



LA IDEOLOGÍA SAMURÁI EN LA SOCIEDAD JAPONESA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Trabajo de fin de máster

Autor: David Mengual Garcerán

Tutor: Francisco José Soler Gil

Resumen

En el presente trabajo, nos proponemos llevar a cabo una teoría crítica de la sociedad samurái. Seguimos el enfoque metodológico de la Escuela de Frankfurt, para analizar la influencia tanto de los recursos ideológicos como de las estructuras materiales de la sociedad guerrera japonesa. A través de las categorías habermasianas de mundo de la vida y sistema, haremos un análisis inmanente y trascendente del contenido y contexto de la filosofía samurái. Después de una introducción a los recursos de la Teoría crítica y a la historia samurái, estudiaremos los conceptos clave de lealtad, honor y muerte como un punto de vista individual regulador de la acción y el pensamiento. Más adelante, comprobaremos la vinculación del pensamiento samurái con el statu quo, hasta estudiar en qué medida sirvió como ideología del totalitarismo. Todo ello con el fin de constatar las tendencias tanto democráticas como antidemocráticas de esta filosofía que sigue ejerciendo una gran influencia en la coordinación de la acción en la sociedad japonesa.

Palabras clave: democracia, Habermas, Japón, samurái, Teoría crítica

Abstract

In the present paper, we propose to accomplish a critical theory of samurai society. We follow the Frankfurt school's methodological approach to analyse the influence of both ideological resources and material structures of Japanese warrior society. Through habermasian categories of lifeworld and system, we will realise an immanent and transcendent analysis of content and context of samurai philosophy. After an introduction to Critical theory's resources and samurai history, we will study the key concepts of loyalty, honour and death in an individual point of view, action and thought regulator. Later, we will verify the link between samurai thought and status quo, until study to what extent did it serve as ideology of totalitarianism. All that with the goal of confirming both democratic and antidemocratic tendencies of this philosophy, which keeps exercising a big influence on the action coordination in Japanese society.

Keywords: democracy, Habermas, Japan, samurai, Critical theory

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA.....	5
3. APROXIMACIÓN A LA FIGURA DEL SAMURÁI	10
3.1. Los primeros samuráis.....	11
3.2. Los gobiernos del shogun	13
3.3. La domesticación del samurái en la era Edo	16
3.4. La restauración Meiji y el fin de los samuráis	19
4. LA IDEOLOGÍA SAMURÁI COMO MUNDO DE LA VIDA	22
4.1. La lealtad.....	25
4.2. El honor	31
4.3. La muerte	37
5. LA IDEOLOGÍA SAMURÁI COMO SISTEMA	42
5.1. Lealtad, honor y muerte en la dictadura Tokugawa	43
5.2. La filosofía samurái en la construcción del Estado nación japonés	46
5.3. Bushido, moral guerrera y totalitarismo	51
6. CONCLUSIÓN: ANÁLISIS CRÍTICO	60
BIBLIOGRAFÍA	63

1. INTRODUCCIÓN

Max Horkheimer, en su ponencia de 1931 *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigaciones sociales* (Horkheimer, 2015), asentó por primera vez los objetivos de la Teoría Crítica. La escuela de Frankfurt, después de muchas décadas y al compás de nuevos planteamientos, ha tenido presente una teoría para la emancipación humana, otorgando un criterio para analizar nuestras sociedades, los agentes institucionales que se posicionan por encima de la libertad individual, y los horizontes que cabe explorar más allá de los poderes establecidos.

Hasta ahora, los estudios del Instituto de investigaciones sociales se han restringido mayoritariamente a un ámbito occidental. El paradigma de los estudios sociológicos europeos, presididos por apellidos como Mead, Weber, Durkheim o Parsons, han servido de referencia para la teoría de la acción comunicativa de Habermas y para la teoría del reconocimiento de Honneth. De esta manera, los eventos históricos contemporáneos que llevaron al triunfo y la consolidación de las revoluciones liberales en Europa y Norteamérica han condicionado en gran medida el marco de estudio de la Teoría crítica. En esta ocasión, sin perder de vista los objetivos marcados por Horkheimer en 1931, nos proponemos trasladar la perspectiva del Instituto de investigaciones sociales a Japón.

En anteriores estudios (Mengual Garcerán, 2022), ya nos hicimos cargo de las correspondencias que cabe establecer entre los patrones antropológicos asumidos en la sociedad nipona y los marcos de acción comunicativa y reconocimiento en Habermas y Honneth, respectivamente. En aquella ocasión, nos limitamos a probar el enfoque práctico de la teoría de la acción comunicativa más allá del mero estatus de ideal regulativo, y nos mantuvimos en el esquema inmanente del mundo de la vida. Ya allí alcanzamos a vislumbrar la influencia de la ideología samurái en la formulación y asunción de patrones de conducta basados en el individualismo honorífico. Precisamente, es la ideología samurái nuestro objeto de estudio en esta ocasión, en consonancia con las exigencias de la Teoría crítica.

Nuestra meta es alcanzar una teoría crítica de la sociedad samurái, teniendo como referencia las pautas habermasianas acerca del sistema y el mundo de la vida. Nos proponemos alcanzar una perspectiva panorámica, que tenga en cuenta a los agentes concretos que llevaron a la formulación de un código de conducta de gran alcance, sin obviar por ello el papel que tuvieron como agentes sociales de poder. No queremos reducir la voluntad individual a las determinaciones sociales, sin por ello negar el alcance de los

patrones sociológicos sobre las concepciones y conductas individuales. Esa es la razón por la que optamos por mantener las dos perspectivas simultáneamente.

En primer lugar, acudiremos a la Teoría de la acción comunicativa para plasmar, actualizar y aplicar al caso que nos ocupa los conceptos de sistema y mundo de la vida [Apartado 2]. Esta será nuestra guía metodológica en el presente estudio. Más adelante, con carácter introductorio, dedicaremos una sección [Apartado 3] a la figura del samurái, desde su aparición [3.1] y consolidación como clase social a lo largo de la historia japonesa [3.2 y 3.3], hasta su caída en el siglo XIX de nuestra Era y su recuperación contemporánea [3.4].

Teniendo ya estos conocimientos asumidos, pasaremos a aplicar el paradigma del sistema y el mundo de la vida: el siguiente punto del trabajo [Apartado 4] estará dedicado a los principales conceptos de la filosofía samurái desde un punto de vista inmanente. Así, analizaremos la lealtad [4.1], el honor [4.2] y la muerte [4.3] a partir de los textos fundamentales de Musashi, Taira, Yamaga, Yamamoto, Nitobe, y Mishima. Más adelante, estudiaremos estos valores guerreros no ya como preceptos éticos, sino como modo de legitimación de los poderes fácticos [Apartado 5]. Es en ese aspecto donde nos interesa resaltar el carácter ideológico de la filosofía samurái. Eso nos llevará tanto al shogunato Edo [5.1] hasta la construcción del Estado nación japonés [5.2] y la conformación del Japón militarista del siglo XX [5.3], asentado en una romantización de la figura del samurái. Analizando estas dinámicas de poder, nos servirá una comparación respecto a otras ideologías guerreras en la legitimación de regímenes totalitarios en Occidente, señalando similitudes pero también especificidades irreductibles a cánones occidentales. Nos servirá para ello el estudio de autores como Reich acerca de la ideología como motor material de las sociedades.

Una vez analizada la filosofía samurái tanto inmanente como trascendentalmente, pasaremos a llevar a cabo una valoración crítica de los potenciales tanto democráticos como antidemocráticos de la ideología samurái [Apartado 6]. Ya pudimos estudiar cómo el individualismo honorífico, clave en la articulación de la sociedad japonesa actual, está claramente influenciado por la cultura guerrera. Además, esta es una clave que nos permitió encontrar en los patrones de conducta asumidos en Japón cierta orientación al consenso en términos habermasianos. No obstante, también tendremos en cuenta las tendencias reaccionarias y totalitarias que alberga esta ideología.

Todo ello nos servirá tanto para llevar a cabo un análisis crítico y concienzudo de un marco ideológico imprescindible en la historia de Japón hasta la actualidad. Además de una ampliación de los márgenes de la Teoría crítica y una profundización en la teoría social

japonesa, nuestro estudio puede contribuir además a seguir encontrando ejemplos prácticos de formas de organización social, muy pertinentes, a nuestro juicio, desde las crisis que las democracias occidentales están sufriendo en la actualidad.

2. SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

La filosofía social, tal y como la entiende Horkheimer, se encarga de

“interpretar filosóficamente cuál es el destino de los hombres, pero no en cuanto simple individuo sino como miembros de una comunidad. La filosofía social se ocupa, por tanto, de aquéllos fenómenos que guarda relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión; en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos” (Horkheimer, 2015, p. 212).

A lo largo de la tradición filosófica se ha planteado la pregunta por la relación entre lo individual y lo general, entre la realidad y la Idea o, en términos marxistas, la base y la superestructura. A partir de la filosofía hegeliana, se ha teorizado el desarrollo empírico de la historia en paralelo a las transformaciones de una esfera suprapersonal más significativa. La realidad material no podía ya concebirse como la acumulación de voluntades individuales, frente a totalidades de mayor peso como la clase, la nación o la humanidad. La escuela de Frankfurt, a partir de la lección de Horkheimer de 1931, pasó a encargarse de esta pregunta prescindiendo de una única tesis general, a favor del conocimiento empírico multidisciplinar en relación con la aspiración filosófica a la totalidad. Se rechaza un idealismo simplista, a partir del cual los contenidos del Espíritu pasan a determinar el comportamiento humano; así como una suerte de materialismo vulgar, según el cual la cultura y la psique de los individuos se reducen a las condiciones económicas de una colectividad.

“Tales afirmaciones dogmáticas están lejos de abordar las verdaderas dificultades científicas del problema porque, consciente o inconscientemente, presuponen la correspondencia entre los procesos materiales y los espirituales, descuidando e ignorando incluso la compleja función que cumplen los vínculos psíquicos entre los dos ámbitos” (Horkheimer, 2015, p. 222).

Teniendo en cuenta dichas consideraciones, esta es la pregunta que ha servido de orientación metodológica germinal a la Teoría crítica:

“Qué tipo de relaciones (Zusammenhänge), en un tiempo y país específico, pueden establecerse entre el papel económico desempeñado por un determinado grupo social, las transformaciones en la estructura psíquica de sus miembros individuales y las instituciones sociales e ideas creadas por este grupo o que tuvieron influencia sobre él” (Horkheimer, 2015, p. 222).

Una de las aportaciones más importantes de Habermas para la Teoría crítica fue abandonar el paradigma de la filosofía de la conciencia a favor de una teoría de la comunicación (Habermas 2010, pp. 442-445). A juicio del autor, la crítica de la razón instrumental desarrollada por sus maestros Adorno y Horkheimer no fue capaz de dar cuenta de aquello destruido por la instrumentalización de la sociedad y de sus miembros en la Modernidad. Las patologías de la sociedad solo pueden revelarse completamente, entonces, a través de una teoría de la acción comunicativa.

“El núcleo racional de estas operaciones miméticas [a través de las cuales Adorno y Horkheimer designan lo contrario a la razón y a la conceptualización sujeto-objeto] solo podría al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de racionalidad comunicativa” (Habermas, 2010, p. 444).

Precisamente, la propuesta de Habermas se enmarca dentro de la tradición frankfurtiana como una teoría crítica de la sociedad moderna que, mediante una rectificación —más que un abandono— del proyecto ilustrado, da cuenta de las anomias sociales a través de un concepto de razón no supeditado a posturas individualistas. Frente al paradigma del pensador solitario de corte cartesiano, encontramos en la Teoría de la acción comunicativa una concepción relacional del sujeto. Partiendo de la teoría de la interacción de Mead, el autor da un giro pragmático a los planteamientos de Adorno y Horkheimer. Thomas McCarthy expresa de esta manera el giro teórico protagonizado por Habermas:

“La respuesta de Habermas a la decadencia de la filosofía de la conciencia es un giro explícito hacia el paradigma del lenguaje —no al lenguaje como sistema sintáctico-semántico, sino al lenguaje-en-uso o habla—. De ahí que desarrolle el marco categorial y las bases normativas de su teoría social en forma de una teoría general de la acción comunicativa” (McCarthy, 2013, p. 448).

Las acciones de los individuos se entienden socialmente coordinadas. Y es el lenguaje, como elemento germinal de la comunicación, la base de la teoría social de Habermas. En este contexto encontramos el concepto de mundo de la vida, de especial interés para el objetivo que nos hemos propuesto. No obstante, este no se comprende sino en relación con el de la acción comunicativa, por lo que será preciso caracterizarlo sucintamente.

El hablante, con su emisión lingüística, puede referirse a tres aspectos de la vida social. Habermas se remonta a la teoría de los tres mundos de Popper para escenificar estas áreas de la interacción social: el mundo objetivo (al que le corresponde una pretensión de verdad), el mundo subjetivo (con pretensión de veracidad) y el mundo intersubjetivo (con pretensión de corrección normativa). Podemos entender la acción comunicativa como aquella que, a través de la crítica a las pretensiones de validez de actos de habla proposicionales, expresivos y normativos, pone a los hablantes en la disposición de un consenso.

“Habla ntes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en el mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. Entendimiento (*Verständigung*) significa «la obtención de un acuerdo» (*Einverständnis*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión o manifestación; y acuerdo (*Einverständnis*) significa el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula con ella” (Habermas, 2010, p. 598).

Siguiendo a Weber, la Modernidad occidental se caracteriza por la autonomización y especialización de tres esferas del saber: la ciencia, el arte y el derecho. En clara correspondencia con las tres esferas delimitadas en la interacción social, la cosificación del ser humano, o la sujeción de la voluntad humana a los dictados de un sistema técnico y burocratizado que sigue sus propios fines, se entiende ahora como resultado de esta tripartición de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa se concibe entonces como la restauración de los vínculos perdidos entre todos los ámbitos de la sociedad y de la

interacción humana. Es, además, una forma de recuperar el control perdido sobre el fin al que debe aspirar el desarrollo técnico, concebido como independiente y destructivo desde la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. La teoría de la acción comunicativa lleva a una teoría de la democracia, entendida esta como “las formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública que se ocupa de la cuestión práctica de cómo los hombres quieren y pueden convivir bajo las condiciones objetivas de una capacidad de control técnico inmensamente ampliada” (Habermas en McCarthy, 2013, p. 34). Vislumbramos ya la conexión que se establece entre la racionalización de la sociedad como cosificación, el concepto comunicativo de la Razón y la democracia deliberativa. Ello nos servirá en el apartado de evaluación crítica de la sociedad samurái. Pero antes debemos aclarar el concepto de mundo de la vida, relacionado con la acción comunicativa.

Habermas remite al concepto fenomenológico de mundo de la vida pero lo despoja del paradigma de la conciencia en el cual era concebido. Parte analizando el mundo de la vida como el conjunto de todas las presuposiciones acerca del contexto en el cual se desenvuelve un acto de habla. “Con este sistema de referencia los participantes en la comunicación suponen que las definiciones de la situación que en cada caso constituyen el trasfondo de una emisión o manifestación concreta rigen intersubjetivamente” (Habermas, 2010, p. 600). Este contexto de acción aparece tanto como ámbito de necesidades actuales de entendimiento como muestra de las posibilidades actuales de acción. Los hablantes en interacción no pueden salir del horizonte comunicativo que delimita el mundo de la vida, pues “las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible” (Habermas, 2010, p. 604). Se plantea entonces como espacio trascendental, como condición de posibilidad del entendimiento intersubjetivo.

Habermas hace uso del concepto fenomenológico de mundo de la vida, como horizonte intuitivo y precomprensivo de significación en la comunicación intersubjetiva, pero lo amplía a través de los planteamientos de Durkheim, Parsons y Mead. A su juicio, el concepto husserliano de mundo de la vida adolece de un sesgo culturalista, que debe tener en cuenta también las identidades sociales y las normas asumidas por los individuos.

“El trasfondo dado por descontado de la acción social comprende normas y experiencias subjetivas, prácticas sociales y habilidades individuales y no solo convicciones culturales. No solo la cultura sino también los órdenes institucionales y las estructuras de la

personalidad han de considerarse componentes básicos del mundo de la vida”(McCarthy, 2013, p. 465).

Encontramos entonces tres componentes estructurales del mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad (en correspondencia con las sendas trazadas por Husserl, Parsons-Durkheim y Mead, respectivamente). Por cultura se entiende “el acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo” (Habermas, 2010, p. 619). La sociedad vendría a ser el conjunto de “ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad” (Habermas, 2010, p. 619). Por personalidad entiende el autor “las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad” (Habermas, 2010, p. 619).

La acción comunicativa sirve para la reproducción simbólica de las tres esferas del mundo de la vida, bajo la forma del entendimiento (en lo que respecta a la renovación del saber cultural), de la coordinación social de la acción (en relación a la sociedad) y de la socialización (relativo a la personalidad). El esquema habermasiano termina de completarse cuando las tres formas de reproducción de la acción comunicativa encajan con los tres ámbitos del mundo de la vida y estos, a su vez, con los tres mundos designados por Popper.

Además, los conceptos de mundo de la vida y acción comunicativa pueden servir como categorías básicas de una teoría general de la sociedad, hecho de gran interés en nuestro estudio. Las formas patológicas de reproducción simbólica, en clave marxista, pasan a entenderse no según la racionalización del mundo de la vida, sino desde la coerción ejercida por los procesos de reproducción material (McCarthy, 2013, p. 467). Aquí entran a colación el sistema y el mundo de la vida como dos formas básicas de encarar el estudio de la sociedad.

Respecto a una teoría crítica de la sociedad, el mundo de la vida encarna una perspectiva inmanente, desde la cual participan los agentes sociales en primera persona. Por otra parte, el sistema viene a representar la perspectiva externa del observador. Por ello, se puede concebir

“la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como mundo de la vida de un grupo social. Por el contrario, desde la perspectiva de un no implicado la sociedad solo puede ser concebida como un sistema de acciones en el que estas cobran un

valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o «consistencia» (Bestand) sistémica” (Habermas, 2010, p. 594).

De este modo, Habermas comprende las sociedades simultáneamente como sistema y como mundo de la vida. Restringirse exclusivamente a la perspectiva del mundo de la vida corre el riesgo de “caer en un idealismo hermenéutico que conceptualiza la sociedad desde la perspectiva de los participantes y permanece ciego para las causas, conexiones, y consecuencias ubicadas allende el horizonte de la práctica cotidiana” (McCarthy, 2013, p. 468). Por otro lado, no debe olvidarse que “la autoconservación de los sistemas sociales está sujeta a limitaciones internas resultantes de la «lógica interna» de la reproducción simbólica” (McCarthy, 2013, p. 468). Bien podemos remitir ahora a la problemática clásica que enunciamos a partir de la lección inaugural de Horkheimer, acerca de la relación dialéctica entre la generalidad y la particularidad dentro de una comunidad sujeta a condiciones históricas. Podemos encontrar en la contribución habermasiana un ámbito de estudio que, a través de las categorías del sistema y del mundo de la vida, da cuenta de esta cuestión fundamental en el ámbito filosófico.

