

EL SACRIFICIO EN JAPÓN COMO REALIZACIÓN DEL INDIVIDUO

Juan Manuel Díaz de la Torre

Introducción

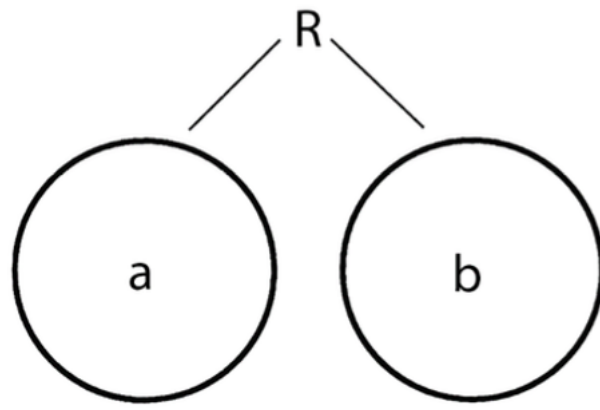
En las siguientes líneas propondré que, en Japón, no se comprende dar el acto de dar la vida por alguien o algo, como un sacrificio. Por el contrario, es un mecanismo de autoafirmación personal que lleva al sujeto a cumplir el más alto de los mandatos: la realización de un destino manifiesto expresado en la manera de dar la vida por la protección de Japón. La importancia de una reflexión en torno a esta cuestión estriba en la comprensión de la visión japonesa sobre su papel en su cultura. No es una simple disección sobre las preceptos y categorías filosóficas, por el contrario, los japoneses viven, en el sentido más amplio de la palabra, estas categorías como formas de comprensión de sí mismos, de su nación, de su historia y de sus líderes. De tal suerte que, para el japonés, hay una profunda relación intrínseca que guía cada momento de su vida. Un entramado profundo de relaciones que determinan el quehacer del japonés, desde la persona más humilde hasta los líderes de la nación.

El científico social haría bien en incorporar estos elementos filosóficos a su análisis para comprender tanto la subjetividad como el fondo epistemológico de los fenómenos que estudia. De esta forma, es posible evitar impositar categorías analíticas a contextos ajenos y evitar forzar interpretaciones que no se sostienen. Esto responde a

la necesidad de incorporar conocimientos generados por los sujetos sociales analizados. No es suficiente con categorías venidas de otras latitudes, se debe escuchar las explicaciones venidas desde los propios sujetos sociales, siempre tomando en cuenta la cultura propia de los contextos analizados.

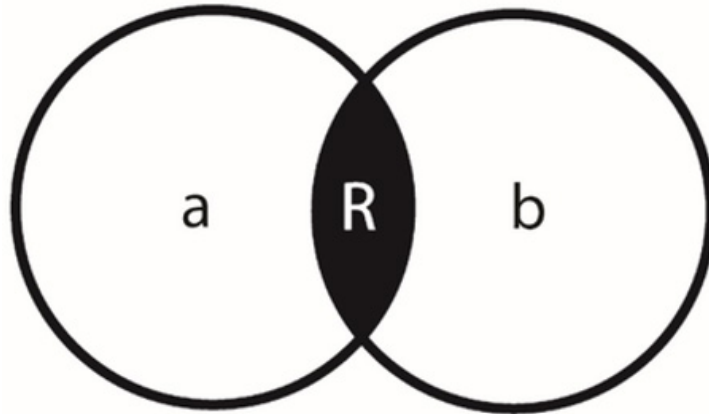
La idea del sacrificio como autorrealización no es nueva, Thomas Kasulis, en su artículo *Japanese Philosophy* para la Stanford Encyclopedia of Philosophy (Kasulis, 2019) menciona que el acto sacrificial entendido como un acto de autorrealización tiene su origen en dos elementos del pensamiento japonés: las relaciones internas del mundo y el principio holográfico de la realidad (Kasulis, 2019). El primero remite a la forma de entender el mundo en el pensamiento japonés: relaciones internas entre todo lo que existe. Todo está conectado, hay continuidad entre elementos existentes en la realidad, el mundo está dentro de nosotros y nosotros dentro del mundo. Es una tarea inútil establecer conexiones externas, tal y como lo hace el pensamiento occidental. Para ilustrar el principio de relaciones internas presento el mismo diagrama que Kasulis usa en su artículo.

Ilustración 1 Relaciones externas (Europa)



Fuente: Kasulis, T. (2019) Japanese Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy,. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>

Ilustración 2 Relaciones internas (Japón)



Fuente: Kasulis, T. (2019) Japanese Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>

Las ilustraciones 1 y 2 funcionan para mostrar un comparativo entre la filosofía occidental y japonesa. Mientras que en Europa se establecen conexiones externas entre elementos autónomos y completos entre sí, en Japón la realidad se torna incompleta si se elimina la conexión (Kasulis, 2019). La conexión es parte integrante de la realidad y de cada una de las cosas que existen en ellas. En este sentido, hay una relación interna entre los japoneses, el estado-nación y el emperador. Uno no puede existir sin los otros, el emperador deja de ser emperador sin los japoneses y sin Japón mismos, mientras que el estado japonés no podría existir sin los otros dos.

