

La recepción de la espiritualidad japonesa entre los intelectuales españoles de principios de siglo XX: prejuicios y sesgos en Miguel de Unamuno

Carlos Segade Alonso¹

Recibido: 31 de enero de 2022 / Aceptado: 5 de abril de 2022

Resumen: El conflicto bélico y la victoria de Japón sobre Rusia en 1905 atrajo la atención de Occidente. La prensa cubrió el acontecimiento con corresponsales en la zona y la curiosidad sobre Japón aumentó significativamente, de manera proporcional a su nuevo peso político. Esto produjo la llegada a España, como al resto de Europa, de crónicas no solo militares sino sociológicas de la sociedad japonesa, sobre las que se proyectaron las cuestiones nacionales. Al respecto de la publicación de un libro de viajes por Japón del periodista Gómez Carrillo en 1907, Miguel de Unamuno escribe dos artículos en los que se va a centrar en aspectos que son de su interés, como la visión de la muerte, la espiritualidad y la conciencia nacional, temas en los que entrará en conflicto con Ramiro de Maeztu, quien había expresado su disconformidad con Unamuno en otro artículo de prensa. Los temas tratados por ambos intelectuales, aunque tengan como fondo a Japón, se pueden interpretar como trasuntos de las preocupaciones regeneracionistas de los intelectuales de principios de siglo XX.

Palabras clave: Unamuno; budismo; *bushidō*; prensa; siglo XX.

[en] The early 20th century reception of Japanese spirituality among Spanish intellectuals: prejudice and bias in Miguel de Unamuno

Abstract: The war and the eventual victory of Japan over Russia in 1905 attracted the attention of the West. The press covered the succession of events with correspondents in the area of conflict and the curiosity about Japan grew dramatically, and proportionally to her new political relevance. This fact caused the arrival, both in Spain and the rest of Europe, of chronicles not only with military content but also with sociological interest, over which national debates were projected. Following the publication of a travel book in Japan by the journalist Gómez Carrillo in 1907, Miguel de Unamuno wrote two articles focused in some aspects that interested him, such as the vision of death, spirituality and the national spirit. His vision about these issues contrasted the opinion expressed by Ramiro de Maeztu against Unamuno in another press article. The topics considered by both intellectuals, despite of dealing with Japanese questions, may be interpreted as a transcription of the regeneracionist concerns of early 20th century thinkers.

Keywords: Unamuno; buddhism; *bushidō*; press; 20th century.

Sumario: 1. Introducción. 2. La discusión en torno a «El alma japonesa». 3. Unamuno frente a Maeztu en «Más sobre el japonismo». 4. Conclusiones. 5. Bibliografía. .

Cómo citar: Segade Alonso, C. La recepción de la espiritualidad japonesa entre los intelectuales españoles de principios de siglo XX: prejuicios y sesgos en Miguel de Unamuno, en *Mirai. Estudios Japoneses*, 6, 2022, 159-168.

1. Introducción

En 1905 Japón vence a Rusia tras un sangriento conflicto bélico de poco más de año y medio y se consolida como una potencia militar de primer orden, no solo en Oriente, sino en el resto del mundo. Rusia sufrirá consecuencias inmediatas de la derrota y comenzará una era de inestabilidad que culminaría años más tarde con los períodos revolucionarios. Japón, por su parte, consolidará una posición prominente en el panorama internacional y entrará en una etapa en la que el poder militar interno irá creciendo en influencia, a la par que un fuerte sentimiento nacionalista.

En España, la guerra y el alcance diplomático del conflicto supusieron la bienvenida de Japón a las portadas de la prensa nacional y local, de manera que las noticias venidas de Oriente protagonizaron los titulares de los medios de comunicación. Como sucedería con la posterior guerra mundial, la mayoría de los periódicos se

¹ Universidad a Distancia de Madrid
E-mail.: carlos.e.segade@udima.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5668-1472>

dividieron entre los dos bandos, apoyando a uno o a otro en función de sus simpatías ideológicas y lo que cada bando creía que estaba en juego². Sin embargo, la victoria inesperada de Japón sobre el mayor «imperio de raza blanca» del momento se interpretó como el fin de una era en la que las potencias occidentales, a través de sus administraciones imperiales, eran invencibles.

Japón, como realidad intelectual, ya estaba presente en España entre ciertas élites de académicos, artistas o coleccionistas de arte, influidos por el japonismo estético que había llegado masivamente a través de Francia en el último tercio del siglo XIX³; pero fuera de esos ámbitos, Japón seguía siendo un país desconocido y exótico, y su presencia continua en los periódicos fue el medio por el que se fue construyendo la percepción de un país del que se ignoraba prácticamente todo.

El contexto de la guerra con Rusia, por su parte, propició que los principales medios de comunicación designaran corresponsales a los dos países en conflicto y, especialmente, a Japón. Uno de estos corresponsales de prensa fue el periodista de origen guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), destinado en París en el momento del estallido del enfrentamiento militar⁴. Su nueva labor como cronista de guerra para el periódico argentino *La Nación* le abrió nuevas oportunidades profesionales y, con el tiempo, lograría convertirse en todo un referente de las crónicas de viaje por un Oriente todavía pendiente de ser explorado social y culturalmente. Las crónicas le servirían de base para tres de sus libros: «De Marsella a Tokio» (1906); «El alma japonesa» (1907); «El Japón heroico y galante» (1912). El estilo literario de Gómez Carrillo, de influencia modernista, fue admirado por el público americano, por el mismo Rubén Darío y también por la crítica francesa, que recibió la traducción de “El alma japonesa” con elogios.

En este contexto de descubrimiento y exploración, no es de extrañar que un Miguel de Unamuno que también colaboraba con *La Nación* le interesara la lectura de las crónicas que enviaba desde Japón el cronista guatemalteco. Unamuno escribió por primera vez sobre Japón precisamente tras la lectura de «El alma japonesa»⁵, en un artículo publicado en ese mismo periódico el siete de abril de 1907 y que tituló «El problema religioso en el Japón»⁶. A este artículo le seguiría un segundo, fechado el veintiuno de julio de 1907, titulado «Más sobre el japonismo»⁷, en el que respondía a una colaboración publicada por Ramiro de Maeztu en *La Correspondencia de España*, que, a su vez, se hacía eco del artículo previo de Unamuno. Ramiro de Maeztu también tomó como referencia el volumen de Gómez Carrillo, pero lo interpretó de manera diferente a la de Unamuno. El contenido de ambos artículos se discutirá más abajo.

Unamuno escribió sobre Japón en dos ocasiones más. Al año siguiente de su primer artículo, el quince de noviembre de 1908, Unamuno publicó de nuevo una colaboración en *La Nación* en el que volvió sobre el tema del carácter de los japoneses con la excusa de la visita a su tierra vasca de Raku, un famoso luchador nipón. El artículo se tituló «El “jiu-jitsu” en Bilbao»⁸ y le sirvió a Unamuno tanto para proyectar sobre el japonés la opinión que le merecía todo Japón y su cultura, como para criticar algunos aspectos identitarios de sus compatriotas vascos.