Las herramientas teóricas recién expuestas serán las que orientarán nuestro análisis de las estructuras sociales y sistémicas del Japón samurái. Sin embargo, antes de aplicar tales conceptos, será preciso llevar a cabo un estudio introductorio acerca de esta clase guerrera en clave histórica y sociológica. Será después de proporcionar ciertos conocimientos acerca de la fundamentación de la sociedad samurái cuando será preciso analizar el nivel de la interdependencia entre sistema y mundo de la vida en este contexto específico.

3. APROXIMACIÓN A LA FIGURA DEL SAMURÁI

El mismo hecho de realizar un repaso histórico de los samuráis en Japón puede considerarse una suerte de crítica trascendente, a un nivel sistémico. No en vano, muchos estudios de corte más divulgativo que académico se afanan en difuminar los acontecimientos específicos del pasado japonés. Con ello dan por absoluto unos valores que, tomados en sí mismos, pueden significar algo muy distinto que al contemplarlos en su contexto. Pensamos que para los análisis que vendrán a continuación, tanto inmanentes como trascendentes, es preciso contar con un punto de referencia histórico. Se tratará de evitar hacer una crítica explícita a los

intereses de clase detrás de los desarrollos intelectuales de los samuráis, con tal de poder articular un mundo de la vida que tome sus preceptos desde sí mismos.

La historia de los guerreros japoneses abarca un gran número de siglos y varios gobiernos militares. Nos referimos aquí a un fenómeno complejo con distintas fases de cambio, las cuales es pertinente aclarar para conseguir una visión lo más completa posible del samurái antes de encuadrarlo en nuestro ámbito de estudio. Puede servirnos como primer acercamiento analizar la misma palabra “samurái” (侍). Se trata de una deformación del término *saburai*, que significa “el que sirve a un superior”. Otros nombres que se han utilizado para designar a este grupo social son el de *bushi* (武士) o “caballero”, el de *tsuwamono* (強者) o “castrense” y el de *mononofu* (物部) o “armas”. Aunque estos términos diferían en su significado en un principio, todos ellos acabaron designando al mismo grupo de personas. Como afirma la socióloga Eiko Ikegami, cuyo análisis a la cultura del honor samurái nos será de referencia, “originalmente, los samuráis eran una clase de especialistas cuya ocupación era servir militarmente a la clase gobernante” (Ikegami, 2012, p. 69). No obstante, veremos cómo esta subordinación irá revirtiéndose hasta la ocupación del puesto de clase dominante.

3.1. Los primeros samuráis.

Los samuráis, como identidad social demarcada en torno a la especialidad militar, aparecieron alrededor del siglo X, durante el gobierno de la corte Heian (794-1185). No obstante, encontramos antecedentes mucho anteriores. Evidentemente, como sostiene López-Vera, “los guerreros existen desde casi el momento en que surge la propia civilización” (2021, p. 23). Y en ese sentido, los soldados y sus técnicas bélicas ya empezaron a implementarse, principalmente como fuerza de defensa y apropiación de excedentes de arroz, en el periodo Yayoi (300 a.C.-300). Incluso encontramos representaciones de guerreros en esculturas de arcilla Haniwa del periodo Kofun (300-572), durante el cual comenzó el uso del arco y del caballo —los elementos más distintivos del samurái, por encima de la espada—. Sin embargo, aunque es pertinente acudir a estos primeros estadios, hemos de tener en cuenta que “el desarrollo militar por sí mismo es insuficiente para explicar el poder político, económico, organizacional y cultural que detentaron los samuráis como clase” (Ikegami, 2012, p. 79).

En el periodo Heian, con la creación de feudos o *shōen* cuya recaudación de impuestos y defensa debía ser asegurada, la clase aristocrática contrató a una serie de clanes entre los que académicamente se distingue a los primeros samuráis. “Algunos de los antiguos clanes poderosos eran renombrados por sus proezas militares y estaban orgullosos de su propia fortaleza” (Ikegami 2012, p. 70). Esta reputación se consiguió principalmente en la caza de animales y en el combate contra la etnia emishi originaria del archipiélago Japonés, que acabó replegándose al norte de la isla de Honshū y en Hokkaido. Estos clanes contratados en calidad de mercenarios fueron ostentando un control cada vez mayor sobre los *shōen*, que originalmente pertenecían a la aristocracia. Nace entonces el samurái en su forma más desarrollada, es decir, como “un guerrero cuya base económica dependía de su control de las tierras y de la producción agrícola” (Ikegami 2012, p. 74). Este cargo militar y terrateniente como categoría social hereditaria es diferente a cualquier otro guerrero asiático, y se separa de la figura del caballero europeo en tanto se independiza de las categorías sociales de la aristocracia preexistente (Ikegami 2012, p. 80).

Aunque contamos con este origen social, podemos demarcar una serie de causas culturales de la figura del samurái, también de gran interés en nuestro análisis. En ese sentido, hay una serie de orígenes no agrícolas de los primeros *bushi*, como afirma Ikegami (2012, p. 81). El ya mencionado contraste entre la clase aristocrática y militar puede observarse también en un ámbito superestructural, en lo que compete a la noción religiosa de purificación. La corte, influida por las ideas sintoístas vinculadas al poder imperial, “era una sociedad que consideraba peligrosa e impura la sangre y que creía que la ira de la persona asesinada [...] regresaba para perjudicar a los vivos” (Ikegami 2012, p. 81). De esta manera, los cargos militares, culturalmente asociados a la contaminación espiritual, se reservaban a familias de clase media o baja que debían ser ritualmente purificadas antes de volver a la capital, Heian (la actual Kioto). Ese es otro factor que influye en la separación de dos esferas entre la cuna cultural de la aristocracia japonesa y el centro de poder militar. Además, la cultura se desarrolló, aparte de la vinculación a los feudos, en torno a los rituales de caza que fueron manteniéndose en el tiempo. Comprobamos entonces que

“el surgimiento del samurái ya no puede ser considerado como la simple extensión del incremento en la riqueza de ciertos campesinos como el resultado de cambios en los patrones de posesión en la tierra. En cambio, el desarrollo de los samuráis trajo consigo nuevos factores sociales y culturales a la cultura japonesa establecida” (Ikegami, 2012, pp. 83-84).

El análisis de Ikegami también alumbró el proceso que llevó a los samuráis a ostentar unos patrones culturales y conductuales generalmente concebidos como legítimos. Y es que en origen, los guerreros terratenientes eran percibidos, desde las claves interpretativas asumidas por la influencia cortesana, como hombres salvajes que operaban al estilo de los criminales organizados. Tal y como detalla la fuente del año 988 *Owari no Kuni Gunji Hyakusho Ragebumi* (Apelación a la clase de campesinos del gobierno del distrito de Owari), estos hombres armados eran vistos por las autoridades y por los aldeanos como “no muy distintos a los bárbaros (iteki), y parecen perros salvajes o lobos” (Rizō, ed. 1964, como se citó en Ikegami, 2012, p. 91). La cultura del honor, que analizaremos en el siguiente apartado, fue en un principio marginal y asumida por las demás clases como mafiosa. El prestigio de la clase samurái se debió a su eficacia en el campo de batalla frente a los campesinos reclutados, y por su éxito combatiendo a las bandas violentas *shūba no tō* que atacaban a los recaudadores de impuestos. La concepción contracultural de los samuráis cayó en el momento en que las oficinas del gobierno fueron contratando a las fuerzas samuráis. De este modo, se incorporaron a la red de orden público; no obstante, como veremos, el Estado japonés estaba lejos de ejercer el control sobre los samuráis.

3.2. Los gobiernos del shogun.

Mientras crecía el poder y la influencia de los primeros clanes samuráis, surgió una competencia entre estos y la corte imperial que gobernaba de facto en la ciudad de Heian. Aunque la corte aristocrática existió hasta el siglo XIX, esta perdió su poder político por completo en el siglo XII a favor de la hegemonía samurái. Fue en 1156 cuando tuvo lugar la Rebelión Hōgen: se trata de un conflicto entre el emperador Go-Shirakawa apoyado por el clan Taira y el emperador retirado Sutoku, con el apoyo del clan Minamoto. La victoria del primero en esta y en la posterior Rebelión Heiji en 1160 llevó al líder samurái Taira no Kiyomori (1118-1181) a asimilarse en la corte aristocrática, donde llegó a unir su familia con la imperial. Esta primera aproximación de la clase samurái a la hegemonía de Japón sería completa tras las guerras Genpei (1180-1185), cuando el clan Minamoto derrotó al Taira y estableció el primer gobierno samurái, independiente de la corte imperial.

Con el ascenso de Minamoto no Yoritomo (1147-1199) al frente del liderazgo político del país comienza la era Kamakura (1185-1333), el primer régimen militar de Japón. Aunque la corte imperial de Kioto mantuvo su integridad durante los siglos posteriores, y más allá de

algunas fricciones puntuales, esta se mantuvo tan solo como un ámbito cultural y de legitimación simbólica del gobierno samurái. Mientras tanto, la cúspide del poder político quedaba en manos, desde los siglos XII a XIX, del shogun: este es el término con el que se conoce al líder del régimen militar en Japón. Originalmente, el título *sei taii shogun* (征夷大將軍) significaba “Gran general conquistador de los bárbaros”, y se utilizaba para destacar las proezas sobre la etnia emishi. “Shogun” (將軍) pasaría a designar al samurái “facultado para gobernar el país dado su superior poder militar y su capacidad para mantener la paz” (Ikegami 2012, p. 71). El liderazgo de los samuráis como clase social comienza, entonces, con el shogunato Kamakura.

Ikegami afirma que es en este momento, entre los siglos XI y XII, cuando tiene lugar el proceso de maduración política de la clase samurái (Ikegami, 2012, p. 101). El orgullo militar fue configurando “una serie de reglas que exaltaban el combate como expresión del honor” (Ikegami, 2012, p. 101). El lenguaje honorífico se desarrolló también gracias a la creación de nuevos vínculos de vasallaje, la cual otorgaría otra dimensión añadida a la cultura samurái. El intercambio de deudas (go'on) por servicios (hōko) se vuelve fundamental con la subordinación de los samuráis terratenientes hacia el shogun. Aunque cada casa samurái operaba de forma independiente, se ligaba con otras casas bajo la coordinación del shogun en una estructura jerárquica. “Los samuráis desarrollaron una disposición mental distinta, un estilo emocional y espíritu de autosacrificio basados en las relaciones señor-vasallo y en las obligaciones profesionales de la vida militar” (Ikegami, 2012, p. 114). Este aspecto será fundamental cuando, más adelante, analicemos el concepto de honor. Por ahora, comprobamos la forma en que los samuráis de Kamakura compitieron con el refinamiento artístico de la corte imperial.

Si bien hay una imagen del samurái generalmente extendida que compete una serie de virtudes éticas, esta figura no llega a corresponderse con este primer estadio histórico.

“Romper las reglas del combate con el propósito de exaltar el nombre personal de un poderoso guerrero era algo tolerado porque la gente de la época consideraba que el matar y el pelear eran *musha no narai* (costumbres de los samuráis) primordiales, y las exaltaciones de virilidad y superioridad en el campo de batalla eran más importantes que la decencia caballeresca. Tales conductas eran además legitimadas por el desarrollo del sistema de vasallaje samurái dentro del dominio público” (Ikegami, 2012, p. 106).

En este momento no hay todavía una reflexión autoconsciente acerca de la propia identidad como samurái; ella se debe a un desarrollo literario muy posterior, que será nuestro objeto en el siguiente subepígrafe. Además, en este momento prima la voluntad del guerrero individual, así como el pragmatismo en el campo de batalla. No encontramos todavía un código de honor estandarizado, y este se mostraba muchas veces de manera fluida. “Las decisiones sobre qué acción era considerada honorable eran contextuales e individuales. Es por ello que, bajo la divisa del honor, los samuráis a menudo parecían actuar contradictoriamente, con lealtad absoluta o con traición desafiante” (Ikegami, 2012, p. 115).

Encontramos, pues, un modelo diferente durante el shogunato Kamakura y el posterior periodo Muromachi (1336-1573), acontecido por la caída del clan Minamoto y el ascenso de la familia Ashikaga tras un conflicto contra la casta imperial, la Restauración Kenmu (1333-1336). “Estamos hablando, sin ninguna duda, del periodo más conflictivo y caótico que ha visto jamás Japón, marcado por la fragmentación de la sociedad y la guerra casi endémica a nivel nacional” (López-Vera, 2021, p. 133). Para garantizar el control del gobierno central por todos los territorios de Japón, se recurrió a una serie de líderes samuráis locales. “La famosa lealtad samurái [...] se daba entre estos líderes regionales y sus hombres, pero no entre estos hombres y el shogunato, cuyo poder fue difuminándose progresivamente, mientras que el de los señores de las provincias aumentaba” (López-Vera, 2021, p. 137). Esto terminó ocasionando un clima de desintegración política e inestabilidad que desembocó en el famoso subperiodo de los estados combatientes o *Sengoku* (1477-1573).

Nos encontramos en la era de los daimio, señores locales convertidos en gobernantes de facto de sus territorios. “Lo único que legitimaba la autoridad de estos daimio era su capacidad militar, pues ninguno contaba con el apoyo oficial del bakufu [gobierno del shogun] o del emperador” (López-Vera, 2021, p. 149). El poder del shogun no alcanzaba a administrar políticamente más allá de los lindes de la capital de la época, Kioto, y entre los siglos XV y XVI Japón se encontraba sumido en una guerra perpetua entre más de doscientos clanes samuráis por la supervivencia o la expansión del territorio. Se ha denominado esta etapa como la “Era de los grandes nombres”, por surgir aquí numerosos de los referentes heroicos de los siglos posteriores, como Takeda Shingen (1521-1573), Uesugi Kenshin (1530-1578) o los líderes que llevaron a la unificación de Japón, como veremos a continuación.

En un paradigma de estancamiento bélico, surgió la aspiración de controlar la totalidad del país. El surgimiento de alianzas entre señores feudales, y la aceleración de las contiendas que supuso la asimilación de las armas de fuego por parte del contacto con los

misioneros portugueses, propició este cambio de rumbo. Oda Nobunaga (1534-1582) comenzó a sobresalir en este aspecto, siendo capaz de unificar los territorios de gran parte de Japón, con ayuda de su aliado Tokugawa Ieyasu (1543-1616) y de su fiel general Toyotomi Hideyoshi (1537-1598). Este último fue quien heredó el cargo de Oda Nobunaga tras ser traicionado y asesinado, y quien llegó a unir todo Japón bajo el título de *kanpaku* o regente auspiciado por el emperador.

Aunque el mandato de Toyotomi Hideyoshi fue efímero, destacan algunas medidas que repercutirán en el posterior desarrollo de la clase samurái. Entre ellas, decretar que los campesinos fuesen propietarios de sus propias tierras. De este modo, los samuráis pasaron a vincularse a la administración política, ganando una serie de privilegios como el uso de armas o la recepción de una renta pública (López-Vera, 2021, p. 200). Además, es a partir de este momento cuando la clase social se convierte en hereditaria, hito fundamental para comprender el posterior desarrollo histórico de Japón.

El fracaso del intento de conquista de Corea y China, así como la disputa en torno a la sucesión del cargo de Hideyoshi tras su muerte por causas naturales, motivó el ascenso del mencionado Tokugawa Ieyasu al control de Japón.

3.3 La domesticación del samurái en la era Edo

Ya a partir del periodo Sengoku, y con la aspiración a conquistar y unificar territorios, el sistema de vasallaje samurái fue convirtiéndose en una estructura vertical y rígida. “La historia del Japón del siglo XVI es el registro del violento proceso de supresión de formas horizontales de organización social por el sistema estrictamente jerárquico de vasallaje samurái” (Ikegami, 2012, p. 176). Aunque ya hemos visto cómo la estructura estatal y social fue configurándose en torno a este nuevo tipo de organización bajo el mandato de Toyotomi Hideyoshi, este encontraría su máxima expresión con el auge del shogunato Tokugawa.

A la muerte de Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu luchó contra el otro posible candidato a la sucesión, Ishida Mitsunari (1560-1600). Con la célebre batalla de Sekigahara en 1600, la mayor en suelo Japonés hasta entonces, Tokugawa se hizo con la victoria y, tres años más tarde, fue nombrado shogun por el emperador. Comienza entonces el periodo Edo, un periodo de paz ininterrumpida que durará hasta 1868.

Muchas de las características de la sociedad japonesa de la época, algunas de las cuales han dejado su impronta en nuestros días, se debieron a una serie de estrategias para

asegurar la descendencia del clan Tokugawa. Ya vimos cómo los dos anteriores líderes samurái, Nobunaga y Hideyoshi, murieron sin que nadie de su familia heredara su cargo. Esa no era la intención de Tokugawa Ieyasu. Una de las estrategias más comentadas es la política de Sankin Kōtai, una suerte de arresto domiciliario de los daimios en años alternos en la capital del país, donde debían permanecer sus esposas e hijos, con el fin de controlar los movimientos de potenciales rebeldes al shogunato¹. De los caminos de ida y vuelta de los feudos a Edo, que además suponían una merma importante de riquezas para los daimios, se desarrollaron importantes centros urbanos por todo Japón. Además, se asesinaron a muchos de los señores samuráis que combatieron contra Tokugawa en Sekigahara, quedando los supervivientes, los denominados tozama daimio, ocupando territorios colindantes con líderes aliados, los fudai daimio. Mientras el shogunato controlaba el gobierno central de Japón, los daimios ejercían un poder regional.

No obstante, uno de los aspectos más importantes en la configuración del orden de la sociedad japonesa y en el asentamiento de una nueva perspectiva del papel del guerrero, es la demarcación rígida de cuatro clases sociales: de mayor a menor rango, los samuráis, los granjeros, los artesanos y los mercaderes; quedando la aristocracia por encima de la jerarquía, el clero fuera de ella y los parias por debajo (Kasulis, 2019, p. 291). Las clases sociales “se delimitaron y ordenaron jerárquicamente siguiendo el clásico modelo chino confuciano que sitúa a los letrados como la clase más alta [...]; pero en el caso japonés, los samuráis sustituirían a los letrados” (López-Vera, 2012, p. 274). Bien es cierto que el prestigio de clase muchas veces no se correspondía con la acumulación de capital, pues muchos denostados mercaderes acabaron acaudalados, y otros tantos samuráis, desocupados ante la ausencia de guerras, tuvieron que buscar formas alternativas de subsistir. “Podían disfrutar de capital cultural por pertenecer a una élite, una clase bien educada, pero el capital material de los samuráis era más bien escaso” (Kasulis, 2019, p. 291). Además, las fronteras del país quedaron férreamente cerradas, limitándose el contacto con el exterior al comercio con Holanda, China, Corea y las islas Ryūkyū². Por supuesto, el papel del samurái también se transformó radicalmente, no solo a partir de su burocratización desde el mandato de Hideyoshi, sino por el edicto *Buke shohatto* (武家諸法度, *Varios puntos de leyes para las casas guerreras*), publicado en 1615, que regulaba distintos aspectos de la vida de la clase

¹ Además, al criarse en la capital del país, los sucesores de los daimios perdían vínculos con sus tierras de origen. (López-Vera, 2021, pp. 266-267).

² En este contexto se ubica la prohibición y persecución del cristianismo, ante la aparición de comerciantes sin afán evangelizador, y por la sospecha de la religión como estrategia colonizadora por parte de España y Portugal (López-Vera, 2021, p. 265).

samurái. Entre ellos destacan la práctica de la frugalidad, la ocupación de cargos administrativos y la prohibición de matrimonios entre daimio y personas de poder.

