

El pensamiento japonés desde Heian hasta Edo

[Fuente: *Budismo, monjes, comerciantes, samurais: Mil años de estampa japonesa* (Centro Cultural Conde Duque ed.) 2002, pp. 21-34]

Alfonso Falero

Universidad de Salamanca

### 1. El pensamiento japonés en Heian (s. VIII-XII)

La era Heian marca la transición del Japón antiguo al medieval. En esta transición se operan ciertas soluciones de continuidad con el pasado, pero también se producen profundas transformaciones en los planos social, político e intelectual. La voluntad de ruptura con el pasado lo marca el desplazamiento de la corte imperial de Nara a Kyoto. La cultura se va a ver envuelta en la pugna permanente entre la casa imperial y las pudientes familias aristocráticas por alcanzar la hegemonía. Toda la cultura de Heian se caracteriza, de este modo, por la oposición entre el centro y la periferia. La ideología oficial de la corte es el budismo, pero se mantienen las tradiciones rituales del shinto, y un departamento de adivinación basado en ideas astrológicas de la China antigua. Pero en el plano intelectual e ideológico, el empuje del nuevo budismo continental importado por monjes audaces y visionarios hará que el suyo sea el lenguaje dominante, y que el shinto sólo se comprenda si se traduce y se explica en términos budistas. Por su parte, el taoísmo se replegará a las montañas para formar una especie de contra-cultura frente a la cultura budista oficial, y el confucianismo quedará obsoleto, conservándose *soto voce* en el entorno de la propia familia imperial, y apenas incorporado al sincretismo religioso de la nueva escuela budista de Tendai, que presentamos a continuación.

En el año 805 el monje **Saichō** (767-822) vuelve de una embajada oficial a China, y a su vuelta trae consigo las insignias que lo autorizan como maestro de la escuela *Tientai* (secta del Loto), y que funda en suelo japonés como Tendai. Esta secta, junto con la secta Shingon, y a final del periodo la secta amidista (cfr. *infra*), se convierte en una de las fuentes de inspiración ideológica que dominan toda la época. La secta Tendai, si bien tiene sus fuentes en China, desde su fundación en Japón presenta una historia original, que la lleva más allá de su vinculación con el continente, característica ésta común a todas las demás escuelas budistas japonesas de origen chino. De la transmisión del espíritu de su proto-fundador en China (**Chi-i**, 538-597), pasará por diversas fases de adaptación al entorno cultural japonés, en que podemos resaltar dos aspectos: una progresiva ritualización, dentro de cuyo proceso recibirá la influencia de otra secta muy ritualista, la Shingon; y por otra parte, un acento ecléctico (y sincretista) cada vez mayor, que reunirá contenidos muy dispares (shinto, astrología *yin-yang*, confucianismo, disciplina de la secta Ritsu introducida en Japón el año 754, esoterismo, zen y amidismo) en un solo *corpus* doctrinal. La enseñanza fundamental que esta secta recoge de su libro sagrado, el *Sutra del loto*, es la de la identidad última: entre todo ente particular y

su raíz cósmica, entre el mundo fenoménico y el mundo esencial (*nirvana*), entre el yo y el mundo. Todo pensamiento, toda acción, por pequeños y aislados que puedan parecer, contienen en sí la realidad última, i. e. toda la realidad cósmica. Caer en la cuenta de esto y no otra cosa es *despertar*. Esta secta, en su versión china, ya cuenta con un *corpus* doctrinal elaborado, que pretende recoger todas las grandes enseñanzas de las diversas tradiciones budistas en un solo sistema de pensamiento. La tesis, p. ej., de la identidad de todos los mundos tiene dos consecuencias de importancia: que todos los mundos están contenidos en éste, y la unidad esencial de todos los seres vivientes, del hombre con su entorno. I. e. el único mundo real es el mundo manifiesto en el que vivimos, y en el que se encuentran las semillas de la beatitud búdica. Y ésta se alcanza aquí y ahora, en nuestro cuerpo actual, y de ahí la importancia del presente. En el terreno moral no se establece una diferencia fundamental entre bien y mal, pues todo conduce a y contiene en potencia la beatitud. La diferencia está en el *karma* (la herencia de nuestras vidas anteriores), que domina nuestros destinos y contiene la clave de nuestra felicidad/infelicidad. La ritualización progresiva de la secta, efecto de la influencia del tantrismo, abre la vía para la expresión artística: es el mundo del simbolismo transcendentalista de los *mandala*, pinturas que representan el universo budista y su estructura, y que tienen carácter sagrado. Su contemplación es una de las vías privilegiadas para alcanzar la beatitud. La sociedad aristocrática recibirá gustosa las enseñanzas y la guía intelectual de un budismo repleto de ritos mágicos y que promete la iluminación en el estado actual del individuo, aspectos éstos comunes a las sectas Tendai y Shingon.

