratar con su debida consideración al contrario y que resultan tan características del *bushido*, Mishima introduce a esta figura del contrario en una posición igual o mayormente privilegiada, en tanto que le otorga una nueva dimensionalidad:

«Era el contrincante -agazapado en el vacío (...), mirándonos mirar- lo que constituía la verdadera esencia de las cosas(...) Más allá de la acción, revoloteando bajo el espacio semitransparente que ha creado (el contrincante), uno puede atisbar la "cosa". Para el hombre de acción, esta "cosa" se manifiesta como muerte, que se cierne majestuosa y amenazadora³³».

La figura del rival recibe por esta misma razón tanta consideración o más que los sujetos con los que convivimos, en tanto que actúa como representación concreta de la finalidad última de la acción, es decir, como manifestación directa y concreta de la propia muerte. Si ya de por sí la figura del rival se encuentra ensalzada dentro del modelo tradicional³⁴, desde la consideración de Mishima adquiere un cariz todavía superior, casi ritual. Por esta misma razón, tanto la etiqueta como la consideración deben esgrimirse en todo momento (ya que nos previenen de ser *hallados en falta*), y

Japón (José J. De Olañeta, editor, colección Los pequeños libros de la sabiduría, Barcelona, 2006), o *El código del samurái* (obra de SHIGESUKE, T., Kairos, Barcelona, 2005), entre muchos otros.

31 Cfr. NITOBÉ, I.: *Bushido, el alma de Japón*, op. cit.

32 Como ocurre con la nota a pie de página anterior, son ideas generales que se desarrollan a lo largo de la obra de NITOBÉ, I.: *Bushido, el alma de Japón*, op. cit.

33 MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero*, op. cit., p. 43.

34 Cfr. NITOBÉ, I.: *Bushido: el alma de Japón*, op. cit., p. 53: «Aunque puedan herir tus sentimientos, a estas tres cosas debes perdonar: la brisa que dispersa tus flores, las nubes que ocultan tu luna, y el hombre que intenta buscar pelear contigo.»

la transparencia, más que mantenerse únicamente de puertas para adentro, desde el simple y llano "conócete a ti mismo" o como una suerte de *espejo semiplateado* que nos deja ver al Otro pero que no deja que nos vean al mismo tiempo, debe mantenerse ante *todos* los otros, y no únicamente ante el Otro-amigo, el vecino o el conciudadano. En este modelo moral, fundamentalmente práctico, el cuidado de la compostura es crucial porque supone la única manera conocida de expresar la virtud del sujeto de una manera reconocible para la comunidad. Dicho de otro modo, la etiqueta es la única forma en la que un sujeto se puede volcar hacia los Otros, y ser reconocido o no como provisto de virtud.

Esta idea -la de transparencia ciudadana frente a la habitual translucidez intersubjetiva-, nos conduce irremediamente a la consideración autóctona de *sinceridad*, que tal vez resulta la más ilustrativa a la hora de hablar de supuestos morales en cuanto a todo lo que se refiere a la vida comunitaria. Curiosamente, tanto la idea de transparencia como la de sinceridad no nos conducen a la exteriorización de los recovecos íntimos del uno, a la completa sinceridad en términos occidentales hacia toda la comunidad, sino hacia una dirección muy diferente, prácticamente podríamos decir que opuesta. En palabras de Vallejo-Nájera al respecto, descubrimos lo siguiente:

«Todos los diccionarios traducen *makoto* como "sinceridad", pero resulta muy claro cuando vemos que el japonés no aprecia demasiado la sinceridad (tal como la entendemos nosotros: una correspondencia entre nuestro pensamiento y la expresión de él a los demás, a los que no engañamos), el que para ellos tiene otro significado (...). El "yo voy con la verdad por delante" no es encomiable para el japonés, pues tiene la obligación de camuflar su opinión de los demás o sus sentimientos hacia ellos en un doble sentido: primero no tiene derecho a expresar nada que puede ofender al otro si no quiere inducirle a pelear. En estos casos la hipocresía conciliadora es para ellos una virtud, no un defecto. (...) [El término *makoto*] Tiene un significado para ellos muy preciso y para nosotros difícil de aprehender. Hasta cierto punto engloba rasgos de nuestros conceptos de lealtad, dedicación, celo (en el sentido que le dan las ordenanzas militares cuando dicen que la falta de material "se suple con celo"), entrega y estado de gracia. También arrojo, valor, aguante, etc. (...) En el código de honor samurái "sinceridad" significa cumplir las obligaciones heroicas (especialmente las que deben realizarse para pagar una deuda de gratitud, por ejemplo, al señor a quien se sirve) más allá de lo exigido; hacerlo como "un ejemplo para la eternidad"³⁵».

35 VALLEJO-NÁJERA: *Mishima o el placer de morir*, op. cit., p. 140.

Lo que encontramos al analizar la percepción del concepto *makoto* o *sinceridad* es una inclinación absoluta del sujeto ante la vida comunitaria, y una subordinación de la individualidad por parte del propio sujeto en aras de favorecer la misma. No se trata de que el sujeto que sigue este modelo sea naturalmente hipócrita, sino que la voz individual discordante pierde buena parte de su importancia en una comunidad en la que lo que prevalece es la estabilidad para consigo misma por encima de los intereses individuales. En esta concepción, no es «deshonroso decir una cosa y sentir otra³⁶», sino que se concibe o entiende como una muestra de consideración, y como un intento por mantener la cohesión social. El sujeto sincero es el que está verdaderamente *arrojado a los otros*, aquel que vuelca su individualidad de manera completa a lo comunitario. La mera opinión de cada uno puede ser en estos casos polémica, problemática, e incluso podría llegar a considerarse un estorbo, mantenga o no la pretensión de provocar algún tipo de injuria o perjuicio a la comunidad.

Como puede observarse, todas estas concepciones apuntan a un sentimiento o a una búsqueda de la unidad, que -como veremos más adelante- también se nos presenta en el cuerpo. Sin embargo, hablamos de transparencia en estos casos, porque en el sujeto que es sincero prevalece el rostro externo, su proyección hacia los *Otros*, mientras que la opinión o los sentimientos al respecto son acallados, son entendidos como meras *pasiones* que -se pretende- no sean tomadas en cuenta. En este sentido, cuando hablamos del ideal de sujeto para este modelo, estamos hablando de un sujeto completamente volcado hacia el exterior, incluso por encima de sí mismo y de su propia vida, como ya hemos visto. No obstante, y como es evidente en una moral esencialmente práctica, se trata de unos presupuestos teóricos o idealizados que no son absolutos, ni mucho menos presentes de manera completa (en ese caso estaríamos hablando de una absoluta utopía), aunque sí que se encuentran presentes como principios generales, y hasta cierto punto se dan *de facto* o subyacen en el trasfondo de las enseñanzas teóricas, por lo que terminan reflejándose en la cotidianidad de la comunidad.

Pese a que una consideración tal de la sinceridad es bastante característica dentro del esquema moral y cultural típico japonés, la preponderancia de la comunidad por encima de la mayoría de las consideraciones individuales es también un presupuesto estoico. Es por ello que Cicerón rechaza que el interés individual sea tenido en consideración por encima de los fines de la *res publica*³⁷, sobre todo teniendo en cuenta que esta última está constituida a partir de la búsqueda del interés colectivo, que supuestamente es conjunto y compendio de los intereses que se dan, en

36 SÉNECA: *Elogio a la ancianidad*, *op. cit.*, p. 100.

37 Cfr. DEL POZO, J.M.: *Cicerón: conocimiento y política*, *op. cit.*, p. 95.

mayor o menor medida, en toda la comunidad. El resquicio individual permanece en el modelo, porque al fin y al cabo el que persigue la verdad y aspira a la perfección es el sujeto, y el que se retira y aleja de la opinión de los otros es también el propio individuo³⁸, aunque existe una conciencia de supeditación al bien común, así como una conciencia del deber con respecto a la comunidad. La acción de retirarse de la comunidad, tan propia de continuadores del estoicismo (como podríamos considerar a Séneca), podría incluso considerarse un acto de reivindicación de la individualidad, que, de hecho, los antiguos no respaldaban³⁹, siendo tal vez esta una influencia más propia de Epicuro (al menos en el caso del filósofo cordobés) que de los propios estoicos. Este tipo de casos son pruebas de que, en el sujeto estoico, sin embargo, sí que permanece un resquicio de individualidad. La búsqueda general de la virtud y la verdad se llevan a cabo desde la individualidad desde un primer momento. La virtud del sujeto sólo hace referencia a sí mismo, al menos en su movimiento inicial. El bien o el mal hacer dependen del uno, del yo. Incluso la transparencia como tal es entendida de una manera diferente, como una sinceridad propiamente dicha, esto es, como un principio de correspondencia entre lo que se piensa y siente, o lo que se hace y muestra.