“Además, queda claro que es el shōgunato quien tiene la última palabra en cuanto a la asignación de los territorios, y que cualquier daimyō puede perder sus dominios si no los gobierna adecuadamente o si incumple las leyes del gobierno central” (López-Vera, 2021, p. 263).

Aunque será un concepto fundamental que articularemos más adelante, en torno a sus funciones tanto vitales como sistémicas, es en este contexto en el cual la lealtad se convierte en un concepto fundamental. Frente a las proezas individuales propias del periodo Sengoku, incentivadas por la guerra generalizada, el orden Tokugawa debía garantizar la predicción de los movimientos de la población. Durante el mandato de Hideyoshi ya se implantaron medidas como la prohibición de la resolución privada de conflictos por medio de la violencia³, y la autodefensa y el uso de armas quedaron restringidos a la clase samurái.

Eiko Ikegami ha descrito como “proceso de domesticación” a la transformación del samurái durante el periodo Edo, desde el combatiente pragmático de los periodos Kamakura y Muromachi al burócrata culturizado y con alto sentido de la virtud. Esta figura surge de un dilema cultural:

“A pesar de que la estructura de sus vidas cotidianas había cambiado por completo a principios de este período de pacificación, no podían abandonar la cultura del honor militarista porque precisamente esa dimensión militar del concepto del honor era lo que justificaba su dominación” (Ikegami, 2012, p. 202).

Así, los impulsos agresivos y competitivos fueron vinculándose a un profundo sentido ético, acorde a los ideales neoconfucianistas que también empezaron a florecer en la época. La dependencia económica y social respecto al shogunato, al haber terminado la gestión de propiedades agrícolas, hizo que el samurái entrara en una fuerte relación de vasallaje para con el gobierno central. “La organización formal del Estado fue estructurada sobre la lógica del vasallaje jerárquico y el resultado fue un estilo organizacional que reflejó el mito cultural de la relación señor-vasallo samurái” (Ikegami, 2012, p. 212). Parte de lo que Ikegami describe

³ El denominado “Edicto del reino en paz”, establecido entre 1585 y 1587 (Ikegami, 2012, p. 201).

como “mito” se refiere a una consecuencia de la domesticación del samurái: su compromiso cultural y alta producción literaria.

“Estos guerreros en tiempos de paz dedicaban sus muchos ratos libres a estudiar los clásicos confucianos, tal y como el bakufu [gobierno del shogun] les animaba a hacer, y en el caso de los de rango más alto, a todo tipo de refinadas aficiones. Se desarrolló una especie de alta cultura bushi” (López-Vera, 2012, p. 275).

Alejado del campo de batalla, pero con un estatus alto dado por el shogunato, el samurái comenzó a preguntarse por su identidad de clase, refiriéndose también a su pasado histórico. Grandes títulos que analizaremos más adelante, como *El libro de los cinco anillos* (1645) y *Hagakure* (1716), surgieron en este periodo. Su carácter mítico será un tema de debate que plantearemos en el apartado dedicado al análisis sistémico de la ideología samurái. “Curiosamente, al mismo tiempo que desapareció su razón de ser, apareció la imagen que de ellos nos ha llegado a la actualidad” (López-Vera, 2012, p. 278). Pero para esta imagen definitiva hace falta contar con el periodo más tardío de los guerreros japoneses.

3.4. La restauración Meiji y el fin de los samuráis.

Paradójicamente, los férreos mecanismos que garantizaron la sucesión del clan Tokugawa al mando del gobierno acabaron sumiendo al shogunato en una profunda crisis. Dos siglos de paz ininterrumpida trajeron, por otra parte, un declive económico que alcanzó su cénit en el siglo XIX: en parte, debido al gran gasto en el mantenimiento de una clase samurái cada vez más ostentosa, cuyo estipendio duraba muchos años al no haber ninguna guerra que acertara su esperanza de vida. Su estilo de vida tuvo que ser compensado sometiendo al resto de la población a grandes impuestos, y recortando los ingresos otorgados a los samuráis, que en el caso de los miembros de rango bajo supuso un grave inconveniente. Además, los tozama, daimios más alejados de la confianza del shogun, fueron reviviendo su rencor ancestral.

Al descontento generalizado hacia el shogunato añadimos la fuerte presencia colonial de las potencias occidentales en Asia. Recordemos que, para ese entonces, en Europa y en Norteamérica ya había tenido lugar unos profundos procesos de modernización, acompañados de ambiciones expansionistas. Sometida aún al bloqueo comercial, la administración del shogun se encontraba en la encrucijada de abrir el país al comercio de

unos potenciales colonos, o continuar un marco económico desfavorable para la competencia con Occidente. “El mundo había cambiado y se estaba convirtiendo en un mercado más global [...] el aislacionismo japonés no les conseguiría mantener ajenos a ello durante mucho tiempo (López-Vera, 2021, p. 310). Esta situación colapsó con la llegada de los barcos estadounidenses del comodoro Perry a costas japonesas en 1853. Armado con artillería pesada, Perry exigía la apertura de Japón al comercio con EEUU. Consultar a los daimios sobre este asunto les hizo creer que en adelante podrían opinar sobre cualquier tema, incluido el funcionamiento del shogunato. El acuerdo comercial con Perry se hizo efectivo, y los partidarios del aislacionismo se mostraron muy críticos ante ese movimiento. Además, más tarde se percatarían de que las condiciones aceptadas situaban a Japón en el mismo nivel que un territorio colonizado, lo cual supuso una profunda humillación para los japoneses.

A todas estas causas materiales del desmoronamiento del shogunato debemos añadir otros antecedentes ideológicos. Uno de ellos compete al concepto mismo de lealtad, desarrollado por la cultura samurái a lo largo del periodo Edo. Las regiones de Chōshū y Satsuma, gobernados por tozama y alejados de la capital, fueron especialmente autónomas y proliferas en esta clase de producciones literarias.

“Los samuráis de estas regiones idealizaban la mentalidad guerrera que no había dejado de cobrar fuerza a lo largo del periodo Edo, de modo que la lealtad se convirtió en una virtud principal, quizás la virtud principal. El único interrogante que quedaba abierto era a quien dirigir la lealtad: al propio señor, al sogún o al emperador” (Kasulis, 2019, p. 412).

Quedaba claro que el samurái servía al señor feudal, el daimio, pero quedaba la duda de a qué figura quedaba este último ligado. La misma filosofía confuciana no contemplaba a ningún general o señor feudal, sino solamente al emperador como eje central de la sociedad. Esta tesis se vio reforzada por el auge de los Estudios Nacionales, afanada en la redacción de una historia de Japón, que llevó a reivindicar su religión autóctona, el shintoísmo. Este culto, relegado durante siglos a un segundo plano, servía como justificación de la legitimidad del emperador, al vincularlo genealógicamente con Amaterasu, la kami del sol. Aunando el culto imperial y la amenaza extranjera, comenzó a promoverse el precepto *Sonnō jōi* (尊王攘夷): reverenciar al emperador y expulsar a los bárbaros. Se trata de una ideología militarista muy cercana a la cultura samurái, que tendrá su proyección en autores como Yukio Mishima, como veremos más adelante. Este germen filosófico fue una de las piedras angulares de la restauración Meiji.

Comenzaron a florecer distintas revueltas violentas por parte de samuráis partidarios al poder del emperador. El gobierno central creó sus propias milicias, y el país se vio inmerso en un baño de sangre. En Chōshū se fue gestando un ejército de críticos hacia el shogunato, en contacto también con los samuráis de Satsuma. Una derrota del shogunato en Chōshū llevó a los disidentes a atacar Kioto. Acorralado, el shogun Tokugawa Yoshinobu (1837-1913) decidió abdicar a favor del emperador Meiji (1852-1912), poniendo fin al liderazgo de los Tokugawa. La posterior guerra Boshin, movida por un resto de partidarios del shogun Yoshinobu, no impidió este cambio de régimen.

Si bien los samuráis de las regiones del sur habían apoyado al emperador guiados por el odio a los extranjeros, paradójicamente, no se produjo una verdadera restauración, sino más bien un proceso de modernización: fue entonces cuando Japón comenzó a tomar inspiración en los modelos políticos occidentales para convertirse en una democracia parlamentaria. A ello se le suma la importación de tecnología, la creación de una nueva burocracia administrativa y el afán expansionista en las islas Ryūkyū y en Manchuria, hitos eminentemente modernos, como la creación de un ejército profesional. Esto último llevó a eliminar fácticamente la división entre la clase samurái y el soldado raso (Junqueras i Vies et. al., 2012, p. 225).

Ello fue la gota que rebasó el vaso para la clase guerrera, muy insatisfecha con el rumbo del nuevo gobierno. Ese fue uno de los detonantes de las revueltas entre 1874 y 1876, un canto de cisne previo a la extinción del samurái. Cabe destacar aquí la figura de Saigō Takamori (1828-1877), culturalmente reivindicado como el último samurái. Líder de la rebelión de Satsuma, cayó a manos del tecnificado ejército imperial en la famosa batalla de Shiroyama.

Aquí acaba esta introducción preliminar a la historia samurái, que servirá de referencia a la hora de articular los distintos conceptos y críticas que veremos en los siguientes apartados. Aunque la proyección de los iconos samuráis fueron determinantes en el militarismo imperialista de mediados del siglo XX, nos reservaremos un estudio de esta etapa a la crítica a la ideología samurái, al ser su literatura e iconos los que ejercieron una verdadera influencia política.

4. LA IDEOLOGÍA SAMURÁI COMO MUNDO DE LA VIDA

A continuación, nos adentraremos en la filosofía samurái desde sí misma, con tal de captar sus principios esenciales en tanto código de conducta y perspectiva individual. Hemos decidido dividir el presente apartado según tres conceptos, los más fundamentales y tipificados en la literatura samurái: el honor, la lealtad y la muerte⁴. Tales categorías permitirán, a nuestro juicio, arrojar una perspectiva completa y profunda del mundo de la vida samurái. Sin embargo, antes de embarcarnos de lleno en la reflexión sobre el código de caballería japonés, es necesario hacer algunas aclaraciones acerca del estatus otorgado a la filosofía samurái, en lo relativo al momento de su aparición, a su posible carácter ficcional y a su contenido. Todo ello son aspectos todavía sometidos a debates académicos, por lo que aquí solo trataremos de situar nuestro enfoque en el objetivo que nos ocupa.

Al realizar el recorrido histórico, ya tuvimos la oportunidad de adelantar que los esfuerzos autoconscientes por plasmar la identidad y la función moral del samurái surgieron de forma tardía. Solo a partir de la era Edo y de la era Meiji encontramos textos al respecto; ello quiere decir que el pensamiento del guerrero solo se desarrolló cuando la clase samurái se desvinculó del ejercicio de la guerra e, inclusive, cuando desapareció a finales del siglo XIX. No en vano, el célebre concepto de Bushido (武士道 “el camino del guerrero”) surgió durante el siglo XVII y se popularizó a finales del XIX, en una romantización de la figura del héroe milenario. No obstante, ello no impide que el contenido de los textos ejerciera una influencia real en el comportamiento de los japoneses y su forma de entender el entorno; tomado como mundo de la vida, es decir, como acervo de saber cultural, de ordenaciones legítimas y de competencias comunicativas (Habermas, 2010, p. 619), el carácter tardío de los estudios de filosofía samurái no resulta problemático. Por otra parte, hay gran parte del contenido de la sabiduría guerrera que ha permeado a través de la fábula y la tradición oral; a este respecto, Inazo Nitobe (1862-1933) se refiere al Bushido en estos términos: “con más frecuencia es un código no enunciado ni escrito, que posee, en cambio, la poderosa sanción de hechos verdaderos. y de una ley escrita en las fibras del corazón” (Nitobe, 2018, p. 24). Autores como Cummins (2023), además, encuentran formulaciones de un código de caballería previas a la elaboración de un concepto que lo identifique como tal, y anterior a la

⁴ Existen muchos otros preceptos asociados a la caballería samurái, pero estos pueden comprenderse como derivados de los tres que hemos mencionado. La cortesía, la veracidad, la rectitud, la compasión, el valor, el sacrificio y el autocontrol son valores morales que también mencionaremos en mayor o menor medida, pero que se ajustan a una visión del bien y del orden que emana de la muerte, la lealtad y el honor. Estos, al fin y al cabo, son más representativos a la hora de comprender la forma en la que el samurái se orientaba en el mundo y qué ideas y acciones consideraba como ensalzables.

creación de un paradigma de estudio unificado. Así, encontramos escritos como los preceptos del clan Uesugi, que datan del siglo XVI. Según el autor, “es un error pensar que solo los rollos escritos —los textos— que contienen el término bushidō tienen algo que ver con la ética y la moral de los samuráis” (Cummins, 2023, p. 18). Esa misma idea transmite Ikegami, cuando defiende que “el camino o la ética del samurái habían existido antes de que surgiera el término bushidō” si bien “rara vez habían sido expresados conscientemente en una ideología estructurada centrada alrededor de la preocupación por el comportamiento moral” (Ikegami, 2018, p. 363). De esta manera, se abre un campo más amplio de lo que entendemos como filosofía samurái.

Otro debate que se ha planteado alrededor de la caballería japonesa es si, realmente, los guerreros históricos llevaban a término sus fundamentos esenciales. López-Vera se refiere al “mito del samurái” como una mera ficción idealizada que parte de las siguientes tergiversaciones: en primer lugar, del hecho de que los textos de referencia de la filosofía samurái y el mismo concepto de “Bushido” tienen una datación muy tardía, como ya se ha comentado. “Dentro de esta vida fácil y relajada, [los samuráis] empezaron a sentir una especie de nostalgia de lo que ellos mismos, como grupo, habían sido en el pasado, cuando eran realmente guerreros” (López-Vera, 2021, p. 350). Por otra parte, el mito del samurái vendría promovido por una mala lectura y difusión por parte de los occidentales, afanados en divulgar una imagen exótica y atrayente que, en muchas ocasiones, no cuenta con demasiado rigor histórico y confunde la realidad con la ficción literaria. Esta mala interpretación también parte de la descontextualización de las obras de referencia, por ejemplo, *Hagakure*, que puede proporcionar una imagen distorsionada más allá del marco del periodo Edo en el que se escribió.

A través del apartado introductorio que se ha llevado a cabo anteriormente, y gracias a la perspectiva que otorga la filosofía habermasiana, se ha tratado de neutralizar los problemas de dar al mito del samurái una consistencia que no merece. Lo primero permite situar las transformaciones que ha experimentado la clase samurái, observando la misma como una categoría mutable y cambiante, y no como un perfil estanco. Y lo segundo proporciona la oportunidad de concebir cómo una serie de valores orientan el comportamiento y el modo de comprender el mundo por parte de los actores de una sociedad. Al margen de que dichos códigos fueran llevados o no a cabo en la práctica, como no deja de debatir Cummins (2023), sí que establecen un criterio de corrección y una guía para las decisiones que tomar en el trato con el otro y en los objetivos que perseguir. En ese sentido, como ya hemos afirmado más arriba, la leyenda también nos resulta útil en el primer momento del mundo de la vida.

Podemos centrarnos en la perspectiva del orientalista Ivan Morris, quien reconstruye los referentes culturales y morales que constituyen la cosmovisión general de una comunidad a partir de una “mezcla de verdades, medias verdades y leyendas” (Morris, 2018, p. 172). Pues como afirma Mircea Eliade, “el mito puede resultar «más verdadero» que la realidad en el sentido de que este dota a la historia real de «un significado más rico y profundo, al revelar un destino trágico»” (Morris, 2018, p. 570). Conjugando esta perspectiva con la del sistema, como se hará posteriormente, se soluciona de manera más precisa, según nuestro parecer, la relación entre la teoría y la praxis en la filosofía samurái.

Otro aspecto que es necesario detallar se refiere al contenido de la filosofía samurái a la que nos referimos. En el manual *La filosofía japonesa en sus textos*, encontramos la siguiente acepción:

“En términos generales, se puede afirmar que el pensamiento del guerrero se contemplaba por lo general como una filosofía ética y práctica íntimamente vinculada al papel único que desempeñaba la clase social de los samuráis; sin embargo, era también vista como una fuente de normas morales prescriptivas aplicables a todos los miembros de la sociedad japonesa” (Heising et. al. 2020, p. 1115).

Por tanto, la filosofía samurái puede entenderse como código rector de la sociedad japonesa jerarquizada, que supone a su vez una perspectiva acerca de la propia identidad del guerrero. Habitualmente, la ética samurái se vincula a la identidad nacional. Autores como Inazo Nitobe y, sobre todo, Tetsujirō Inoue (1855-1944), le atribuyen un marcado sentido patriótico. “Si hubiera que identificar el contenido de lo que se llama *bushido*, su principio capital se resume en definitiva en el espíritu de la raza japonesa” (Inoue en Heising, J. W. et. al., 2020, p. 1116). Lo que se ha denominado como Bushido responde a una suerte de guía para el perfeccionamiento de las habilidades y del control sobre uno mismo, con un importante acento en el trato armonioso con el otro, cuyos rasgos observaremos a lo largo de las siguientes páginas a partir del concepto de lealtad. Como no podía ser de otra manera, responde a un sentido de la competencia bélica que trata de regularse moralmente. Además, está claramente vinculado a la virilidad y a los rasgos del hombre fuerte, frente al cobarde y, en casos explícitos, frente a la mujer. Por otra parte, como código basado en el honor, se trata de un intento de armonizar las propias pretensiones individuales con las expectativas de la comunidad; y en tanto reflexión acerca de la muerte, ineludible en la profesión de la guerra, adquiere un particular sentido de la existencia a través de la preparación y asunción de la

finitud. Todas estas perspectivas se entrelazan en un relato coherente aunque asistemático que trataremos de exponer a continuación. Una vez lanzados estos rasgos generales, podemos pasar a analizar las grandes categorías propias de la filosofía samurái.

4.1. La lealtad.

El vínculo que une al samurái con su señor es algo que ya se ha podido sugerir a lo largo de las páginas precedentes. Antes del periodo Edo, en lo que hemos concebido como etapa pragmatista del samurái, la responsabilidad entre el señor y el súbdito era bidireccional, y la transgresión del vínculo por parte de cualquiera de las dos partes se concebía como moralmente sancionable. Esta perspectiva recíproca se transformó, durante el shogunato Tokugawa, en una relación vertical y unidireccional. Esta estaba “basada en la demostración de absoluta fidelidad del súbdito samurái hacia su señor, sin importar para nada la situación en que pudiera ejercerse” (Heising, J. W. et. al. 2020, p. 1115). Si bien es una constante a lo largo de la historia militar de Japón, la lealtad se convirtió en un concepto fundacional de la sociedad japonesa a partir de 1600.