Un año después de la vuelta de Saicho de China, vuelve otro monje, **Kūkai** (774-835), y funda la secta Shingon (traducción japonesa del sánscrito *mantra*). A Kukai se le atribuye la creación del primer silabario japonés, que marca simbólicamente una característica fundamental de este periodo: la aparición de una cultura autóctona, expresada en sus propias formas, lingüísticas y artísticas. En cuestión doctrinal, Tendai y Shingon no presentan diferencias relevantes, y de hecho el primero se adecúa progresivamente al tremendo empuje del segundo. No en vano, Kukai conseguirá imponer su escuela como ideología oficial en la corte Heian. El budismo de Tendai y Shingon domina el marco ideológico de Heian, pero su naturaleza proclive al sincretismo es ocasión de cierta adaptación al entorno ideológico japonés, definido por una tradición de relativa tolerancia, y por la mutua dependencia conceptual. Es por esto que la tendencia panteísta de las concepciones cosmo-míticas del tantrismo no encuentra dificultad alguna en incluir en su concepción un mundo radicalmente politeísta como el del shinto. A ello contribuye no poco el anti-intelectualismo, i.e. la ausencia de discriminación conceptual última, factor común a todas las construcciones ideológicas del periodo, y el culto a la vida en todas sus formas. Además, el ritualismo se convertirá en la moneda de cambio común a todo el budismo, pero no menos al mundo un tanto más aislado del shinto y las demás corrientes religiosas. El año 927 la corte compila una colección de códigos administrativos (civiles y religiosos), donde se contempla el calendario oficial de los ritos shinto,

contribuyendo a la consolidación de un shinto centralizado y ritualista. Por su parte, Kukai se convertirá en la historia en toda una leyenda, como uno de los grandes maestros iluminados del budismo japonés. El año 816 había fundado el templo Kongobuji en la provincia de Wakayama, y aquí formaría una escuela de monjes tan numerosa que llegarían a convertirse en una amenaza para la misma corte. Acumularían un poder tal que, p. ej., el año 981, tomarían las armas para dirimir sus diferencias con los monjes de Tendai.

Kukai es para muchos el primer filósofo original de la historia de Japón. Su obra cumbre es una *summa* del saber de su secta completada c. 828, con el título de *Juju shinron* (tratado sobre el *mandala* de los diez mundos). La doctrina principal de Kukai es una afirmación de la realidad presente. El mundo actual es sagrado, pues es la encarnación material de Buda. Por tanto, la iluminación es alcanzable en el estado presente, mediante un entrenamiento adecuado. A nivel de predicación, los textos sagrados son el *Sutra del diamante* y el *Sutra de la 'Gran Luminaria'* (Dainichi Nyorai en traducción japonesa del sánscrito *Mahavairochana*). Pero lo realmente relevante es la creación de un complejo sistema de rituales de iniciación esotérica para el individuo, y de protección de la nación para la corte. En su visión plástica del cosmos, la percepción es una facultad privilegiada. Saber ver el mundo, saber ver en él la figura de Buda abre la oportunidad para la contemplación estética a través de las artes. Toda obra visual tiene carácter secreto de *mandala*, y su contemplación lleva a la beatitud. Kukai mismo era un artista: se le reconoce como uno de los fundadores de la caligrafía japonesa. La cultura de Heian no se puede comprender si no se enfatiza lo suficiente la importancia de lo que Ch. Maillard llama la *razón estética*. El misticismo esotérico, antes que proponer una visión dualista de un espíritu que vuela más allá de las ataduras corporales, tiene como su fundamento la sacralidad de la percepción sensitiva misma. Por tanto, el resultado de esta experiencia se expresa primordialmente mediante el simbolismo, la imagen, los colores, sonidos, en definitiva los órganos de percepción del cuerpo, quedando la especulación teórica en segundo plano.

La concepción del cosmos como un gran *mandala* es la clave para comprender toda la percepción estética e intelectual de Kukai. Todo se explica desde esta concepción. Esta convicción permite una visión holística desde la que sintetizar todos los conocimientos. El shinto se explica también desde la perspectiva de *los dos Mandalas*, el uno, el mundo fenoménico (al que pertenecen las divinidades), fiel reflejo del otro, el mundo esencial, el mundo de Buda. Se trata de la primera teología shinto de la historia, confeccionada por el budismo Shingon. El mundo del shinto quedará doblemente vinculado al budismo esotérico: en sus rituales y en su ideología. Kukai es el primer monje en la historia de Japón que da el sacramento del bautismo budista en la hora de la muerte a un emperador japonés.

El año 894 Japón deja de enviar embajadas a China. A partir de aquí y durante los tres siglos siguientes, el budismo japonés tendrá la oportunidad de desarrollarse de manera autóctona, y la cultura en general se japoniza. La influencia del continente continuará llegando especialmente en el

terreno artístico, pero a la vez aparecerán rasgos culturales propios. Fruto de la aparición de una estética propiamente japonesa es la colección de poemas *Kokin-shu* (905). Al llegar al fin de milenio, se produce la irrupción de un nuevo tipo de pensamiento: el *milenario* (desde c. 1052). Esta filosofía se hace muy popular en todos los estratos sociales, ahondando el sentimiento de futilidad de todo propósito vital, y la esperanza de salvación.