Al tratarse de un modelo en el que la propia sociedad actuaba como ente coercitivo⁴⁰, el sujeto pretende vivir cometiendo el menor número de errores posibles, o al menos siendo consciente de los mismos. En este sentido se produce una escisión entre el sujeto y la comunidad que le juzga. En el caso de la comunidad japonesa también nos encontramos ante una comunidad que ejerce una función similar. Dentro de esta concepción, algunos afirman que «el proceso de cultivar la práctica de hacer lo correcto empieza con el temor a perder el respeto de tus seres más próximos (...), ante el temor de tener que pasar por la vergüenza de ser censurado y ridiculizado por la sociedad⁴¹». Sin embargo, la diferencia radica en que el sujeto se vuelca hacia la sociedad en tanto que se trata de un representante de la misma, en tanto que no se le juzga como sujeto sino como representante de la comunidad, ya sea de la comunidad familiar, feudal, regional o nacional. El sujeto pasa por una serie de identificaciones, progresivas (por decirlo de alguna manera), a través de las que se convierte en representante de estas instancias y/o comunidades, y que se encuentran por encima de

38 Cfr. CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones Tusculanas*, op. cit., p. 193: «El bien se gana a costa de renunciar a la opinión ajena».

39 Cfr. CAPPELLETTI, A.J. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.): *Los antiguos estoicos. Obras*, op. cit., p. 266: «Los estoicos antiguos, a diferencia de los epicúreos, no ordenaban el retiro del mundo, sino la activa participación en los asuntos de la sociedad y del Estado, aunque ellos mismos, (...) tal vez por su condición de extranjeros en Atenas, de hecho nunca participaron».

40 Cfr. DE MINGO RODRÍGUEZ, A.M.: *Vivir a la vista de todos, ensayos sobre humanismo y transparencia sostenible*, Fénix editora, Sevilla, 2016, p. 37.

41 SHIGESUGE, T.: *El código del samurái*, op. cit., pp. 44-45.

la propia individualidad -entendida como singularidad-. Por ello mismo las concepciones de uno y otro modelo son diferentes, debido a que pasamos de un *cuidado de la heterogeneidad* propiamente dicho entre la sociedad y el sujeto en el estoicismo a una relación totalmente simbiótica y simbólica, casi podríamos atrevernos a decir que homogénea. De hecho, en esta concepción las acciones de corte individualista son más bien tratadas como una excepción dentro del comportamiento habitual⁴².

Esta "unidad comunitaria" (o, al menos, por parte de cada sujeto y la comunidad general) podría ser la causa de que nos encontremos, como ya hemos dicho, ante una moral fundamentalmente aparente, cotidiana, y de etiqueta. Mishima, además, retomaría el carácter trágico y la consideración de la muerte, junto con las nociones de contrario, de comunidad y de grupo. Para nuestro autor, el destino trágico compartido del grupo es la forma suprema de comunidad, donde incluso podemos encontrar una disolución del propio sujeto, es decir, donde el sujeto se volcaría completamente en lo comunitario⁴³. Siendo esta concepción un presupuesto básico de Mishima⁴⁴, no podemos decir sin embargo que sus ideas acerca del cuerpo del propio sujeto corran la misma suerte; ya que, si bien va a mantener esta idea de sujeto como, por así decirlo, "apéndice" de una comunidad más o menos compacta, lo que por otra parte se va a defender es una suerte de dualismo con respecto al sujeto, como veremos a continuación.

3.4- "La espada y la pluma", o del monismo al dualismo

El compendio filosófico-moral de Yukio Mishima se basa en una concepción en la que se potencia una actitud y una labor del cuidado fundamentalmente activas; esto es, se trata de un modelo filosófico en el que la totalidad de la actividad y de la concentración del sujeto deben condensarse en la realización de la acción, incluyendo dentro de este proceso la preparación para la misma. Sin embargo, Mishima también plasmaría sus consideraciones acerca del espíritu, la razón y el lenguaje, sobre las que dedicará buena parte de su obra *El sol y el acero*. Aunque el peso, tanto del sujeto como del conjunto filosófico-moral residen (como se tratará más adelante) en la propia

42 La relación no es de interdependencia, sino representacional. Por ejemplo, en *Hagakure* (*op. cit.*, p. 45), se afirma: «Hay momentos en que realmente se necesita a otra persona. Si tal conducta se repite (...), se termina siendo inoportuno y descontrolado. Para algunas cosas, es mejor no depender de los demás».

43 Cfr. MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero*, *op. cit.*, p. 95.

44 Pese a que Yukio Mishima es considerado un "hombre de muchos rostros" y un personaje críptico por numerosos estudiosos y personas cercanas a él, tanto su discurso filosófico como el político de su época nos revelan una perspectiva alejada de la individualidad y de consideración hacia la comunidad. Independientemente del desarrollo literario o mediático del escritor, el grueso de su obra filosófica -entendida de manera aséptica y analizada desde una perspectiva académica- requiere necesariamente de esta premisa para poder desarrollarse.

acción concreta, física y mundana, Mishima nos presenta al sujeto como un ente originariamente dualista, provisto de cuerpo y espíritu, aunque estos dos elementos se entrelacen en un mismo individuo y se influyan de una manera sinérgica. En una entrevista con el también novelista Shintaro Ishihara, el escritor afirma al respecto: «Con la perspectiva que me ofrece mi experiencia en este mundo, te digo que si quieres ser excelente en el deporte, tienes que serlo también en el arte. Si eres un deportista que escribe una novela sin ningún valor, eso significa que profanas el deporte, la literatura y a tí mismo⁴⁵».

Como ya hemos dicho, la preponderancia se encuentra en la acción, en el cuerpo y en lo físico, pero ello no excluye al espíritu como dimensión del sujeto, representando Mishima el ámbito de acción del espíritu -es decir, el medio en el que se desenvuelven sus competencias-, como por otra parte no podría ser de otra manera, en el lenguaje. Tanto el cuerpo como el lenguaje son entidades que todos los sujetos compartimos, y que presentan caracteres comunes, pero que pueden moldearse hasta el punto de mostrar el carácter propio y singular del sujeto⁴⁶.

Ambos elementos se diferencian por el medio en el que se desenvuelven, que es lo que finalmente subordina el desarrollo activo del espíritu al del cuerpo, aunque sus funcionalidades -su manera de actuar- en cierto sentido pueden considerarse similares. Uno de los logros de Mishima al respecto es el de señalar y reivindicar la dimensión intrínsecamente humana del lenguaje (y por extensión las artes) en tanto que destaca por ser el medio en que se desenvuelve la acción estrictamente espiritual, al mismo tiempo que recupera las bases morales de un esquema tradicional en el que eran absolutamente desdeñadas por ser consideradas carentes de utilidad práctica. En lo que respecta a la formación filosófica y literaria, Inazo Nitobe afirma que «constituían parte de la formación intelectual [del samurái]; pero en su cultivo no se perseguía una verdad objetiva (...), [sino que eran] pasatiempo, y la filosofía (...), [ayuda] para la exposición de algún problema militar o político⁴⁷». En los escritos de Jocho Yamamoto, los intelectualismos y los comportamientos eminentemente teóricos tampoco gozarían precisamente de una posición privilegiada. Como ya hemos dicho, el intelectualismo nos hace poco prácticos dentro de este esquema, nos hace conscientes y temerosos, nos convierte en *economizadores de la vida*⁴⁸. Pese a que el cultivo de las facultades teóricas sólo era bien visto en función de su utilidad práctica, las artes eran concebidas como meros pasatiempos y, en definitiva, se parte de un modelo fundamentalmente anti-

45 ISHIARA, S.: *El eclipse de Yukio Mishima*, consultado desde <https://www.epublibre.org/libro/detalle/32378> con fecha de 11 de marzo de 2020, p. 9.

46 Cfr. MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero*, op. cit., pp. 34-35.

47 NITOBÉ, I.: *Bushido, el alma de Japón*, op.cit., p. 94.

48 Cfr. MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, op. cit., pp. 77-79.

intelectualista, Mishima sí que reivindica la importancia de las mismas a través de su modelo, a pesar de que va a seguir supeditándolas a la propia acción⁴⁹. Por ello dice: «Creo que el camino de la espada y de la pluma, en definitiva, no se debe bifurcar. Las letras y las armas pueden recorrer caminos temporalmente aislados, pero al final tienen que converger en una misma vía⁵⁰».

Lo que en última instancia reivindica Mishima es un doble desarrollo activo en el sujeto. Por un lado, un desarrollo dentro de las artes (las letras en su caso), como acción puramente espiritual, y, por otro lado, un desarrollo del físico en el sentido más literal de la palabra. La moral de la acción se fundamenta en la preparación para la misma, en el curtirse física y mentalmente con la intención de estar preparado para el momento decisivo, que es la acción concreta y espontánea. Mishima añade una dimensión espiritual a esta preparación, y habla de las letras en tanto que ejemplo de acción puramente espiritual. El desarrollo, afirma, es prácticamente el mismo que el de cualquier disciplina marcial; ambos se basan en la preparación y el entrenamiento a partir de un medio que nos es dado de manera general, y en el que nos acomodamos para presentar nuestra propia singularidad. Este, al fin y al cabo, es el tema último de *El sol y el acero*.

