

EL CONCEPTO DE "CAMINO"

EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO TRADICIONAL JAPONES

El concepto de "camino" juega en la historia de la cultura japonesa un papel trascendental. "Camino" es, en efecto, una palabra mágica que emerge en todas las esferas de la cultura japonesa y expresa un concepto clave para comprender los valores de esas manifestaciones del alma nipona, que a veces tienen un tinte evidentemente religioso y a veces aparecen como una mera técnica o arte. Puede, por eso, decirse que la cultura japonesa es la "cultura del camino".

Basta citar como ejemplos el "chado", el "shodo" y el "kado", vocablos ordinariamente traducidos a otras lenguas como "arte del té"; "arte de la caligrafía" y "arte floral" respectivamente. Estas traducciones son inexactas, en primer lugar porque el sufijo *do* significa "camino" y no "arte", y, en segundo lugar, porque ni la ceremonia del té, ni la caligrafía ni el arreglo de los floreros son en Japón un mero arte sino que constituyen más bien otros tantos "caminos".¹ Otro tanto cabe afirmar acerca del "bushido" — "el camino del samurái" — y, trasladándonos ya a nuestro campo

¹ Sería, por lo tanto, más exacto: "camino del té", "camino de las flores". El "kado" no consiste en la preparación de un florero elegante sino en la expresión de una idea mediante la revivificación de las flores. El "shodo" no es el arte de escribir las letras correcta y elegantemente sino que es el hábito de la autoexpresión mediante el trazado de los rasgos de los signos ideográficos.

específico, acerca del "Shinto" — "el Camino de los dioses" — y otras formas de expresión religiosa.

Nuestro tema queda, pues, encuadrado en un ámbito religioso. En este sentido, nos parece sumamente interesante el tratar de comprender el profundo significado que en el pensamiento religioso japonés tiene la palabra "camino".

1. *El "camino innominado"*

Todos los caminos tienen el sentido y el valor de tales cuando se anda sobre ellos. Esto se aplica tanto a los caminos de orden físico como a los caminos de orden simbólico, moral, metafísico y sobrenatural. El hombre, al nacer, se encuentra ante el camino de la vida, el cual será más o menos largo pero tendrá para él el significado de camino a medida que vaya recorriéndolo. Otro tanto sucederá con todos los caminos que vayan presentándosele ante sus pasos por la senda de la vida humana.

Todos estos caminos no solamente tienen su significado y su valor sino que además están dotados de un nombre concreto impuesto a base de categorías definidas. Unas veces el camino es denominado por razón de su origen o de su término; otras veces le es impuesto el nombre de su pionero; hay casos en que se lo conoce por su situación, condiciones o cualidades. En todo caso, los caminos y veredas recorridos por los hombres tienen un nombre concreto. No solamente eso sino que el hombre, con una cierta audacia, se ha atrevido incluso a denominar los caminos de Dios a pesar de tener conciencia de la incomprensibilidad e inescrutabilidad de los caminos divinos.

Efectivamente, el denominar con nombres concretos las realidades ultrahumanas y los caminos de seres superiores constituye un fenómeno normal. En la historia del pensamiento religioso más típico de Japón, como es la doctrina sintoica acerca de los dioses, los caminos recorridos por los seres divinos aparecen, como veremos después, trazados y denominados de un modo concreto y palpable. Las acciones de los dioses están descritas en las fuentes mitológicas de ese pensamiento con colores tan vivos que el lector recibe la impresión de estar asistiendo a la representación de un drama cuyo escenario pareciera un mosaico de caminos y senderos. Puede decirse que la palabra "Shinto" — literalmente, "Camino

de los dioses" o "Camino divino" — está plenamente de acuerdo con el dinamismo desplegado por los dioses y vivamente descrito en la mitología japonesa.

Sin embargo, la verdad es que ese término aparece por primera vez en el *Nihongi*, o *Nihonshoki* — *Crónicas del Japón* — en una época relativamente tardía. Concretamente, se lee por vez primera en el Libro XXI del *Nihongi*, cuando se nos cuenta que el emperador Bidatsu, que reinó desde 572 a 585, "creyó en la Ley de Buda y veneró el Camino de los dioses".² Es decir, comenzó a emplearse la palabra "Shinto" para diferenciar claramente la tradición religiosa indígena y la ley búdica traída del exterior y ya públicamente aceptada. Anteriormente a la introducción del Budismo, las creencias religiosas indígenas, bastante rudimentarias todavía, carecían de un nombre concreto que las definiera como sistema religioso. Pero téngase en cuenta que el empleo de la palabra "Shinto" no llegó a generalizarse ni mucho menos a significar sistematización de la religión indígena hasta la creación de las grandes escuelas sintoístas de Ise, Yoshida y otras, a partir del siglo XIII.³ Hasta entonces el término "Shinto" había designado la fuerza, la actividad, la posición y la naturaleza divina de los diversos espíritus.⁴

En todo caso, el concepto de "camino" aplicado a los dioses no parece de invención japonesa sino que procede del pensamiento chino traído a Japón con la introducción del Confucianismo a principios del siglo V, es decir, cerca de siglo y medio antes de que fuese implantado el Budismo en la nación nipona. Por esta razón es por lo que, al estudiar el concepto de camino en el pensamiento religioso tradicional de Japón, tenemos que recurrir a la filosofía confucianista y taoísta.