Es en este nuevo contexto en el que aparecen figuras de monjes con una visión radicalmente diferente al esoterismo de Heian, y así contribuyen a la transición al siguiente periodo. La noción de Tierra Pura (*jodo*) hace referencia al país de residencia de un buda/bodddhisatva principal, donde no se dan las cinco formas de sufrimiento que se producen durante el periodo de declive de la segunda edad o la edad en que el mundo está formado. E. g. la mancha de la 'edad' (hambruna, epidemias, guerras), la de los seres vivos (declive vital y numerosas formas de sufrimiento, las pasiones (enfrentamientos entre los hombres motivados por el deseo), la de la 'mirada' (propagación de ideas erróneas) y la de la vida (deterioro progresivo por la reducción del ciclo vital). Tampoco se dan los efectos punitivos de nuestras acciones negativas. Tales efectos se manifiestan en los mundos de sufrimiento, fundamentalmente en los infiernos, el mundo de los espíritus famélicos y el de la animalidad. A veces se incluyen también el de los espectros, el de los hombres y el supra-humano (*ten*). Se considera que hay paraísos búdicos en las diez direcciones del espacio. Entre éstos se hace especialmente popular el del oeste, donde es posible la reencarnación. Se propaga la creencia de que ahí reside el buda Amida. El concepto de *jodo* en Japón tiene su contrapartida en el de *edo* o mundo de la impureza. Este es un concepto referido a los tres planos existenciales y las seis direcciones del sufrimiento. Los planos existenciales corresponden al plano del deseo, el de la existencia material y el de la inmaterial (*ten*). Por tanto los estados del sufrimiento alcanzan desde los infiernos al mismo cielo, formando todo ello parte del mundo fenoménico. Se trata en conjunto de una concepción mahayánica según la cual el Paraíso de la pureza (s. *Sukhavati*) significa originalmente 'la bienaventurada', residencia de Amitabha. Como tal paraíso se trata de un lugar de reencarnación previo a la entrada en el nirvana. Los textos que apoyan esta concepción son el *Amitabha-sutra*, el *Sukhavati-vyuha* y el *Amitayurdhyana-sutra*. La exegética posterior discutirá si se trata de la concepción de un espacio localizado o de un estadio de conciencia. Sea como fuere tal topología simbólica sitúa a Amitabha en el centro, flanqueado por Avalokiteshvara (o Señor de la compasión), el cual es una manifestación de Amitabha en forma de bodddhisatva (j. Kannon), y se representa con once cabezas y mil brazos. Está también flanqueado por Mahasthamaprapta (o 'el que ha obtenido el gran poder') a su derecha, simbolizando la sabiduría del buda que conduce a la liberación. Se le representa con una pagoda en la cabeza. Amitabha (o 'luz ilimitada') es un bodddhisatva mahayanico convertido en el objeto central de devoción de la escuela amidista. Simboliza por tanto a la vez la compasión y la sabiduría. Se le representa sentado en una flor de loto (símbolo de la pureza) con una corona de gemas y en el mudra de meditación. La leyenda lo convierte en un rey hecho monje que crea un

paraíso y hace 48 votos de ayudar a todos los seres vivos a la liberación. El voto no. 18 promete auxilio en el momento de la muerte, y el 19 la reencarnación en su paraíso. Así se da comienzo a un budismo de carácter netamente soteriológico, basado en el concepto de ayuda externa (*tarikéi*) frente a la tradicional autoayuda (*jiriki*). La práctica salvífica consiste en la jaculatoria *namu Amida-butsu* (*nenbutsu*) o ‘alabado sea el buda Amida’.

La escuela de la pureza (ch. *Chin-tu-tsung* o ‘escuela del loto’) pertenece al budismo mahayánico chino, y es fundada el año 402 por el monje Hui-yuan (334-416). Discípulo del sabio budista más importante de la época, Tao-an (312-385). Hui-yuan se convierte en el fundador del culto de Amitabha y de la Sociedad del loto blanco. Es considerado el primer patriarca de la escuela de la pureza, y nos ha dejado un tratado sobre el karma (*San-pao-lun* o ‘tratado de las tres joyas’), donde diserta sobre el problema de la ‘maduración’ (s. *vipaka* o ‘fruto’ = resultado) de las acciones y la inmortalidad del alma. Exime a sus monjes de obligaciones con el gobernante. Estudia además a Confucio, Chuang-ze y Lao-ze, para después internarse en el *Prajñāparamita-sutra* con Tao-an. Pretende entonces realizar una síntesis entre budismo y taoísmo. Se encarga de traducir al chino las obras fundamentales del Sarvastivada (o doctrina de que todo es) de Vasubandhu (s. iv-v). Se interesa en particular por el problema del *dharmakaya* (uno de los ‘tres cuerpos’ o *tri-kaya* del Buda), y por el de la diferencia entre *arhat* (o santón hindú) y bodhisattva. Es finalmente uno de los primeros monjes chinos que reconoce la importancia de la meditación *dhyana*. La escuela se forma alrededor de la práctica del *nenbutsu* acompañado de visualizaciones apoyadas en el *Amitayurdhyana-sutra* y la fe del acólito. En Japón aparecerán dos escuelas sucesorias, el *jodo-shu* y el *jodo shinsbu* (o ‘verdadera escuela de la pureza’). Sucesores importantes de Hui-yuan son Dan-luan (476-542) que enfatiza la importancia del *tarikéi* frente al *jiriki* y Dao-chuo (613-681), autor de unos comentarios al *Amitayurdhyana-sutra* (o sutra de ‘la meditación de Amitayus’). Con posterioridad se enfatizará la noción mahayánica de que el buda no es otra cosa que nuestra propia naturaleza.