Unos años después, en 1924, durante el destierro de Fuerteventura y el exilio en París, escribió Unamuno una serie de artículos sobre una de sus grandes preocupaciones literarias: el estilo. A la serie completa la llamó «poema épico en prosa sobre el estilo», con treinta y un artículos. Entre ellos, fechado el doce de octubre, se encuentra el titulado «Estilo de “Haikai”»⁹, en el que hace una crítica a Basho, a la poética por él inspirada y al estilo poético japonés.

La crítica y los estudios unamunianos no han prestado excesiva atención a los artículos citados que, sin embargo, pueden ser considerados como ejemplos significativos de la proyección que una cierta intelectualidad española hacía sobre una cultura como la japonesa, que se abría a Occidente y que llegaba con fuerza tanto en las artes, como en la política y en la cultura popular. Sin embargo, la realidad de Japón llegaba filtrada por la visión occidental, a veces sobrecargada de lo que posteriormente la crítica llamaría orientalismo y otras veces comparada con los sistemas de pensamiento occidentales que miraban la realidad histórica japonesa como inferior, ridícula, brutal o atrasada. La información que llegaba a Occidente, aunque viajara de la mano de los corresponsales de prensa, no siempre contaba con las garantías de una interpretación ajustada a la realidad, comprendida en todos sus significados y en perspectiva histórica. Es en este contexto en el que hay que entender la habitual dureza con la que Unamuno caracteriza lo japonés. Su actitud no solo pone de manifiesto un prejuicio cultural sino también un desconocimiento de los principios fundamentales de algunos de los grandes movimientos ideológicos y espirituales de Oriente, que llegaron a él desvirtuados, erróneamente interpretados o descontextualizados.

² De Moya, “Japonófilos y anti-japoneses...”, 79-90.

³ Torralba, “El amanecer...”, 57-67.

⁴ Bergel, “En busca del país de los crisantemos...”, 199-208.

⁵ Todas las referencias que se hagan a los artículos de Unamuno se refieren a las versiones de sus *Obras Completas*, edición de 1958 a cargo de Manuel García Blanco, para Vergara.

⁶ Unamuno, *Obras completas*, tomo V, 326-334.

⁷ Unamuno, *op. cit.*, 335-342.

⁸ Unamuno, *op. cit.*, 568-575.

⁹ Unamuno, *Obras completas*, tomo XI, 862-866.

En este trabajo se analizarán los dos primeros artículos alrededor de «El alma japonesa», otorgando especial atención al problema religioso de Japón, que es el que atañe también a Miguel de Unamuno¹⁰. El análisis se propone poner de manifiesto, por un lado, los errores de interpretación y desinformación de los aspectos primordiales de la espiritualidad japonesa que cita Gómez Carrillo en su obra y que condicionan la opinión de Unamuno; y por otro, poner bajo este mismo prisma el enfrentamiento de ideas entre Unamuno y Ramiro de Maeztu, condicionado a su vez por una visión parcial y sesgada de la tradición ideológica japonesa.

2. La discusión en torno a «El alma japonesa»

«Mi intención es reunir documentos originales sobre este asunto, para que el ilustre Unamuno los comente [...]», afirma Gómez Carrillo en los párrafos introductorios del capítulo «El problema religioso»¹¹, uno de los quince que componen «El alma japonesa». Miguel de Unamuno recogió el guante arrojado por Carrillo y publicó en *La Nación* sus impresiones del libro. Sin embargo, Unamuno no fue sistemático a la hora de abordar su comentario, no entró a discutir ordenadamente los argumentos de los profesores japoneses que recoge el cronista, sino que de manera general aprovechó para comentar algunos aspectos que reafirmaban su propia visión del mundo. De hecho, Unamuno no comentó solo el capítulo sobre el que Gómez Carrillo le invitaba a reflexionar, sino que tomó otros temas del libro, por ejemplo el *hara-kiri*, para hilarlos con la religión y dotar de unidad a su colaboración. La crónica de Carrillo estaba planteada con una estructura muy simple¹², teniendo en cuenta que no era un libro técnico ni filosófico, sino divulgativo, para un público que desconocía prácticamente todo de la sociedad japonesa. Carrillo acudió a testimonios de varios profesores universitarios, algunos de renombre, como Shimada Saburo, que le ayudaron a tener una idea general sobre las tradiciones filosófico-religiosas de Japón: shinto, budismo y confucianismo, sin acaso distinguir la posición personal de cada uno de ellos frente a la espiritualidad de la información objetiva sobre las tradiciones niponas. Además, reservó un espacio final para el papel del cristianismo en Japón en relación a las religiones tradicionales, prácticamente en plano de igualdad que el resto de tradiciones.

Antes de resumir brevemente lo atestiguado por Gómez Carrillo se debe advertir que el cronista no se salió del marco de referencia conceptual del cristianismo, por lo que sus explicaciones de la realidad espiritual japonesa a veces resultan chocantes, cuando no abiertamente inexactas: el periodista habla de Dios, religión, iglesia y sacerdotes como si fueran equivalentes y aplicables a la espiritualidad y a las comunidades practicantes japonesas. Como muestra de este sesgo, valga la descripción que hace del shinto. Gómez Carrillo lo entendió como una religión que depende de una divinidad («Amaterasu») «que es a la vez antepasado de la casa imperial y del pueblo japonés». Para concluir que «esa transformación de una individualidad en lo absoluto, [sic] no es particular del sintoísmo [sic], se la encuentra igualmente en el budismo y en el cristianismo». El fin del shinto consistiría «prácticamente en descubrir en sí la vía del gran alma del universo, en tener conciencia de esta vida y obrar según esa conciencia».

La explicación del budismo que hace el periodista parte del principio de que «fuera de la Verdadera Esencia no existe nada. Y el Buda que tiende una mano bondadosa á [sic] todos los seres, y el Dios viviente que abre su seno amoroso a todos sus hijos, todo eso entra en la categoría de los medios de salvación». Gómez Carrillo explica que según los libros sagrados del budismo, este se basa en una triple doctrina: la del espíritu único; la de las dos enseñanzas y la de los tres grandes principios. Esta última, dice el cronista, comprende el «*tai, so y yo* [sic]». El primero sería la realidad absoluta, el segundo la manifestación de la Verdadera Esencia y el último el mundo fenoménico. Lo que para el autor se resume en que: «Esos tres grandes principios son análogos a la Trinidad del Cristianismo y no constituyendo más que una substancia son con [sic] tres formas diferentes».

El confucianismo se pone en cuestión como religión y está de acuerdo Gómez Carrillo en llamarle moral de Confucio antes que fe de Confucio. Sin embargo, una fuente que no revela afirma que «si el Confucianismo no fuera una religión, no sería nada»¹³. El confucianismo, le explican al cronista, da la clave para entender la Realidad, enseña a dirigir el corazón, administrar los bienes y gobernar bien el país. De ahí se desprende la obediencia a la ley y al soberano.

¹⁰ Puesto que un comentario en profundidad de todos los artículos excedería los límites de este trabajo, se invita al público lector a encontrar un exhaustivo comentario a «Estilo de haikai» en Ballesteros, «Unamuno y Japón...», 375-393.