Con respecto al principio holográfico de la realidad, Kasulis (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019) indica se refiere a la noción de que el todo está escrito en cada una de sus partes. La totalidad del mundo se encuentra inscrito en cada expresión de su cultura, en cada pintura, en cada libro y en cada uno de sus habitantes. Visto así, Japón puede sobrevivir si sobrevive un japonés porque en él o en ella, está contenida la totalidad de la cultura japonesa. Esto genera una ética en la que el individuo no importa sino la totalidad de lo japonés (Kukai, Web Archive, 2004) (Abe, 1999). Es así como

el japonés, cuya razón de ser está en la supervivencia y protección de lo japonés encarnado por el estado, los habitantes y el emperador; es capaz de dar su vida por ellos bajo el entendido de que se realiza a sí mismo como individuo. Actúa conforme a un valor que le da sentido a su vida y cumple su destino último.

Heisig, Kasulis y Maraldo (Japanese Philosophy: A Sourcebook, 2011) reconocen esta estructura epistemológica y vivencial muy tempranamente en el pensamiento japonés budista de las escuelas Shingon y Tendai de los siglos VIII y IX. Será particularmente la obra de Kūkai (774-835), monje fundador de la escuela Shingon o escuela del mantra, quien influiría profundamente en la formación de la escuela Zen y el budismo de la Tierra Pura (Heisig, Kasulis, & Maraldo, 2011). Kūkai, con las nociones de *mikkyō* y *kengyō*, es quien propone inicialmente la visión de la relación interna entre el cosmos y los individuos. *Mikkyō* se refiere a la conexión interna entre el mundo y los individuos, mientras que *kengyō* es la relación externa entre todo lo que existe (Heisig, Kasulis, & Maraldo, 2011). También llamados principios esotéricos y exotéricos, respectivamente, *mikkyō* y *kengyō* indican el involucramiento del individuo con respecto al mundo y a la práctica budista misma. Es decir, mientras que *kengyō* indica un alejamiento con el mundo, *mikkyō* estima lo contrario: una relación profunda entre el sujeto, la práctica y el mundo (Kukai, Web Archive, 2004). Para Kūkai (On the Differences between the Exoteric and Esoteric Teachings, 2004), no hay separación entre cuerpo y mente, por lo que el hacer es reflexionar, la teoría y práctica son una misma. El acto sacrificial se vuelve un acto de meditación, contemplación y transformación de la realidad por la unidad holográfica del cuerpo y mente, además de la reproducción también holográfica; de todo lo japonés en una práctica específica. La meditación es la reflexión/transformación del mundo para autorealizarse.

El pensar y hacer son indisolubles (Kasulis, 2019), un acto es una forma de pensar y de involucrarse con la realidad. Una práctica se vuelve una forma reflexiva de relacionarte con la realidad. De aquí la importancia del mantra como forma de modificar la realidad al sujeto mismo. Desde la ceremonia del té hasta las artes marciales, son formas de prácticas de involucramiento con la realidad que implican reflexión sobre esa realidad y sobre el sí mismo (Heisig, Kasulis, & Maraldo, 2011). De esta no podemos separar de su carga vitalista y epistemológica la acción del sacrificio. Inclusive podemos llegar a un nivel más alto involucramiento, Kukai (The Meanings of Sound, Sign, and Reality, 2004) indica que las vibraciones producen sonido, esos sonidos se articulan en una palabra y la palabra produce realidad. Dicho de otro modo, los signos, en tanto actos simbólicos, producen realidad. De esta forma, el acto sacrificial se vuelve un signo, se simboliza, y altera el entramado interno de las relaciones de la realidad. Por principio holográfico, toda la realidad de lo japonés es modificada por el sacrificio de una sola persona. La realización de un valor específico como la autorealización por medio de la muerte, asegura la existencia de la persona que realizó el sacrificio. Si, como lo menciona Kukai, el todo está inscrito en las partes y las partes en el todo, la muerte de una persona, más allá de eliminar su existencia; la preserva al modificar la realidad y asegura que la alteración que haya realizado se inscriba en todo lo japonés. De esta forma, el sacrificado vive para siempre en tanto Japón exista (The Meanings of Sound, Sign, and Reality, 2004).