El primer monje japonés que se hace eco de esta concepción es **Ennin** (793-864), que estudia en China Tien-tai, Mi-tsung y Ching-tu-tsung.

**Hōnen** (1133-1212) rebusca en los archivos de la biblioteca del monte Hiei (Tendai), y después de una búsqueda exhaustiva encuentra la clave apropiada para la nueva época en ciernes: nada de rituales complicados, nada de iniciación, ya no es posible la iluminación. En este valle de lágrimas sólo queda un remedio: acudir al buda Amida (japonización del sánscrito *Amitabha* o “Luz infinita”) para que en el momento de la muerte nos conduzca a su paraíso de salvación. Tal convicción la fundamenta en la obra del maestro chino **Dao-Chuo** (613-681). Con un fuerte sentido de misión, Honen funda la secta del Paraíso de la Pureza en 1175, y se dedica exclusivamente a predicar la doctrina del *único camino posible*.

El Paraíso de la Pureza, introducido originalmente en Japón por los monjes de Tendai Ennin, Kuya y finalmente **Genshin** (942-1017) en el año 985, además de un objeto de devoción de masas, se

convierte en una poderosa fuente del imaginario colectivo. Inspirados en las descripciones visuales que del Paraíso se realizan en los sutras, los japoneses por primera vez en su historia tienen cómo *imaginar* el más allá. La iconografía de la época refleja la importancia de esta nueva concepción en la profusa producción de imágenes del Paraíso y de los diversos infiernos de la existencia. El cuerpo humano deja de ser concebido como objeto y lugar privilegiado de la iluminación, para pasar a convertirse en objeto de salvación, y lugar de impurezas. La tremenda fuerza que tiene esta visión de un Paraíso de pura beatitud recibe su capacidad de impacto dramático precisamente de la imagen opuesta: nuestro mundo es la antítesis, la tierra de la impureza. El amidismo, también proveniente del continente, tenía dónde echar raíces en Japón: el mundo del shinto, si por algo se caracterizaba era por su visión ritualista del mundo. Precisamente el rito shinto más popular durante todo el medievo es el denominado *Nakatomi no harae*, un ritual de tipo exorcista que limpia la impurezas del devoto. El shinto había hecho a los japoneses extremadamente sensibles a las fuentes de impureza, y muy devotos de la pureza conseguida a través de la participación en ritos, y de determinadas prácticas de abstinencia. Prácticamente toda la cultura popular (y aristocrática) japonesa desde el medievo hasta la modernidad quedará fuertemente marcada por la devoción a un Buda cercano, compasivo y maternal.

Heian dejará en herencia a épocas posteriores una estética de la elegancia, a su vez heredada de la antigüedad y con su origen en China. La alta aristocracia cultiva un gusto refinado y sobrio, mientras que la baja aristocracia expresa su vitalidad a través del colorido y la fastuosidad. Un esteta de la transición al medievo, **Fujiwara no Shunzei** (1114-1204), plantea los conceptos básicos que recogerá el discurso estético medieval: *aware* (término que había aparecido originalmente en *El romance de Genji*, 1010) o la melancolía que funde la mirada con su objeto, *sabi* o el gusto por lo antiguo, y *yugen* o la mirada que penetra el objeto para percibir su profundidad.

## 2. El pensamiento en la era de Kamakura (s. XII-XIV)

El año 1185 el clan guerrero de los Minamoto, habiendo vencido a sus rivales, los Taira, se instala en Kamakura, y obtiene de la corte de Kioto el respaldo para gobernar la nación. De este modo, la cultura refinada y aristocrática de la corte se ve retada por una nueva cultura, la cultura bélica del *samurai*. El budismo se ve obligado a responder de manera más sucinta y sencilla a las nuevas necesidades espirituales. Así aparecen nuevas escuelas, que como la de Honen se caracterizan por concentrar la atención en un solo aspecto, bien sea la piedad, la meditación o la veneración a un objeto de culto. En el plano intelectual, se alcanzarán nuevas cotas de refinamiento teórico, pero siempre desde la desconfianza hacia las ‘ilusiones’ de una mente que no ha pasado por un entrenamiento riguroso. La era de Kamakura se define por la polaridad entre la nueva cultura militarista, amante de la sobriedad y la disciplina, y la cultura de la corte de Kyoto, heredera de las tradiciones estéticas e ideológicas del pasado. A la vez aparecerán figuras representativas de una

zona intermedia, que cultivarán nuevas sensibilidades.