«El principio de la espada (que podemos extrapolar a la acción) consistía, no en una alianza de la muerte con el pesimismo y la impotencia, sino con la energía, flor de la perfección física, y con la voluntad de lucha. Nada podría estar más lejos del principio de la literatura. (...) La acción -podríamos decir- perece con su florecimiento; la literatura es una flor imperecedera. Y una flor imperecedera, por supuesto, es una flor artificial⁵¹».

Este único párrafo contiene dentro de sí la totalidad de la obra, y de la consideración al respecto del propio Mishima, tanto del dualismo como -una vez más- de la propia muerte. La naturaleza práctica de la acción y su concreción en el mundo le otorgan el papel dominante dentro de su relación con el ámbito del espíritu, por muy dualista que el modelo sea. Sin embargo, la preponderancia de la acción práctica termina residiendo en la fugacidad de la misma, en la

49 Resulta curioso, además, que en *El sol y el acero* (p. 55) Mishima reconsidere que el *viejo ideal japonés* combine las artes y la acción, cuando en los propios escritos que estamos trabajando (y que son las fuentes más recientes e influyentes del mismo, tanto ahora como en la época de Mishima) se habla de una moral puramente anti-intelectualista, y de una consideración del arte como mero pasatiempo. Incluso en la sociedad del propio Mishima (puede verse en FURUBAYASHI, T., KOBAYASHI, H. y MISHIMA, Y.: *op. cit.*) se habla de la figura del escritor como persona orientada al ámbito del mero entretenimiento. Esta reconsideración puede deberse a que en épocas anteriores el ideal de desarrollo individual sí que partía -según algunos pensadores- de esta doble vertiente, como puede verse por ejemplo en los escritos de Nakae Tōju (1608-1648). Se trata, seguramente, de una influencia que se perdería a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Cfr. CLEARY, T.: *La mente del samurái, una antología del bushido*, EDAF, Madrid, 2009).

50 FURUBAYASHI, T., KOBAYASHI, H. y MISHIMA, Y.: *op. cit.*, p. 19.

51 MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero, op. cit.*, p. 56.

mortalidad de la misma, en el hecho de que cada acción concreta mantenga su propio carácter trágico y único, y nazca y se apague de la misma manera. La acción física mantiene su valor en la conciencia de su mortalidad, que es algo de lo que la obra artística tiende a carecer. La obra artística carece de esta misma fugacidad en tanto que se trata de una acción que desde su inicio apunta siempre a la infinitud, a que puede o va a sobrevivir a su creador en base a que, desde su origen, ha sido concebida para ser proyectada hacia un más allá de indeterminación. Esto mismo lo extrapola Mishima a las identidades del artista y del resto de sujetos. Como ya hemos dicho, la muerte conforma el último elemento del que carecíamos para cerrar nuestra propia identidad, era aquello que terminaba de objetivarnos, de convertirnos en figuras históricas concretas y categorizables. El artista, sin embargo, rehúsa este punto final, y se vuelca en sus obras en un intento de vivir para siempre⁵², pero de una manera artificial, volcados en un objeto que habla del espíritu y no de la propia vida, dando lugar a una infinitud de lecturas de las que poco se puede sacar en claro. El lenguaje y el arte actúan de la misma manera que la acción al respecto de nuestro espíritu, lo *publican*, lo ponen ante el público, nos hacen ver qué espíritu contenemos o si éste carece de fuerza, de energía. Forman parte y representan una suerte de acción del espíritu, como la acción *stricto sensu* lo es del físico, y de ahí que nos encontremos ante un auténtico dualismo justificado. La acción, eso sí, siempre permanece en un puesto jerárquicamente superior, y es reflejo último del sujeto, por encima del lenguaje, aunque debamos o debiéramos curtirnos dentro de los dos ámbitos.

3.5- Sujeto y acción

Y utilizo el término *curtirnos* porque es el término más indicado a la hora de hablar de la intención del propio Mishima dentro de estos dos campos. Para el escritor, el culto al cuerpo es prácticamente una obligación, puesto que es la manera óptima de prepararse literalmente para la acción, de actuar de la mejor manera posible. Teniendo en cuenta que se trata de un modelo en el que la preparación para la misma es lo esencial a la hora de cuidar nuestro comportamiento, resulta una consecuencia lógica de ello el hecho de que el cuerpo deba mantenerse igualmente preparado para actuar en todo momento, para ofrecer al sujeto el mejor rendimiento posible. En este sentido, Mishima vuelve a alejarse de autores como Séneca u otros estoicos, que rechazan el culto al cuerpo para centrarse en la fortaleza del espíritu, aunque bien es cierto que por otra parte hubo pensadores influenciados por esta corriente, como Marco Aurelio, que sí que resultarían partidarios de esta práctica. No hace especial hincapié tampoco el *bushido* en este aspecto, y sin embargo para Mishima termina convirtiéndose en un requisito fundamental e innegociable: el cuerpo, en tanto que

52 Cfr. MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, op. cit., p. 20.

medio de actuación, merece encontrarse en la mejor de las condiciones posibles si queremos ser realmente *aptos para la muerte*.

El terreno de la acción, así como otras concepciones previas, es un campo del que Mishima va a beber de manera directa del *bushido*, y sobre todo una vez más de *Hagakure*. Como ya se ha dicho en la Introducción, la importancia que Mishima concede al sujeto activo no reside tanto en la riqueza de sus añadidos -que también está presente, por otra parte- como en el contexto en el que sostiene estos mismos principios tradicionales, y, siendo este un apartado que veremos más adelante, no resulta de poca importancia analizar previamente las bases morales de la propuesta del autor en cuestión, para poder así analizar las consecuencias de las mismas.

A modo de acercamiento, a primera vista no resultan precisamente escasos los aspectos que comparten el estoicismo y la ética caballeresca japonesa a la hora de hablar de la acción como tal a primera vista. Partiendo, como ya hemos visto, de concepciones y presupuestos tan diferentes, resulta cuanto menos curioso que, a nivel de virtud individual, funcionen ambos sistemas de maneras tan similares. Y es que ambos se nos aparecen como modelos teóricos fundamentados en la práctica, consistentes en actitudes filosóficas concretas centradas en la actitud, la concentración y la alerta, a la vez que parten del abandono del ego en pro de la realización de una acción que responde a motivaciones mayores. El conocimiento y la virtud, además, sólo son consideradas como tales cuando se ven propiamente *reflejadas en el carácter*⁵³. El modo de estar en el mundo es lo que diferencia verdaderamente al virtuoso del que no lo es, y se trata de un conocimiento reflejado y -a la vez- únicamente aprehensible a través de la propia práctica. En definitiva, ambos son modelos en los que «a base de golpes crece en gran manera la virtud⁵⁴», y en los que la propia virtud y los valores que en ella se encarnan se encuentran indiscutiblemente por encima del sujeto.

No se trata únicamente de las similitudes que ambas teorías presentan en su enfoque, ambas de corte eminentemente práctico. La consideración de las pasiones, por ejemplo, recibe por las dos partes un tratamiento similar. Tanto el estoicismo como la filosofía de la acción se fundamentan en el abandono del ego y en el olvido de las necesidades connaturales del uno⁵⁵, en pretensiones de abordar una potencial virtud que va más allá de las preferencias de la simple y llana animalidad, del mero capricho corporal, y de la individualidad primera. Muy buena parte de las consideraciones de ambos modelos giran o precisan que esta noción se da en el sujeto. La *sobre-estima del sí-mismo*

53 Cfr. NITOBÉ, I.: *Bushido, el alma de Japón*, op. cit., p. 26.

54 SÉNECA: *Elogio a la ancianidad*, op. cit., p. 48.

55 Cfr. MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, op. cit., p. 45.

choca de pleno con todos los presupuestos de este modelo, y es por ello menester eliminarla, o controlarla al menos de manera tal que los intereses privados no entren en conflicto con los comunitarios.

Encontramos pruebas fehacientes de lo anteriormente dicho en prácticamente cada sentencia o recomendación al respecto. Elementos como el elogio a la austeridad -rechazando los placeres materiales y todo lo que los mismos acarrear- son, por ejemplo concepciones recurrentes, así como la subordinación de la propia vida a valores considerados de mayor estima, o directamente superiores a la misma. Lo mismo ocurre con la consideración de los bienes materiales o el elogio tanto a la humildad como a la austeridad, derivando éstas evidentemente en el desprecio hacia la acción ostentosa. Se trata, por así decirlo, de modelos y recomendaciones fundamentalmente centradas en la calidad de vida, más allá de la cantidad de vida o de la vida cómoda. Con estos últimos elementos presentes resultan más comprensibles las consideraciones acerca de la muerte que tratamos anteriormente en ambos modelos. El estoico, si bien no se encuentra *arrojado a la muerte* o *actuando para la muerte* como se le inculca al samurái, tampoco tiene problema en dejarse llevar a la misma si la situación lo requiere, o si sus principios le impiden salvarse, debido a una situación desfavorable o deshonrosa.