Simbolizar es generar una carga semiótica a la que bien se podría llamar *sentido*, que relaciona un significante y un significado (Saussure, 1945); es convertir un objeto o práctica en un símbolo, cargarle sentido semiótico para que remita a algo ausente (Cassirer, 2003). Cuando el japonés se sacrifica, su vida y el acto se carga de sentido que lo

relaciona con todo lo que puede llamarse *japonés*. Se abre dimensión distinta a la realidad material que la antropología simbólica¹ llamaría la dimensión simbólica de la vida humana. Este mundo de lo simbólico es inaugurado por el lenguaje y la comunicación, ámbito propio de la cultura.² En Europa, lo simbólico, reino de las relaciones semióticas, configuran algo más allá del mundo material y los procesos de simbolización, en tanto producciones humanas, son distintas a las producciones materiales, aunque ambas dimensiones están mezcladas entre sí y, en los últimos treinta años, hay una tendencia cada vez mayor de darle mucho más importancia a lo simbólico por encima de lo material.³ Con todo, sigue existiendo la tendencia europea de la posición binaria mientras que, en Japón, la tendencia es la unificación.

En Japón, la simbolización no es una esfera distinta de lo material. La carga semiótica está en la vivencia misma de la experiencia humana. A diferencia del pensamiento europeo que hace distinción entre una estructura material y una estructura simbólica, e inclusive se construyen explicaciones de la sociedad humana a partir de estas diferencias; Japón, entiende que la vida humana es naturalmente simbólica y material, unida en su más profunda raíz. Tampoco quiero decir que la sociología de la comunicación, la filosofía de la producción marxista o la sociología comprensiva de Weber (2014), no consideren a la simbolización como algo ajeno a lo humano, al contrario, el sociólogo alemán indica la capacidad de producir símbolos es aquello que nos distingue de los animales (Weber, 2014). Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la forma de entender la simbolización en Europa?

¹ La tradición de la antropología simbólica incorpora los elementos de la semiótica de Ferdinand de Saussure, la filosofía simbólica de Ernst Cassirer y la sociología comprensiva de Max Weber para estudiar al ser humano como animal simbólico en sus ámbitos naturales, la cultura y la religión.

² Véase el trabajo de los autores del interaccionismo simbólico, de Herbert Mead, Alfred Schutz, la antropología simbólica de Victor Turner y la sociología de la comunicación de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.

³ Véase el trabajo de Franco “Bifo” Berardi sobre el semiocapitalismo, Maurizio Lazzarato y Suely Rolnik.

Existen dos rasgos específicos sobre la simbolización entendida desde la epistemología japonesa. Primero, en la tan mencionada distinción intrínseca que hace Europa entre el símbolo y lo material⁴ como realidades alternas entre sí y que no se pueden fundir en una sola dimensión. Y dos, la estructura de la realidad ontológica relacional que da coherencia a sus partes, el principio holográfico de la realidad genera que la simbolización sea el proceso en el que se revela la estructura de la realidad. No puede haber arte si la realidad no fuera holográfica, no podría haber reflexión o empatía.

Cabe destacar que las prácticas y objetos son naturalmente simbólicas, nos remiten a relaciones de sentido entre cosas presentes y ausente; pero lo que aquí propongo como *simbolización* no es más que poner de manifiesto la estructura holográfica de la realidad por medio de relaciones internas. El mundo es un mosaico que construye desde adentro de sí mismo pero cuyas conexiones no vemos. La simbolización es la revelación del motor interno del mundo, así como del continuo movimiento en el que se encuentra la realidad. Puede ser el arte, las matemáticas o cualquier otra actividad humana que pueda revelar esa estructura en constante devenir, mecanismos de relojería que se mueven tras bambalinas.

Simbolización y Shinto

Esta nulificación de los opuestos produce que no haya separación entre teoría y práctica, cuerpo y mente,⁵ pasado y presente, objeto y sujeto, individuo y realidad. La unidad es la que propicia el principio

⁴ Basta ver las controversias en semiótica entre Carnao, Saussure y Peirce, quienes estructuran su debate alrededor sobre si los signos están anclados en un referente real, o si el mundo de los símbolos cuenta con sus propias reglas ajenas del mundo material.

⁵ En filosofía japonesa muchas veces se escribe el concepto como “cuerpomente” para denotar esta unidad.

holográfico de la realidad, al establecer el entramado de la realidad como una reproducción de relaciones básicas y elementales. El todo puede entenderse por las partes y no es más que una única expresión del todo un trazo de sus partes. No es necesario un trazo exacerbado exagerado en el arte, por ejemplo, un simple gesto basta para expresar la totalidad de la sensibilidad, historia y emociones de la cultura japonesa (Kasulis, 2019).