En el pensamiento chino, sin embargo, el concepto de camino no es uniforme. La palabra "Shinto" cuando aparece por vez primera en "*Ekikyo*" — *Yi-King* o *Libro de los Cambios* —, obra

² *Nihonshoki* (*Crónicas del Japón*), Libro XXI. La misma palabra aparece al principio del Libro XXV, cuando se dice que el emperador Kōtoku "veneró la religión de Buda y menospreció el Camino de los dioses".

³ La creación de estas escuelas sintoicas significa formación de otros tantos sistemas doctrinales más o menos definidos y dotados de elementos procedentes de diversas ideologías.

⁴ Cf. *Anotaciones al Nihonshoki*, de varios Autores, en *Nihonshoki*, ediciones Iwanami-Shoten, t. 2, Tokio, 1967, p. 556.

china recopilada entre los siglos III y II a. C., tiene un significado de ley sagrada y misteriosa de la naturaleza, gracias a la cual las estaciones del año se suceden ordenadamente y los gobernantes sabios dirigen a sus subordinados con suavidad y eficacia.⁵ Según eso, parece que el término "Shinto" tiene en esta obra clásica una doble proyección, a saber: metafísica la primera y moral la segunda, bien que domine en toda ella la filosofía cosmogónica basada en el doble principio *Yin* y *Yang*.

Es evidente que el autor del *Nihongi* tuvo en cuenta esta y otras obras de la filosofía clásica china, pero no llegó a adoptar el tono filosófico de los escritores chinos porque su intención era simplemente escribir una crónica. Más adelante veremos hasta qué punto el concepto de Camino de los dioses del pensamiento japonés está relacionado con la concepción cosmogónica china. Por ahora baste tener presente que la palabra en sí procede de un escrito chino sumamente rico en datos de carácter cosmogónico, que no es otro que el *Libro de los Cambios*.

En cambio, en la tradición confuciana no se habla de "*Shinto*" sino simplemente de "*Michi*" o "*Camino*" el cual reviste principalmente un carácter moral y designa la ley moral que el hombre debe observar. El propio Confucio, cuando habla de naturaleza y camino del cielo, no se refiere al mundo metafísico y sólo en sus últimos años parece que estudió el problema de los Cambios. Únicamente algunos de sus discípulos comprendieron el profundo significado de este libro como tesoro de filosofía cosmológica.⁶ El concepto de camino en la tradición confuciana encierra más bien un significado moral y práctico con una evidente proyección a la conducta del hombre constituido en sociedad. Este camino implica también obligaciones de carácter religioso y político y, dicho sea ahora solamente de paso, fue adoptado casi plenamente en diversas manifestaciones de la cultura japonesa durante muchos siglos. Incluso la idea de "*Tendo*" o "*Camino del Cielo*" con sus

⁵ "Cuando contemplamos el santo y misterioso camino de la naturaleza, vemos que las cuatro estaciones del año se suceden sin el menor trastorno. Así también el varón virtuoso, porque establece la doctrina política en conformidad con los santos y misteriosos principios de la naturaleza, es obedecido sin dificultad por sus subordinados" (*Ekikyo, Libro de los Cambios*), *Kan (El ver)*, trad. japonesa de S. HONDA, ediciones Asahi-Shimbunsha, Tokio, 1966, p. 162. También nos servimos en parte de la versión de S. TANAKA y M. GOTO, edic. Iwanami-Shoten, Tokio, 1972, p. 205.

⁶ Cf. S. HONDA, *Introducción al Libro de los Cambios*, 1. c., p. 4.

múltiples interpretaciones en las distintas escuelas confucianistas echó profundas raíces en el campo del pensamiento moral y religioso de Japón. Sin embargo, más que en el aspecto cosmogónico y metafísico, la doctrina confucianista influyó en la cultura japonesa en cuanto norma que el hombre debe cumplir en su vida social.

Es decir, el Confucianismo introdujo en Japón un camino que hay que recorrer. Ahora bien, el camino que nos interesa ahora, siquiera sea de momento, es el camino primordial, aquel camino misterioso de que nos habla el *Libro de los Cambios* y del cual se preocuparon los filósofos chinos de la escuela taoísta. Y decimos que ahora nos interesa más este camino primordial porque la palabra "*Shinto*", básica en la cultura japonesa en cuanto origen de muchas derivaciones ya de índole moral y artística, procede primigeniamente del *Libro de los Cambios* donde se la interpreta primariamente como *ley misteriosa de la naturaleza*. Aquí el autor de esta obra clásica da por indiscutible que existe un Camino misterioso pero tan activo y dinámico que dirige de una manera eficaz los ciclos estacionales y demás fenómenos del mundo natural.