Cicerón dedica, de hecho, buena parte de sus *Disputaciones Tusculanas* a defender algunos de los principios estoicos, entre ellos la resistencia al dolor, la defensa del correcto hábito o la preponderancia de la vida honorable por encima de la vida larga o económicamente provechosa⁵⁶. El dolor, por ejemplo, o mejor dicho, la exteriorización del mismo y la esquivas de éste cuando es necesario, es una muestra de apego al yo, y por ello mismo no debe mostrarse⁵⁷.

«Por ello, si, como has admitido al principio, la vergüenza es peor que el dolor, es indudable que el dolor no es nada. (...) Mientras te acompañen la moralidad, la dignidad y el decoro y tú seas capaz de dominarte con tu mirada puesta en ellos, el dolor cederá sin duda ante la virtud y languidecerá por la determinación del alma⁵⁸».

El dolor *languidece ante la determinación del alma*, en tanto que el virtuoso está por encima del castigo que el dolor le supone, o bien dispuesto a sufrirlo si el deber se lo ordena. De ninguna

56 Cfr. CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones Tusculanas, op. cit.* Prácticamente el grueso de los libros I y II se destina a esta cuestión.

57 *Ibid.*, p. 148.

58 *Ibid.*, p. 173.

manera, eso sí, resultan éste o la muerte males para el estoico. Aquello que verdaderamente supone un mal para el estoico es *la vergüenza*, y la pérdida de *la moralidad, la dignidad y el decoro*. La brevedad de la vida o el beneficio terrenal extraído de la misma resultan sencillamente indiferentes, cuando lo que se está cuestionando es la determinación de una vida que ha sido -o no- virtuosa. «Ahora bien, en realidad la muerte se afronta con la máxima serenidad cuando la vida, en su declive, puede hallar consuelo en sus propios méritos. Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido el deber de la virtud perfecta⁵⁹». La búsqueda de esta virtud es lo que hace característico el modelo, y lo que otorga sentido tanto teórico como práctico a la vida del individuo. Todos los demás factores -longevidad, beneficio, influencia...- son considerados factores puramente superficiales, y, como tal, directamente suprimidos de estas consideraciones o relevados a un segundo plano.

Algo similar podría decirse en este sentido de la filosofía de la acción que encontramos en el *bushido*, y, en consecuencia, de las concepciones posteriores de Mishima. Pese a que se trata de una moral fundamentada en la *conciencia de finitud*, los principios básicos del *bushido* están basados en el *decoro* y el *abandono del ego*, fundamentalmente. La *conciencia de finitud* actúa, en cierto sentido, como telón de fondo, como primera pieza en favor del *abandono del ego*. Manteniendo este primer absoluto de fondo, como en un segundo plano, es a través de los otros dos factores -el *decoro* y el *abandono del ego*- donde se desenvuelve el resto de principios morales, y en esta especie de "trinidad", donde se fundamenta la idea de virtud. Aunque la virtud como tal jamás llega a alcanzarse o adquirirse completamente como tal (no existe una línea de meta a partir de la que uno ya es por siempre virtuoso), la búsqueda inagotable de la misma es abrazada desde el primer momento, existiendo una conciencia de que esta virtud no llega a completarse *de facto*, pero que sí existe el deber de perseguirla. El virtuoso «consagra todo su tiempo al perfeccionamiento de sí mismo, y es por ello que el entrenamiento constituye un proceso sin fin⁶⁰». Indudablemente, la influencia de este alegato es sobre todo marcial, de naturaleza militar, aunque su trasvase a todos los demás ámbitos de la vida terminan conformando una filosofía en torno a la noción práctica de virtud, que permea en el resto de los estratos. Derivará este perfeccionamiento a la vida fuera de la guerra, a la compostura, al propio comportamiento y a la labor para con los otros. De este principio derivan las siete virtudes del guerrero, como son, al menos según los principios de Nitobe: la honradez, el valor, la compasión, la cortesía, el honor, la sinceridad y la lealtad⁶¹. Más allá de las ya citadas nociones de cortesía y sinceridad -en las que hemos profundizado en sus respectivos

59 *Ibid.*, p. 146.

60 YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, *op. cit.*, p. 34.

61 Cfr. NITOBÉ, I.: *Bushido, el alma de Japón*, *op. cit.*, tratados de manera extensa a lo largo del desarrollo de la obra.

apartados-, a lo largo del código se brinda especial importancia al honor y a la lealtad, en las que a partir de ahora haremos especial hincapié.

En palabras de Nitobe, «el honor reside en el hecho de que cada uno haga bien lo que le corresponde⁶²», cumpliendo el deber que se nos asigna o que nos pertenece, y pagando el precio que sea necesario. En consecuencia, de entre estos deberes destaca la lealtad, en tanto que obediencia a la llamada del deber⁶³, y en tanto que deber para con los otros, como ya se tratara con anterioridad. Los valores del sujeto para sí y para el otro se encuentran entrelazados, y ambos se consideran de mayor valor que la propia vida. No dista tampoco en este sentido de un Cicerón que, defendiendo este mismo precepto, afirma -en palabras de Alcídamente- que «las muertes ilustres afrontadas por amor a la patria no sólo suelen ser consideradas gloriosas por los oradores, sino también felices⁶⁴». En ninguno de los casos, eso sí, se considera tan deshonrosa la incapacidad como la desgana. Lo que no hacemos por incapacidad no es considerado poco honorable, como sí que lo es lo que no queremos hacer cuando debemos hacerlo, «porque cuando tú no tienes una cosa adaptada a ti no te sientes privado de ella, aunque tengas conciencia de que no la tienes⁶⁵». La voluntad, y no la capacidad, es lo que distingue al virtuoso del indigno, y es esta misma voluntad la que carga con la obligación de actuar, dentro de lo que cabe y tal y como debe, y a quien se culpará si no lo hace. Se trata de un precepto que ya encontramos en el estoico Zenón, que afirma: «Elogiaremos al que hizo lo que se le mandó en cuanto de él dependía, y castigaremos al afortunado perezoso⁶⁶». No obstante, Mishima podría apuntar que es también deber de la voluntad mantener el cuerpo de la mejor manera posible para que, aunque no pueda hacerse capaz de algo a quien sencillamente carece de una capacidad, sí que se pueda hacer cada cual más capaz en lo suyo, en aquello para lo que tiene oportunidad.

En última instancia, siguiendo con la cuestión del sujeto virtuoso y el deber -y en la que verdaderamente nos sorprendemos a la hora de analizar estos modelos-, ambos tienen una concepción poco desdeñable del abandono prematuro de la vida, no a una edad temprana, sino por la propia mano. Tanto Cicerón como Séneca hacen elogio del suicidio en tanto que *retirada a tiempo* de los males mundanos. Por un lado, Cicerón afirma en sus *Disputaciones*: «o uno comparte con los otros el disfrute del placer, o que se vaya antes de que (...) se vea envuelto en los excesos de los ebrios. Lo mismo hay que hacer con los golpes del destino: si no puedes soportarlos, tienes que

62 *Ibid.*, p. 81.

63 *Ibid.*, p. 87.

64 CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones tuscultas*, op. cit., p. 151.

65 *Ibid.*, p. 132.

66 CAPPELLETTI, A.J. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.): *Los antiguos estoicos. Obras*, op. cit., p. 263.

evitarlos con la huida⁶⁷». De manera similar opina Séneca al respecto, cuando, en su carta XXIV, habla del desdén por la muerte, del desprecio al temor por lo venidero y por la *retirada a tiempo*, ofreciendo a modo de ejemplos de la misma varios casos concretos de suicidas históricos, que eligen la muerte a la vida deshonrosa⁶⁸. De nuevo, esta consideración actúa en concordancia con la concepción de la vida -tanto japonesa como estoica-, y con la idea de que es mejor vivir bien que vivir largamente.

En el caso de la concepción clásica japonesa, entender lo que supone el suicidio (y en concreto una práctica que se encuentra directamente vinculada con esta concepción y también con el *bushido*, como es el *seppuku*) requiere de la explicación de un entramado de costumbres, tradiciones y presupuestos que, para desarrollarlo de una manera apropiada, probablemente requeriríamos de un espacio mayor que la extensión de este mismo proyecto. De una manera resumida, se trata de un proceso extremadamente ritualizado, a través del cual el sujeto reivindica por vez última que la honra y el deber para con la comunidad están por encima de la propia vida. Mishima al respecto afirma que «no es la claudicación ni la aceptación de una derrota moral, como se piensa en Occidente, sino la expresión suprema del libre albedrío de la persona, y que se lleva a cabo para salvaguardar el honor⁶⁹». Para este modelo, el hecho de que el individuo no tenga por qué morir pero escoja la muerte para salvaguardar su honor individual, así como también el de los suyos, es el ejercicio último de libertad y sinceridad (entendida como *makoto*, como la noción anteriormente descrita), de escoger lo que no tendría por qué escogerse para demostrar que la voluntad se encuentra por encima de todas las cosas, y que esa voluntad se mantiene por entero volcada a un compromiso de fidelidad para con los otros, y para con la virtud del propio sujeto.