En Japón no hay diferencia entre lo material y lo simbólico, hay una continuidad ya que la realidad es una. ¿Cómo se afronta, entonces, el problema de la simbolización? En Japón la respuesta viene de la tradición shinto y el budismo: la realidad es configura como un entramado de fenómenos cuya dimensión es espiritual, material, simbólica y lingüística (Heisig, Kasulis, & Maraldo, 2011). Esto permite que el mundo material sea simbólico en sí mismo, no hay una dimensión ulterior que se abra con el lenguaje, sino que un objeto es simbólico en sí mismo. En otras palabras, el ser humano no es exclusivamente el único ser simbólico como lo dirían Geertz, Weber y Cassirer; por el contrario, la naturaleza de la realidad es simbólica. Esto se percibe en la capacidad de las palabras, en el caso del shinto, las oraciones puedan transformar al mundo se debe tanto a la materialidad de esas palabras, pero al mismo tiempo de la carga semiótica de las mismas. Es decir, en el shinto, las oraciones tienen poder que se encuentra tanto en el sonido y como en el sentido en que se dicen.⁶

⁶ En la teología judeocristiana, Dios creó el mundo con su palabra. Esto asemeja a la capacidad de las oraciones shintoístas, sin embargo, desde le punto de vista de la filosofía paulina, La Palabra o Verbo, viene de la fundamentación de la racional. Dado que el Verbo en realidad es una traducción de logos griego, vemos la predominancia de la razón verbalizada como acto creador y no la aglomeración de las capacidades de un ser creador. Dios crea con su razón por medio de su palabra no como un impulso unificador de la realidad como se entiende en el shinto. Lo que importa en la palabra cristiana es el nombre como razón y no la experiencia de la realidad, en otras palabras, existe primero la concepción mental del objeto y luego el objeto. Aquí vemos el solipsismo de la razón que ha guiado Occidente en los últimos quinientos años. Véase el trabajo de Guillermo de Ockham, San Agustín, San Anselmo, Pseudo Dionisio Aeropagita y la teología de San Pablo.

Los actos, sobra decir son tanto simbólicos, materiales y espirituales realizados como formas de involucramiento con una realidad irreductible a uno de los tres planos. Los ritos y las oraciones shintoístas son puertas que muestran esa verdadera realidad única (Iwasawa, 2015). El acto de sacrificio puede entenderse en este tenor, revela la realidad holográfica inscrita en cada uno de los japoneses y sus relaciones existenciales y ontológicas con el estado japonés, el territorio, los kamis e inclusive el emperador. De aquí es que se explica la diferencia de los mitos primigenios shintoístas los dioses o, mejor dicho, los kami⁷ tienen una relación de ascendencia con los humanos. No es que los kami hayan creado a los humanos sino que son sus descendiente (Iwasawa, 2015) y todo lo que existe nació de los kamis desencadenado por una fuerza denominada como *musuhi*, una fuerza vital que echa andar el proceso de nacimiento de todo lo que existe (Iwasawa, 2015). El entramado holográfico de la realidad, vista desde el shinto, está relacionada con la fuerza musuhi que permite que todo sea lo que debe ser en un ciclo de vida y muerte (Iwasawa, 2015). El musuhi, como fuerza vital que permite que todo exista, nazca, se desarrolle y muera, demuestra la noción de una existencia, primero, enclavada en el tiempo; y segundo, de un devenir, de algo escondido a algo revelado, del aparecer y del ser al llegar a ser (Iwasawa, 2015). No es una existencia eterna sino una existencia en cambio permanente.

¿Cómo impacta esto el proceso de simbolización de lo que hablaba? Pondré por caso es nombre de dos de los tres kami, los cuales, de acuerdo con el Kojiki⁸ fueron los primeros kamis en nacer: Ame-no-mi-naka-nushi-no-kami; Taka-mimusuhi-no-kami y Kami-musuhi-no-kami (Kojiki, 2019). En dos de los tres primeros

⁷ Los kamis ciertamente no son dioses, bien se les podría llamar “espíritus” que representan cualquier cosa que existe.

⁸ La obra más antigua que relata la mitología japonesa.

nombres encontramos el término musuhi que ya he discutido arriba. Las traducciones de los nombres serían estas: El Kami que es Señor del Centro Sagrado del Cielo, El Alto Kami del Musuhi y El Divino Kami del Musuhi. Si consideramos que no es que hayan sido creados, sino que simplemente surgieron o nacieron por actividad del musuhi, el acto de nacer o de ser, es una manifestación misma del musuhi y esta fuera conecta a todo lo que existe. El entramado de la realidad es musuhi, un acto está atravesado por el musuhi y su motor es este mismo. Los kamis y los hombres, porque los humanos son descendientes de los kamis; son expresiones del propio musuhi. No valdría ni siquiera la pena mencionar que el musuhi se encarna a la forma cristiana que el verbo se encarnó en Cristo, porque el musuhi es material, simbólico y espiritual, todo al mismo tiempo.

El destino manifiesto de todos los seres humanos es continuar con el ciclo mismo del musuhi que involucran nacimiento y muerte, por lo que el sacrificio no es más que una realización de este ciclo que habrá empezado con el nacimiento de los tres kamis originales. La muerte no es más que un nuevo devenir del musuhi, un llegar a ser por medio del no ser para que otros y Japón mismo, puedan llegar a ser. Nacer no es más que hacer aparecer algo escondido, y lógicamente, morir es hacer desaparecer algo revelado. La muerte es una transición más del musuhi. Si la realidad es holográfica, el aceite que corre entre sus engranes es el musuhi. Como fuerza primera, es la que dinamiza a la realidad y establece su mutabilidad. La realidad, incluidos los kamis, están continua transformación. Entender la realidad es entender la naturaleza del cambio mismo y percibir que el musuhi es la energía que potencia dicho cambio. La visión aquí es la de nacer y crecer, de un devenir de todas las cosas, no la creación absoluta de una voluntad divina (Iwasawa, 2015).