Los monjes continúan viajando, ahora por su cuenta, al continente, en busca de nueva inspiración. Entre ellos, **Eisai** (1141-1215) regresa a Japón el año 1191, y funda aquí la secta Rinzai del zen. El zen, originalmente no más que una práctica de meditación incorporada en la escuela Tendai, estaría llamado a independizarse en varias escuelas, y en el siguiente periodo se convertiría en base de gran parte de la cultura japonesa. En la China de la época se conservaban dos escuelas que serían importadas a Japón (vid. *infra*). Enemigo del pensamiento discursivo, el zen favorecerá la expresión plástica y poética. El control riguroso de la mente consciente mediante el trabajo y la meditación, y la primacía de la mente profunda (inconsciente) y su capacidad de intuición directa de la realidad, serán características incuestionables de la cultura zen. La práctica prima sobre el lenguaje, y sólo la poesía, la pintura (en tinta china), la caligrafía, etc. pueden expresar la identidad entre vacío y forma sensible.

Inicialmente, la secta Rinzai contiene elementos de esoterismo, de amidismo e incluso de neo-confucianismo, recién aparecido en la China de la época. Pero su potencial se convierte en una amenaza contra la cultura establecida, y la práctica del zen es suprimida por el shogunato de Kamakura el año 1194. Los monjes de las nuevas escuelas del zen serán además los importadores de la nueva escuela de restauración teórica del confucianismo, de **Zhu Xi** (1130-1200).

El shogunato de Kamakura no solamente percibe como hostil el creciente poder de los monjes del zen (si bien momentáneamente), sino también la frenética predicación de la escuela de Honen. La práctica del pietismo amidista es de este modo oficialmente suprimida en 1200, y Honen es enviado al exilio. Su fuerte espíritu de independencia, su fuerte moralismo y espíritu de hostilidad contra las otras sectas, y finalmente su éxito entre la clase campesina lo habían convertido en políticamente incorrecto.

**Shinran** (1173-1263) es el discípulo principal de Honen, con quien comparte entre otras cosas el exilio (1207). De una personalidad muy poderosa, hasta el punto de eclipsar a su maestro, re-interpreta radicalmente la teoría del *nenbutsu* (recitación de la plegaria “loa al buda Amida”), y funda la Verdadera Escuela del Paraíso de la Pureza. Su programa se resume en los cuatro pasos expuestos en su obra principal: *Doctrina, práctica, fe, testimonio* (1224). Shinran radicaliza las tesis de Honen sobre nuestra naturaleza pecadora, llevándola a sus últimas consecuencias. Si no tenemos capacidad de auto-salvación, nada de lo que hagamos, ni la oración persistente, ni las buenas obras, constituirá garantía alguna. Y además el santo se encuentra en las mismas condiciones que el pecador. Sólo la fe en la fuerza salvadora del buda Amida constituye la base de toda esperanza. La práctica del *nenbutsu* no tiene ningún poder en sí misma, no siendo más que la expresión de nuestra fe en el Buda. De hecho, toda experiencia lleva a la salvación, por contener el hombre dentro de sí la misma naturaleza del Buda. La esperanza es universal, e incluye en su seno a todos los seres vivientes. De este modo, la *fe* sustituye a la *purificación* como motor de salvación para el hombre. La

insistencia en el valor exclusivo de la fe, hace que esta secta desconfíe de toda forma de ritualismo, y que en concreto se aleje de las prácticas de purificación shinto-budistas. Shinran asume sin reparos nuestra condición de pecadores, hasta el punto de revertir el orden de la salvación: ya no se trata de dejar de serlo, sino de aprender a serlo. Así Shinran desarticula todos los tabúes religiosos asociados a la práctica de los monjes: el monacato, el celibato, las prohibiciones de ciertos alimentos, etc.