¹¹ Todas las citas de «El alma japonesa» se extraen de la edición original publicada por la Casa Editorial Garnier Hermanos de París. El capítulo dedicado a la religión «El problema religioso» ocupa las páginas 139 a 157. Aunque la edición del texto no está fechada, la publicación es de 1907.

¹² Al prólogo de los editores, «“El alma japonesa” juzgada por la crítica francesa», le siguen los capítulos: «Los jardines», «los tres apóstoles», «el carácter caballeresco», «la biblia moral», «el hara-kiri», «el espíritu de sacrificio», «la mujer», «las grandes escritoras», «el problema religioso», «el sentimiento poético», «el emperador y su corte», «la miseria», «los japoneses en Corea», «la imaginación popular», «el culto de la cortesana».

¹³ El confucianismo propicia el ritual, que lo asemeja a las religiones, pero su función es diferente. Como explica Chantal Maillard: «Los rituales son convenciones que, precisamente por serlo, trascienden el ámbito personal y es en razón de ello que Confucio los considera superiores. Paradójicamente, no tienen de por sí ningún otro sentido que el de procurar sentido. Las convenciones son aquello que, no teniendo en sí mismas ningún sentido aparte de su función, le otorgan sentido a todo lo demás. Confucio es consciente de que la importancia de respetar las formas no está en las formas, sino en la actitud». Maillard, *Las venas del dragón*, 56.

Esta muestra sobre los principios de las tradiciones espirituales, que en el libro se resumen en siete páginas (140 a 147), pone de manifiesto una visión confusa de dichas tradiciones japonesas¹⁴. A partir de aquí el cronista abre un debate con distintos profesores entre los que se encuentran un positivista seguidor de Comte, un cristiano escéptico ante el «fondo absurdo de la fe occidental», un defensor de la ética tradicional próxima al *bushidō*, o los que apuestan por una futura fusión de las tradiciones espirituales, incluido el cristianismo. En cualquiera de los casos, Gómez Carrillo acierta al juzgar que, en aquellos momentos, en Japón las cuestiones religiosas no eran cuestiones menores¹⁵.

Unamuno, fiel a su estilo, es menos sistemático y, como se decía arriba, no rebate ni apoya especialmente los argumentos de los entrevistados, sino que selecciona algunos temas que le resultan especialmente incomprensibles. Los ejes del artículo de Unamuno son los siguientes: a) pone en cuestión que el éxito bélico de Japón haya dependido de sus creencias; b) cuestiona que las religiones orientales puedan ser consideradas religiones; c) se distancia de un budismo bastante irreconocible en sus descripciones; d) está de acuerdo en la futura evolución de las religiones, pero no en los términos señalados por los académicos japoneses, que aceptan la razón y la ciencia; e) muestra perplejidad por la relación de los japoneses con la muerte; f) muestra incomprensión del concepto de *bushidō*; g) concluye que el miedo a la muerte de Occidente es miedo a la aniquilación del individuo en la nada.

Unamuno, todo hay que decirlo, mantiene una posición abierta a cambiar su impresión global sobre el Japón, que en términos generales es negativa, como se verá a continuación. De hecho, afirma¹⁶: «Tal vez si yo fuese allá y les viera obrar y conducirse en vez de oír lo que de sus obras y su conducta dicen otros y aun ellos mismos, cambiaría de opinión». Esto es importante, porque así se explicaría que restringiera sus comentarios a aspectos que le llaman la atención y evitara la disertación de carácter más teológico o filosófico a sabiendas de que tenía solo una visión parcial y mediada de las cuestiones que tratara.

La primera de las líneas argumentales del artículo que se han señalado arriba se comentará más extensamente en el siguiente epígrafe, ya que conecta directamente con el siguiente artículo. A continuación se comentará otra de las cuestiones más relevantes y que excita la curiosidad de Unamuno: el tema de la religión (oriental) en sí y si se pueden llamar religiones a las tradiciones del shinto, el budismo y el confucianismo. Cuando Unamuno duda de la denominación, posiblemente estaba más cerca de lo que creía de la comprensión japonesa de estas cosmovisiones. Como explica Kasulis¹⁷, «religión» en el sentido occidental es un término ajeno al japonés, cuya moderna traducción de esa voz (*shūkyō*) trata de aproximarse a la realidad que transmite el término occidental, donde la enseñanza (*kyō*) o la doctrina tienen un peso determinante, frente a una espiritualidad basada en la práctica, como camino o vía (*dō*), como el shinto, o el budismo, que puede ser interpretado como enseñanza (*bukyō*) o como vía (*butsudō*). Siguiendo de nuevo a Kasulis, esta diferencia es fundamental para ver el papel que otorga la población japonesa a estas vías espirituales. De hecho, no comparten con las religiones uno de sus rasgos primordiales, la exclusividad. Mientras que una persona cristiana no se definiría a sí misma en otros términos que no fueran los de su denominación histórica cristiana, las personas japonesas no cristianas ven compatibles todavía hoy el shinto y el budismo, sin que ello les produzca mucha interferencia. La prueba de ello está en los datos de práctica religiosa de la población: Shinto 69%; budismo 66,7%; cristianismo 1,5%; otros 6,2%¹⁸. Como era evidente cuando Kasulis consultó datos similares y lo es ahora, hay un número significativo de ciudadanos que se identifican como practicantes del shinto y del budismo simultáneamente. Esto no es nuevo en la historia de Japón y tiene un origen remoto muy concreto, ya que el sincretismo shinto-budista se dio por vez primera en el periodo Nara¹⁹ y especialmente por iniciativa del emperador Shōmu (701-756 EC)²⁰. Este periodo histórico es muy relevante para comprender la historia religiosa japonesa, porque además de ser el momento en que la influencia religiosa china penetró en Japón (junto con la grafía), también fue el momento en que se pusieron por escrito las genealogías míticas de la casa real, a partir de crónicas transmitidas oralmente²¹. Según Campbell²², la introducción del budismo y su proceso de asimilación se produjo en cuatro fases: 1) la ya mencionada del periodo Nara; 2) una segunda ligada al periodo Heian, que transcurriría entre los años 794 y 894, en la que se asimilan los *kami* del shinto con los *bodhisattvas* (del budismo); 3) una tercera fase, del

¹⁴ Aunque es difícil asegurarlo con plena certeza, da la impresión de que Enrique Gómez Carrillo compara la doctrina cristiana con cada una de las tradiciones espirituales japonesas, donde sus referencias a los absolutos y los principios podrían tener algún sentido. Sin embargo, el propio planteamiento del cronista ya pone de manifiesto que, por lo menos en 1907, no tenía una visión completa de la espiritualidad oriental ni del contenido de sus tradiciones, en las que, como se verá en el texto que sigue, la doctrina no tiene un peso esencial y las divinidades o bien se niegan prácticamente en todas ellas o se les adjudica un papel secundario.

¹⁵ Con respecto a la influencia del budismo y el shinto en la vida pública y política japonesa, se puede consultar el capítulo “Barcos negros, lluvia negra: Del fin del periodo Edo al fin de la guerra (1801-1945)”, en Kasulis, *La filosofía japonesa en su historia*, 411-448.

¹⁶ Unamuno, *Obras completas*, tomo V, *op. cit.*, 327.