El devenir último de lo mortal es la muerte y la plataforma de sacrificio es comprender ese devenir para etapas subsecuentes.

El sacerdote shinto, Yoshida Kanetomo (1435-1511), quien establece los fundamentos para el shinto moderno y que unificará la doctrina shintoísta en un solo marco conceptual, fundamentará sus escritos⁹ en una relación dialéctica entre hechos naturales y sistemas culturales (Grapard, 1992). Particularmente en el caso de la adivinación, el hecho natural se incluye en un sistema semiótico que, por medio de palabras y acciones, cobrará una carga cultural (Grapard, 1992). Por medio del signo lingüístico, el objeto natural¹⁰ se resignifica y se adecua a un sistema semiótico, el cual, por medio de su gramática, cobra un significado ulterior. No es más que la simbolización de la naturaleza revelando algo oculto, el adivinador, se vuelve un lector de lo oculto (Grapard, 1992). De lo invisible se pasa a lo visible y de ahí a lo legible y finalmente a lo legal en términos de generar un dictamen emitido por el gobernante. La naturaleza dentro de este sistema semiótico refleja la realidad holográfica. Ahora, si la naturaleza es *objetualmente* holográfica o no, pasa a un segundo término porque la decisión a tomar y sus efectos son *objetuales*. Es decir, no importa si la realidad es verdaderamente holográfica porque se parte del supuesto en que lo es.

De esta forma, las legalidades emanadas de la relación entre cultura y naturaleza son efectos del sistema semiótico del shinto y establecido ya claramente por Yoshida. Bien podríamos mencionar que el shinto es un sistema semiótico que sirve para interpretar hechos

⁹ Particularmente en su obra Yuiitsu Shinto Myobo Yoshu (Essentials of Terminology and Doctrine of Yuiitsu Shinto) No es que Yoshida haya inventado las doctrinas modernas del shinto sino que las unifica y aglomera en un sistema semiótico-cultural que se institucionaliza por medio de los templos. DE aquí la separación que los estudiosos del shinto indican como proto-shinto y shinto. Siendo el primero una colección difusa de prácticas y creencias que variarán entre regiones y localidades El segundo será una práctica centralizada y apoyada por gobiernos centralizados bajo la doctrina de Yoshida.

¹⁰ Particularmente huesos oraculares como escápulas de venados o caparzones de tortugas.

de la naturaleza a partir de una codificación muy particular. Esta forma de entender el shinto revela que Yoshida estableció relaciones internas en sus ideas, de otra manera no se podría revelar lo que está oculto en la naturaleza. El rito y la oración son solo formas de descubrir elementos internos escondidos a los ojos no entrenados. Se genera así, una única práctica para interpretar los designios de los kamis, es decir, en términos semióticos: se clausura el sentido. Solo puede haber una verdadera interpretación. Dicha interpretación establece un canal hermenéutico en dos sentidos: de los kamis hacia los humanos y de los humanos hacia los kamis, los cuales son parámetros mismos de interpretación, sus ritos y oraciones son los lenguajes que el hombre debe aprender para comunicarse con ellos.

Las enseñanzas de Yoshida (1992) indican que hay dos interpretaciones de los textos, rituales, prácticas, oraciones y otros corpus del shinto: la superficial y la profunda. La primera se refiere al entendimiento de las relaciones exotéricas o externas de la realidad con los kamis; y la segunda, la relaciones internas o esotéricas de la realidad misma (Grapard, 1992).¹¹ Ambos niveles se refieren a los límites últimos de la realidad. La dimensión del rito, oración o inclusive del lenguaje mismo son las articulaciones del lenguaje, mismo que puede alterar la realidad y develarla. El acceso a la realidad profunda del mundo se da por medio de estos lenguajes sagrados y sus gramáticas. Se pasa de las relaciones superficiales a las relaciones profundas que se esconden detrás de lo visible. Los lenguajes y sus códigos semióticos y semánticos hacen estos marcos interpretativos que enmarcan el conocimiento del mundo. Dicho de otra manera, estos lenguajes nos dicen cómo simbolizar -revelar- la naturaleza del mundo. Al respecto Yoshida (1992) escribe:

¹¹ Aquí observamos la influencia de Kukai y los esfuerzos de Yoshida por conciliar el budismo con el shinto. Yoshida busca establecer que el origen del budismo y del confucianismo es el shinto. Los budas y boddhitasavas serían las manifestaciones de los kamis.