Kasulis (2019, pp. 320-321) analiza el origen confucianista del concepto moderno de lealtad. Dentro de este paradigma filosófico, la lealtad es una virtud basada en la obediencia y, fundamentalmente, en la piedad filial. De hecho, Shigesuke Taira (1639-1730), samurái confuciano autor del *Bushido Shoshinshu*, concibe la lealtad al señor samurái como extensión de la piedad filial: “Padres y señores, piedad filial y lealtad, solo se diferencian en el nombre, pues no existe diferencia en la sinceridad del corazón” (Taira, 2020, p. 30). El carácter no religioso de la filosofía confuciana hacía posible que este concepto fuese reconfigurado fácilmente en Japón, para convertirse en una virtud ligada a la sumisión de la sociedad desde criterios eminentemente cívicos. A través del vínculo con el superior, era posible afianzar el orden armonioso de la colectividad. Al desempeñar cada uno su función, rindiendo tributo a la persona de mayor rango, se contribuía al bienestar general. No es de extrañar que, a partir de conceptos tan fundamentales como este, que han ejercido su influencia durante largos periodos históricos, se desarrollase una sociedad como la japonesa, donde todavía hoy prima lo que se ha denominado como conciencia de grupo (Nakane, 1974, p. 3) por encima de los atributos e intereses individuales. En aras del bienestar del grupo, el samurái se erige como referente para los demás y, también, como brazo ejecutor del orden. “El samurái no solo es un ejemplo moral a tener en alta consideración por parte de los demás, sino también el

responsable de castigar a quienes se desvíen de la Vía y alteren la armonía social” (Kasulis, 2019, p. 326). Tal idea se encuentra presente en la filosofía de Sokō Yamaga (1622-1685), figura clave para la conversión del samurái en un simple guerrero a una persona con mentalidad guerrera, y que reivindicó el papel de esta clase social como agente activo de la nueva sociedad Tokugawa.

“Los guerreros se concentran en este sendero excluyendo la agricultura, el artesanado y el comercio, castigando prontamente a cualquiera de entre las tres clases civiles que perturbe las normas sociales, de manera que las reglas naturales se acaten en todas partes. Eso significa que los caballeros han de tener virtudes tanto culturales como marciales, al igual que pericia” (Yamaga, 2019, p. 49).

No resulta difícil encontrar descripciones de la actitud leal en los textos fundamentales del pensamiento samurái. Encontramos muchas en la famosa obra *Hagakure kikigaki*, compuesta a partir de las máximas de Tsunetomo Yamamoto (1659-1719) a principios del siglo XVIII. En un contexto de pleno apogeo del concepto de lealtad, este texto otorga una enorme importancia al mismo, y mantiene el recuerdo de una edad dorada de los samuráis que ha ido cayendo con el tiempo. Tsunetomo Yamamoto —conocido también como Jocho Yamamoto— fue un guerrero convertido en monje al no poder cometer el suicidio ritual tras morir su señor. Cuando comienza a enumerar las características propias de un buen samurái, sitúa la lealtad como una cualidad esencial: “Si se ha de resumir en pocas palabras la condición del [samurái], yo diría que en primer lugar se halla la devoción en cuerpo y alma a un maestro” (Yamamoto, 2000, p. 81). Sobre este principio primordial, Yamamoto añade la inteligencia, la compasión, el valor, y el control sobre la apariencia externa.

Yamamoto expone un relato que resulta de interés por ampliar el foco de la lealtad no solo hacia un señor, sino entre los vasallos que obedecen a la misma persona. Habla de un samurái enviado a Kioto por su daimio a recaudar fondos, que prefiere desobedecer su orden para apoyar a sus camaradas, los cuales se encuentran combatiendo en Edo. A la vuelta de la batalla, dicho samurái es reprendido, y esta es su contestación:

“Aunque lo afirméis, yo no he desobedecido las leyes ni he tenido la intención de no respetar las ordenanzas del gobierno. La razón es que todo ser viviente concede a la vida en general un determinado precio, y no hay que decir que sucede lo mismo con la vida humana.

Por mi parte, yo le concedo un gran valor a mi vida. Pero entiendo que si los camaradas están en peligro y uno hace como que no ha escuchado nada, eso no es digno de la Vía de un [samurái]. Por eso es por lo que he corrido a socorrerlos. Regresar a mi casa, con la vergüenza en el corazón, sabiendo que mis amigos han muerto, sería algo que sin duda prolongaría mi vida, pero constituiría una desobediencia de la Vía. Para seguirla, es necesario saber sacrificar la preciosa vida. Por eso, para respetar la Vía y no despreciar la regla, he preferido ir a sacrificar mi vida allí. Ahora no me queda más que pedirlos que me ejecutéis“(Yamamoto, 2000, p. 127).

Su señor, impresionado por la rectitud del samurái, decidió perdonarle la vida. Queda expuesta, a través del vínculo de la lealtad, la fuerza de la relación entre los samuráis que sirven a la misma causa. Este caso alumbra tanto el sentido del honor que busca evitar la vergüenza, como la capacidad de autosacrificio y la servidumbre a un clan. También es un buen ejemplo de una tendencia generalizada en el Japón actual, en el que el individuo se orienta según la pertenencia a un grupo, entre cuyos miembros existen lazos interpersonales muy férreos (Nakane, 1974, p. 20). La lealtad, por tanto, no solo se dirige al señor samurái, sino al clan como comunidad a la que pertenece el individuo. Esta transferencia del objeto de la lealtad, desde el señor hasta el clan, es visualizada por Ikegami, quien afirma que “a pesar de que el señor como individuo compartía la falibilidad y temporalidad de todo lo mortal, el orden de su casa podía ser considerado como perpetuo. Como tal, la casa del señor representa permanencia y estabilidad para el samurái” (Ikegami, 2012, p. 385).

Hagakure será una obra a la que acudiremos nuevamente cuando reflexionemos en torno al concepto de la muerte, pues es un principio muy destacado por Yamamoto. Aunque todavía no nos detendremos en detallarlo, cierto puente entre la lealtad y la muerte se percibe en máximas como la siguiente:

“Un samurái solo lo es de verdad cuando no tiene otro deseo que morir rápidamente —y convertirse en puro espíritu—, ofreciendo su vida a su maestro, en la medida en que su constante preocupación sea el bienestar del daimio al que rinde cuentas, sin cesar, en la manera en que sabe resolver sus problemas para consolidar las estructuras de su región” (Jocho, 2000, p. 28).

En ese sentido, en *Hagakure* se llega a mencionar el interesante concepto de “lealtad absoluta, frente a frente a la muerte” (Yamamoto, 2000, p. 104). Descubrimos así cómo,

iluminando una sola de las facetas del samurái, va intuyendo una mentalidad integral y de preceptos interconectados.

Aparece un reseñable vínculo entre la lealtad hacia el señor y la lealtad hacia la familia. Porque en numerosas ocasiones, un clan samurái permanecía como vasallo de otro clan durante generaciones. Al rango dado por las habilidades en el combate se le suma el enorme valor dado por la continuidad histórica en el ejercicio de la lealtad, a través del cual, la relación entre el vasallo y su señor se torna más sólida. El culto rendido a los antepasados coincide entonces con el culto a la figura del samurái de alto rango. En la novela *Musha monogatari* se narran los sucesos del vasallo samurái Kanazawa Bicchū, que ante la enfermedad mortal de su señor, Daizensei Yoshitane, afirma lo siguiente:

“Unas once generaciones, incluyendo a mi padre, han muerto frente al caballo del señor, pero yo no he hecho nada para servir a este señor de tal manera, ya que no ha surgido la necesidad durante mi generación. Si hay algo que puedo hacer, sería seguir a mi señor en su viaje al otro mundo” (Cummins, 2023, p. 147).

Entonces, el vasallo se suicidó. Aunque la historicidad del relato pueda ser cuestionada, sí marca la proyección que puede tener el ejercicio de la lealtad desde el sentido de pertenencia a un linaje familiar. Este último aspecto es muy destacado en el culto sintoísta, la religión autóctona de Japón. Comprobamos cómo el valor de la lealtad alcanza esta forma de espiritualidad, basada en el homenaje rendido al pasado y a los ancestros, entre otros.

Un tema muy habitual en el código samurái es el autocontrol. La necesidad de mantener una mente disciplinada y la regulación de la expresión corporal es marcada siempre como un principio destacado de la vía del guerrero. Lo que Nitobe denomina como “el imperio sobre uno mismo” (2018, p. 133) puede entenderse tanto desde el concepto de lealtad, como del honor y la muerte. Se trata de un tema que desarrollaremos desde estos tres puntos de vista, y que se constituye como hilo transversal entre las distintas facetas del samurái.

En lo que atañe a la lealtad, la disciplina en el comportamiento y en el pensamiento se comprende a través de la renuncia al interés personal. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en algunas de las máximas del clan Uesugi, célebre durante el periodo Sengoku:

“1. Cuando no tengas deseos mundanos en la mente, esta será expansiva y tu cuerpo no tendrá problemas.

2. Cuando no tengas en mente el egoísmo, mantendrás tu naturaleza amable.
3. Cuando no tengas en mente el deseo, realizarás actos de justicia.
4. Cuando no tengas en mente el egoísmo, no dudarás de los demás” (Cummins, 2023, pp. 15-16).

En ese sentido, el autocontrol cabe dentro de la preferencia del bien del clan y del señor sobre el bien propio. Esta es una buena oportunidad para introducir la influencia del budismo Zen en el pensamiento samurái. Esta rama del culto budista, que enfatiza el papel de la meditación y la austeridad, fue rápidamente asimilada por la clase guerrera de Japón, ya que se acomodaba a su estilo de vida. Una conexión detallada entre el budismo Zen y la filosofía samurái nos la proporciona Daisetsu Suzuki (1870-1966). En su obra *El Zen y la cultura japonesa*, aclara:

“Aunque nunca haya incitado activamente a los samuráis a ejercer su violenta profesión, los ha apoyado pasivamente cuando, por las razones que sean, han entrado en ella. En efecto, el zen los ha apoyado de dos formas, moral y filosóficamente. Moralmente, porque el zen es una religión que enseña a no mirar atrás una vez que el curso de las cosas está decidido; filosóficamente, porque trata la vida y la muerte con indiferencia” (Suzuki, 1996, p. 48).

Suzuki caracteriza el budismo Zen como una religión de la voluntad. El hecho de que fuera más afín a la espontaneidad de la praxis —encarnada en la común práctica del Kōan, pregunta enigmática que busca romper las barreras de la conducta normal⁵— que a la teorización trascendental y erudita, hizo que este culto encontrase una gran recepción por parte de la clase militar. “Un buen guerrero es generalmente un asceta o un estoico, lo que significa que tiene una voluntad de hierro. Esto, cuando es necesario, puede proporcionarlo el zen” (Suzuki, 1996, p. 49). El énfasis en el poder de la voluntad y la persecución de las intuiciones consiguieron mitigar la fuerte responsabilidad política del samurái y su disposición natural a morir en el campo de batalla.

Hemos introducido el budismo Zen desde la categoría de la lealtad, dada la tendencia a la “mente vacía”, que consiste en desprenderse de lo mundano para alcanzar una forma de interacción de una forma nueva y más directa (Kasulis, 2019, p. 182). Sin embargo, la

⁵ “La cuestión no es responder al Kōan de una manera racional o preconcebida, sino usarlo como un empujón que eche por tierra las respuestas habituales y demuestre la habilidad para expresar de manera espontánea un pensamiento, una palabra o una acción” (Kasulis, 2019, p. 183).

iluminación Zen no solo concierne a la gestión del propio papel en el mundo comunitario, sino a la disposición ante la muerte. La interrelación entre la lealtad y la asunción de la muerte al hilo del Zen se observa claramente en la siguiente cita de Suzuki:

“Lo que finalmente ha servido a constituir el Bushido como generalmente lo entendemos ahora es el hecho de ser un resuelto custodio de la dignidad del samurái, y esta dignidad consiste en lealtad, piedad filial y benevolencia. Pero para cumplir estos deberes con éxito se necesitan dos cosas: primero, ejercitarse en el ascetismo moral, no solo en sus aspectos prácticos sino también en la preparación filosófica; y segundo, estar siempre dispuesto a enfrentarse a la muerte, esto es, a sacrificarse sin vacilar cuando la ocasión lo requiere” (Suzuki, 1996, p. 54).

Siendo el deber para con el clan y el señor la máxima que ha de cumplir el samurái, este desata una fuerte disciplina que lo lleva a una particular concepción de la existencia. Podemos concebir la lealtad, desde este punto de vista, como un fin por mor del cual el guerrero perfecciona tanto sus habilidades marciales como su forma de comprender el mundo y a sí mismo.

La venganza es un acto que se prolonga desde el sentido del honor, pero también del de lealtad. El célebre incidente de Akō de los Cuarenta y Siete Samuráis, acontecido en 1703 representa una transformación de la moral tradicional samurái a las nuevas formas confucianas desarrolladas durante el periodo Tokugawa. Como bien es sabido, esta historia convertida en leyenda narra la *vendetta* de los vasallos de Asano Naganori hacia Kira Yoshinaka, quien ofendió a Asano despertando su instinto asesino y siendo obligado a cometer *seppuku* por ello. Aunque el suicidio ritual fue requerido por parte de las autoridades del shogunato, tuvo lugar un conflicto entre la ley y la moral samurái, la cual demandaba un derramamiento de sangre. En una carta escrita por Horibe Ysaubei Taketsuna, miembro de los Cuarenta y Siete Samuráis, afirma que el espíritu del vasallo “no debe mostrar una actitud débil frente a un acto de resentimiento por el trato a nuestro antiguo señor, y no hay otro camino (distinto a matar a Kira) para cumplir con nuestro deber militar” (Ōishi en Ikegami, 2012, p. 301). La lealtad emocional e instintiva hacia la persona particular del señor, y la lealtad hacia el valor del clan, fueron aunadas en este suceso.

Si acudimos a *Bushido* de Inazo Nitobe, obra ésta enmarcada en el periodo Meiji, encontramos una reflexión en torno a la lealtad samurái que trasciende la mera sumisión política. Después de remarcar la dimensión bidireccional del vínculo entre los vasallos y el

señor, Nitobe afirma que es deber del guerrero mostrarse disconforme con las decisiones de su superior si ello fuese necesario. “El bushido no exigía que hiciésemos nuestra conciencia esclava de nuestro señor o rey” (Nitobe, 2018, p. 121). Siguiendo este argumento, encontramos un nuevo vínculo entre la lealtad y la muerte: pues el sacrificio de la vida del samurái se convierte en el último recurso para mostrar el error del señor.

“Era muy corriente que el samurái apelase por última vez a la inteligencia y a la conciencia de su señor demostrándole la sinceridad de sus palabras con el sacrificio de su propia vida. Siendo considerada la vida como el medio para servir a su señor, y basándose su ideal sobre el honor, toda la educación y enseñanza de un samurái se regían por estos dos principios” (Nitobe, 2018, p. 122).

En cumplimiento de su deber hacia el superior, el guerrero dispone su vida en aras de la utilidad para su clan, pero es el honor el que motiva este acto de rebeldía contenida. Ese será el motivo del siguiente subapartado. Por último, solo queda adelantar que el análisis que lleva a cabo Nitobe, sujeto a un nuevo paradigma imperial, será un epicentro importante de nuestra crítica de la ética samurái a escala sistémica.

4.2. El honor

Una evocadora definición del honor nos la proporciona Nitobe, quien lo describe como “la parte inmortal del yo” (2018, p. 101). La estima personal, la reputación y el sentido de la vergüenza son conceptos universales de la ética de caballería. No obstante, encontramos en el caso específico de la moral samurái una síntesis entre las expectativas impuestas por el cargo ostentado desde el clan al que se pertenece, y las pretensiones individuales respecto a la comunidad. “La reputación personal de un samurái se basaba en sus talentos y rasgos individuales, ya fueran físicos, mentales o emocionales, así como en la forma en que se conducía en la sociedad” (Cummins, 2023, p. 117). Eiko Ikegami emplea la categoría de “individualismo honorífico” para ilustrar todos los aspectos del sentido de la estima del guerrero.

“El comportamiento honorable del samurái incluía el sacrificio desinteresado, la perseverancia estoica y la consistencia responsable. Pero también podía elegir el curso de la

vigorosa confrontación verbal y la acción física que podía culminar en la pelea pública o incluso en la rebelión abierta” (Ikegami, 2012, p. 471).

Por tanto, comprobamos cómo la dignidad e identidad del *bushi* se construían tanto social como personalmente. El honor ya fue un tema discutido a colación de Honneth, quien reducía este concepto, bajo un sesgo occidentalista, a la “individualización en la representación acerca de quién contribuye a la realización de los objetivos sociales” (1997, p. 154). Frente a esta concepción limitada de la reivindicación de las pretensiones del yo en sociedad, añadimos la impronta de las responsabilidades y expectativas sociales que también aparecen en el código samurái. “El sentido de la persona emerge recurrentemente en la cultura del honor japonesa a través de un proceso de construcción de un yo socialmente incorporado”, es decir, desde una perspectiva intersubjetiva, “y un sentido del yo más subjetivo”, considerado desde una perspectiva interna (Ikegami, 2012, p. 473). Con ello, se desvela una identidad vinculada a las relaciones sociales, que tiene una proyección notable en el Japón actual, y que proviene de la ética samurái.

El guerrero debía labrarse una buena reputación conforme a su cargo de gran prestigio. En tanto subordinado a una autoridad superior, debía ser visto como eficaz, hábil y leal, y respecto a sus compañeros y los miembros de castas inferiores, debía ser respetado. La destreza marcial fue en una primera instancia el principal recurso honorable de un samurái. Antes de la pacificación Tokugawa, la demostración de fuerza y las proezas en campañas violentas engrandecía el nombre del samurái. “Las peleas eran también consideradas, en este período, como indicadores adecuados de la preparación de los hombres. Cómo se comportaba un hombre bajo presión revelaba sus cualidades mentales y su disciplina física” (Ikegami, 2012, p. 282). Posteriormente, durante la burocratización de la clase guerrera, la intención y la manera de abordar una tarea se convirtieron en los principales indicativos de comportamiento honorable. Sea como fuere, en ambos paradigmas existía una serie de actos considerados como honrosos y deshonorosos, relacionados tanto con la destreza en el campo de batalla como con la autoconciencia de la labor del samurái y el anhelo de revestirse con un halo legendario para la posteridad.

En lo que respecta a la destreza en el campo de batalla, en la literatura samurái no dejamos de encontrar pautas de superación y perfeccionamiento. Ya no es solo el conseguir una habilidad que permita alcanzar la victoria en el combate, sino la misma actitud en la posesión del talento, lo que se reivindica en estos textos de referencia. Entre ellos, *El libro de los cinco anillos* de Musashi Miyamoto es el más sobresaliente en el tema que nos ocupa

ahora. Este guerrero errante, que vivió entre 1584 y 1645, pasó su vida haciendo duelos por todo el país —aunque existen muchas leyendas al respecto—, y fundó la escuela de esgrima con dos espadas Hyoho Niten Ichi Ryū. *El libro de los cinco anillos*, redactado en estado de enfermedad dos años antes de morir el autor, ha sido descrito por Carlos Rubio como una obra que reivindica tres necesidades humanas:

“La necesidad, repetida hasta la saciedad por el autor, de estudiar y reflexionar en profundidad sobre las nociones presentadas; la necesidad de entrenarse con asiduidad y sinceridad; la necesidad de adaptarse, ante cada combate, ante cada lance en la vida, a la situación al momento y al corazón de cada uno” (Miyamoto, 2020, p. 162).