Además de la Verdadera Escuela del Paraíso de la Pureza, durante el s. 13 se desarrollan otras formas de entender la práctica del amidismo. Entre ellas destaca la de **Ippen** (1239-1289), fundador de la Secta amidista de la Oportunidad. Este personaje, después de formarse desde los siete años en la secta Tendai, y pasar bajo maestros de la línea ortodoxa de Honen, se retira para hacer ascética individual. Durante este periodo aduce habersele transmitido la verdad de la salvación universal, y volviendo del retiro dedica su esfuerzo a predicar entre los campesinos el baile del *nenbutsu*, como forma de celebrar nuestra futura salvación. Recorrió numerosas provincias, siempre distribuyendo amuletos con el nombre de Amida escrito. En este periodo se hizo popular también la distribución de estampillas del buda Amida, representado de pie sobre una flor de loto, figurillas que tenían igualmente carácter de amuleto. A Ippen se le conoció popularmente como el “santo itinerante” o el “laico”, y sus enseñanzas fueron recogidas en varias compilaciones. Además de contar con este legado doctrinal, sobre la peregrinación de Ippen contamos también con varias colecciones de pinturas en rollo, algunas de gran calidad, producto de sus discípulos.

También la literatura épica de la primera mitad de este periodo, imbuida de referencias a la cultura budista, inspirará entre la población temas de budismo japonés como el sentimiento religioso de impermanencia, la inexorabilidad de la ley kármica, o el deseo de purificación y salvación. Emblemático de estas ideas es el *Cantar de los Heike*, compilado el año 1225.

El año 1227 **Dōgen** (1200-1253) regresa de China e introduce el Soto zen en Japón. De una gran capacidad intelectual y honestidad personal, Dogen será llamado a convertirse en el padre del zen moderno y contemporáneo. Su obra fundamental, *Shōbo genzō* (“El tesoro de la iluminación en la ley verdadera”), se considera que tiene para la tradición del zen un valor equivalente a la *summa* de Tomás de Aquino para la teología cristiana. Este monje sabio inicia un movimiento de purificación de la verdadera práctica religiosa frente a las prácticas devocionales de tipo popular, y sólo reconoce el valor de la meditación como vía de iluminación. La salvación volverá al seno de la interioridad, y dejará de depender de ayudas externas. La mente iluminada no es otra cosa que una inteligencia despierta ante las numerosas ocasiones de auto-engaño, siendo la religión una de las causas mayores de éste. Se trata, por tanto, de una posición radical dentro del mismo seno del budismo. Los budas no tienen sustancia, y el culto a sus imágenes puede ser un gran impedimento para alcanzar la iluminación. De hecho, no existen budas, sino la naturaleza búdica, contenida dentro de cada ser viviente. Pero liberarse de las ataduras del mundo de la ‘ilusión’ en que vivimos inmersos no es tarea

fácil, y requiere de una práctica permanente de la austeridad y la meditación. Sin embargo, con posterioridad a Dogen, el Soto zen se hará menos intelectual, más religioso y popular.

Durante este periodo, importantes templos de la antigua capital de Nara, relacionados con la vieja aristocracia, como es el caso típico del Kofuku-ji, vinculado al clan de los Fujiwara, se convierten en centros de devoción religiosa y producción artística, a la vez que en una amenaza para la capital imperial, pues mantienen su propio ejército. Son a la vez centros de propagación de la fe popular en budas de tipo salvífico como es la serie de los Kannon, budas de la compasión, típicamente representados con once cabezas y mil brazos, y que a pesar de no existir ningún buda femenino en el panteón continental, en Japón tomaría rasgos de mujer o madre protectora de sus sufrientes devotos. El origen de este tipo de fe está en la amplia propagación popular de las concepciones sobre el Paraíso de la Pureza en el área de Kyoto/Nara. El número de brazos con que se representa esta deidad simboliza su infinita capacidad de asistencia en el sufrimiento a todos los seres vivientes. Otra figura de gran popularidad en este periodo es la del buda Yakushi Nyorai (sánscrito: *Bhaiṣajyaguru*), o “Maestro de los remedios”, otro de los budas provenientes del Paraíso de la Pureza, cuya gran aceptación se debe a su carácter de sanador de los enfermos. En la iconografía se le suele representar sosteniendo un báculo medicinal, sentado en profunda meditación. No hemos de pasar inadvertido el hecho de que la reproducción iconográfica de figuras de un buda tiene valor religioso como acumulación de méritos, imprescindible para aspirar a la salvación personal. Asimismo, portar el nombre de buda en un amuleto o disponer de una representación en el hogar tiene valor de protección para la persona y la familia. Junto con los budas de gran aceptación popular, figuras accesorias, muchas de ellas femeninas, consiguen también gran difusión. Es el caso, p.ej., de la princesa Kichijo (*Kichijo-ten*), figura recogida de un sutra e introducida en Japón desde la antigüedad, que alcanza gran popularidad en la Edad Media. Originalmente una diosa del panteón hindú, en el budismo se incorpora como una portadora de felicidad a sus devotos. En la iconografía aparece como una figura de gran belleza, con expresión inmaculada, tocada con una corona y portando en las manos la gema que otorga todos los deseos de los devotos.