The interpretation of this term is classified as the third degree of secrecy on a scale of four. It is therefore not to be expounded lightly.... The term takamagahara is a direct utterance on the part of the kami; it was the first sound that set in motion the energy responsible for the creation of the cosmos. These three graphs are seeds containing the potential of all forty-seven syllables [of the kana syllabary]. The sound /a/ is the matrix of the unborn, the foundation of all dharani.¹⁰ It therefore is the apex of language, the mind-ground of all phenomena, and the source of all actions.

Vemos pues, primero, el poder de las palabras en el shinto, y segundo, el poder de los lenguajes. La forma de comunicarnos con los kamis son estos lenguajes, cuyos caracteres son toda la realidad. Se enmarcan así toda actividad humana, porque, como ya lo mencioné arriba, toda la realidad está unificada. La acción cotidiana entendida como un camino o do, será preponderante en la relación con todo lo que existe. Toda acción humana es parte de la gramática de los lenguajes con los que nos comunicamos con los kamis,¹² incluida el sacrificio, pero el sacrificio, para que se considere como tal, debe ser voluntario. Los kamis no quieren la muerte de los humanos,¹³ sino que se mantengan los principios naturales (Yoshida, 1992). Para hablar de estos principios y equilibrios naturales, Yoshida (1992) menciona la relación entre kamis y humanos, los cuales forman parte de la misma naturaleza y plano:

The five great kami of the foundation of Humanity change to become the five active aspects of Humanity. These in turn change to become the five fleshy aspects [skin and hair, nails and tendons, flesh, bones, veins]. These in turn change to become the five viscera. These in turn change to become the five connotations. These in turn change to become the five emotional aspects. These in turn change to become the five tastes, the five odors, the five keynotes, the five rhythms, the five constances, the five wisdoms, the five gates, the five buddhas, the five kings of wisdom, the five teachings, the five interdictions. All of this

¹² De aquí la ritualización de muchas actividades cotidianas.

¹³ Habrá que aclarar que el acento en el shinto se refiere al restablecimiento de un equilibrio roto, no en un pecado o castigo de las transgresiones. Shinto busca corregir errores, no castigar. Las faltas se pueden cometer voluntariamente o accidentalmente, eso no importa, lo que verdaderamente importa es restablecer la falta.

is the activity of the foundation kami. To it the name 'substance' is given, and it is the work of the human heart-mind. Outside the heart-mind, there are no phenomena; all phenomena are issued from the heart-mind

Mucho se puede observar de esta cita de Yoshida. Primero, la coparticipación de los kamis y de los humanos como parte de una misma dimensión y hasta de un mismo cuerpomente.¹⁴ En unidad, tanto el cuerpomente como la realidad, son producto de una misma actividad simbolizante. Los kamis se simbolizan como parte de los humanos y estos regresan para develar su propia naturaleza como seres que tienen la semilla divina. Este será el principio de la filosofía honji suihakusetsu, el sistema de pensamiento que indica que los kamis son en el fondo manifestaciones de los budas y, por ende, el shinto es solo una parte superficial del sistema budista; y de su reacción, el pensamiento han honjisuihakusetsu, pensamiento que indica justamente lo contrario, la realidad budista es solo una manifestación superficial de los kamis, es decir, el budismo es parte del shinto. Por estas condiciones de divinidad en los seres humanos, la muerte de uno no puede ser sino voluntad de sí mismo para regresar a la realidad profunda, que somos kamis en el fondo. El despertad a esta verdad no nos deja más que comprender que el devenir de toda la realidad está en nosotros y, por lo tanto, morir, sacrificarse, no resulta en un final sino en otro momento existencial

En Yoshida se percibe claramente la influencia del pensamiento de Kukai y del pensamiento shingon; inclusive llegará a tal grado hasta decir que el budismo shingon es una de las cuatro manifestaciones verdaderas del shinto¹⁵ (Yoshida, 1992). De ahí la inmanencia del sacrificio como realización de la naturaleza misma ya sea d ellos kamis

14 Usamos la pauta de traducción de Kasulis y de Yuasa Yasuo cuando se habla de la unidad de cuerpo y mente como una sola cosa, debido a esto se usa la notación de *cuerpomente* como una sola palabra.

15 Yoshidai indicará que Kukai es uno de los cuatro grandes maestros del shinto, los otros tres son Saicho, Ennin y Enchin. Todos monjes budistas de la escuela Tendai.

o de los budas. La trascendencia de los actos de los seres humanos deviene en la realización de su naturaleza interna ya sea como kami o buda, pero en cada uno de los seres humanos se encuentra la capacidad de realizarse como seres superiores a partir del sacrificio, de conocer el lenguaje de los kamis o budas, y de la realización meditativa de los caminos en cada una de las acciones cotidianas.