¹⁷ Kasulis, *Shinto*, 48-56.

¹⁸ Kasulis aporta datos generales de una encuesta de la Unesco realizada en los años 1950. Los datos aportados en este artículo han sido extraídos de *The World Factbook* de la CIA (versión de 3 de enero de 2022) sobre estimaciones de 2018, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/japan/#people-and-society>. Extraído el 7 de enero de 2022.

¹⁹ Campbell, *Las máscaras de Dios*, 610-611.

²⁰ Kasulis, *op. cit.*, 113.

²¹ Campbell, *op. cit.*, 611.

²² Campbell, *op. cit.*, 632-633.

894 al 1185, en el que se corta la relación con la China Tang y la espiritualidad incide en una sensibilidad y una sensualidad que llevaría a replanteamientos propios que darían fruto en el periodo siguiente; 4) una última fase, el periodo Kamakura, de 1185 a 1392, en el que las escuelas espirituales se alejan de la sensibilidad anterior y se distinguen las que serían las escuelas budistas puramente japonesas: *jodō*, *shinshū*, zen (que interpreta el chan chino bajo la influencia del shinto), y los seguidores de Nichiren.

Por tanto, según de qué escuela se está hablando, el modo en que se describe el contenido de ellas puede variar, a pesar de que todas tengan un fondo común. Las dos primeras escuelas, *jodō* y *shinshū*, son amidaístas, por lo que la referencia a una deidad budista, que se revela y oculta, y a un culto ritual podría resultarle a Gómez Carrillo similar al cristianismo, mientras que el zen, que reniega de cualquier deidad y de cualquier enfoque teológico, y busca la budeidad en la disposición interior, puede considerarse, siguiendo la lógica de la comparación, como una espiritualidad no religiosa. Resulta difícil entonces, por no decir imposible, encuadrar la caracterización de Carrillo en alguna de las escuelas, aunque el carácter teológico de sus comparaciones llevarían a descartar el zen.

Siguiendo con la cuestión del budismo, Unamuno afirma en su artículo²³: «En cuanto al budismo, no es, en el fondo, más que la desesperación resignada, y sospecho que su efecto es sumir a los pueblos en la indiferencia. Me parece una doctrina de almas decrépitas y cansadas». El hecho de que en el libro de Gómez Carrillo se mezclen el *bushidō* y el budismo no ayuda a que Unamuno tenga una visión clara de ninguno de los dos. Como se verá cuando se comente el artículo dedicado a Ramiro de Maeztu, había voces que achacaban la victoria japonesa sobre Rusia al impulso motivado por la tradición ancestral, por el sentido de lo colectivo y la fuerza interior de las creencias. Todo esto lo cuestiona un Unamuno que también duda de un budismo que dice fundamentarse en «la impersonalidad de los seres contingentes»²⁴. Esta definición del principio del budismo resulta bastante incomprensible desde un punto de vista filosófico y también desde la tradición budista. Lo que caracteriza a cualquier enseñanza entroncada con el budismo es la impermanencia (*anitya*), el sufrimiento (*dukkha*) y la ayoidad (*anatman*)²⁵ (aunque algunas escuelas puedan considerar el nirvana en vez del *dukkha* dentro de la tríada, dependiendo del sutra que tomen como referencia). No solo Unamuno no cuestiona ni rebate la definición aportada por Gómez Carrillo sino que parece caer precisamente en una de las incomprensiones del budismo en la que ya había caído Schopenhauer²⁶ en relación a la individualidad y el *anatman*. La impersonalidad haría referencia a la fusión del individuo y la Realidad, pero la persona estaría sometida a la impermanencia, ya que según Buda, todo es impermanente. De cualquier manera, a una mente occidental le cuesta admitir los dos tipos de verdad que maneja el budismo, la relativa (*samvriti satya*) y la verdad absoluta (*paramartha satya*)²⁷. La primera es la que es evidente, la propia de la realidad fenoménica, y la segunda es la descubierta tras el desvelamiento que produce la iluminación, que puede contradecir totalmente a la otra²⁸. Resulta difícil inferir, como hace Unamuno, que el budismo sea una «desesperación resignada», cuando precisamente «[el zen] significa seguir siendo uno mismo, estar completo en uno mismo y, por lo tanto, trabajarse a sí mismo; significa dar lo que se tiene y no intentar nunca ser lo que no se es», como afirmaba Suzuki Teitaro²⁹, ya que ese desdoblamiento, que viene del deseo, produce sufrimiento, y este es el origen de todos los males del ser humano. Pero quizá ahí esté una de las claves por las que Unamuno rechaza tan de plano el budismo y por extensión la cultura oriental en general y la japonesa en particular: la vía del sufrimiento.

Para Unamuno, la condición humana es trágica y el sufrimiento es parte de ella, hasta tal punto que este se convierte en «la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues solo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula»³⁰. Este abrazo de lo trágico, de origen griego, y totalmente revalorizado por el vitalismo finisecular está presente también en Ortega y Gasset, para quien el héroe es «quien quiere ser él mismo»; por tanto, es una condición que nace de un acto de la voluntad y «por esto, Don Quijote no es una figura épica, pero sí un héroe»³¹. En la misma línea se había expresado Unamuno: «Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote»³². Por consiguiente, este doble repliegue sobre el héroe, que es héroe

²³ Unamuno, *Obras completas*, tomo V, *op. cit.*, 330.

²⁴ Unamuno cita literalmente en su artículo esta definición que adjudica Gómez Carrillo al budismo, que se basa, según él, en «la impersonalidad de los seres contingentes, a su estudio pleno y completo y llegar a la iluminación» (Cfr. *El alma japonesa*, p. 62).

²⁵ Hanh, *El corazón de las enseñanzas de Buda*, 195.

²⁶ Cfr. Schopenhauer, *Notas sobre Oriente*, 213. En el apéndice titulado “Schopenhauer y la India”, Giovanni Gurisatti señala precisamente que uno de los puntos que se le ha criticado a Schopenhauer es “la incompatibilidad entre la doctrina de la cosa en sí (voluntad) y el carácter inteligible-individual (el atman opuesto a maya), como sustratos duraderos de la apariencia –admisibles para las Upanishads–, con la concepción budista del anatman, es decir, la procesualidad esencial, la impermanencia y coproducción condicionada de todas las cosas, que rechaza toda forma de sustancialidad metafísica”.

²⁷ Hanh, *op. cit.*, 181.

²⁸ Por ejemplo, si se afirma que todo ser está condicionado por el nacimiento y la muerte (verdad relativa), pero el nacimiento y la muerte no existen (verdad absoluta), y eso supera el sufrimiento.

²⁹ Suzuki, *Vivir el zen*, 16.

³⁰ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 248.

³¹ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 231-232.