El periodo de transición del shogunato de Kamakura al de los Ashikaga (era Muromachi, cfr. *infra*), conocido como de las “cortes norte y sur”, presencia junto con el derrumbamiento del régimen político, una correlativa propagación popular de la fe en budas mesiánicos (*bodhisattvas*) y en el poder mágico de los sutras. Así, p.ej., budas tan populares como los *jizō* (sánscrito: *Kṣhīṭigarbha*), con figuras diminutas, ataviados con adornos infantiles, y situados en los cruces de caminos, o distribuidos en estampillas, protegen a los espíritus de los niños fallecidos de los tormentos de los infiernos, y a los viajeros de percances en sus periplos. Se los representa con atuendo de monje, y una marca en la frente que simboliza su santidad. Portan la gema de los deseos en una mano, y en la otra el báculo de los seis anillos, simbolizando su capacidad de asistencia a los seres de todos los órdenes de la existencia. Otras figuras de budas auxiliares, como el Kannon erguido de los once

rostros (cfr. *supra*), también alcanzan gran difusión en este periodo. Asimismo, la proliferación de amuletos o figuras votivas también es característica de esta época. En este sentido, son típicas las estampillas representando un objeto que simboliza el juramento de salvación universal de los budas (*samaya-gyo*). También algunos sutras populares son a su vez decorados con escenas representando al panteón divino. Es el caso de la colección de los *Dai-hannya sutra* (“Gran sutra de la sabiduría”), de orientación didáctica y gran difusión en China y Japón.

Por su parte, en el campo intelectual aparecen nuevas figuras que desarrollarán escuelas ya establecidas junto con fundadores de nuevas escuelas, como es el caso del sacerdote **Yoshida Kanetomo** (1435-1511), quien en 1484 inaugura en Kyoto la escuela de shinto que llevará su nombre. También conocida ésta como Shinto Original, por sus pretensiones de constituir la verdadera interpretación del shinto frente a las teorías tergiversadoras de las escuelas budistas.

Poco después, en 1487 ocurre un hecho capital en las filas de la Verdadera Escuela del Paraíso de la Pureza. Un grupo de campesinos armados bajo el patrocinio de esta secta en la provincia de Kaga se rebelan contra el poder feudal e instauran un gobierno autónomo inspirado en la ideología de la escuela. Otros seguidores en otras áreas seguirán el ejemplo, y a partir de aquí se conocerá a la secta como *ikeko* (i.e. de la fe ‘incondicional’ en Amida). El líder intelectual más importante del amidismo de este periodo es **Rennyō** (1415-1499). En este autor, entendiendo que la ayuda de Amida es garantía incuestionable de éxito, la salvación se trae al aquí y ahora: el Paraíso de la Pureza reside en nuestros corazones. La fe en Amida tiene poder absoluto y nos capacita para cualquier empresa. De este modo, el optimismo religioso de la secta se transforma en un optimismo político que conducirá al templo Honganji de Ishiyama (Osaka) a enfrentarse al caudillo aspirante a unificador de la nación, Oda Nobunaga, el cual tardaría diez años en reducirlo (1570-80).

El s. XV trae consigo además otro hecho importante para la historia cultural de Japón: el florecimiento de la cultura del té más allá del claustro conventual. Pero mientras el té se desarrolla en círculos de élite, la cultura popular sigue otros derroteros, más cercanos en parte a las tradiciones heredadas del pasado. De ello es muestra la permanente confianza en dioses protectores de diverso tipo. Entre éstos, los siete dioses de la felicidad, con su enfoque de dioses patronos de diversos oficios y estamentos, alcanzan una enorme popularidad. Bishamon-ten (sánscrito: *Vaisravana*), p.ej., es frecuentemente representado de pie en la iconografía, sosteniendo una lanza y una pagoda. Es uno de los siete dioses de la felicidad a la vez que uno de los tres dioses de la guerra, además de uno de los cuatro guardianes de las direcciones cósmicas (en concreto del norte). Dioses de la mitología hindú como Fu-ten (sánscrito: *Vayu*, lit. “dios de los vientos”), de origen védico, llegan a formar parte del imaginario colectivo. En este imaginario se introducen también otras figuras de la mitología hindú, transmitidas a través del budismo como demonios divinizados. Entre ellos se encuentran los Rasetsu-ten (sánscrito: *Rakshasa*), muy difundidos en la iconografía de los s. XV y

XVI, que según la leyenda popular amenazan a los hombres e incluso pueden devorarlos. Indra, dios de la tempestad, es vinculado por su parte con los denominados “seis dioses de la guerra”, junto con Bonten y los cuatro dioses guardianes del espacio: Jikoku, Komoku, Zocho y Bishamon (cfr. *supra*). Constituyen el polo opuesto, como divinidades feroces, a las divinidades de tipo protector-maternal, derivadas de la mitología del Paraíso de la Pureza. De los Veda llega a Japón también la imagen del dios solar o Nit-ten (sánscrito: *Surya*), de un carácter bien distinto a los anteriores. Por su parte, de los Upanishad se divulga la imagen del dios Enma-ten (sánscrito: *Yama*), encargado de enjuiciar las almas de los muertos y determinar su castigo o recompensa. Es el dios de los infiernos.