Budismo y sacrificio

La conexión entre shinto y budismo no es accidental. Yoshida busca replantear la relación que hasta ese momento se había considerado de ambos sistemas, en el que el shinto había quedado subsumido en el sistema budista; y dos, la profunda influencia del budismo Tendai y Shingon. Muchas de las consideraciones de Yoshida parten de las nociones del Tendai, especialmente el tan mencionado proceso de simbolización del cuerpo y de los actos. Debo mencionar que lo anterior es propio de las escuelas budistas japonesas más populares (Zen, de la Tierra Pura, Nichiren y Shingon), todas emanadas del budismo mahayana; y es que el mahayana es budismo más centrado en el mundo, en el aquí y en el ahora, y profundamente comprometido con la comunidad (Maldonado, Youtbe, 2019). Una suerte de plataforma de realización de los actos volcados en el otro para alcanzar el despertar. En Japón, las reformas budistas del siglo XIII, lideradas por Dōgen (1200-1253), fundador de la escuela Zen Sōtō, la más grande de las escuelas Zen japonesas; habría de ahondar en la simbolización de los actos y de las palabras.

La meditación sentado o zazen, es el Zen, (Dōgen, Internet Archive, 2015), no hay separación entre el hacer y pensar, misma condición que Kasulis (2019) y Heisig et al (2011) ya identificarían.

Este carácter unificador entre práctica y reflexión se verá en las consideraciones de Dōgen sobre la práctica de la meditación como iluminación, es decir, el zazen y la experiencia de la iluminación es una sola (Dōgen, 2007). La iluminación es un acto por realizar, de igual forma, las enseñanzas del budismo son actos realizables por los alumnos que toman como ejemplo al maestro. Más que las propias oraciones o la interpretación de los textos, será la práctica la que actualiza, en el sentido de hacer presente el pasado; el sentido mismo de la práctica y de la carga simbólica.

La circularidad del acto simbólico, la tradición que trae el pasado al presente¹⁶ en el budismo de Dōgen, lleva a pensar a las consideraciones que Kasulis (2019) hace: la noción de Camino, en términos del do o michi, se refieren a formas de acción-reflexión, esto quiere decir que se piensa mientras se hace y viceversa. El pensar y el hacer son indisolubles, es un mismo acto. Por esta cuestión, en Japón, una práctica como la ceremonia del té, el ikebana, la caligrafía, las artes marciales o una profesión, son formas de reflexión para alcanzar la sabiduría. Cada do o michi, es una forma de alcanzar la sabiduría, una firma de entenderme a mí mismo y al mundo.

Curiosamente, la noción de un camino o do, permeará la ética y moral nacional japonesa a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se popularizará la noción del bushido, o camino del guerrero, lo cual impulsó a la formación de nuevas éticas a partir de los caminos de comerciantes, alfareros, artistas y otras profesiones más (Falero, 2007). Se percibe la impronta de la simbolización del acto budista y la

¹⁶ No es exclusiva del budismo o del pensamiento japonés, Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, indica que el acto ritualístico abre un tiempo sagrado en el que el pasado se hace presente en un espacio determinado. Es un paréntesis del tiempo y espacio mundano, el tiempo y espacio sagrado tienen otra configuración que tiene como objetivo reconstruir los lazos sociales por medio de la actualización de las tradiciones, las cuales, si bien consideran en un tiempo lejano desde el punto de vista del tiempo mundano, siempre son presentes en el tiempo sagrado. Para los creyentes del catolicismo, la Eucaristía, no es una conmemoración o un mero acto litúrgico, sino que abre un tiempo mítico en el que la Última Cena se vuelve a vivir.

articulación de la no-separación entre hacer y pensar. Visto como una unidad, la noción de caminos abre la puerta para entender que el pensar es una forma de involucramiento de la realidad, no se puede entender al mundo sin transformarlo y dejarse transformar por él (Kasulis, 2019). Hay una profundización del entendimiento de la matriz que es la realidad a partir de la comprensión de una actividad en tanto esa actividad cultiva cuerpo, mente y espíritu, estos últimos como una sola unidad (Heisig, Kasulis, & Maraldo, 2011).

El camino, es una simbolización que tiende a la unidad inmanente del cuerpo y del ser humano para devenir en kami/buda. No es exagerado pensar dinamiza la relación como un proceso semiótico de reinterpretación de sí mismo. Cada vez que me involucro en un camino, en un do, tiendo a la unidad de mi cuerpo, suspendo el pensamiento y, por lo tanto, me acerco a la forma alcanzar la kameidad o budeidad. Condiciones intrínsecas en la naturaleza del ser humano y, a decir verdad, de todo lo que existe.

Conclusiones.