³² Unamuno, *op. cit.*, 361.

en tanto que por voluntad propia abraza la condición trágica, y sobre la obra cumbre de la narrativa castellana, provoca que cualquier cuestionamiento del ser trágico, sufriente, de un cosmos cuyo centro de gravedad no sea la voluntad humana, se vea como ajeno e incomprensible para una cultura que se identifica con lo trágico clásico y el mito quijotesco. Para Unamuno, esto se resumiría en la afirmación de que «el individuo es el fin del Universo»³³; sin embargo, la práctica budista aspira a recorrer el camino hacia el verdadero yo mediante la negación del yo y del lenguaje del yo. Según Ueda Shizuteru, la suspensión del lenguaje es imprescindible para recorrer el camino hacia el yo verdadero, ya que aquel funciona como determinante de la visión del mundo del yo, por lo que se impone «atravesar el lenguaje y llegar al silencio primigenio y, desde allí, atravesar el silencio para llegar al lenguaje originario»³⁴. De lo contrario, en vez de recorrer un camino para la comprensión de la Realidad no mediada por el lenguaje sucedería que el yo estaría enredado en las limitaciones del lenguaje sin llegar nunca a entender que es precisamente la lógica del lenguaje la que no deja ver la Realidad. Esta cuestión de la suspensión de la razón da lugar a pensar que Unamuno, en caso de recibir información correcta sobre el budismo, podría expresar su conformidad con algunos de sus presupuestos, ya que ese mismo año, 1907, publicó su primer poemario en el que incluía una colección con el título genérico de «Salmos», en cuyo Salmo II se puede leer uno de los principios básicos de su pensamiento religioso: «Lejos de mí, Señor, el pensamiento // de enterrarte en la idea, // la impiedad de querer con raciocinios // demostrar tu existencia»³⁵. Unamuno, en realidad, aboga por la suspensión del pensamiento racional e ir al encuentro místico sin mediación del *logos* (que es un acto cognitivo y lingüístico). Esto no significa que hubiera una sintonía inconsciente con el budismo o la espiritualidad oriental, ya que su visión trascendente de la idea de Dios es la opuesta a la visión del budismo. Por ejemplo, en una famosa exclamación Unamuno proclama: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»³⁶, que podría ser contestada por el zen como lo hace Han en los siguientes términos³⁷: «La dimensión profunda del deseo de fundirse enteramente con Dios muestra una estructura narcisista. En la “unión mística” el hombre se gusta a sí mismo en Dios. Se ve en Dios, se alimenta en cierto modo de él», de manera que concluye: «El budismo zen está libre de toda referencia narcisista a sí mismo». Este contraste lo simplificaría Unamuno mediante un argumento general y un tanto falaz³⁸: «Poned distinta y claramente una cualquiera de las grandes ideas de la vida, e inmediatamente le parece al oriental que no es verdadera», ya que «tiene un instinto que le dice que los más vastos pensamientos son demasiado vastos para la mente humana». Resulta evidente por un lado el prejuicio orientalista, en virtud del cual lo no-occidental se interpreta de manera uniforme, y, por otro, la idea de que el cuestionamiento de las ideas occidentales no brota como consecuencia de un proceso complejo y maduro de una tradición de pensamiento sino que se achaca al «instinto», como si fuera un producto irracional de la naturaleza psíquico-biológica de los orientales.

Otro de los temas a los que Unamuno le dedicó muchas referencias a lo largo de su carrera de escritor fue la cuestión de la ciencia y su relación con la religión y la cultura. Unamuno, llevado por la información del libro, afirma que hay cuatro grandes religiones: shinto, budismo confucianismo y cristianismo. Como se vio en los datos aportados arriba, el cristianismo no tiene comparación con las otras tres espiritualidades cuantitativamente hablando y, por tanto, el sincretismo resultante de la fusión de las cuatro religiones que predice Unamuno, en sintonía con un académico japonés, parece bastante poco probable. De nuevo, el sesgo de dar una relevancia primordial al cristianismo por parte de la fuente, Gómez Carrillo, conlleva a que se pierda la perspectiva de la realidad. En su artículo, Unamuno prefiere obviar las espiritualidades orientales, que desconoce, y centrarse en otra de las cuestiones que Gómez Carrillo comenta a través de sus entrevistas con profesores universitarios japoneses, a saber, la relación de la religión con la ciencia. Explícitamente, Unamuno recoge el testimonio del profesor Tsubuchi³⁹ de la Universidad Libre de Tokio, en virtud del cual «en las explicaciones de los dogmas hay que tener en cuenta los progresos científicos de nuestra época»⁴⁰; esta afirmación provoca la contradicción de Unamuno, quien defiende que «no es la razón el único medio de relacionarnos con la verdad y que acaso las verdades que más nos interesan son verdades irracionales»⁴¹. Paradójicamente, este sería otro punto de coincidencia con la espiritualidad oriental que, sin embargo, Unamuno no pudo captar. Como diría el maestro (chan/zen) chino Foyan⁴²: «Lo único que te impide alcanzar la comprensión es el flujo incesante de la conceptualización». Pero esto hay que entenderlo en el contexto budista. La meditación y la contemplación son modos de autocontrol de la mente y se convierten en vía para el conocimiento de la Realidad, empezando por el

³³ Unamuno, *op.cit.*, 360.

³⁴ Ueda, *Zen y filosofía*, 112.

³⁵ Unamuno, *Obras completas*, tomo XIII, 287.

³⁶ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, *op.cit.*, 69.

³⁷ Han, *Filosofía del budismo zen*, 42.

³⁸ Unamuno, *op.cit.*, 232.

³⁹ Se mantiene la ortografía original del libro de Gómez Carrillo repetida por Unamuno.

⁴⁰ Unamuno, *Obras completas*, tomo V, *op. cit.*, 331. Nótese que la cita esta tomada del libro de Carrillo y que utiliza la palabra “dogmas” cuando habla de la espiritualidad oriental, término del que se ignora su equivalente en japonés en la cita, pero que probablemente no tenga el mismo valor que en la cultura española.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cleary, *La esencia del Zen*. 85.

yo. Este instrumento se suma, pero no sustituye, a los instrumentos de verificación de la naturaleza física y del mundo que rodea al ser humano. El Dalái Lama, dentro de una tradición budista diferente a la japonesa, pero fiel al espíritu de Buda, afirma que en el budismo «cuando se trata de examinar la naturaleza de la realidad la evidencia de la percepción directa es la autoridad superior y, por tanto, está por encima de lo basado en la razón y en las Escrituras»⁴³, ya que estas remiten a otras anteriores, y esas a otras, y así hasta muy atrás, de manera que no es aceptable una apelación a la autoridad de una escritura si no está refrendada por la percepción⁴⁴. Sería aceptable pensar que los interlocutores de Gómez Carrillo entenderían su defensa de la ciencia frente al «dogma» en estos términos de compatibilidad y no en los términos que arguye Unamuno de comparación con el librepensamiento (hispanico) que defendía una incompatibilidad entre la razón y la espiritualidad (tal vez confundiendo esta con formas autoritarias de religión) o de frialdad o distanciamiento de las necesidades humanas⁴⁵. Si bien es cierto que resulta cuando menos chocante que Gómez Carrillo incluyera declaraciones de profesores occidentalizados en sus ideas (positivistas comtianos⁴⁶, protestantes) para testimoniar el estado de la espiritualidad tradicional en Japón, también parece que una falta de información sobre la cultura (subyacente) budista o shinto provocara incomprendimientos por parte de occidentales que, como Unamuno, no podían evitar las comparaciones con los debates ideológicos occidentales.