Otra de estas figuras de gran popularidad es el dios del panteón budista pero de origen hindú Fudomyo-o (sánscrito: *Acalanatha*), frecuentemente representado en la iconografía sentado entre las llamas con una expresión guerrera y sosteniendo en una mano una espada que simboliza su capacidad de subyugar demonios, y en la otra una cuerda que simboliza su poder para mantenerlos cautivos. Por ello es considerado popularmente como un puerto seguro en el proceloso mar de la inestable situación social de la época.

Por su parte, las sectas del budismo de Heian, Tendai y Shingon siguen teniendo gran poder económico e independencia en un periodo en que el poder *de facto* está tremendamente dividido en pequeños feudos. Figuras como el gran maestro Kukai siguen atesorando un enorme respeto y devoción en muchas zonas de Japón, como es el caso en su lugar natal, donde éste había construido en honor de su padre el templo *Zentsu-ji*. Kukai y los grandes maestros del pasado se convierten así en figuras protectoras de sus propias sectas y de los devotos laicos que pertenecen a sus feudos. La otra cara de la moneda la representa la secta Tendai, que con su cuartel general en el templo Enryaku-ji en las afueras de Kyoto, conocería el enfrentamiento armado con Oda Nobunaga (cfr. *supra*), en 1571. De resultas de éste, el templo y el complejo de edificios que lo circundaban quedaron reducidos a cenizas y los monjes exterminados. El destino de la secta quedaba marcado para siempre.

El esoterismo introducido por el budismo Heian en la clase aristocrática alcanza niveles populares en la presente era. La devoción y el culto a los mandalas es un ejemplo de esto. De entre ellos el Taima mandala alcanza gran difusión. Se trata de un mandala de trasmisión del fantástico Paraíso de la Pureza, cuyo original data del s. VIII, pero muy reproducido en copias a partir de la era de Kamakura. Representa simbólicamente el Paraíso de Amida. Se trata de una de las fuentes más importantes del imaginario religioso popular del Japón de este periodo. En el siglo XVI se propagan además mandalas como el del ‘Diamante’ o el del ‘Ventre’ originales. Constituyen los dos mandalas más importantes de la escatología de la secta Shingon. El primero representa el lado dinámico del buda Dainichi, i.e. su sabiduría. El buda se representa en el centro, sentado en una flor de loto blanca. A su alrededor se sitúan los cuatro budas principales del panteón. El segundo simboliza el

aspecto oculto, potencial, subyacente al mundo visible. Se representa mediante la figuración del panteón budista con Dainichi en el centro, sentado sobre una flor de loto bermellón de ocho pétalos, en los que se sitúan los cuatro budas principales junto con sus encarnaciones salvadoras o *bodhisattva*.

La fe popular en los budas mesiánicos también se desarrolla a lo largo de los siglos XV y XVI. Por ejemplo, en el caso del ya mencionado Kannon de los mil brazos o del buda Amida. En el s. XVI se producen también dos sucesos de gran importancia para la historia cultural e intelectual. La introducción de la escuela de neo-confucianismo chino de **Wan Yang-Ming** (1472-1528), competidora de la de Zu Xi (cfr. *supra*), y

Los jesuitas toman contacto con todas las clases sociales, y de la cultura japonesa de entonces les resulta especialmente de interés el ritual del té, que les recuerda a la celebración de la misa. Por la influencia de éstos en el maestro de té más importante de todos los tiempos, Sen no Rikyu (1522-1591), el ritual del té se convierte en la hoy célebre “ceremonia del té”. El “camino del té”, que es la expresión japonesa, junto con el teatro *no* de gran vigencia en este periodo, es otra expresión privilegiada de la cultura zen que impregna todo el Japón de finales del medievo. Austeridad, espiritualismo, refinamiento extremo, simplicidad, ausencia de intelectualismo o doctrina, intuición inmediata o conceptualismo, armonía en la asimetría, vacío, actitud meditativa son rasgos que definen la estética del té o lo que es lo mismo el concepto de *wabi*.

La era siguiente, con la reunificación política de la nación, y el establecimiento de la capital en un lugar muy alejado del Japón de las contiendas, Edo (actual Tokyo), presenciara la continuidad de la cultura tradicional de sectas como Shingon, en forma de leyendas populares, y el triunfo de la nueva ideología confuciana como discurso oficial. El mundo del shinto se desarrollará también entre la población, asociado a las comunidades rurales y el universo mitológico y legendario. Por su parte, la cultura marcial experimenta profundos cambios, y se rodea por primera vez de pomposidad. Se impone una cultura urbana de gremios, con interés en Europa, a pesar del aislacionismo decretado por el gobierno. Frente al rigorismo puritano oficial, la nueva burguesía creará la contra-cultura del ‘mundo flotante’, eufemismo referente al nuevo estilo de vida asociado a los barrios de placer de las grandes ciudades.

Salamanca, octubre 2001

Alfonso Falero Folgoso