Como bien podemos observar, ambos modelos terminan llevando la práctica de sus principios morales hasta la última de sus consecuencias, y reiteran este carácter de una manera continuada. Sin embargo, además de por su consecuente "extremismo" (por llamar de alguna manera a la especial insistencia de ambos modelos en esta última instancia), resulta de vital importancia centrarnos en un aspecto que hemos tratado de pasada, pero que constituye el núcleo duro de su ética como tal, como son las determinaciones de este modelo en tanto que moral del cuidado, de la alerta y de la templanza.

67 CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones Tusculanas, op. cit.*, p. 338.

68 Cfr. SÉNECA: *Elogio a la ancianidad, op. cit.*, pp. 95-102.

69 MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno, op. cit.*, p. 52.

Tanto el *bushido* como el estoicismo, en tanto que éticas del cuidado⁷⁰, insisten en que el funcionamiento del modelo requiere en muy buena medida del hábito. No se trata de una metodología dedicada a la deliberación de una determinada decisión, sino de una metodología centrada en la preparación de una determinada respuesta ante una decisión que va a ser crucial y concreta, y que se encuentra por el momento indeterminada, pero que no por ello resulta indeterminable. El virtuoso es aquel que se encuentra preparado para discernir en una situación difícil y, si bien la situación es espontánea, ambos modelos defienden que la decisión no tendría por qué serlo, si se medita adecuadamente con antelación. Dicho de una manera más simple, consideramos virtuoso al sujeto que sabe actuar correctamente. Sin embargo, es la constante atención y la preparación lo que nos permite actuar correctamente cuando realmente la situación requiere que no haya errores. En palabras de Séneca: «el gladiador prepara la lucha en la misma arena⁷¹». Jocho Yamamoto ofrecería el remate de la sentencia, afirmando que, «debido a que la preparación ha sido larga, la decisión se toma con celeridad⁷²». El adiestrado, el virtuoso, procura la mejor de las decisiones desde antes de saber qué decisión ha de tomar. Ésta última es, probablemente, la característica más importante de todo el modelo práctico.

Las decisiones graves -afirma Yamamoto en *Hagakure*- son escasas, pero la virtud reside en saber discernir en este tipo de situaciones⁷³. Como ocurre con el conocimiento, la preparación para las mismas permea en el resto de situaciones, en la cotidianidad, y viceversa. Aquel que se prepara en todo momento para las decisiones graves está prestando una atención constante a la situación diaria, y aquel que presta atención y aprende a discernir en el ámbito de lo cotidiano será capaz -o al menos, *a priori*, más capaz que quien no lo haga- de hacer lo propio en situaciones que correspondan a un nivel de importancia mayor. Las normas de etiqueta, anteriormente mencionadas, también mantienen parte de su consideración de manera coherente con este principio. El que lleva una vida atenta no mantiene una atención selectiva, sino completa, y cualquier aparente desdén podría ser extrapolado al mantenimiento de una actitud desdeñosa y distraída. La persona honrosa es aquella que está atenta y dispuesta a actuar en todo momento, y no únicamente cuando la situación lo requiere; pues, si llega el momento de actuar con gravedad, carecerá de la preparación y la resolución necesarias para actuar de la mejor manera⁷⁴. El que es capaz de «*adoptar un talante*

70 Resultaría de interés considerar la investigación de Nussbaum sobre la época helenística y su concepción del estoicismo, en la que se propone ese cuidado como una terapia de las pasiones. (Cfr. NUSSBAUM, M.C.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003).

71 SÉNECA: *Elogio a la ancianidad*, op. cit., p. 87.

72 MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, op. cit., p. 63.

73 *Ibid.*, p. 61.

74 *Idem.*

*ligero en los asuntos graves*⁷⁵» es aquel que ha curtido el carácter para ello, el que ya se ha -por así decirlo- entrenado en este tipo de decisiones, desde la atención y la constancia, un día tras otro. Séneca afirma al respecto que, si no queremos temblar ante el peligro, debemos ejercitarnos antes, prepararnos previamente para ello⁷⁶. Sólo así podremos actuar de manera firme, y no doblegarnos ante el peligro.

Para mantenerse "afilado" en este tipo de situaciones es menester un hábito fundamentado en la práctica, ya sea mediante ejercicios puramente mentales o simulacros mundanos. Aquel que practique para este tipo de situaciones, actuará sin vacilar, y actuará de la manera más apropiada. Ocurre de la misma manera en el deporte, sin ir más lejos. La única manera de practicarlo, ya sea para actuar de forma simplemente decente o de la mejor manera posible, es entrenar a diario -habitualmente-, simulando o recreando las situaciones graves, para así poder mantener una preparación idónea para las mismas. Se trata de una prueba de temple, de voluntad, más allá del acondicionamiento físico que hemos mencionado anteriormente. La tradición general hablaba de entrenar la mente para este tipo de situaciones. Mishima, teniendo en cuenta que la tradición acostumbraba a hablar del acondicionamiento para la acción en tanto que mundana y física, deduce por extensión que es necesario hacer lo propio con el cuerpo. Sólo preparando ambos aspectos se aspira a la plena preparación para el acto. No se trata esto último tanto de una afirmación tradicional como de un apunte del propio Mishima, que pretende que el cuerpo actúe en consonancia con la mente -el temple- y la técnica para alcanzar la virtud. No obstante, el peso de la virtud sigue manteniéndose en la atención y en la alerta fundamentalmente, siendo el culto al cuerpo una extensión de la misma, enfocada en el propio físico, y todas ellas -a su vez- dependientes de una voluntad férrea y predispuesta. Lo que prevalece en última instancia siempre será la acción correctamente ejecutada en las situaciones graves y, en definitiva, sólo a través de este tipo de situaciones seremos verdaderamente capaces de distinguir al verdaderamente virtuoso del que no lo es.

3.6- La pérdida de valores

A la hora de profundizar en el modelo de filosofía moral de Yukio Mishima, nos encontramos con que su aportación teórica se centra en buena medida en la modernización de algunos aspectos de un modelo eminentemente tradicional, al que fundamentalmente se dedica a introducir nuevos conceptos y detalles -sobre todo a la hora de relacionar moral y estética-, así

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Cfr. SÉNECA: *Elogio a la ancianidad*, *op. cit.*, p. 70.

como aporta una concepción más rotunda y esclarecedora de conceptos de fondo o poco esclarecidos de los que se apropia, como es el caso de la noción de Absoluto o, como acabamos de ver, la importancia del culto al cuerpo. Sin embargo, buena parte del interés filosófico de Mishima reside en que el literato consiguió realizar una aportación más allá de su propio modelo teórico, en tanto que crítico de su propio contexto.

Autores como Vallejo-Nájera o Marguerite Yourcenar, y otros más cercanos a la figura del artista como Shintaro Ishihara⁷⁷, ya han escrito acerca de los últimos años del autor, apuntado en la mayoría de ocasiones a factores ajenos a la propia situación de la comunidad para hablar del final de la vida de Mishima. Yukio Mishima se quitaría la vida el 25 de noviembre de 1970, cometiendo el primer *seppuku* conocido desde que terminase la II Guerra Mundial, más de un cuarto de siglo antes. Las razones patológicas o biográficas que movieran al escritor a llevar a cabo acción semejante han sido ya tratadas por expertos de diversas áreas del conocimiento y han sido objeto de tertulias y debates habidos y por haber durante los últimos cincuenta años, por lo que no se pretende que sean objeto de juicio o valoración a lo largo de estas páginas. Sin embargo, sí que resulta de especial consideración la concepción de Mishima acerca de su propio contexto, para comprender lo que muchos consideraban que fue la última *máscara*⁷⁸ del autor, aunque no por ello su postura carezca de veracidad en algunas de sus determinaciones político-ideológicas.

Lo que va a reivindicar Mishima en sus escritos de mayor intencionalidad filosófica es la pérdida de un modelo y de unos valores que en el caso de Japón eran considerados como identitarios, fundamentalmente a causa de la llegada del capitalismo y el modelo de sociedad de consumo occidental. Aunque el propio Mishima considerase que el punto y final de este modelo tradicional se produjera con la rendición de Japón al final de la II Guerra Mundial, yo me atrevería a afirmar que el comienzo del fin de este modelo comenzaría a producirse con la introducción del liberalismo en el país a finales del S.XIX. Para poner al lector rápidamente en contexto, desde finales del siglo XIX y sobre todo a principios del XX, en pleno proceso de expansión del imperio nipón, sí que se promovió una recuperación de los valores tradicionales, pero en un tono puramente

77 Cfr. ISHIHARA, S.: *El eclipse de Yukio Mishima*, op. cit. y VALLEJO-NÁJERA, J.A.: *Mishima o el placer de morir*, op. cit. Véase además YOURCENAR, M.: *Mishima o la visión del vacío*, Seix Barral, Barcelona, 2010.