En el siguiente epígrafe se podrá comprobar cómo se extiende este debate sobre las formas espirituales japonesas al espíritu combativo, defendido por un Ramiro de Maeztu ávido de encontrar modelos nuevos para su giro ideológico.

3. Unamuno frente a Maeztu en «Más sobre el japonismo»

En junio de 1907, Ramiro de Maeztu (1874-1936) publicó en el periódico *La Correspondencia de España*⁴⁷ un artículo que tituló «La rosa y la flor de cerezo»⁴⁸, basándose tanto en el libro de Gómez Carrillo como en el artículo publicado por Unamuno sobre él.

A Unamuno le debió Maeztu parte del entramado conceptual de su pensamiento, especialmente el concepto de «Hispanidad», que popularizó Unamuno en 1909⁴⁹. Más de una década después de este artículo que se comenta en este epígrafe, en 1919, Maeztu publicó el libro *La crisis del humanismo*, que es una crítica al pensamiento moderno en el que busca una tercera vía entre el individualismo y el colectivismo, que se resuelve en una sociedad de carácter corporativista-sindical⁵⁰.

Es precisamente esa tensión entre el individualismo y el colectivismo lo que Maeztu cree encontrar en la relación entre Occidente y Japón. Unamuno le echa en cara a Maeztu que hubiera pasado de un radical nieztscheanismo individualista a decantarse por el colectivismo de corte oriental. Esa simpatía por lo colectivo, que luego derivaría en pensamiento corporativo de corte reaccionario, la proyecta el periodista vasco sobre Japón. A diferencia de Unamuno, Maeztu parece interesarse por fuentes directas, libros escritos por japoneses y publicados por la editorial Putnam's Sons de Nueva York, que recomienda a Unamuno y este desprecia. Maeztu dice haber leído *Bushido, The Soul of Japan*, de Nitobe Inazō (publicado por primera vez en 1900) y también *The Book of Tea*, de Okakura Kakuzō (publicado en 1906), dos libros que fueron referencias obligadas en Occidente sobre la cultura japonesa. Maeztu parece mejor informado que Unamuno sobre Japón y su cultura, aunque también la interpreta en su beneficio ideológico, sobre todo en tres temas de los que se distancia de Unamuno: la muerte, el budismo, el *bushidō*. Sin embargo, Maeztu lleva al extremo su idealización del espíritu japonés, hasta el punto de que todo lo reduce a la lucha contra el individualismo⁵¹. Sobre el debate de las

⁴³ Dalái Lama, *El mundo físico*, 19-20.

⁴⁴ El Dalái Lama (*op. cit.* 19) recuerda que su defensa de la ciencia y del análisis de la realidad parte del mismo Buda, del que extrae la siguiente afirmación: «Monjes y estudiosos, igual que comprobáis que es oro al quemarlo, cortarlo y pulirlo, del mismo modo también examinad bien mi discurso, no lo aceptéis meramente por respeto». A lo que afirma el Lama a continuación: «No es adecuado creer en algo simplemente porque el maestro de uno lo ha enseñado».

⁴⁵ Por ejemplo, Unamuno escribe tras leer las opiniones de los profesores japoneses: «Todos ellos me hacen el efecto de unos doctísimos doctores en medicina que están disertando gravemente respeto a la enfermedad de que se muere el paciente, mientras este se revuelve en congojas agudísimas y en el terror de la muerte que se le acerca» (*Obras completas, tomo V, op. cit.* 332). Esta invectiva continúa otra de la página anterior, en la que afirma: «Y de todo ello saco que esos profesores japoneses son tan profesores, quiero decir, tan acamellados, como sus colegas occidentales».

⁴⁶ En un escrito fechado en Salamanca en junio de ese mismo año, 1907, titulado «Cientificismo», Unamuno se alinea con la dura crítica de Papini, entre otros, hacia Comte y a los comtianos. Para Unamuno el científicismo es más propio de una burguesía ignorante, que alaba, desde el papanatismo, la modernidad de la ciencia y la técnica, que de verdaderos científicos. *Cfr.* Unamuno, *Obras completas, tomo IV, op.cit.*, 521-529.

⁴⁷ Bajo el título del artículo se indica «De nuestro redactor en Londres». Antes del texto hay una dedicatoria «Para D. Miguel de Unamuno». Al artículo original se ha accedido a través del servicio de hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España (www.bne.es).

⁴⁸ Unamuno da la fecha equivocada del artículo de Maeztu. Unamuno dice que salió en el número dos del mes de junio, pero en realidad se publicó en el del 3 de junio (nº 18.009).

⁴⁹ Abellán, *Historia crítica del pensamiento español, tomo VIII*, 486-492.

⁵⁰ Ferrater, *Diccionario de filosofía, tomo III*, 2242.

⁵¹ Por ejemplo, Maeztu escribe: «Y es que los japoneses, como buenos budhistas [sic], son ante todo místicos y poetas de las cosas contingentes, poetas en el arte de cultivar un jardín, de servir el té, de pronunciar una palabra amable, de refrenar el dolor propio o de escribir sólo dos versos, nada más que dos versos. Ignoran eso que nosotros llamamos la gran poesía, porque ignoran también nuestro egotismo». (La Correspondencia de

religiones, sí parece estar algo mejor informado y rebate la posición no ya de Unamuno, sino la de Gómez Carrillo, al afirmar que en Japón no hay lucha de religiones como tal sino que «los japoneses son budistas en metafísica, confucionistas en moral privada y shintoístas en moral política, todo al mismo tiempo», para luego sentenciar que «el cristianismo carece de influencia»⁵², algo que Unamuno, consciente de que ignora la realidad de la situación, no está en disposición de discutir, pero sobre lo que mantiene, de nuevo, una mirada escéptica, ya que cuestiona acaso que incluso en España tenga alguna influencia⁵³.

Sobre el tema de la muerte, Unamuno y Maeztu se encuentran en posiciones distintas: Unamuno se había escandalizado en su primer artículo de la visión de la muerte en la cultura japonesa y, sin embargo, Maeztu se pronuncia a favor de la concepción nipona de forma un tanto consecuencialista, porque, en su opinión, esa concepción de la contingencia de la vida propicia una superioridad al pueblo japonés que le otorga una ventaja sobre el resto de países. Unamuno achaca a cierta «animalidad» una actitud de impasibilidad ante la muerte. Para él, el temor a la muerte es proporcional a la estima de la vida y, por tanto, la prontitud en el sacrificio no le otorga a nadie el rasgo de superioridad. El miedo a la muerte que según Gómez Carrillo domina a Occidente «no ha invadido a Japón», pero a Unamuno esta afirmación no le parece correcta; para él, Occidente lo que tiene miedo es al más allá, al aniquilamiento total, al olvido de la existencia. Aunque todo hay que decirlo, esa característica que Unamuno otorga a todo Occidente es más bien su preocupación personal, como se ve en el conjunto de su obra.