Intenté establecer la relación entre el pensamiento shintoísta y el budismo en Japón para encontrar el fundamento ontológico de las relaciones sociales. Dicho fundamento se encuentra la noción de entender al sacrificio como una forma de realización de un destino manifiesto de los japoneses. Por medio del sacrificio, se alcanza la condición de kameidad/budeidad, según el entramado discursivo y simbólico en el que se inserte la persona en particular. Más aún, los estados de kameidad y budeidad serían simbolizaciones realizadas por la persona inserta en una construcción discursiva en particular. Si consideramos que la simbolización es poner de manifiesto las

relaciones intrínsecas del mundo, no es exagerado pensar que la kameidad y la budeidad es el estado en el que un sujeto inmerso en un discurso alcanza a percibir las relaciones intrínsecas constituyentes de su realidad. Si se entiende que el mundo está constituido de una manera holográfica y, al mismo tiempo alguien se encuentra inmerso en un discurso shintoísta o budista; bien puede considerarse el estado del despertar como comprender una posible realidad profunda compuesta de relaciones internas escondidas a la percepción de lo cotidiano. Para el creyente en el budismo y el sintoísmo, el acto de despertar es el acto de alcanzar la budeidad y la kameidad, que es una profunda simbolización de sí mismos. La unificación del cuerpo como mecanismo de manifestación de la *verdadera* realidad.

El acto sacrificial cobra sentido en la medida en la que se revela su carga simbólica como acto de simbolización de la realidad. El acto de sacrificio revela las relaciones intrínsecas entre Japón y cada uno de sus partes: el territorio, los ciudadanos, el emperador, la muerte, la historia, las relaciones sociales y su cultura. Al mismo tiempo que el acto sacrificial revela la relación de los japoneses con Japón, también devela la propia condición interna del sujeto social, la cual es que no hay separación entre cuerpo y mente. El sacrificio unifica al sujeto social y lo funde con la totalidad de Japón.

En este sentido, el sacrificio sería el acto máximo de simbolización por poner de manifiesto las formas de relaciones internadas fundamentas en el principio holográfico del mundo que revela la máxima verdad escondida sobre Japón: para que exista Japón se necesita de la muerte de los japoneses. Esto se intuye desde la noción del sacrificio como autorrealización de cada japonés; en la medida en que cada japonés se sacrifique por Japón, no solo no está

muriendo, sino que ayuda a mantener vivo a Japón y a sí mismo. La muerte permite el paso continuo a un estado donde se unifica a los japoneses con Japón. El musuhi se dinamiza con la muerte de cada japonés, permitiendo que dicha energía continúe en otro estado y de otras maneras. Lo anterior, siempre y cuando la muerte sea para salvaguardar a la idea de Japón. Es así como Japón no es únicamente una idea, sino que también es una actividad realizada en cada sacrificio, al pensar se hace y al hacer se piensa. Para que siga viviendo lo japonés, los japoneses tendrían que sacrificarse y así vivirían eternamente en la actividad que es Japón.

Referencias

Abe, R. (1999). *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Columbia University Press. Recuperado el 3 de 9 de 2020

Cassirer, E. (2003). *La filosofía de las formas simbólicas*. Ciudad de México : Fondo de Cultura Económico.

Dōgen. (2007). *Shōbōgenzō*. Mount Shasta: Shasta Abbey Press.

Dōgen. (16 de Diciembre de 2015). Internet Archive. *Obtenido de Treasury of the Eye of the True Dharma (Translation)*: <https://web.archive.org/web/20151216154448/http://stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazengi/pdf/Zazengi%20translation.pdf>

Falero, A. (2007). “El pensamiento filosófico japonés”. A. Segura, *Historia universal del pensamiento filosófico*. Bizkaia: Liber Distribuciones Educativas, pp. 125-155.

Grapard, A. G. (1992). *The Shinto of Yoshida Kanetomo*. Monumenta Nipponica, pp. 27-58.

Heisig, J. W., Kasulis, T., & Maraldo, J. C. (2011). *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i.

Iwasawa, T. (Julio de 2015). Oxford Handbooks Online. *Obtenido de The Oxford Handbook of Japanese Philosophy: Philosophical Implications of Shinto*: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199945726.001.0001/oxfordhb-9780199945726-e-6>

Kasulis, T. (5 de Abril de 2019). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>

Kukai. (2004). "On the Differences between the Exoteric and Esoteric Teachings". Kukai. *Shingon Texts*. Berkeley: Bukkyô Dendô Kyôkai and Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Kukai. (2004). "The Meanings of Sound, Sign, and Reality". Kukai. *Shingon Texts*. Berkeley: Bukkyô Dendô Kyôkai and Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Kukai. (2004). *Web Archive*. Obtenido de https://web.archive.org/web/20160303182455/http://www.bdk.or.jp/pdf/bdk/digitaldl/dBET_ShingonTexts_2004.pdf

Maldonado, R. (11 de junio de 2019). Youtube. Obtenido de PUEAA UNAM: https://www.youtube.com/watch?v=yw8ZS7r_Zw

Maldonado, R. (2020 de marzo de 2020). Youtube. Obtenido de PUEAA UNAM: https://www.youtube.com/watch?v=8Az7hbAe73M&feature=emb_logo

S/A. Chabernain, B. H. (2019). *Kojiki*. Global GRey .

Saussure, F. (1945). *Curso de Linguística General*. Buenos Aires: Losada.

Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico .

Yoshida, K. (1992). *Yuiitsu Shintō Myōbō Yōshū*. Monumenta Nipponica, pp. 137-161.