78 Autores con el punto de mira en la vida y obra de Mishima afirman que su activismo político no fue más que el último de los personajes de cara a la galería que el reconocido escritor creara para, de esta manera, justificar su suicidio. En el ámbito de lo personal, Mishima era considerado un personaje con mil rostros, y esta última faceta política suya, exacerbada hasta el punto de resultar en ciertas ocasiones incluso paródica y exagerada dentro de la vida pública, ha hecho que no pocos se muestren escépticos al respecto de su obra de corte filosófico, llegando a ser considerada por algunos críticos incluso como una mácula en su expediente literario, como es el caso del ya mencionado Ishihara.

propagandístico y -visto desde fuera- casi auto-paródico, con el simple objetivo de reforzar la figura del emperador en un periodo de expansión nacional en el que ninguno de los valores que hemos descrito hasta ahora era verdaderamente llevado a la práctica (o al menos no de manera general).

A su vez, este periodo de decadencia en lo que respecta a los propios valores nacionales se vería frenado en seco una vez acabada la II Guerra Mundial, cuando, en las recapitulaciones de los años 40, el emperador se encontrase obligado a renunciar a su carácter de divinidad⁷⁹, así como todos estos principios -que al fin y al cabo no mantenían sino un trasfondo ventajista y beligerante- dejarían de promoverse, para ser sustituidos por una serie de valores exógenos, que vendrían acompañados -como no podía ser de otra manera- del nuevo modelo socio-económico liberal. Como ya se ha dicho, la introducción de este nuevo modelo supuso la ruptura inevitable de las costumbres de una comunidad que, en buena parte gracias a su hermetismo, había logrado mantener unas tradiciones identitarias durante un periodo de tiempo verdaderamente prolongado⁸⁰.

Mishima atisba en su época que la introducción de estos nuevos "valores occidentalizados", integrados en elementos tales como una emergente sociedad de masas, son devastadores respecto a la identidad nacional, sobre todo en una nación que históricamente se ha caracterizado por llevar a ultranza estos valores⁸¹. También hablaría Žižek en un contexto más cercano al nuestro sobre una problemática similar, aunque en su caso se centraría especialmente en la situación de Corea del Sur⁸², y en la introducción del capitalismo en sociedades en las que anteriormente no se había dado de una manera progresiva en el tiempo⁸³ y distendida, así como lo que ello supuso para las mismas.

79 Como ha ocurrido en otros casos históricos, como el de los faraones en el antiguo Egipto, los emperadores romanos o las coronas absolutistas, la figura del emperador actuaba como figura divina en la tierra. Más allá de que representara el conjunto de valores comunitarios, la figura del emperador era en Japón la encarnación de la máxima divinidad.

80 Cfr. MANTILLA SALGADO, M.B.: *El último samurái de la Modernidad: Significaciones y símbolos sociales de la Modernidad japonesa en la obra de Yukio Mishima*, (Tesis doctoral), Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2018, pp. 62-65.

81 Si bien se ha hecho hincapié en que los valores del *bushido* se promovieron desde finales del siglo XIX, la transmisión popular de estos valores se produjo de manera ininterrumpida en Japón -al menos- desde la Edad Media. Lo que se quiere afirmar con este apunte es que a partir del siglo XIX estos valores se sintetizarían en un código explícito como tal, que se promovería por vez primera desde las instancias gubernamentales de manera generalizada, y no como parte de la tradición popular.

82 Cfr. ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, op. cit., pp. 12-17.

83 Esto es, en países en los que no se ha dado esta evolución, por así decirlo, *motu proprio*, sino a través de la intervención de segundas naciones, hasta cierto punto beneficiadas, en situaciones más o menos desfavorables. Pese a un primer acercamiento al liberalismo durante finales del siglo XIX y principios del XX (que ya de por sí se consideraría decadente en su propio contexto), Japón retomaríala distancia con la "occidentalización" nacional durante la II Guerra Mundial. Se produjera antes o después del siglo XX, el primer proyecto liberal-japonés se localiza a menos de un siglo de distancia de las fechas que estamos manejando, por lo que no creo que podamos hablar de una introducción natural del modelo, sino de una irrupción que se confrontó directamente con los valores establecidos, por mucho que se pretendiera facilitar esta transición por parte del propio Estado (Cfr. REES, L.: *El holocausto asiático*, Crítica, Madrid, 2009, capítulo 1).

Bien es cierto que a final de la guerra la situación de Japón no alcanzaba el grado de devastación de Corea (de hecho, la mayor parte de la culpa de la devastación coreana la tuvo la propia nación japonesa), pero sí que ambos casos pueden extrapolarse con el objetivo de hablar acerca de una temática común: qué es lo que ocurre cuando el capitalismo (y sobre todo el modelo social y la escala de valores que trae consigo) es introducido en una nación que ostenta valores tan marcados y diferentes a una cosmovisión tan indefinida como la liberal, además, de una manera tan brusca y en un periodo de tiempo tan reducido.

La introducción del modelo occidental supone según Mishima la crisis definitiva para la moral tradicional de un pueblo que ya de por sí se consideraba implicado en un proceso de decadencia desde finales del siglo anterior⁸⁴. La introducción de una economía liberal atenta contra casi todos los principios hasta aquí expuestos, y terminaría generando -particularmente en el caso de Japón- una sociedad heteromorfa, plagada de valores o consensuadas virtudes que, si no se comprende el revuelo histórico-cultural en el que se producen, nos resultan verdaderamente contradictorias. La figura del mercader, tan reiteradamente desdeñada en la tradición y la moral nipona, se convierte con el liberalismo en la figura central del discurso. El sujeto reiteradamente designado como un *cobarde* en obras como *Hagakure*, o, una vez más, un *economizador de la vida* -en el peor sentido del término-, tan sólo dispuesto a servir a sus propios intereses y a los beneficios palpables y cuantificables de la vida, pierde este halo de indignidad para convertirse en el sujeto *útil* para la comunidad. El modelo referencial de sujeto productivo, con todas las implicaciones morales que ello conlleva, se encontraría a partir de entonces en la figura del empresario, y nunca más en la del guerrero o el noble.

Nos encontramos con una transición, desde una moral de la comunidad, el Absoluto y la virtud, hacia una moral de la masa y el relativismo -en algunos casos- más absurdo. También es cierto que los beneficios a corto plazo del modelo occidental son más que evidentes. En palabras de Žižek, el capitalismo «es también la condición que ha hecho posible una impresionante mejora de las condiciones de vida, de nutrición y consumo... Pero la actual alienación es un tipo de infierno diferente⁸⁵». Una vez más, lo que se encuentra en juego en este debate no es el beneficio en la

84 Prueba de la propia decadencia de los valores tradicionales son las terribles atrocidades producidas por parte del ejército japonés durante la II Guerra Mundial, en un punto en el que la reivindicación de los mismos se había convertido en prácticamente una parodia de sí, con una finalidad meramente propagandística y acorde a los intereses político-económicos nacionales. Independientemente de que se introdujera el modelo liberal con anterioridad, no se puede hablar de una reivindicación sincera de los valores tradicionales por parte del propio gobierno a lo largo del siglo XX, en tanto que se utilizaron como mero modelo de adoctrinamiento, totalmente abandonados en una práctica en la que, si acaso, tanto el ejército como el régimen utilizarían estos valores a conveniencia. (Cfr. *Idem*)

85 ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, op. cit., p. 15.

calidad de vida como tal de un modelo fundamentalmente técnico, sino toda la problemática que acarrea consigo al introducirse en una comunidad tan ajena anteriormente a sus valores. En una entrevista con el escritor Shintaro Ishihara, una vez más, Yukio Mishima comentaría lo siguiente:

«El pensamiento se liberó en muchos sentidos, lo cual fue crucial para afrontar la nueva era. ¿Resucitó eso la cultura japonesa? La respuesta es no. Por eso resulta tan interesante. Cuando una cultura se encuentra en una encrucijada como la nuestra, en seguida deriva hacia algo extraño. Me atrevo a decir que hemos perdido la totalidad que tenía nuestra cultura. La apariencia es de libertad, libertad de expresión, de creación artística, pero hemos perdido el sentido de unidad, de totalidad. No creo por tanto que la democracia al estilo de Estados Unidos resucitara nuestra cultura, sólo una parte. Por razones así no me gusta la política. Mi idea es que debemos garantizar la permanencia de un principio que sostenga nuestra identidad cultural. Por algo así, yo sí daría mi vida. De todos modos, una garantía así no la ofrece la política. Nunca he pensado que el emperador represente un régimen político. Soy escritor, y como tal me siento en la obligación de luchar por recuperar una totalidad que entiendo que se ha perdido⁸⁶».