No obstante, además de servir como manual práctico en el uso de las armas, Miyamoto nos presenta en esta obra la necesidad de mantener un espíritu marcial que supere la mera destreza técnica. Yamaga emplea el concepto de “realización” a este respecto (2019, p. 52). Así, después de “impregnarte bien de la sabiduría del Código Marcial en tu entrenamiento contra un solo rival, lograrás vencer a diez mil rivales” (Miyamoto, 2020, p. 72), pero también se debe alcanzar algo más: en la cita que encontramos a continuación observamos una ampliación de las dotes humanas como la que ya contemplamos a través del ejercicio de la lealtad, pero esta vez, a través del aprendizaje, de las artes de la guerra en concreto, pero también de cualquier oficio.

“Si refinas tu técnica y pules tu sabiduría, de forma natural conseguirás la libertad y el poder misterioso de esta vía, los cuales, a su vez, te dotarán de una capacidad extraordinaria para todos los asuntos de la vida. El Código Marcial que entonces interpretarás se elevará a la dimensión de un espíritu verdaderamente cósmico” (Miyamoto, 2020, pp. 72-73).

Partiendo de un dualismo cuerpo-espíritu habitual en la literatura samurái, el ejercicio de las habilidades físicas otorga un crecimiento en una dimensión más profunda. Este, que parte del control del ánimo en el campo de batalla, debe trasladarse a la vida cotidiana. Acabamos de ver en la obra de Musashi Miyamoto el vínculo entre el honor y las técnicas marciales: cuanto más mejoran las dotes, mayor estima consigue el samurái de forma tanto externa como interna, y más receptivo se vuelve a la hora de comprender su papel en el mundo.

Frente al acento en la destreza puesto por Miyamoto, Yamaga y Yamamoto se ubican dentro del paradigma Tokugawa, donde empieza a darse más valor a la intención detrás de la acción. Es la actitud, y no tanto sus resultados, la que pasa a considerarse honrosa o deshonrosa. En la obra de Yamaga, promotor del orden confucianista en este nuevo periodo de paz, se halla presente dicha noción, que parte de la regulación de la disposición interior a la hora de expresarse exteriormente mediante las acciones y la conducta decorosa. “Recabar una gran fortaleza interior depende de la profundidad de tu determinación. Si tu aspiración es superficial, tu esfuerzo no puede ser profundo” (Yamaga, 2019, p. 52). Tsunetomo Yamamoto también recalca la importancia de la voluntad y la intención en la consecución de actos honorables: “Si en el campo de batalla no permitís que nadie conduzca el ataque sino vosotros mismos, y tenéis la firme intención de penetrar en las líneas enemigas, no sucumbiréis; tendréis un valiente espíritu y manifestaréis vuestro valor marcial” (Jocho, 2000, p. 63). Se percibe aquí que un espíritu fuerte se considera más valioso y fundamental que la mera ejecución de técnicas, hasta el punto de que Yamamoto narra la leyenda de un prodigioso espadachín cuya escuela no era más que la fuerza de voluntad —y la aceptación de la muerte— (Yamamoto en Suzuki, 1996, pp. 54-55)

El sentido del honor samurái es el que concierne al cuidado en las maneras y en el comportamiento. De modo que la necesidad por gobernarse a uno mismo, que ya analizamos desde el concepto de lealtad, se manifiesta aquí como el esfuerzo por externalizar una imagen digna. Aunque no poseyeran los atributos de integridad y capacidad, los samuráis debían ser vistos como tales (Cummins, 2023, p. 164). Yukio Mishima, a colación de *Hagakure*, afirma que

“la verdad y validez de la justicia se confirman con el juicio de una tercera persona [...]. La pureza de la conducta o la acción es la pureza de la subjetividad. Pero si la conducta se basa en la justicia, debe probar la pureza de esta justicia de otra manera” (Mishima, 2016, p. 60).

Por otra parte, el literato utiliza el concepto de moral de la vergüenza, importado de la obra de Ruth Benedict⁶, para describir la preocupación del samurái por la apariencia externa.

⁶ No obstante, este concepto puede conducir a equívocos, como reseñó Lummis, discípulo de Benedict, sobre todo teniendo en cuenta el contexto de ocupación estadounidense en el que se escribió *El crisantemo y la espada*. A juicio de Lummis, la misma idea de la cultura de la vergüenza, según la cual se caracteriza a la civilización japonesa, no sería más que “una interpretación conveniente, porque significa que Japón, habiendo sido avergonzado ante el mundo, podrá cambiarse a sí mismo importando principios desde fuera, es decir, de la principal fuerza conquistadora, EEUU.” (Lummis, 2007, pp. 5-6).

Mishima afirma que la moral samurái es una moral de la apariencia (2016, p. 70), donde más vale parecer valeroso que serlo. “La dignidad de un ser se mide por la impresión exterior que da”, afirma Yamamoto (2000, p. 94). Nitobe también incide en la cuestión de la vergüenza para caracterizar el germen de la conducta ética japonesa. Con la siguiente máxima, expresa claramente tanto la internalización del criterio ajeno como la importancia dada a las apariencias: “un samurái tan solo tiene un juez de su propio honor, y es su propia conciencia. Las decisiones que toma y cómo las lleva a cabo son un reflejo de quién es en realidad. Nadie puede ocultarse de sí mismo” (Nitobe, 2018, p. 107). En ese mismo sentido se dirigen las palabras de Taira, quien sostiene que “el proceso de cultivar la práctica de hacer lo correcto empieza con el temor a perder el respeto de tus familiares más próximos”, evitando “tener que pasar por la vergüenza de ser censurado y ridiculizado por la sociedad” (Taira, 2020, pp. 44-45). No manifestar fatiga, debilidad ni titubeos es de vital importancia para el guerrero: tanto para que la comunidad lo tenga en alta estima, como para desarrollar una disposición interna que logre sobreponerse a los embates del exterior. No en vano, Sokō Yamaga dedica extensas páginas a determinar cómo mostrar nobleza de carácter a través de la mirada, el habla, la forma de caminar, sentarse y demás pautas. Todo ello porque

“para que un hombre de carácter se haga un sitio en la sociedad y convierta su comportamiento en modelo para una miriada de gente, es en principio muy importante la cuestión de la circunspección, del decoro, en la manera de mirar y escuchar” (Yamaga, 2019, p. 95).

El samurái debía ser un referente moral, y no debía poder encontrarse ni un solo momento de flaqueza en el comportamiento. Las exigencias que imprimía el sentido del honor a la hora de mostrarse ante los demás provoca que el Bushido se revista de un fuerte carácter estético. Este es evidente a lo largo de la vida y obra de Mishima. Como afirma en su comentario a *Hagakure*, “la ética del guerrero exigía no mostrar vergüenza ante el enemigo ni siquiera después de la muerte. Ello requería embellecerse el rostro”, pues “los hombres, incluso cuando mueren, deben tener en su rostro el color sonrosado de la flor del cerezo” (Mishima, 2016, p. 95). El concepto de pureza, clave en la designación del acto correcto y valeroso del samurái, también está envuelto en sentidos estéticos. No obstante, la pureza en Mishima encuentra su germinación alrededor del culto a la muerte.

Hasta ahora nos hemos centrado en preceptos que atañen a la vida del samurái durante su día a día. No obstante, no es posible analizar completamente la moral del honor sin

comprobar su alcance en el campo de batalla. Antes de que tuviera lugar la pacificación Tokugawa, la gloria en la guerra se conseguía a través de manifestaciones explícitas de coraje. Aquel que cargaba en la vanguardia contra el enemigo, que segaba un mayor número de cabezas o que moría luchando de frente, era consagrado con una gran estima social. Por otra parte, la huida, el ataque por la espalda o la evasión de la responsabilidad militar eran vistos por lo general como dignas de un menoscabo en la reputación atribuida⁷. Resulta paradigmático, a la hora de valorar el honor en la guerra, que en recuentos de víctimas como el de la batalla del río Koromo de 788, no se consideraba como propiamente muertos en combate ni a quienes perecieron ahogados ni a quienes cayeron víctimas de las flechas. “Se supone que el ahogamiento no tenía ningún valor heroico, mientras que la muerte por flechas, al producirse a distancia, tenía cierto valor, pero no era verdaderamente heroico” (Cummins, 2023, p. 339).

Por último, como puente hacia el concepto fundamental que nos falta por desarrollar, introduciremos el concepto de muerte honrosa. El suicidio ritual *seppuku*, que será la práctica central que analizaremos en el siguiente apartado, surge en parte motivado por la idea de mostrarse en público de manera íntegra. Ya contemplamos cómo el suicidio podía ser una muestra de lealtad y de protesta, pero también servía para labrarse una buena reputación póstuma. En *Gunpō Jiyōshū*, documento anónimo de 1612, se contempla este vínculo entre el honor y la muerte:

“En general, en el budo —el camino del guerrero—, deberías esperar ser considerado honorable después de tu muerte a través de los preparativos que hayas hecho en vida. Si estás totalmente preparado para todo en todo momento, profundamente resuelto y has luchado con valentía, pero moriste en el combate debido a la mala suerte, debes saber que tu muerte será llorada” (Cummins, 2023, p. 307).

Con sus anclajes en los conceptos cardinales de lealtad y honor, la muerte es un punto ineludible y característico de la caballería japonesa. A continuación, terminaremos de perfilar el mundo de la vida samurái bajo su particular visión de la finitud.

⁷ No obstante, la traición y las estrategias intrincadas también podían llegar a ser valoradas colectivamente. Ello dependía de la construcción del discurso del vencedor, hecho que dejaremos para el siguiente apartado.

4.3. La muerte

“La vía del samurái reside en la muerte”, afirma Yamamoto (2000, p. 21), y con estas palabras parece edificar un culto con grandes implicaciones morales, políticas y existenciales. El autocontrol samurái y la regulación de las disposiciones mentales se basaba, en muchos casos, en la asunción constante de la propia condición mortal. De esta manera lo expresa Shigesuke Taira en *Bushido shoshinshu*:

“Aquel a quien se supone guerrero debe considerar de su mayor interés pensar en la muerte en todo momento, de día y de noche, desde la mañana del día de Año nuevo hasta la última noche del año. Mientras pienses constantemente en la muerte, también cumplirás con tus deberes de lealtad y piedad filial [...]. E incluso mejorará tu carácter y aumentará tu virtud” (Taira, 2020, p. 23).

Dada la inminencia de la muerte en el campo de batalla, esta debía ser integrada en la existencia del samurái desde la precariedad vital de su profesión. Yamamoto reivindica el aleccionamiento de los hombres desde edad temprana para entrar en contacto con la muerte, mediante la participación en ejecuciones públicas y en la caza de animales (Yamamoto, 2000, pp. 112-113). Además de este contacto con la muerte violenta de forma externa, el samurái debe pasar por la internalización de esta suerte de destino inevitable, a través de la disposición mental constante. “Si un samurái está dispuesto a morir, debe pensar que ya está muerto [...]. Desde el momento en que consagra su vida para preparar su muerte, ¿cómo podría tener un comportamiento deleznable?” (Yamamoto, 2000, p. 40). La emancipación que alcanza el samurái a través de su perfeccionamiento físico y espiritual, vinculada a la iluminación zen, se expresa también a través del virtuosismo que acompaña la asunción de la muerte.

Yukio Mishima, adalid tardío de la obsesión por la muerte, rescata a contracorriente el contenido de la obra de Yamamoto, en un tiempo en el que, a su juicio, “la juventud recibió esta demoledora sentencia: «No hay una causa por la que merezca la pena morir» (Mishima, 2016, p. 34). Frente a ello, ve en *Hagakure* una lección sobre la libertad y la plenitud existencial a través de la asunción a todas horas de morir. Otro relevante comentador de *Hagakure* es Daisetsu Suzuki, que como ya hemos analizado más atrás, vincula la mentalidad samurái con el budismo Zen.

“El libro subraya de forma especial la disposición del samurái a dar su vida en cualquier momento, pues ninguna gran obra ha sido nunca realizada, afirma, sin volverse loco, es decir [...], sin romper con el nivel de conciencia ordinario y dando rienda suelta a los poderes ocultos que subyacen en las profundidades. Estos poderes pueden ser diabólicos a veces, pero no hay duda de que son suprahumanos y operan maravillas. Cuando el inconsciente es aprovechado se eleva por encima de las limitaciones individuales. Ahí, la muerte pierde por completo su aguijón y en ese punto la práctica del samurái coincide con el zen” (Suzuki, 1996, p. 54).

Mishima también coincide en expresar el a la vez prodigioso y amenazante poder que alberga el fanatismo al que conduce *Hagakure*. Ello parte del desprecio de Yamamoto por el cálculo racional a favor del arrojo instintivo. “Este antiidealismo y antiintelectualismo pueden ser muy peligrosos. Aun así, hay mucho más peligro en rehuir el riesgo a causa de idealismos o intelectualismos” (Mishima, 2016, p. 79). Daisetsu Suzuki se centra, al igual que Mishima, en la ampliación que lleva a cabo el samurái sobre sus propias capacidades a través de su disposición existencial hacia la muerte. “La idea de la muerte, por una parte, hace que el pensamiento se extienda más allá de las limitaciones de esta vida finita y, por otra, le obliga a tomarse la vida cotidiana con total seriedad” (Suzuki, 1996, p. 55). La idea de dominar la muerte, sin aprendizajes morales ni ritualismos, es según el autor un trayecto proporcionado por el Zen y su práctica directa.

Hasta ahora nos hemos expresado en términos de propiedad existencial y asunción de la muerte. Resulta inevitable pararnos en la filosofía heideggeriana, pues son muchos los nexos que vinculan su fenomenología existencial con el código samurái; en concreto, en lo relativo a la asunción de la finitud como medio para alcanzar un pleno control sobre las decisiones vitales.

Heidegger concibe la suprema posibilidad de ser, la propiedad, como la reconciliación del existente (Dasein) con su dimensión temporal. La muerte permanece implícita en todas las posibilidades existenciales, siendo la radical imposibilidad de las mismas, que es en cada caso mía. La muerte no cabe ser integrada en el otro, es siempre propia, y por ello distingue al individuo de los proyectos existenciales de los demás. “La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo” (Heidegger, 2012, p. 279). Tal aislamiento debe comprenderse como ser desde uno mismo y no desde los demás. Como aclara Jorge Eduardo Rivera, traductor de *Ser y tiempo*, “es un aislamiento, [...] en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo

que acontece desde lo más propio de sí mismo” (p. 483). No es solo la conciencia de la muerte, sino estar vuelto hacia ella en una actitud de espera, como reclama Tsunetomo, lo que lleva a adelantarse a la muerte como posibilidad. “Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real” (Heidegger, 2012, p. 278). Heidegger llama “libertad para la muerte” al adelantarse, el cual

“le revela al Dasein su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce a la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia” (Heidegger, 2012, p. 282).

La asunción de la finitud, desde un hondo nihilismo, faculta al individuo para sobreponerse a cualquier acontecimiento. Mientras que para Heidegger el adelantarse a la muerte, como posibilidad de existir propiamente, se lleva a cabo a través de la angustia, no es esta la que aparece en el código samurái de Yamamoto. En lugar de la angustia aparece la tensión, como “lucha en medio de la rutina cotidiana” (Mishima, 2016, p. 99). Los paralelismos entre la propiedad existencial en Heidegger y la moral samurái aparecen incluso en la noción del instante; Yamamoto afirma que “estamos estableciendo continuamente la diferencia entre «el tiempo», en sentido lato, y «el momento presente». Comprender la expresión «la hora es ahora», significa prepararse constantemente para un acontecimiento imprevisto” (Jocho, 2000, p. 92). Sin embargo, el concepto de la muerte en el Bushido no es solo una instancia que ha de ser incorporada a la existencia. La voluntad y acción del guerrero adquiere su mayor alcance, su mayor expresión, cuando es capaz de ejecutar la propia muerte. Por ello resulta inevitable detenernos en estudiar el suicidio ritual. Yukio Mishima, que basó gran parte de su obra en asumir y transmitir su pasión por la muerte, y que cometió la auteventración en 1970, afirma que

“el suicidio ritual o haraquiri no es una claudicación ni la aceptación de una derrota moral, como se considera en Occidente, sino la expresión suprema del libre albedrío de la persona y que se lleva a cabo para salvaguardar el honor” (Mishima, 2016, p. 52).

Morir por *seppuku* no solo lleva a morir con honor, pues también es una muestra de determinación humana. Los personajes de los libros de Mishima, sobre todo en la *Tetralogía de la fertilidad*, viven anhelando el momento de poner fin a sus propias vidas, preparándose

para un gran acto final a modo de canto de cisne. En *Caballos desbocados* se narra la historia de Isao, un joven insatisfecho con su tiempo, el Japón de 1932, que decide organizar una milicia militar. En citas como la siguiente, se muestra cómo el personaje asume la autoinmolación como su deseo más íntimo.

“—Muy bien, pues. Quienes quedáis sin esperanza, sin nada que aguardar, ¿estaríais prontos a deshaceros de vuestras vidas cometiendo un acto que probablemente no servirá de nada?

—Sí —respondió una voz llena de fortalecedora dignidad”. (Mishima, 2012, p. 314).

Esa noción se aproxima a lo que Nietzsche describía como la “muerte libre” o el “morir a tiempo”: “Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas” (Nietzsche, 2011, p. 136). El personaje de Mishima, que manifiesta la pureza y sinceridad de su voluntad de manera trágica en un mundo percibido como corrupto, se vincula a toda una tradición literaria muy arraigada en Japón. Ivan Morris (1925-1976) analiza en *La nobleza del fracaso* un arquetipo cultural que muestra que los japoneses

“se han resignado normalmente a la idea de que el mundo y la condición humana no son esencialmente buenos. Con todo el vigor y la efervescencia que rezuma el país, se percibe una profunda presión de pesimismo natural, una sensación de tener las cosas en contra y de que por mucho que nos esforcemos, siempre estaremos luchando por una batalla perdida. Antes o después, todos nosotros estaremos destinados al fracaso; pues, incluso si conseguimos salvar los diversos obstáculos que una sociedad tan hostil pone ante nosotros, al final nos vencerán los poderes naturales de la edad, la enfermedad o la muerte” (Morris, 2018, p. 79).

Ese pesimismo, según Morris, entra en contradicción con la perspectiva cristiano-occidental, y ve en Estados Unidos una común aspiración a la felicidad y a expulsar el sentido trágico de la vida. Entre los referentes heroicos a lo largo de la historia de Japón encontramos numerosos samuráis, como Minamoto no Yoshitsune, Kusunoki Masashige o Saigo Takamori. Todos ellos se revolvieron contra las limitaciones que les imponía su mundo, hicieron gala de una honestidad ejemplar y desafiaron el sentido común. No fue el

éxito lo que los elevó a la condición de leyendas en el imaginario colectivo, sino su destino patético, la frustración de sus objetivos y la muerte temprana, que son elementos recurrentes en esta clase de héroes. Yukio Mishima escribió acerca de estos iconos trágicos y quiso encarnar en su propia vida y muerte la actitud de sus referentes, acabando como ellos, atravesando su vientre con la espada. No en vano, Morris escribió *La nobleza del fracaso* en memoria del autor japonés, amigo suyo.

Estos personajes encarnan la trágica superación de las barreras del yo que comporta la decisión de morir a todas horas. Su rasgo más distintivo, a ojos de Morris, es la sinceridad (誠, *Makoto*).