Al menos en un plano teórico, el budismo en su variante zen propone que la persona que se sienta viva lo esté por entero, aniquilando en sí lo que cada uno tiene de muerto, o sea, de consciencia de la desaparición del yo, ya que el yo-soy solo pertenece al ámbito de la vida, pero nunca podrá haber un yo-no-soy, que solo se daría en la no existencia. Es la preocupación por ese falso yo-no-soy, lo que provoca el miedo a la muerte. Solo la conciencia de la condición de completamente mortal, haciéndose una con la condición de completamente vivo, puede ayudar a superar el miedo a la muerte⁵⁴.

Pero eso no significa que el miedo no exista y que tanto la práctica del budismo o del shinto, o ambos al mismo tiempo, no intenten minimizarlo. La actitud ante la muerte promovida por el tríptico espiritual formado por el shinto, el budismo y el confucianismo es en realidad el resultado de un complejo entramado de tradiciones, lealtades e ideologías superpuestas, algunas de ellas fomentadas desde el poder. Lejos del ideal romántico de Maeztu de considerar a cada soldado japonés como un místico y un guerrero, indiferente a la muerte, Unamuno expresa su escepticismo al respecto, mostrando una prudencia notable por desconocer – como desconoce Maeztu – a la sociedad japonesa de primera mano.

Como quedó dicho en el epígrafe anterior, el desconocimiento de las espiritualidades orientales, su desarrollo por China y por Japón, con sus particularidades, siglos de evolución e imbricación con fenómenos históricos, luchas de poder e ideologías, y su interpretación desde los presupuestos del cristianismo occidental, no aportaron una visión ecuánime del fenómeno religioso, y tanto sus explicaciones como sus interpretaciones por parte de Carrillo y Unamuno resultan, cuando menos, llamativas. Además, la confusión de las espiritualidades con el *bushidō* tampoco ayudó a entender la evolución ideológica del Japón. En Maeztu, el complejo proceso por el cual el budismo logra el desprendimiento del yo, sumado a un modo shinto-neoconfuciano de interpretar la obediencia a la autoridad, se transforma en una «supresión de la conciencia individual», que considera como «la diferencia fundamental entre los japoneses y nosotros», los occidentales. Sin embargo, ni el budismo ni el shinto trabajan la supresión de la conciencia individual en esos términos. La iluminación budista permite eliminar la visión del yo, pero no eliminar la conciencia individual, y el shinto puede hacer entender el yo como parte de la colectividad y a la vez como la totalidad de la colectividad, pero tampoco elimina la conciencia individual. Para apoyar su razonamiento, Maeztu cree encontrar en la mística española del barroco ejemplos de esta supresión de lo individual; pero de nuevo, Maeztu yerra, ya que el yo renacentista llega a su culmen precisamente en la religiosidad mística, algo que Unamuno no tarda en rebatir⁵⁵.

Todo este juego de proyecciones y espejos sobre la espiritualidad de Japón lleva a Maeztu a conclusiones de tipo programático con gran repercusión posterior. Afirma el periodista: «Nosotros no hemos sabido fundir en un solo tipo humano San Francisco de Asís y Hernán Cortés. Nuestros místicos no tienen nada que ver con nuestros soldados». Esta afirmación sería contestada por Unamuno⁵⁶, pero Maeztu insiste con su exagerada generalización: «Pues en el Japón, cada uno de los oficiales y soldados tiene un poco de San Francisco –y a

España, 3 de junio de 1907).

⁵² Cfr. La Correspondencia de España, 3 de junio de 1907.

⁵³ «He aquí una afirmación que no me creo en condiciones de ratificar ni de rectificar. Había de vivir una docena de años en el Japón y no me atrevería a hacerlo. Como que no me atrevo a afirmar si influye o no en España, donde llevo viviendo los cuarenta y dos años que cuento en vida». Unamuno, *Obras completas, tomo V, op. cit.*, 339-340.

⁵⁴ Han, *Filosofía del budismo zen, op. cit.*, 149.

⁵⁵ «¡Y que yo, con casi todos los que han estudiado la mística española y lo que la caracteriza y especifica diferenciándola de las demás, creyera que lo típico de esta mística es su vigoroso individualismo, individualismo que le salva de caer en el panteísmo!» Unamuno, *Obras completas, tomo V, op. cit.*, 340.

⁵⁶ «Al leer tan extraordinaria proposición me acordé al punto del cardenal Cisneros dirigiendo la expedición de Orán y de Iñigo de Loyola, soldado y asceta». *Ibidem*.

veces un mucho—y otro poco de Cortés, cuando no es un Hernán Cortés de cuerpo entero». Un pensamiento, como es evidente, que en esencia fundamenta la alianza entre la Iglesia y las fuerzas armadas.

Maeztu atestiguó en su artículo haber leído *El alma del Japón* de Nitobe y, como muchos occidentales, aceptó que lo que contaba Nitobe era totalmente cierto, viniendo de un japonés culto y de clase alta. Sin embargo, Nitobe, que era cristiano, había tenido una formación totalmente extranjera, residía fuera de Japón, estaba casado con una norteamericana cuáquera y disponía de una escasa formación en historia clásica de Japón⁵⁷. No obstante, su visión idealizada y caballerescas de la conciencia japonesa fue el instrumento que ayudó a legitimar el nacionalismo nipón, aun cuando esa visión estaba inspirada en el ideal caballeresco medieval europeo. Ese mismo efecto logró tener en la conciencia occidental, a quien, de hecho, originalmente iba dirigido. En Occidente, el hecho de comprobar que existía un modo de ser japonés basado en las virtudes caballerescas de justicia, bravura, benevolencia, amabilidad, veracidad, honor y lealtad⁵⁸, y que además este carácter lograba la superioridad militar, convirtió al *bushidō*, por la vía de los hechos probados en la experiencia bélica, en el referente moral de aquellos que veían en las potencias europeas solo una serie de naciones agotadas que necesitaban urgentemente una inyección de moral y de fuerza.

Sin embargo, en su primer artículo, Unamuno afirma que «el famoso *bushidō*, por ejemplo, me produce el mismo efecto que a los místicos y ascetas cristianos les ha producido siempre el honor caballeresco»⁵⁹. Y no le falta razón al rector de Salamanca, ya que precisamente tal analogía es la clave del planteamiento de Nitobe. Por su parte, Unamuno muestra un escepticismo notable con respecto a la relación entre la élite japonesa y los valores que propugna, separando esta misma élite del resto del pueblo. De hecho, ignorante de los paralelismos intencionados de algunas fuentes vistos con la distancia del tiempo, Unamuno pensaba que la élite cultural japonesa estaba totalmente europeizada, incluso cuando daba muestras de antieuropeísmo: «Parece que se han dicho: ¿cuál es el principio cardinal de la civilización europea?; pues hagamos del principio opuesto nuestro principio». Este escepticismo le mantiene al margen y a salvo de la deriva esencialista de intelectuales como Maeztu que, fascinados por el *bushidō* y su reinterpretación del neoconfucianismo clásico, ven en el heroísmo místico, la obediencia a la autoridad y el sentido de la colectividad la salida a la decadencia de los eximperialismos europeos, entre ellos España.