La pérdida de la identidad común y la aparición de un individualismo exacerbado, así como de una intercambiabilidad absoluta de los valores con todo lo que ello conlleva (esto es, la búsqueda incesante del crecimiento por el crecimiento, de los meros fines sin alcanzar a reparar en los medios empleados, y, básicamente, todos los valores que nos brinda una moral que pretende únicamente alinearse con el mejor postor en busca del mayor de los beneficios) se enfrenta de pleno con una moralidad que resulta aparentemente comunitaria, y que se fundamenta de una manera tan clara en la importancia de los medios (tan importantes o más que los propios fines) y en la búsqueda del saber estar, en detrimento -o no- de cuánto tiempo se esté. En resumidas cuentas, se trata de una confrontación directa entre un "nuevo" modelo centrado constantemente en la cantidad, y una tradición fundamentada en la cualidad en la mayor parte de sus aspectos. Simplificándolo todavía más, Mishima ya apuntaba al malestar general de un conflicto inevitable entre la tradición del "cómo" y la imposición del "cuánto". Al respecto, afirma: «Hoy se pretende prescindir de todas las normas de conducta tradicionales, y al mismo tiempo el japonés moderno descubre que ha perdido la base para una moral. En nuestros corazones (...) ha brotado una extraña paradoja: SIN ETIQUETA NO TENEMOS MORAL⁸⁷». El problema que atisba es el de la pérdida de la preponderancia del cómo y de los medios, en favor de los resultados, y resalta a su vez cómo este

86 ISHIHARA, S: *El eclipse de Yukio Mishima*, op. cit., p. 60.

87 VALLEJO-NÁJERA, J.A.: *Mishima o el placer de morir*, op. cit., p. 64.

modelo ha sido introducido de una manera irrefrenable en una cultura que mantenía su identidad en sus propios valores, y en la que, por tradición, la introducción de estos nuevos rasgos resultan por completo -al menos en principio- chirriantes, en tanto que -parecen- no apuntan a una búsqueda y desarrollo progresivo de una *autenticidad* identitaria a la que se aspira sino, más bien, hacia una pérdida de la misma.

Y, al menos a mi juicio, es donde radica la diferencia fundamental entre la Corea que nos presenta Žižek y el Japón que nos presenta Mishima. Para el primero, Corea del Sur se entregó fácilmente al modelo capitalista, en tanto que la propia devastación que sufriera durante el siglo XX permitió que éste irrumpiera en el país con mayor facilidad, en buena parte debido a la falta de una resistencia cultural, arraigada o concreta⁸⁸, propiciando que el país ofreciera una escasa oposición ante la implantación de este sistema y favoreciendo una adaptación más sencilla al nuevo medio.

En el segundo caso, la cultura nipona, incluso en pleno proceso de decadencia -como se ha apuntado- desde el siglo XIX⁸⁹, mantuvo con este modelo una relación de desgaste, lo que sería interpretado por Mishima como un ataque frontal, al que debiera ofrecer resistencia si quisiera verdaderamente salvarse de perder tanto su identidad como su razón de ser. Aunque la implantación del modelo liberal y todo lo que ello conlleva en su contexto es prácticamente el caldo de cultivo de buena parte de la filosofía contemporánea, la respuesta de Mishima fue la simple y llana reivindicación de una verdad que, pensaba, podíamos encontrar en las mismas costumbres tradicionales. En este punto podemos decir que tanto el modelo como la respuesta de Mishima son ultra-conservadoras, en el sentido último del concepto.

La alternativa que presenta dista en muy buena parte de la propuesta de falso estoicismo que el propio sistema liberal nos propone, alejado de la labor de consideración para con algún otro sujeto que no sea uno mismo, y que se centra en disciplinar al uno sin motivo aparente, por mero beneficio productivo. Sin embargo, lo que sí que nos enseña el modelo de Mishima es la reiteración de los elementos estoicos que en particular el sistema rechaza, como pueden serlo la participación ciudadana, la compostura, la etiqueta o -fundamentalmente- la actitud de alerta. Tanto el *bushido* como el estoicismo tradicionales huirían de plano de un modelo que carece de estos últimos elementos, y que, tal vez por haber sido sustraídos de las propuestas contemporáneas, son los que aparentan tener más peso en estos sistemas de valores. La respuesta de Mishima resulta entonces tan

88 Cfr. ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, op. cit., pp. 14-15.

89 Cfr. YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, op. cit.

primitiva como comprensible: debemos dar un paso atrás para reivindicar lo que fuimos, si queremos aspirar a ser más que un cascarón desprovisto de significado real, únicamente ataviados con los logros y símbolos de nuestros predecesores, pero incapaces de profundizar en estos ni de elaborar unos nuevos a partir de los mismos.

Por mucho que la respuesta a esta problemática por parte del literato sea discutible, de lo que no cabe duda es de que éste, durante los años 50 y 60 vislumbró una de las problemáticas más importantes de nuestra era, por lo menos a nivel cultural y filosófico, como es la cuestión de la filosofía moral tras el establecimiento de un modelo económico global, supra-cultural y sin precedentes, así como del mantenimiento de la identidad y de la comunidad en una era fundamentalmente "cosmopolitizada" a la par que individualista. La búsqueda de Mishima es la de la conservación de la *forma* y de la unidad ante un modelo que se dedica a vaciar el concepto y convertirlo en producto⁹⁰. No es de extrañar que en ese sentido sí que estuviera de acuerdo con la extrema izquierda de la época, por mucho que su posición imperialista los confrontase por completo⁹¹.

La contemporaneidad, que no llegaría a ver, no hace sino darle la razón en este sentido: viéndonos inmersos en un contexto en el que la cultura actúa como reclamo publicitario y turístico -de puertas para afuera- más que para satisfacer o identificar a la población autóctona, no sólo en Japón, sino en la mayoría de países con este tipo de economía, en los que el capital ha desprovisto de significado la tradición y el carácter simbólico de la misma, así como el sentimiento de unidad en pro de una reiterada hiper-individualización. La respuesta política de Mishima, si bien exagerada y con unas connotaciones privadas que ni conocimos ni conoceremos, puede ser comprendida como una reivindicación de los aspectos y valores culturales no comercializables de la nación, en tanto que también constituyentes de la identidad nacional, así como desde el punto de vista estoico puede llegar incluso a considerarse una reivindicación ciudadana de la patria y la comunidad por encima de los intereses particulares o de la economía como ente. Una vez más, que esta reivindicación fuese o no *aparente* ha terminado derivando en un debate reservado a biógrafos y expertos en el que personalmente no quisiera introducirme. Desde el punto de vista filosófico, la aportación del literato, bien criticada, convertida en tabú o directamente silenciada, continúa ofreciéndonos a día de hoy -desde una perspectiva a mi juicio más aséptica y diáfana que la de entonces- una variedad de matices y una alternativa contemporánea que resulta, cuanto menos, interesante analizar.

90 Cfr. ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, op. cit., p. 16.

91 Cfr. ISHIHARA, *El eclipse de Yukio Mishima*, op. cit., p. 60.

4- Conclusión

Teniendo en cuenta que el de Mishima es fundamentalmente un ejercicio personal, subjetivo y auto-explicativo -algunos incluso podrán tacharlo, dadas las circunstancias y el contexto, de simple y llanamente propagandístico-, la conclusión que podemos extraer de la obra de Yukio Mishima a nivel filosófico no resulta desde luego desdeñable. Si bien no se trata de un autor particularmente versado en la materia en que se introduce, y sus aportaciones o comentarios resultan más bien puntuales dentro de la vasta influencia de escuelas anteriores, la profundidad de sus matices es de carácter tal que es capaz de dejar su firma en un modelo histórico y eminentemente tradicional. La novedad de sus aportaciones no destaca por su extensión sino por la nueva dimensión que es capaz de generar en un modelo ya fundamentado y con unas bases ya propuestas. Es este uno de los motivos por los que, personalmente, me he visto motivado a realizar la comparación con una serie de continuadores de una escuela estoica que, si bien ya se encontraba históricamente asentada desde los griegos, se ha caracterizado por renacer constantemente⁹² gracias a un conjunto de autores igualmente capaces de aportar nuevas aplicaciones o características a un modelo ya fundamentado. Además, la comparación resulta verdaderamente propicia si nos dirigimos principalmente a una época romana que bebe de esos supuestos hasta el punto de apropiarse de ellos, y que, salvando las distancias, a nivel histórico ostenta parecidos con el Japón de hace dos siglos⁹³, presentándonos a autores que recuperan los temas de un modelo ya implementado en la sociedad en la que viven para aportar sus propios matices, como en concreto podemos afirmar de los casos de Cicerón y de Séneca.

Más allá de esto, en concreto estos pensadores presentan igualmente similitudes en particularidades tales como la conciencia de decadencia cultural-nacional, así como en el posicionamiento privilegiado que otorgan a la comunidad-nación por encima de todo lo demás. Se trata además de autores que captaron con una sensibilidad especial la problemática de la época, y, si bien ninguno de los tres autores llegase a vivir de una manera verdaderamente acorde con los principios sugeridos en sus escritos, todos terminarían por un motivo u otro llevando sus preceptos a la práctica hasta sus últimas consecuencias⁹⁴. Una vez más, que en el caso de Mishima se

92 Esta revitalización y aceptación del estoicismo incluso puede comprobarse en la actualidad, en los multitudinarios congresos de *Stoicon*, así como puede verse la influencia de este movimiento en plataformas como <https://modernstoicism.com/>

93 Se trata de contextos en los que los pensadores se encontraban en una nación imperante, con un soberano político-religioso, tradicionalmente beligerante e imbuidos por una serie de valores -que, como ya hemos visto a lo largo del desarrollo del proyecto- resultan tan característicos de su época como similares entre sí.