“El objetivo de la virtud que denominamos *makoto* ha variado a lo largo de la historia, pero presenta como común denominador la sinceridad de propósito, que se deriva del humano deseo de encontrar un significado absoluto al tiempo y de la conciencia de saber que el mundo político y social es esencialmente un lugar corrupto, cuyo materialismo es incompatible con las exigencias del espíritu puro y de la verdad” (Morris, 2018, p. 54).

El idealismo samurái y la inocencia del propósito entroncan con la devoción leal, con la espontaneidad ciega y con la idea de que la fuerza de voluntad puede quebrar, al menos simbólicamente, los límites impuestos por la materia. Todo ello son rasgos que, de una forma u otra, hemos esbozado al estudiar concienzudamente el mundo de la vida samurái. Así puede caracterizarse el suicidio como forma de protesta, tal y como presentamos al terminar de estudiar el concepto de lealtad. Desde el suelo conceptual que nos proporciona el héroe trágico japonés, podemos enmarcar el sentido de la muerte por *seppuku*. Morris lo concibe como una forma de imponerse una tortura gratuita, previa al auténtico golpe mortal que venía asestado por el padrino *kaishakunin*. Esta mortificación sería una forma de demostrar valor y decisión, “al arrostrar una agonizante prueba de que los simples mortales (ni las mujeres) eran capaces de afrontar” (Morris, 2018, p. 581). Además de ser un alarde de determinación, la evisceración es para Morris una forma de adelantarse a las consideraciones que los demás van a atribuir por haber elegido morir de manera dolorosa; es, en otras palabras, una forma de salvaguardar el honor póstumo, de afianzar una alta estima en el recuerdo. Por otra parte, el autor explica que en el abdomen (腹, *Hara*) se considera tradicionalmente el lugar donde reside el ser interior del hombre, su voluntad. Que el *seppuku* tuviese lugar con la espada, instrumento imbuido ritualmente con la resolución del guerrero, representa el choque y laceración de dos determinaciones, una natural, y otra labrada. Pues la espada está

“Íntimamente unida a la vida del samurái, y se ha convertido en símbolo de lealtad y sacrificio de sí”, afirma Suzuki (1996, p. 65).

“Abrirse el estómago en el acto del *harakiri* es, pues, una modalidad de suicidio (más bien presuicidio) en el que el samurái emplea su espada, símbolo externo de su propio espíritu, para sajar en pleno centro de sus más preciadas emociones” (Morris, 2018, p. 582).

La muerte por *seppuku* es un destino común para el héroe trágico japonés. A través de un imposible acto de libertad, de una protesta contra el orden establecido de las cosas erigida sobre la sinceridad e inocencia absolutas, el samurái encuentra un resquicio en el que habitar una nueva forma de ser, acomodada al sí mismo. La mismidad solo cabe ser encontrada en lo irremediable, lo patético, lo paradójico y lo antinatural. La muerte es una respuesta imposible, y por ello es la única que deb admitirse. La reivindicación del yo y la condena del mundo convergen en una solución frustrada, y tanto su absurdez como su carácter insostenible son sus principios esenciales. La constitución de lo contradictorio en su seno es lo que conforma tanto su incapacidad de expropiación como su imposibilidad más radical. Para lograr un lugar propio, debe renunciarse a la vida a ojos de Mishima. En *El sol y el acero*, el literato escribe: “la confirmación de sí mismo implicaba, ineludiblemente, destrucción de sí mismo” (Mishima, 2010a. p. 79).

5. LA IDEOLOGÍA SAMURÁI COMO SISTEMA

Acabamos de exponer el mundo de la vida samurái, que a través de la asunción de los deberes del oficio de la guerra, encuentra en la servidumbre a la persona de mayor estatus una razón de ser; objetivo este conducido a través de una alta sensibilidad por la estima externa, y con la visión de quien se lanza sin miramientos conducido por la asunción de la muerte y la sinceridad de propósito. A grandes rasgos, estas son las características que dibujan los valores y patrones típicos del samurái ideal, el miembro de una casta superior en el Japón feudal. Una vez comprendidas las pautas interpretativas, comunicativas y regulativas del guerrero nipón, pasamos a mostrar ahora su otra faceta, la sistémica. Una cosmovisión puede ser comprendida desde sus propios lindes; eso permite simpatizar e individualizar a los agentes concretos que compartían una serie de ideas y conductas. Pero el motor de los agentes sociales solo se comprende a gran escala invirtiendo el argumento: analizando cómo una serie

de elementos estructurales —medios de producción, clases privilegiadas, dinámicas de poder— influyen en la construcción de una ideología —cultura, moral, política— que justifica la existencia de la primera. Este asunto ya fue debatido en el primer apartado, viendo la necesidad de evitar reduccionismos materialistas e idealistas. Un estudio pormenorizado del sistema social samurái permitirá establecer una visión complementaria al mundo de la vida que ya hemos desarrollado. De este modo obtendremos una perspectiva completa de la sociedad samurái con alcance crítico.

5.1. Lealtad, honor y muerte en la dictadura Tokugawa.

Como bien sabemos, la elaboración de una filosofía samurái no surge hasta el periodo Edo; no es hasta el siglo XVII que existe un concepto definitorio, un discurso más o menos común y una preocupación por describir el propósito y las pautas ideales de la clase guerrera. Tras la unificación de Tokugawa Ieyasu, se hizo necesaria la construcción de una nueva ideología⁸ que legitimara la estructura vertical del shogunato en un periodo de paz prolongada. Esta, como ya tuvimos la oportunidad de estudiarla, estaba basada en una reelaboración de la lealtad confuciana. El ideal de virtud y armonía mediante la educación en paradigmas relacionales venía a preservar el estatus del gobierno; “el foco confuciano fue la virtud, en particular la virtud cívica o social, y el shogunato tenía interés en que el pueblo expresara esa virtud como lealtad al régimen” (Kasulis, 2019, p. 320). Con su firme demarcación entre clases y oficios, el Estado Tokugawa se erigió como una autocracia organicista, donde cada individuo debía desempeñar su labor concreta y consagrarse por entero a ella. Al poner el énfasis en la interdependencia social y en la valoración jerárquica de los individuos según su estatus —dado por el sexo, la edad y la clase—, se amparaba como natural y necesario un orden que había nacido de la nada, tras el convulso periodo Sengoku y a partir de las hazañas de Oda y Hideyoshi. “El constructo confuciano básico sobre el individuo como ser intrínsecamente social subyace tras una especie de humanismo laico, así como tras una aceptación del autoritarismo jerárquico” (Cleary, 2019, p. 11).

Sobre la naturalización de los principios jerárquicos del confucianismo, resultan reveladores algunos pasajes de Yamaga. En concreto, este:

⁸ Si bien nos centraremos en el confucianismo, muchos estudios apuntan a que no existió una única ideología oficial del Estado Tokugawa. Véase: Kasulis, 2019, pp. 652-653.

“Un hombre de carácter debe estar siempre en paz con este orden natural, sin sentirse orgulloso ni siquiera de su riqueza y posición, pues dependen del orden de la naturaleza, y no son de creación propia. Tampoco debe detestar la pobreza y servitud, ni avergonzarse de ello, pues se trata del orden de la naturaleza y no se puede hacer nada al respecto” (Yamaga, 2019, p. 69).

Ise Teijō, filósofo del siglo XVIII, resume la ideología del estado autoritario Tokugawa de esta manera:

“Lo no razonable no puede superar a lo razonable, lo razonable no puede derrotar a los códigos legales, los códigos legales no pueden derrotar a aquellos que están en el poder y aquellos que están en el poder no pueden derrotar al cielo” (Ise en Ikegami, 2012, p. 318).

Por “cielo” se refiere a las reglas de la naturaleza. Vemos cómo la ley es considerada como un poder que supera a la razón, por lo que la fuente del poder se define solo como poder en sí mismo. Nos encontramos ante una clásica forma de justificación tanto de la clase dominante como de la desigualdad social, amparando un sistema sistema que se concibe como necesario e inmutable. La crítica al argumento de la necesidad de la tesis hegemónica la encontramos en *Dialéctica de la Ilustración*:

“Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono. Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen consistente se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados” (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 67).

En un panorama ideológico como este, la única actitud consecuente es la resignación y la obediencia. “Los gobernantes Tokugawa asumieron el derecho a definir la ley tal como consideraron adecuado y aquellos que eran gobernados debían someterse a la autoridad con sumisión incondicional” (Ikegami, 2012, p. 319). El samurái virtuoso es el que acata el orden establecido y se somete al mismo. La lealtad, por tanto, puede comprenderse también como subordinación acrítica al poder.

Por otra parte, el precepto del honor durante la era Tokugawa se ha entendido como una forma de adelantarse a las posibles acciones de los vasallos que ostentaban el poder para derrocar al régimen. Definiendo qué actos se consideraban honrosos frente a situaciones determinadas, los patrones de conducta de los samuráis se volvían predecibles. Durante los periodos previos, la cultura del honor se vinculaba al uso de la violencia para la resolución de conflictos. Durante los gobiernos de Kamakura y de Muromachi, no había restricciones a las peleas privadas *kenka*, al margen de las batallas multitudinarias (donde primaba el principio de lealtad). “En una sociedad guerrera, la capacidad del samurái para hacer uso de la fuerza para resolver sus problemas simbolizaba su autonomía soberana, mientras que las intervenciones gubernamentales para restringir las expresiones de violencia vinculadas al honor, reflejaban la presencia de poder del Estado y los vasallos samuráis” (Ikegami, 2012, p. 263). Ikegami nos acaba de mostrar el íntimo vínculo entre honor y violencia, y la capacidad de influir sobre la autonomía del guerrero al intervenir sobre el ejercicio de la violencia privada. De hecho, fue durante el periodo Sengoku cuando se prohibieron las peleas privadas, tras la ley *Kenka ryōseibai*. Ella sentó un precedente para la posterior limitación de la cultura de la violencia samurái durante el shogunato Tokugawa.

La desmilitarización de Japón tras la unión de los territorios llevó a la restricción de la autodeterminación del samurái, si bien la prohibición de los conflictos privados hizo que la clase guerrera ostentase el monopolio de la violencia. “Cierto que las autoridades de este período impusieron controles políticos y sociales al uso impulsivo de la violencia por parte de los samuráis. Sin embargo, intentaban imponer este control sin sacrificar el sentido de honor colectivo de los samuráis” (Ikegami, 2012, p. 269). Por tanto, la noción de honor no debía ser eliminada, sino transformada, con tal de controlar el poder independiente de los samuráis. Así se difundía un sentido de disciplina y se evitaban los intrincados y sangrientos procesos de venganza que solía acompañar a las *kenka*. Por ello, el honor fue alejándose del alarde de fuerza marcial para acabar vinculándose con el autocontrol. Con tal de preservar la integridad del orden social, tuvo lugar una “transición del lugar del honor del individuo al cuerpo político local” (Ikegami, 2012, p. 286). Así se integró el cumplimiento de expectativas sociales en la afirmación de las pretensiones individuales, en lo que ya se estudió mediante la categoría de individualismo honorífico. En este nuevo paradigma, Ikegami explica que los samuráis empezaron a dirigir la violencia contra sí mismos tras su integración en la comunidad, incrementándose la incidencia del *seppuku* durante el siglo XVII (Ikegami, 2012, p. 288).

Tanto la moralización del samurái como la burocratización del sentido del honor se comprenden, pues, desde el control shogunal. “Las autoridades Tokugawa idearon una solución ingeniosa: apoyar la tradición del honor mientras que al mismo tiempo se intentaba transmutar y convertir el espíritu del honor en otra forma o dirección que sirviese mejor a los propósitos del Estado” (Ikegami, 2012, p. 317). Ello comprende tanto la asociación del honor con la reputación del clan como con la noción de vergüenza. De cumplir con la venganza, el samurái pasó a preocuparse por evitar la vergüenza. Por ello, muchas de las tendencias violentas de los samuráis desaparecieron a favor de las normas de cortesía, el cumplimiento de las obligaciones de la casa particular y el primado del autocontrol. “Era el Estado el que determinaba y otorgaba, en formas claramente visibles, estándares de honor a los samuráis individuales” (Ikegami, 2012, p. 361). Por tanto, el honor, como la lealtad, era un recurso ideológico con el que asegurar la soberanía del shogunato. Lo que la reputación significaba fue modelado según los intereses de las élites dominantes.

Por último, la consagración absoluta del samurái a la muerte puede entenderse como la sumisión al ejercicio del cargo militar. Además, sirve como extensión del autocontrol cultivado desde el pacificado concepto de honor Tokugawa. No obstante, obras como *Hagakure* suponían un desafío a la estructura del poder Tokugawa, por ver en ella decadencia, y por preferir la acción instintiva sobre las pautas de acción estrictamente demarcadas. Aunque no se prohibió, la circulación de *Hagakure* fue muy restringida en la época. Su popularización y uso político no vendría hasta el siglo XX, como tendremos la oportunidad de estudiar más adelante. La tensión individualista que ejercía la muerte sobre la lealtad, como indica Kasulis (2019, pp. 327-328), fue típica en el Estado Tokugawa. En el principio de la muerte todavía se encuentra cierto germen crítico, sobre todo si se concibe como la capacidad de desafiar las órdenes del superior a través del *seppuku*. No sería hasta más adelante, en el siglo XIX, que la muerte se integraría en la ideología del sistema social hegemónico.

5.2. La filosofía samurái en la construcción del Estado nación japonés.

En la introducción histórica, ya pudimos dejar constancia de las reelaboraciones de la ideología samurái a finales del periodo Edo. La idealización de la figura del guerrero en las regiones de Chōshū y Satsuma y la recuperación del sintoísmo pueden comprenderse dentro de un periodo histórico de construcción de Estados nación. Nos remitimos a los estudios de

Eric Hobsbawm (1917-2012) acerca del nacionalismo, para mostrar cómo tanto en Japón como en los países de Europa y Norteamérica se dio un proceso político de estas características. Dicho proceso arranca a mediados del siglo XIX y se consolida a principios del XX.

“En la época de la construcción de naciones se creía que esto implicaba la lógica necesaria y deseable transformación de las «naciones» en Estados nación soberanos, con un territorio coherente definido por el área que ocupan los miembros de una «nación», que a su vez la definen su historia pretérita, su cultura común, su composición étnica y, de modo creciente, su «lenguaje»” (Hobsbawm, 2021, p. 64)⁹.

Que el autor se exprese en términos de “construcción” evidencia el sentido artificioso y contingente de este desarrollo político e ideológico, a la vez que mantiene una actitud escéptica ante el mismo:

“No hay nada lógico en esta implicación [entre nacionalismo y Estado territorial]. Si es innegable y tan vieja como la historia la existencia de grupos diferentes de hombres que se distinguen de otros grupos por la diversidad de criterios, no lo es, en cambio, que impliquen lo que el siglo XIX consideraba como tener «categoría de nación»” (Hobsbawm, 2021, p. 64).

Hobsbawm explica que, originalmente, el sentido de pertenencia de un individuo a un grupo no sobrepasaba una esfera mucho más amplia que la de su comunidad más inmediata. En las culturas premodernas, los habitantes constituían su identidad social con base en una familia o un poblado; esto es extrapolable a las regiones administradas semi-autónomamente por daimios, al margen de la dirección central del shogunato. Sin embargo, en el siglo XIX

⁹ Esta cita puede bastar para dar una definición del concepto de nacionalismo. A lo largo de las páginas posteriores se tratará de argumentar que los posibles vínculos entre la filosofía samurái y el totalitarismo japonés del siglo XX parten de una transformación del contenido de esta filosofía en clave nacionalista. Nacionalismo y totalitarismo son, por supuesto, conceptos diferenciados, aunque tengan nexos comunes. Como definición de totalitarismo podemos referirnos a las aportaciones de Arendt, quien caracteriza este modelo de régimen a través de los siguientes puntos clave: 1) La concentración del poder en un líder. 2) La sustitución del sistema de partidos por un movimiento de masas. 3) El terror total como mecanismo de dominación. 4) La progresiva abolición de las libertades y derechos del individuo. 5) El desplazamiento constante del centro del poder. 6) La coexistencia del poder real y el ostensible. 7) El uso de la propaganda y del sistema educativo como formas de adoctrinamiento. 8) La supervisión centralizada de la economía. 9) La utilización del Derecho, a través de la manipulación de la legalidad con, el propósito del logro de los objetivos del régimen. Véase: Arendt (1998), Vargas (2011). Militarismo e imperialismo son otros conceptos que también aparecen en este apartado, y con los que se ha caracterizado típicamente el régimen japonés a partir de la restauración Meiji y a principios de la era Shōwa, salvando el periodo Taishō. Para el periodo comprendido entre 1932 y 1945 reservamos el concepto de jingoísmo.

tuvo lugar un crecimiento a gran escala de las fronteras territoriales de los países, lo cual demandaba una mayor cohesión social. Los habitantes, que muchas veces no experimentaban en primera persona ninguna otra región que no fuera su círculo familiar y laboral más cercano, debían sentirse parte de una nación a una escala mucho mayor. El nacionalismo, por tanto, surgió hace aproximadamente doscientos años como respuesta a esta serie de transformaciones geopolíticas. “De ahí la crucial importancia de las instituciones que podían «imponer» uniformidad nacional, lo que significaba primeramente el Estado, sobre todo la educación pública, los puestos de trabajo públicos y el servicio militar” (Hobsbawm, 2021, p. 78). Luego, el desplazamiento de la figura de autoridad del shogun al emperador como representante de todos los japoneses entra dentro de la necesidad de articular un discurso amalgamador a gran escala.

Hobsbawm encuadra explícitamente a Japón como uno de los Estados en construcción de una ideología nacional, al igual que los países de Europa.

“Hasta fuera de Europa era dramáticamente visible la construcción de naciones. ¿Qué fue la guerra civil norteamericana sino el intento de mantener la unidad de la nación norteamericana contra el desperdigamiento? ¿Qué fue la restauración Meiji sino la aparición de una nueva y orgullosa «nación» en el Japón?” (Hobsbawm, 2021, p. 63).

No obstante, lo que caracteriza a Japón, al igual que otros “países atrasados a lo largo de los siglos XIX y XX” (Hobsbawm, 2021, p. 32), es la necesidad de transformarse bajo la presión del poder imperial europeo. Así lo expresa claramente Donald Sasson: “la restauración Meiji de 1868, cuyo objetivo era resistir al colonialismo europeo y construir una población japonesa, fue el síntoma de que el problema nacional había alcanzado al Lejano Oriente” (Sasson en Hobsbawm, 2021, p. 11).

Uno de los lemas del recién instaurado gobierno Meiji fue *fukoku kyōhei*: enriquecer el país y fortalecer el ejército. Las campañas militares a partir de la década de 1870 como un llamado internacional al reconocimiento de la soberanía nipona, como un fortalecimiento territorial a riesgo de una posible colonización occidental, y como una forma de extender entre la población japonesa una ideología nacionalista favorable al régimen. Desde estas claves políticas se comprende la colonización de Hokkaidō en 1869, la anexión del archipiélago de las islas Ryūkyū en 1878 y las campañas sobre Corea en 1894. La burocratización, la profesionalización del ejército y el expansionismo japonés, son hitos

modernos que obedecen al mismo patrón occidental. Si bien a estos paralelismos a una escala material añadimos una especificidad del caso japonés en cuanto a la estructura ideológica:

“La ideología del capitalismo japonés es abrumadoramente familiar o, si se quiere, feudal, puesto que el feudalismo no ha hecho más que prolongar en el marco de los clanes militares las relaciones de dependencia, de protección, de obligación primero vividas en los lazos de la familia” (Pinguet, 2017, p. 52).