Firme en su posición distante, Unamuno desconfía de las apelaciones al colectivismo defendido por Maeztu («mucho más intolerable que el más intolerable “yo” español»⁶⁰) y cierra su artículo reconociendo que su «amigo Maeztu» no le ha convencido en sus contraargumentaciones, ni en su defensa de lo que aquel creía que era el espíritu japonés.

En ninguno de los dos artículos Unamuno parece sentir una especial admiración por la cultura japonesa, y mucho menos una exaltada devoción como la que demuestra Maeztu, sino que mantiene una posición escéptica que se transforma en beligerante cuando detecta en lo que le cuentan (como en el caso de las declaraciones de los académicos japoneses) las mismas cuestiones contra las que había luchado tanto en España como en el resto de Europa. Sus acertadas intuiciones sobre el *bushidō*, sin embargo, no corren paralelas a la comprensión de la cultura espiritual japonesa, pero esa cuestión es achacable igualmente a su posición inamovible con respecto a su religiosidad como a la desinformación proveniente de sus fuentes, por lo que siempre quedará la duda de cómo reaccionaría el rector de Salamanca de conocer objetivamente la espiritualidad oriental y los puntos en común que podría tener con ella. No obstante, y a pesar de su visión negativa, resulta muy positivo y aleccionador encontrar un intelectual dispuesto a cambiar de opinión si, llegado el caso, conociera de primera mano la realidad social y espiritual de un país que reconoce no conocer.

4. Conclusiones

Se ha podido constatar que el interés despertado en Occidente por la ascensión de Japón como potencia internacional contribuyó enormemente a que la cultura japonesa y, por extensión, la oriental, comenzara a recibirse con renovado interés más allá de la influencia estética de finales del siglo XIX, si bien esta atracción por lo nipón no siempre respondía a un auténtico interés académico y cultural sino más bien a una proyección ideológica sobre escenarios exóticos idealizados. A su vez, la información que llegaba a Occidente carecía del rigor suficiente como para ofrecer una imagen ecuánime y objetiva de las características sociológicas del Japón, por lo que las interpretaciones de los datos aportados por los cronistas resultaban también desfiguradas con respecto a la realidad.

⁵⁷ Una perspectiva crítica del *bushidō* se encuentra en Hurst III, “Death, Honor, and Loyalty...”, 511-527.

⁵⁸ Cada virtud tiene su espacio en el libro de Nitobe.

⁵⁹ Unamuno, *Obras completas, tomo V, op. cit.*, 333.

⁶⁰ *Ibidem*, 341. A partir de una afirmación universal en su respuesta a Maeztu, Unamuno se gira hacia Japón en un ataque que muestra su visión negativa sin explicar las causas que le llevan a afirmar lo siguiente: «Los egotismos colectivos suelen ser más soberbios y más odiosos que los egotismos individuales, y el Japón, como pueblo, ha dado pruebas bastante claras de egotismo colectivo y hasta de soberbia. Y de la peor soberbia, de la hipócrita, de la que se disfraza de humildad y cortesía».

Tanto Miguel de Unamuno como Ramiro de Maeztu sirven de ejemplo de cómo intelectuales de distinta formación interpretan, desde la buena fe que se les supone, el caudal de información y desinformación que les llegaba de Japón. Es interesante subrayar los aspectos que les llamaron la atención: la visión de la muerte y su vinculación con el heroísmo; el papel de la espiritualidad en la política cuestionando los roles del budismo, el confucianismo y el shinto; y por último, la existencia de un relato de inspiración y exaltación nacional. El conjunto de estos temas, que aparecen tanto en los artículos de Unamuno como en el artículo de Maeztu, se pueden interpretar en clave nacional como trasuntos de las preocupaciones regeneracionistas de los intelectuales españoles; unos temas que posteriormente cristalizarían en actitudes que, en España, determinarían la deriva hacia actitudes militaristas cuyo modelo nostálgico sería el antiguo imperio; a la valoración de la relación del Estado con la Iglesia, como signo de la fuerza espiritual oriunda, bien rechazando la institución como en el caso de Unamuno, pero defendiendo la idea de Cristiandad, o bien integrándola totalmente, como Maeztu; y, en paralelo a estas cuestiones, a la construcción de una narrativa de lo propio que Unamuno llamaría Hispanidad, que redefiniría Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* (1934), y que sería explotada por el pensamiento reaccionario y fascista de los años treinta, fusionando además los dos aspectos anteriores y creando un relato de exaltación nacionalista más allá de la mera caracterización.

Por consiguiente, también se puede afirmar que Japón y su apertura a Occidente, explicándose por medio de un relato que quiso hacer inteligible la cultura nipona al resto del mundo, no solo contribuyó a que los occidentales se familiarizaran con un país que desconocían, sino que también colaboró, al menos, a que reflexionaran sobre su propia identidad, independientemente de sus consecuencias.

5. Bibliografía

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español, tomo VIII*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1993.
- Bergel, Martín. “En busca del país de los crisantemos. Enrique Gómez Carrillo y las derivas de la guerra ruso-japonesa en la prensa porteña”. *Prismas, Revista de historia intelectual* 25 (2021): 199-208. DOI: <https://doi.org/10.48160/18520499prismas25.1218>
- Campbell, Joseph. *Las máscaras de Dios. Mitología Oriental, volumen II*. Girona: Atalanta, 2017.
- Cleary, Thomas. *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*. Barcelona: Kairós, 2006.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía, tomo III*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001.
- Fuente Ballesteros, Ricardo de. “Unamuno y Japón: o por qué don Miguel no podía ser un *haijin*”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 36.2 (2012): 375-393.
- Han, Byung-Chul. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona: Herder, 2015.
- Hanh, Thich Nhat. *El corazón de las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Zenith, 2021.
- Hurst III, G. Cameron. “Death, Honor, and Loyalty: The Bushidō ideal”, *Philosophy East and West* 40, nº4, (1990): 511-527.
- Kasulis, Thomas. *La filosofía japonesa en su historia*. Barcelona: Herder, 2019.
- Kasulis, Thomas. *Shinto. El camino a casa*. Madrid: Trotta, 2012.
- Lama, Dalái. *El mundo físico. Ciencia y filosofía en los clásicos budistas indios, volumen I*. Madrid: Kailas Editorial, 2021.
- Maillard, Chantal. *Las venas del dragón. Confucianismo, taoísmo y budismo*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2021.
- Moya, Manuel de. “Japonófilos y anti-japoneses: la Guerra ruso-japonesa vista a través de la prensa española”. En *Meiji. El nacimiento del Japón universal*, ed. por Antonio Míguez Santa Cruz, 79-90. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2019.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza, 2011.
- Suzuki, D. T. *Vivir el zen*. Barcelona: Kairós, 2013.
- Torralba García, Macarena. “El amanecer del japonismo”. En *Meiji. El nacimiento del Japón universal*, ed. por Antonio Míguez Santa Cruz, 57-67, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2019.
- Ueda, Shizuteru. *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder, 2004.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 2013.
- Unamuno, Miguel de. *Obras completas, tomo V*. Barcelona: Vergara, 1958.
- Unamuno, Miguel de. *Obras completas, tomo XI*. Barcelona: Vergara, 1958.
- Unamuno, Miguel de. *Obras completas, tomo XIII*. Barcelona: Vergara, 1958.