94 Cfr. UTCHENKO, S.L.: *Cicerón y su tiempo*, op. cit., pp. 300 en adelante, y con MARTÍN SÁNCHEZ, F.: "Virtud y poder: dos visiones modernas de Séneca: Montaigne y Diderot", art. cit. pp. 10-11.

considerase o no un espectáculo de espejos o casi un ejercicio performativo llevado a sus últimas consecuencias por parte de la población nos es indiferente; si un sólo escritor es capaz de elaborar un modelo filosófico completo y de introducirse como figura pública en el ámbito de la política única y exclusivamente para ser capaz de justificar semejante acción, seguiríamos hablando de una situación filosóficamente valorable, seamos o no concededores de la intimidad de sus causas, y su caso seguiría siendo una muestra de un problema en la relación con el liberalismo capitalista que a nivel nacional se seguía insistiendo en que no tenían⁹⁵.

Su aportación en el ámbito del pensamiento, eso sí, creo que a la larga tuvo un mayor valor a nivel escéptico que político, más como ejercicio crítico del propio sistema que como planteamiento filosófico a tener en cuenta, del que sí resulta más común y lógico cuestionarnos algunos de sus aspectos, como su tremenda idealización de una nación que históricamente ha tenido sus más y sus menos, o el anacronismo de un modelo imperialista que defendería a ultranza, que sencillamente ya presentaba sus grietas y que era históricamente imposible mantener de la misma manera. La cuestión acerca de la identidad y la pérdida de los valores a causa de un modelo establecido y que cada día cambia más deprisa sigue siendo una cuestión prioritaria en la actualidad, más de cincuenta años después de estos escritos. La respuesta de Mishima, aún en su aparente simplicidad, abogaba por la recuperación de unos valores que, a día de hoy, ni se encuentran, ni se esperan. Ni mucho menos se trata por ello de un mártir o de un símbolo de estos valores, mas ello no implica que no resulte fascinante introducirnos en algunas nociones de su pensamiento, que aún a día de hoy seguimos, a nivel general, sin haber llegado a tomar lo suficientemente en serio.

En conclusión, nos encontramos ante un modelo filosófico-moral fundamentado en sus matices, tradicionalista y conservador, que bien por su exotismo o por sus repercusiones no ha sido especialmente tenido en cuenta. Sin embargo, a pesar de su propio romanticismo, utopismo o de su aparente inviabilidad, no cabe duda de que la principal aportación de este ejercicio filosófico es la reivindicación de una actitud de atención y alerta, poco favorecida de modo sistemático y cada día más olvidada, así como también la potenciación de un sentimiento de unidad y deber para con la comunidad que a día de hoy nos resulta absolutamente desconocido. Se tratase de una *máscara* o no, Yukio Mishima deja un legado reseñable dentro del ámbito del pensamiento a pesar de su no muy extenso desarrollo (y de su aún más escasa recepción), y, aunque su obra pasaría a la posterioridad debido a un elenco literario prácticamente sin precedentes, encontramos también en su

95 Cfr. OTOMO, R.: "*The way of the samurai*": Ghost dog, Mishima and Modernity's other", *Japanese Studies*, vol. 21, nº 1,(2001), pp. 31-43.

desarrollo filosófico matices destacables. La cuestión de reconciliarnos con el rostro comunitario sigue latente, y si bien seguramente la solución no resulte tan simple como volver la vista atrás, tampoco creo que debamos olvidarnos de la tradición histórica, de la que seguramente podamos extraer verdades desde una perspectiva crítica si no la enterramos antes de lo que debiéramos. Una vez seamos capaces de cuidar la identidad comunitaria, todo lo demás sería tan sencillo como "adoptar un talante ligero en los asuntos graves", y cuidar de "no ser cogidos en falta ni hallados en error"⁹⁶.

96 CICERÓN: *Obras filosóficas II, Disputaciones Tusculanas*, *op.cit.*, p. 180, y MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, *op. cit.*, p. 61.

Bibliografía:

- BRUN, J.: *El estoicismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1977.
- CAPPELLETTI, A.J. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.): *Los antiguos estoicos. Obras*, Gredos, Madrid, 2007.
- CLEARY: *La mente del samurái, una antología del bushido*, EDAF, Madrid, 2009.
- CICERÓN: *Obra filosófica II: Disputaciones Tusculanas*, Gredos, Barcelona, 2009.
- DEL POZO, J.M.: *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- FURUBAYASHI, T., KOBAYASHI, H. y MISHIMA, Y.: *Últimas palabras de Yukio Mishima*, consultado directamente desde <https://www.epublibre.org/libro/detalle/27369> con última fecha a 27 de marzo de 2020.
- ISHIHARA, S.: *El eclipse de Yukio Mishima*, consultado directamente desde <https://www.epublibre.org/libro/detalle/32378> con última fecha a 27 de marzo de 2020.
- MANTILLA SALGADO, M.B.: *El último samurai de la Modernidad: Significaciones y símbolos sociales de la Modernidad japonesa en la obra de Yukio Mishima*, (Tesis doctoral) Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2018, consultada directamente desde <http://repositorio.puce.edu.ec/bitstream/handle/22000/15993/EL%20%20C3%9ALTIMO%20SAMURAI%20DE%20LA%20MODERNIDAD%20%20SIMBOLOS%20Y%20SIGNIFICACIONES%20EN%20LA%20OBRA%20DE%20YUKIO%20MISHIMA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> con última fecha a 8 de junio de 2020.
- MARTÍN SÁNCHEZ, F.: "Virtud y poder: dos visiones modernas de Séneca: Montaigne y Diderot", *La Albolafia: Revista de Humanidades y cultura*, nº 4 (2015), pp. 205-221.
- MINGO RODRÍGUEZ, A.M. DE: *Vivir a la vista de todos: ensayos sobre humanismo y transparencia sostenible*, Fénix editora, Sevilla, 2016.
- MISHIMA, Y.: *Confesiones de una máscara*, Alianza, Madrid, 2017.
- MISHIMA, Y.: *El pabellón de oro*, Planeta, Barcelona, 1997.
- MISHIMA, Y.: *El Sol y el acero*, Alianza, Madrid, 2019.
- MISHIMA, Y.: *Lecciones espirituales para jóvenes samuráis*, Palmyra, Madrid, 2006.
- MISHIMA, Y.: *La ética del samurái en el Japón moderno*, Alianza, Madrid, 2018.
- MOLINA, R.: "Aproximaciones a Séneca", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 211 (Julio 1967), pp.109-123.
- NITOBE, I.: *Bushido, el alma de Japón*, Jose J. De Olañeta editor, colección Los pequeños libros de la sabiduría, Barcelona, 2006.

- NUSSBAUM, M.C.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003.
- OTOMO, R.: "'The way of the samurai': Ghost dog, Mishima and Modernity's other", *Japanese Studies*, vol. 21, nº 1 (2001), pp. 31-43.
- REES, L.: *El holocausto asiático*, Crítica, Madrid, 2009.
- SÉNECA: *Elogio de la ancianidad (Cartas morales)*, Ed. Iberia, Barcelona, 2007.
- SUANCES MARCOS, M.: "La aportación de Séneca al estoicismo romano", *Aldaba: revista del Centro Asociado de la UNED en Melilla*, 12, 1988, pp. 15-20.
- SHIGESUKE, T.: *El código del samurái (Bushido Shoshinshu)*, editorial Kairos, Barcelona, 2005.
- UTCHENKO, S.L.: *Cicerón y su tiempo*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1987.
- VALLEJO-NÁJERA, J.A.: *Mishima o el placer de morir*, Planeta, Barcelona, 1990.
- YAMAMOTO, J.: *Hagakure*, EDAF, Madrid, 2000.
- YAMAMOTO, K.: "Study on the Ethical concepts of the Japanese Writer Yukio Mishima, Ultra-Nationalist", *Collegium. Antropologicum*. Vol. 24 (2000), pp. 597-605.
- YOURCENAR, M.: *Mishima o la visión del vacío*, Seix Barral, Barcelona, 2010.
- ŽIŽEK, S.: *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2016.

Infografía

- https://www.youtube.com/watch?v=mi2dmoNL5_Y
- <https://www.youtube.com/watch?v=Ctufj50w9a0>
- <https://pequeniosuniversos.wordpress.com/literatura/mishima-martir-de-la-causa-imperial/>
- <https://pequeniosuniversos.wordpress.com/literatura/mishima-martir-de-la-causa-imperial-parte-2/>
- <https://modernstoicism.com/>

Todos los enlaces revisados y funcionales a fecha de 27 de marzo de 2020.