Uno de los principales conceptos del Estado nación japonés es el de *kokutai* (國體). Fue desarrollado por la escuela Mito en los albores de la restauración Meiji, al igual que el ya mencionado eslogan de *sonnō jōi* (尊王攘夷, “reverencia al emperador y expulsa a los bárbaros”). *Kokutai* suele traducirse como “identidad nacional”, y se refiere al espíritu distintivo de Japón que emana de la soberanía divina del emperador. “La palabra *kokutai* (que significa, literalmente, la «esencia» o «cuerpo» del «país» o Estado) acabó designando una forma política considerada distintiva, quizás única, de Japón (y que tal vez no se encontraba en ningún otro lugar)” (Kasulis, 2019, p. 415). Este concepto, que tiene sus orígenes en la creación del Estado japonés moderno, será analizado más adelante, al tener un importante uso durante el jingoísmo del siglo XX.

La figura del samurái es clave en la creación de esta ideología nacionalista. A pesar de haber desaparecido como clase tras la restauración Meiji, es justo en esta época cuando tiene lugar una romantización de la figura del héroe japonés, y cuando se popularizan tanto el concepto de Bushido como la literatura asociada a él.

“A partir de la década iniciada en 1890, la imagen del samurái apareció engalanada de una aureola romántica debido a las corrientes culturales y políticas del momento. El efecto permanente y capital de esta idealización fue la noción de que el «pensamiento del guerrero» representaba una tradición intelectual independiente y relativamente homogénea que definía el contenido de la filosofía samurái” (Heising et. al., 2020, p. 1115).

Al respecto de este renovado interés por el samurái, Cumins aclara que este “fue utilizado como símbolo de orgullo nacional para apoyar las ambiciones coloniales de Japón en el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial” (2023, p. 452). A pesar del primer momento de liberalización y aperturismo del país, las corrientes conservadoras se adueñaron del discurso ideológico oficial del Estado, y utilizaron la figura histórica del

samurái para constituir el nuevo nacionalismo. Esto se traslada a los libros de texto tras la promulgación del Decreto Imperial sobre la Educación y la ideología oficial del Shinto de Estado en 1890, “un texto que enfatizaba la lealtad a la nación y la piedad filial de todo súbdito japonés” y que se considera “la fuente básica de adoctrinamiento durante el Japón moderno sobre la figura del emperador” (Pérez Roibó et. al., 2021, p. 392).

Cuando analizamos el concepto de lealtad en Inazo Nitobe, autor ubicado ya en la era Meiji, adelantamos que sus máximas serían sometidas a crítica por enmarcarse en un nuevo panorama imperial.

“A lo largo de su vida, Nitobe adoptó la causa de la paz internacional y el progreso, pero al mismo tiempo fue un diplomático pagado por el gobierno japonés y el propósito de su «autotraducción» incluía el importante pretexto de promocionar la posición de Japón en el mundo” (Bebby y Rodríguez, 2009, p. 220).

El filósofo japonés afirma que “El bushido, a semejanza de Aristóteles y algunos sociólogos modernos, concibió el Estado como anterior al individuo (naciendo éste dentro de aquél, como parte integrante de él), debe el individuo morir por el Estado o por quien encarne su autoridad legítima” (Nitobe, 2018, p. 118). Aunque la autoridad personificada del samurái puede encarnarse, no solo en el emperador, sino también en el daimio o el shogun, la identificación entre la persona de la lealtad y el Estado sí obedecen a esta nueva situación histórica. “Las leyes y el Estado se encarnaban, entre nosotros, en una persona. La lealtad es un producto ético de esta teoría política” (Nitobe, 2018, p. 119). Además, vemos cómo el principio de la muerte, problemático desde la moral confuciana que legitimaba el gobierno Tokugawa, queda integrado durante el gobierno Meiji en el sentido del patriotismo. Esta identificación moderna entre muerte y culto al emperador aparece también en la obra de Mishima, sujeta también a la ideología del nuevo Estado nación japonés.

En *Caballos desbocados*, obra que ya hemos mencionado más arriba, el protagonista lucha por dar un golpe de Estado y otorgar poderes plenos al emperador. De la noción de la miseria entre las clases populares del Japón de la década de 1920, la respuesta de Isao es reaccionaria. El culto al emperador se manifiesta en muchas ocasiones a lo largo de la obra; en la cita que sigue, denuncia un falso sentido del nacionalismo: “hasta en los pechos de aquellos jóvenes llamados a servir bajo las banderas imperiales como leales súbditos de Su Majestad, era difícil hallar auténticas lealtades patrióticas. La perversidad empezaba a invadir nuestras fuerzas armadas” (Mishima, 2012, p. 594). Por otra parte, a pesar de admitir una

conciencia social de las vicisitudes de las clases oprimidas, el protagonista se distancia de los socialistas “porque la ideología de estos es hostil a la figura de Su Sagrada Majestad” (Mishima, 2012, p. 595), y se enmarca dentro del “materialismo occidental” (Mishima, 2012, p. 391). Aunque el ideario de Mishima pertenece al militarismo contemporáneo, ya deja ver el paso de la lealtad samurái a la figura imperial, hecho este novedoso desde la historia de la clase guerrera en Japón.

5.3. Bushido, moral guerrera y totalitarismo.

La era Taishō (1912-1926) se abre como una etapa de ampliación de la representatividad democrática del país. A pesar de los esfuerzos del gobierno por reducir el poder de las élites tradicionales (militares, aristócratas y burócratas) a través del sistema de partidos, el afán renovador cayó en saco roto. Con la incipiente urbanización y capitalización del país, y tras el desastroso terremoto de Kanto que arrasó la capital y acabó con la vida de ciento cuarenta mil personas, se generó un clima de fuerte radicalización política. Los grupos comunistas y anarquistas crecieron junto con las organizaciones ultraderechistas. Estas fueron las responsables del asesinato del primer ministro Takahashi Hara en 1921. “La muerte de Hara ha sido entendida como el «precio político» que los grupúsculos ultranacionalistas japoneses hicieron pagar al gobierno después de una serie de medias victorias diplomáticas” (Junqueras i Vies et. al., 2012, p. 246). El asesinato de Hara aparece representado y aplaudido en *Caballos desbocados* de Mishima. Como contrapartida a las reformas del gobierno Taishō cobró vigencia, en 1925, la Ley para el mantenimiento del orden público, que arrestaba y apartaba de la vida pública a personas con ideas consideradas revolucionarias en exceso. “En realidad, era una forma ligeramente encubierta de legalizar la persecución de los disidentes: anarquistas, socialistas, marxistas e incluso algunos liberales y progresistas moderados” (Kasulis, 2019, p. 542). El nacionalismo, que empezó a gestarse a finales del siglo XIX, se iba abriendo paso por la nueva centuria.

Para el final de la era Taisho, a pesar del fortalecimiento de los partidos políticos, la dieta imperial seguía siendo impotente comparada con los ministerios de Guerra y de Marina, por no mencionar la estructura burocrática. El país acabó siendo afectado por la crisis financiera de 1929. Abierta ya la era Shōwa (1926-1989), Japón presenció un descalabro

económico donde grandes empresas, los *zaibatsus*, salieron enriquecidos y con un poder muchas veces mayor al del gobierno.

“Si los años veinte habían abierto un espacio para la creación de movimientos populares de base socialista y comunista, los años treinta fueron ocupados por asociaciones y grupos de base ultranacionalista. Del campo a las ciudades se iniciaron movimientos para denunciar los abusos de una élite política y económica que había apartado a Japón del crecimiento y del orgullo nacional” (Junqueras i Vies et. al., 2012, p. 248).

No es de extrañar que el objetivo de Isao, protagonista de *Caballos desbocados*, sea el asesinato de un gran magnate. Discursos articulados por Mishima como el que recogemos a continuación, a pesar de haberse escrito en 1969, recupera esta etapa histórica y revive el espíritu del militarismo japonés.

“Sangre perversa [...] es sangre que reclama ser derramada. Y aquellos que la derramen, ciertamente podrían llegar a curar la enfermedad que sufre nuestra patria. Los cobardes que en estos momentos se hallan junto al lecho de dolor de nuestro maltratado país no saben hacer otra cosa que retorcerse las manos miserablemente. Si a ellos les fuese confiada nuestra suerte, el Japón moriría” (Mishima, 2012, p. 229).

La protesta social se articuló en clave reaccionaria. La década de 1930 se abre con disturbios y actos terroristas frecuentes, como los protagonizados por la Liga de la sangre (血盟団). El primer ministro Tsuyoshi Inukai fue asesinado en un golpe de Estado en 1932. Este “acabó por liquidar la democracia parlamentaria, instaurándose a continuación gobiernos de unidad nacional conformados por una combinación de nacionalistas, militares y una parte de la oligarquía”, donde “el ejército tendría cada vez una mayor influencia a la hora de tumbar aquellos gabinetes que no siguiesen sus intereses” (Pérez Roibó et. al., 2021, p. 414) La solución de los militaristas era llevar a cabo una suerte de restauración Shōwa para recuperar la centralidad de la figura del emperador y “una vez lograda la «estabilidad interna», liberar a los pueblos asiáticos del imperialismo occidental” (Junqueras i Vies, 2012, p. 249). La firma con Alemania el pacto Antikomintern en 1936 contra la Unión Soviética supuso un acercamiento a las potencias del Eje; en ese mismo año, tuvo lugar la anexión del territorio de Manchuria y la salida de Japón de la Liga de Naciones. La implantación de un estado de defensa, que preparaba al país para una movilización total en caso de guerra, fue el paso

previo para instaurar un nuevo orden en Asia oriental. En 1937, con la segunda guerra sino-japonesa, se considera el origen de las operaciones militares en el Pacífico hasta 1945. El Estado japonés pasó a controlar por completo las esferas económica y social, la primera mediante la intervención de las empresas según el esfuerzo bélico, y la segunda a través de la educación en el espíritu nacional *Kokutai*. Emerge así un concepto que pudimos ver aparecer a finales de la era Meiji. En 1940 se firma el acuerdo tripartito con Alemania e Italia, y tras los bloqueos comerciales de Reino Unido y Estados Unidos, en 1941, Hideki Tōjō llega al poder y desata el ataque a la base de Pearl Harbor.

En su obra *Psicología de masas del fascismo*, Wilhelm Reich (1897-1957) dedica un apartado a describir el jingoísmo japonés. El autor parte del análisis al misticismo religioso como legitimación del Estado autoritario; en el caso nipón, este se liga a la ambición de imponer un orden panasiático liderado por el emperador. Reich se centra, en concreto, en la apelación a los lazos sanguíneos y a la simbología religiosa como justificación ideológica del imperialismo.

“Las actitudes familiares patriarcales y las místicas son los elementos psicológicos básicos del nacionalismo fascista e imperialista de las masas. De este modo, la psicología de masas confirma que una educación mística se convierte en la pionera del fascismo cuando una catástrofe social pone a las masas en movimiento” (Reich, 2020, p. 209).

El sintoísmo de Estado estaría a la base de las pretensiones del Japón militarista. La verdad revelada por los cielos veía en el individualismo estadounidense y en el comunismo soviético doctrinas irreconciliables y sediciosas. Reich recoge el análisis hecho a un panfleto de 1942 redactado por Chikao Fujisawa.

“Según este panfleto, preparado para su distribución masiva, Japón, en su calidad de madre patria originaria de la raza humana y de la civilización mundial, está librando una guerra santa para reunificar a la humanidad beligerante en una familia universal, en la que cada nación ocupe el lugar que le corresponda, bajo la soberanía divina del Emperador del Japón, que es un descendiente directo de la diosa del Sol en el centro de la vida cósmica absoluta. Las naciones han abandonado extraviados ese centro, y deben retornar a él” (Tolischus en Reich, 2020, p. 209).

Además del sintoísmo, se observan líneas confucionistas en este ideal de armonía familiar. La lealtad como aglutinador social, referido a la figura de la patria y del emperador, es claramente un núcleo ideológico derivado de la filosofía samurái, si bien reconvertido durante la creación del Estado nación japonés. Reich identifica esta ideología religiosa y nacionalista con una educación moral impuesta en otros regímenes totalitarios. Identifica rasgos similares en el gobierno de la Alemania nazi, donde se impuso una disciplina basada en el sometimiento al interés nacional y al culto a la patria. El autor invoca el Decreto para la educación de la juventud, que reproducimos parcialmente a continuación:

“La juventud está bien preparada para servir al pueblo y al Estado solo cuando ha aprendido a trabajar prácticamente, a pensar con claridad, a cumplir con los deberes, y cuando se ha acostumbrado a *integrarse disciplinadamente a las regulaciones de la comunidad educacional y a subordinarse voluntariamente a su autoridad* [...]. La educación de un auténtico sentimiento hacia el Estado debe completarse y profundizarse con una educación alemana basada sobre la comunidad de valores históricos y culturales del pueblo alemán [...] *por inmersión en nuestro carácter nacional devenido histórico*” (Reich, 2019, pp. 192-193)¹⁰.

En la Alemania nazi, uno de los ejes de la educación moral fue una Iglesia cristiana acomodada a los postulados de la pureza racial y la superioridad de la cultura alemana, denominada “Iglesia nacional alemana”. En el caso japonés, el sintoísmo de Estado, al igual que la comunidad confuciana basada en la lealtad y la piedad filial, también se ajustaron al ideal imperialista. El núcleo nacionalista y militarista a la base de la moral autoritaria es un rasgo presente en el Japón jingoísta y en la Alemania nazi, que también cabe rastrear en la Unión Soviética, sobre todo bajo el mando de Stalin. Como muestra de esta deriva nacionalista, el autor recoge el artículo llamado *Patriotismo soviético* en el periódico *Pravda* de 1935. De allí destacamos la siguiente sección:

“Y es así como el apego natural a la patria, al suelo bajo cuyo cielo hemos nacido, se agranda, convirtiéndose en la potente fuerza del orgullo de la patria socialista, de nuestro gran Partido Comunista, de nuestro Stalin. Las ideas del patriotismo soviético engendran y hacen crecer a los héroes, caballeros y millones de valientes guerreros que están dispuestos a caer sobre los enemigos del país como un alud que todo lo devora y a borrarlos de la faz de la tierra. Nuestra juventud mama el amor al país junto con la leche materna. Tenemos el deber

¹⁰ Las partes en cursiva fueron destacadas por Reich en su obra.

de educar a nuevas generaciones de patriotas soviéticos, para quienes los intereses del país son más elevados y más queridos que la vida misma” (Reich, 2019, p. 345).

Este tipo de ideal patriótico parte del supuesto de que los individuos no tienen más remedio que ser gobernados férreamente con tal de coexistir en armonía. “El dictador fascista declara que las masas son biológicamente inferiores, ávidas de autoridad, es decir, que en el fondo son esclavas por naturaleza, y que por eso la única posibilidad de gobernarlas es un régimen totalitario y dictatorial” (Reich, 2019, p. 411). Esta idea puede extrapolarse tanto a la población japonesa respecto a la figura imperial y la jerarquía militar, como hacia el resto de población asiática. Pues según el imperialista Fujisawa, el emperador “quiere transformar el mundo de hoy, caótico y sin ley, en el que se permite que los débiles sean víctimas de los fuertes, en una gran comunidad familiar en la que prevalezcan la perfecta concordancia y la armonía consumada” (Fujisawa en Reich, 2019, p. 211).

El amor a un ideal superior al propio individuo es empleado como agente aglutinador, muy fácilmente reconvertible en orgullo militar. Este idealismo que reniega de lo material y anhela la pureza de conducta y pensamiento es un rasgo típico de la moral autoritaria; del mismo modo que la muerte honorable sirve para ensalzar al héroe guerrero, la asunción y superación meramente individual de las circunstancias materiales obedece a la legitimación de los poderes fácticos. Mishima aúna el patriotismo con el ideal de pureza en fragmentos como el siguiente, extraído de *La ética del samurái en el Japón moderno*: “Alguien integral no necesita ningún arte ni ninguna técnica que valga. Encarna el espíritu, personifica la acción, representa el ideario en el cual se basa su país” (Mishima, 2016, p. 84). Luego, en *El sol y el acero*, el literato concibe la supresión del individuo a favor de grandes ideales como una forma de alcanzar la plenitud y la gloria.

“Sus lacónicas frases sobre el deber para con la madre patria, la destrucción del enemigo, el derecho eterno y la identidad de vida y muerte, evidentemente seleccionaban los tenidos por más grandiosos, más nobles de entre otros muchos conceptos confeccionados, y revelaban claramente la determinación —al eliminar cuanto pudiera referirse a la psicología personal— de identificar el yo con las espléndidas frases elegidas [...]. No eran simples frases hermosas, sino un llamamiento a una conducta sobrehumana, palabras que exigían del individuo que apostara incluso la vida en el intento de escalar a sus sublimes alturas” (Mishima, 2010, p. 88).

Estas ideas son asimilables al concepto de pureza, muy presente en el ideario de Mishima. Este se asimila fácilmente a la estetización de la política típica del fascismo, tal y como lo reseña Walter Benjamin en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*: “a la violación de las masas, que el fascismo impone por la fuerza en el culto a un caudillo, corresponde la violación de todo un mecanismo puesto al servicio de la fabricación de valores culturales” (Benjamin, 1989 p. 19).

El uso nacionalista de la figura del samurái fue evidente durante el Japón militarista tanto en la propaganda como en el uso de rituales y símbolos. Musashi fue el nombre dado para el barco de guerra más poderoso de la armada imperial japonesa, y son muchos los casos de militares que decidieron morir cometiendo *seppuku*. Cabe detenernos en el concepto samurái de la muerte durante el régimen imperialista. Ruth Benedict ya advirtió la fiereza de las tropas japonesas, indispuestas a caer como prisioneras, y con tendencia a luchar hasta las últimas consecuencias. “La única virtud estaba en aceptar los riesgos de la vida y de la muerte; era indigno tomar precauciones” (Benedict, 2020, p. 58). Tal actitud es un signo evidente del furor nacionalista y de la difusión de un fanatismo por la muerte afín al reclamado por Tsunetomo Yamamoto. “La famosa primera frase [...], «Bushidō, o el camino del samurái, significa muerte», fue usada como eslogan por los militaristas y ultranacionalistas japoneses del siglo XX porque claramente resume el espíritu del samurái” (Ikegami, 2012, p. 372). No es de extrañar que su obra, *Hagakure*, fuera recuperada y popularizada durante los años de expansionismo. Pero si hemos de contemplar los efectos ideológicos de la moral samurái en lo que respecta a la muerte, debemos detenernos en la figura del kamikaze.

Como medida desesperada ante el avance implacable del ejército estadounidense sobre los territorios ocupados, el vicealmirante Takijirō Ōnishi decidió crear una unidad de ataque aéreo suicida en 1944. Los recursos y efectivos eran escasos, y parecía que el sacrificio de los jóvenes pilotos sería una forma exclusivamente japonesa de superar la adversidad. Los *Shinpu* (神風), conocidos en Occidente como kamikazes, representarían la superioridad moral nipona y, más allá de los efectos destructivos, podrían desmoralizar al enemigo. Una fina línea une la asunción de la muerte de estos pilotos con la noción samurái de la finitud. Como afirma Ivan Morris, “La decisión de adoptar tácticas suicidas organizadas se había tomado en cuestión de minutos, si bien es cierto que se sostenía sobre una base psicológica de raíces centenarias” (2018, p. 452). Además, el autor sitúa la figura del

kamikaze como otra más dentro del arquetipo del héroe trágico japonés, que incluye ineludiblemente al samurái.

Morris otorga a Ōnishi esa sinceridad de propósito que también está presente en figuras legendarias como Minamoto no Yoshitsune y Saigō Takamori. Además de escenificar la pureza de la voluntad y la intención sobre la eficacia de la acción, también asume la nobleza del fracaso. El mismo Yukio Mishima, que en su adolescencia estuvo a punto de entrar al cuerpo de aviadores suicidas, dedica el final de su ensayo *El sol y el acero* a ensalzar la figura del kamikaze y del soldado caído en combate. El autor se remite a su experiencia juvenil realizando entrenamientos militares. “La sensación de entregar el cuerpo a una causa daba nueva vida a mis músculos. Estábamos unidos en busca de la muerte y de la gloria; no se trataba solo de mi búsqueda personal” (Mishima, 2010, p. 96).

Sin embargo, este sentido patriótico de la muerte difiere en cierto sentido al del samurái Tokugawa, pues entronca con un sentido nacionalista. El morir por la patria se aleja mucho del sentido crítico que podía llegar a tener el *seppuku*, cuyo uso como forma de protesta ya tuvimos la oportunidad de recalcar. En todo caso, el samurái moría en favor de su clan, con cuyos miembros construía lazos más directos que con toda una nación. Además, el sentido colectivista que Mishima atribuye a la muerte se aleja bastante de la noción individual de la existencia que proporciona el asumir la muerte en todo momento. Y en lo que respecta al honor, borra el apartado personal del individualismo honorífico para convertirse en la subordinación total a las expectativas de la nación. A pesar de todo, sí es originario el ensalzamiento de la muerte por una noble causa, independientemente de la interpretación de dicha nobleza. Si bien fue tergiversada, la asunción de la muerte del samurái parecía tergiversable. “Vosotros ya sois dioses, libres de ambiciones terrenales” (Morris, 2018, p. 457), dijo Ōnishi a los soldados kamikaze, y con ello parece remitirse al estadio de plenitud existencial que pretende alcanzar el samurái.

Podemos continuar reflexionando en torno a la recuperación contemporánea del precepto samurái de la muerte en sus derivas totalitarias, acudiendo a la España franquista. El general José Millán-Astray y Ferreros (1879-1954), fundador de la Legión y propagandista del bando sublevado, hizo la primera traducción al español de *Bushido* de Inazo Nitobe. En 1941 apareció *El bushido. El alma de Japón*, basado en la edición francesa, con un prólogo redactado por Millán-Astray. Allí, el militar admite que

“En el Bushido inspiré gran parte de mis enseñanzas morales a los cadetes de infantería en el Alcázar de Toledo, cuando tuve el honor de ser maestro de ellos en los años

1911-1912. Y también en el Bushido apoyé el credo de la Legión, con su espíritu legionario de combate y muerte, de disciplina y compañerismo, de amistad, de sufrimiento y dureza, de acudir al fuego. El legionario español es también samurai y practica las esencias del Bushido: honor, valor, lealtad, generosidad y espíritu de sacrificio” (Millán-Astray, 2013).

En su prólogo, el autor sitúa a Japón como una gran nación que debe servir de referente, y que vio minado su avance por la invasión del materialismo occidental. A pesar de condenar tal intromisión, Millán-Astray establece un puente entre la moral cristiana y la moral samurái, concibiendo erróneamente la segunda como anterior a Cristo. A pesar de las equivalencias que quepa establecer entre ambas, Beeby y Rodríguez ponen el acento en las motivaciones políticas de la traducción de *Bushido* y en las modificaciones interesadas que Millán-Astray llevó a cabo para acomodar el texto a la moral dominante. “Su discurso se destinó a inspirar a la juventud de España, y lo que es más importante, a fortalecer el régimen de Franco y a dar prestigio a la Legión Española del Extranjero” (Beeby y Rodríguez, 2009, p. 218).

En su prólogo, el militar español afirma que su deseo es el de educar a la juventud en las virtudes de la caballería, sin escatimar en himnos franquistas. “Es interesantísimo y muy provechoso libro para las juventudes de un pueblo que después de larga época de decadencia renace y quiere ser esplendorosamente grande y libre” (Millán-Astray, 2013). Además de como forma de legitimación y divulgación del régimen nacional-católico, el discurso del autor también sirve para tejer relaciones entre España y Japón, país alineado con Alemania e Italia en el momento de publicación de la edición traducida. Este hecho se ve corroborado, además, por la omisión del prólogo del propio Nitobe.

Millán-Astray justifica las semejanzas entre el Bushido y la moral cristiana por el hecho de que “Inazo Nitobe, el autor del libro que traducimos, es cristiano” (2013). No obstante, como cuáquero, el culto de Nitobe difiere en gran medida de la fe católica del militar español. Por otra parte, gran parte de las referencias bíblicas que encontramos en *Bushido* tienen como fin la exposición interpretativa, haciendo accesible al público occidental la cultura japonesa en un contexto de apertura al diálogo internacional (y de afirmación nacionalista). También parece conveniente mantener algo de escepticismo por la función legitimadora del cristianismo y las modificaciones al texto original, que pasamos a exponer brevemente.

“A pesar de que el Bushido contiene ciertos valores morales universales (que no son exclusivamente cristianos), también apoya instituciones que son totalmente opuestas a la moral cristiana, como el *seppuku* [...] y el *katauchi* (la venganza legítima cobrada en nombre de un señor feudal)” (Beeby y Rodríguez, 2009, p. 228).

El texto también aparece tergiversado para ajustarse a la sensibilidad católica, sobre todo en la compilación de preceptos que lleva a cabo Millán-Astray: el traductor los agrupa en cuatro principios, cuatro votos, cuatro plagas y cuatro cultos. Los principios remiten directamente no al ideario de Nitobe, sino al de Yamamoto, pero articulados en lenguaje militar. Así, la servidumbre se traslada al “jefe supremo”, la piedad confuciana se sustituye por la “compasión” y al sacrificio se le añade “por el bien de los demás” (Millán-Astray, 2013). Luego, entre los votos, una palabra que ya cuenta con connotaciones religiosas, se enumera la muerte en primer lugar, seguida de la fidelidad, la dignidad y la prudencia. El culto a la muerte del legionario y del samurái es, evidentemente, el aspecto que más quiere destacar el militar español. Las plagas, empleando de nuevo un lenguaje bíblico, hacen referencia a los pecados capitales: el sueño, la disipación, la sensualidad y la avaricia. Por último, entre los cuatro cultos, sobre el honor, el valor, y la cortesía, destaca el culto a la patria, un principio que ya hemos demostrado cómo obedece a una interpretación tardía y sesgada de la filosofía samurái.

De esta forma, al margen de los paralelismos que quepa establecer entre *Bushido* y la moral cristiana, la compilación de preceptos que recoge Millán-Astray ya orienta al lector a entender el libro de Nitobe en clave cristiana. Por otra parte, cabe destacar las modificaciones llevadas a cabo en el contenido del libro, que comprometen al régimen franquista. “La mayoría de las referencias a la democracia en el texto original tienen connotaciones positivas, pero en la traducción esas referencias son eliminadas o tratadas con menos connotaciones positivas” (Beeby y Rodríguez, 2009, p. 227). Se eliminan también las referencias a Karl Marx y a la masonería, y el traductor omite la crítica a la derrota española en Filipinas (comandada por el propio Millán-Astray). Aunque la interpretación del fundador de la Legión pueda corresponder a su situación respecto a un mundo de la vida determinado, el uso político de su traducción se vuelve evidente en la manipulación del texto original, el cual termina adaptándolo a la ideología oficial del régimen franquista. Ello más allá de las relaciones inmanentes que puedan establecerse entre ambos códigos de conducta.

Ya hemos reseñado tanto los paralelismos entre los distintos principios totalitarios con la ideología imperialista japonesa como el intento de acercamiento al Bushido desde la

dictadura franquista. A modo de conclusión de este apartado, afirmamos que las ideologías antidemocráticas que hemos recogido son fácilmente asimilables entre sí en muchos aspectos, como el patriotismo militarista, la idea de la raza superior que debe gobernar a las demás, o la entronización de la pureza. Sin embargo, como hemos expuesto tanto con el caso de Millán-Astray como con la reinterpretación de la muerte y la lealtad, son muchos los sesgos y las interpretaciones interesadas sobre los principios de la filosofía samurái. Demasiados como para considerarla culpable de la barbarie en el Pacífico durante el siglo pasado. Ello no quita que la misma filosofía samurái hubiera surgido como forma de legitimación de las clases dominantes, algo que ya vimos con la creación del Estado Tokugawa. Por otra parte, muchos de los procesos de transformación de la sociedad japonesa en la Modernidad (burocratización del Estado, profesionalización del ejército, tecnificación, expansionismo) obedecen meramente a un desarrollo material de la estructura socioeconómica. Cabe encontrar señas de dominación totalitaria en estas transformaciones materiales que también tuvieron lugar en Occidente, donde asimismo se desató la barbarie. Todo ello a pesar de la divergencia ideológica. Es por ello que una interpretación materialista en clave sistémica permite ver la ideología samurái como agente de poder material, pero con un peso muy específico y limitado respecto a otras transformaciones sociales.

6. CONCLUSIÓN: ANÁLISIS CRÍTICO

Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, rastrearon el origen de la barbarie de la Modernidad en los mitos. El afán de dominación del sujeto y de la naturaleza se encuentra, a su juicio, en las mismas raíces de la civilización occidental. Por ello, conciben la Ilustración como un proceso histórico continuo y predecible, que ve frustradas sus esperanzas en el siglo XX. ¿Podemos afirmar lo mismo en el caso japonés? ¿Es posible rastrear la banalidad del mal del régimen imperialista en el germen de la filosofía samurái?

A lo largo de nuestro estudio, articulado a la vez como sistema y como mundo de la vida, hemos comprobado cómo, si bien los valores guerreros se encuentran sumamente arraigados en la sociedad japonesa, su uso jingoísta obedece a una coyuntura social y material muy concreta: la creación del Estado nación japonés y la modernización del país. Si afirmáramos que el totalitarismo se encuentra irremediabilmente presente en los usos y costumbres de la sociedad japonesa, podríamos caer en conclusiones problemáticas como las de Benedict. Una crítica académica generalizada en el ámbito japonés sostiene que la

antropóloga “tomó la ideología de una clase como la cultura del pueblo, un agudo estado de dislocación social como una condición normal, y el momento extraordinario de la historia de una nación como una norma invariante de comportamiento social” (Lummis, 2007, p. 3). Ante una nación sin un concepto de libertad asumido, la ocupación de EEUU es vista como una necesidad dialéctica más que un acto de poder, y como un favor ante el cual los japoneses deben estar agradecidos.

No obstante, tampoco existe una total independencia de los desarrollos totalitarios de la sociedad japonesa y de la moral samurái. Antes de la invasión de Corea por parte del gobierno imperialista, baste como ejemplo la campaña sobre la península durante el mandato samurái de Hideyoshi, motivado por un mero afán compensatorio hacia los nuevos aliados. La ética del guerrero japonés, con su énfasis en la lealtad y en el autocontrol basado en la mirada externa, se constituyó como legitimación del poder de la clase dominante, y fue adaptándose a las nuevas circunstancias históricas; por ello observamos diferencias en el significado del honor y de la lealtad antes y después del gobierno Tokugawa, del mismo modo que en el momento de la restauración Meiji. Tampoco hay una participación activa de la clase samurái en los procesos sociales tardomodernos de Japón, aunque sí un uso político de sus ideas. Al fin y al cabo, es inevitable contemplar una disociación entre teoría y praxis en el pasado y en el futuro, con la glorificación nacionalista del origen samurái. “No es la cultura de la sociedad japonesa de entonces; y menos aún de la actual, por más que haya contribuido a ella” (Aznar Fernández-Montesinos, p. 74). El afán por imponer ideales pretéritos y sesgados a la actualidad llevó a autores como Mishima a querer la barbarie, a desligar el presente en el que vivió de unas expectativas militaristas insaciables.

Nuestra tesis es la siguiente: si bien la filosofía samurái no constituyó un factor directo y necesario para el totalitarismo expansionista, sí orientó las formas específicas que este tuvo en Japón. Tal hecho es fácilmente identificable en la internalización de la muerte, en lo que respecta al arrojamiento bélico y al afán de sacrificio, y también en el énfasis puesto en la lealtad, que allanó el camino al nacionalismo. También facilitó que la protesta social se articulara de manera reaccionaria, si bien hay que tener en cuenta la persecución de las voces progresistas durante la época.

Además, la filosofía samurái también constituye un importante foco de ética individual, hecho por el que hemos querido reseñar sus preceptos desde la óptica del mundo de la vida. Por otra parte, diversos patrones asumidos en la sociedad japonesa, que aumentan

su calidad democrática¹¹, hunde sus raíces en la moral samurái. Eiko Ikegami observa en el sentido samurái del honor una importante fuente en la internalización de las expectativas sociales con las pretensiones individuales, fenómeno que facilita la conciencia de grupo. “Las implicaciones normativas que resultan de este tipo de percepción de la identidad son tomar los roles y las expectativas en las relaciones intersubjetivas con más seriedad, no simplemente como medios para lograr diversos fines, sino como componentes esenciales para la realización del yo” (Ikegami, 2012, p. 473).

Una teoría crítica de la sociedad samurái puede alumbrar acerca de los patrones tanto patológicos como democráticos de Japón. Ese es el objetivo que nos hemos propuesto, y que a través de nuestra argumentación hemos pretendido exponer y justificar. La diversidad de influencias culturales, religiosas, políticas e intelectuales es tan diversa y compleja que no puede ser analizada en su totalidad aquí. No obstante, la figura del samurái representa un núcleo indispensable y de gran vigencia actual, a pesar de las largas décadas que han transcurrido desde la erradicación de la casta guerrera. Esperamos que, con el presente trabajo, hayamos conseguido iluminar las claves de una sociedad como la japonesa, derribando preconcepciones perniciosas, iluminando esferas inadvertidas desde Occidente, y repensando el intercambio intercultural con miras a mejorar y fortalecer el tejido democrático de nuestras sociedades.

¹¹ Tomamos como referencia el ideal democrático de autogobierno, definido por Lafont de la siguiente manera: “la idea de que los procesos de formación de la opinión y la voluntad políticas en los que participan los ciudadanos (de forma activa y/o pasiva) deben influir efectivamente y configurar las leyes y políticas a las que están sujetos” (Lafont, 2021, p. 46). Ello exige la asunción razonada de los preceptos vigentes, la posibilidad de crítica de los mismos y el rechazo a la deferencia ciega.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2004). *Minima moralia*. Akal.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Aznar Fernández-Montesinos, F. (2020). Los valores militares y el “bushido” japonés. En *Principios y valores: la ética*. Sílex.
- Beeby, A. y Rodríguez, M. T. (2009). *Millán-Astray's Translation of Nitobe's Bushido: The Soul of Japan*. *Meta*, 54 (2), 218–232.
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Taurus.
- Berlin, I. (2019). *Sobre el nacionalismo*. Página indómita.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe.
- Cleary, T. (2009). *La mente del samurái*. Edaf.
- Cummins, A. (2023). *El libro del Bushidô*. Kairós.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Akal.
- Fukushima, S. (2019). *From Speech Acts to Lay Understandings of Politeness: Multilingual and Multicultural Perspectives*. Cambridge University Press.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto de hombre*. Fondo de cultura.
- Habermas, J. (1994). *Teoría y praxis*. Altaya.
- Habermas, J. (2002). *Ensayos políticos*. Ediciones de bolsillo.
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Han, B. C. (2018). *Filosofía del budismo zen*. Herder.
- Hearn, L. (2021). *Japón, un intento de interpretación*. Satori.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heising, J. W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., Bouso García, R. (2020). *La filosofía japonesa en sus textos*. Herder.
- Hillsborough, R. (2019). *Shinsengumi*. Satori.
- Hobsbawm, E. (2021). *Sobre el nacionalismo*. Crítica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Trotta.

- Horkheimer, M. (2015). *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. 36 (113), 211-224.
- Ibarzábal, R. (2020). *Crónicas de los samuráis*. Satori.
- Ikegami, E. (2012). *La domesticación del samurái*. Anthropos.
- Jeffries, S. (2018). *Gran hotel abismo*. Turner.
- Junqueras I Vies, O. Madrid I Morales, D. Martínez Taberner, G. Pitarch Fernández, P. (2012) *Historia de Japón*. UOC.
- Kasulis, T. P. (2019). *La filosofía japonesa en su historia*. Herder.
- Lafont, C. (2021). *Democracia sin atajos*. Trotta.
- López-Vera, J. (2021). *Historia de los samuráis*. Alianza.
- Lummis, C. D. (2007) *Ruth Benedict's obituary for Japanese culture*. The Asia-Pacific journal 7 (5).
- Marx, K. (2015). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Alianza.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Planeta.
- McCarthy, T. (2013). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Siglo XXI.
- Mengual Garcerán, D. (2022). *Reconocimiento y acción comunicativa en Japón* [Trabajo de fin de grado, Universidad de Sevilla].
- Millán-Astray y Ferreros, J. (2013). El Bushido - prólogo del General Millán Astray. Tribulaciones metapolíticas. <https://adversariometapolitico.wordpress.com/2013/08/26/el-bushido-prologo-del-general-millan-astray/>
- Mishima, Y. (2010a). *El sol y el acero*. Alianza.
- Mishima, Y. (2010b). *Nieve de primavera*. Alianza.
- Mishima, Y. (2012). *Caballos desbocados*. Alianza.
- Mishima, Y. (2016). *La ética del samurái en el Japón moderno*. Alianza.
- Morris, I. (2018). *La nobleza del fracaso*. Alianza.
- Musashi, M. (2020). *El libro de los cinco anillos*. Satori.
- Nakane, C. (1974). *Japanese society*. University of California Press.
- Nitobe, I. (2018). *Bushido*. Biblok.
- Pinguet, M. (2017). *La muerte voluntaria en Japón*. Adriana Hidalgo editora.
- Román López, M. T. (2008). *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Suzuki, D. (1996). *El zen y la cultura japonesa*. Paidós.
- Taira, S. (2020). *El código del samurái (Bushido Shoshinshu)*. Kairós.

Vargas, J. C. E. (2011). Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt y la manipulación de la legalidad (el desafío totalitario de la ley). *Iuris Tantum Revista Boliviana de Derecho*, (11), 114-131. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2070-81572011000100006&lng=es&tlng=es.

Yamaga, S. (2019). El camino del guerrero. En Cleary, T. *La sabiduría del samurái*. Kairós.

Yamamoto, T. (2000). *Hagakure*. EDAF.