Pero ¿qué es en resumidas cuentas este Camino misterioso? ¿Es un ser personal que pueda llamarse Dios? Dentro de la línea seguida por la corriente confuciana es posible llegar a conclusiones teísticas, principalmente cuando se considera la doctrina del Confucianismo primitivo. Pero a medida que fueron surgiendo escuelas, el concepto de un ser supremo y dirigente de los hombres se hizo más confuso. Los grandes filósofos del Confucianismo como Meng-tzu y Hsun-tzu cultivaron más bien la moral, lo mismo que el maestro, no dando importancia a los problemas metafísicos. Las ideas estrictamente filosóficas acerca del Camino supremo y arcano las encontramos en la escuela taoísta, la cual, si bien propuso una moral individualista, sin embargo dio una evidente preferencia a los temas filosóficos relativos a la naturaleza y a la existencia del gran cosmos.

El caso de Lao-tzu es especial, puesto que este filósofo confuciano se acerca más a la tendencia taoísta cuando estudia el Camino arcano. Tanto es así que puede hablarse de una notable afinidad entre él y Chuang-Chow. Entre ambos existen evidentes

semejanzas, aunque sus respectivos rasgos difieren en aspectos tales como éstos; a saber: Lao-tzu, por lo pronto, es anterior y pertenece todavía a la escuela confuciana; además revela una tendencia a la exposición abstracta de su doctrina pero ésta tiene, a pesar de todo, una mayor fuerza de atracción y, por lo mismo, gozó siempre de más numerosos simpatizantes y, finalmente, posee un pensamiento ecléctico por haber dado tanta importancia a la especulación filosófica taoísta como a la doctrina práctica de los sabios confucianos o, diciéndolo en otros términos, por haber intentado no sólo *conocer* el Camino sino también *practicarlo*. En cambio, Chuang-chow representa el pensamiento típicamente taoísta, censura con ironía a los discípulos de Confucio, escribe más literariamente y da más énfasis al conocimiento que a la práctica del Camino.

Con sus afinidades y diferencias, estos dos representantes del pensamiento clásico chino forman un dúo interesante y significativo que, a pesar de su tono predominantemente taoísta, tuvo gran influencia no sólo en China sino también en Japón. De hecho, los más conspicuos intérpretes del pensamiento sintoísta nipón se acogieron a la ideología de esos filósofos chinos para explicar la teoría cosmogónica. El concepto de "Shinto" tal como es adoptado en el *Nihongi* tiene, a nuestro modo de ver, íntima relación con la teoría del Camino arcano y primordial de aquellos filósofos de China.

Ahora bien, ¿qué es para Lao-tzu ese Camino primordial? En su obra "*Dotoku-kei*" — "*Libro del Camino y de la Virtud*" —, sobre todo en la primera parte, dedicada al Camino, son numerosos los calificativos atribuidos al Camino primordial en un intento de definir lo indefinible y de explicar lo que, según él mismo, no puede ser comprendido por el intelecto humano. Le da, entre otros, el nombre de *madre* de todos los seres, *lo Primero*, *lo Grande*, *la Nada*. Al describirlo se expresa en los siguientes términos: "Formado como un todo confuso, el Camino existía ya antes de que el cielo y la tierra apareciesen. El Camino era tranquilo, silencioso, vacío de forma, no sujeto a otro, inmutable, dinámico. Puede tenerse por origen de este mundo, pero yo no sabría qué nombre darle. Lo llamaré Camino o, si parece preferible, lo Grande. Lo Grande, por ser tal, se encontraba en continua activi-

dad; se dilataba infinitamente y... luego volvía a su estado primordial".⁷ Se ve, pues, un esfuerzo supremo por encontrar nombres apropiados que expresen la naturaleza de ese Camino misterioso pero, al fin, viene a confesar que es preferible no darle nombre.

Efectivamente, la posición fundamental que tanto Lao-tzu como Chuang-tzu toman respecto al Camino primordial es la de negación de todo nombre. El primero afirma que "el Camino carece de nombre",⁸ que "el Camino está escondido y no tiene nombre".⁹ El segundo repite casi al pie de la letra: "el Camino no tiene nombre",¹⁰ "el Camino es innominable".¹¹ En suma, las expresiones negativas de todo nombre digno del Camino que existe antes de que el cielo y la tierra empezasen a ser se suceden sin interrupción en los escritos de ambos filósofos.

Más aún, ambos opinan que todo intento de denominar el Camino significa una desviación de la verdad. Dar un nombre a ese Camino equivale a falsear su auténtica naturaleza. "El Camino denominable como tal Camino no es el verdadero Camino y ningún nombre posible es el verdadero nombre", dice Lao-tzu¹² en frase que viene a repetir Chuang-tzu de este modo: "Sólo el Camino que no es tenido por tal Camino es el auténtico Camino, y sólo el nombre innominado es el verdadero nombre".¹³ Esto quiere decir que incluso el nombre de Camino es inapropiado, como lo sería cualquier palabra con que se le quisiese designar. Por eso, al impropriamente llamado "Camino" debería llamársele *No-Camino* o con un nombre que no fuese tal nombre o con una palabra indecible.¹⁴

⁷ ROSHI (Lao-tzu), *Dokutu-kei (Libro del Camino y de la Virtud)*, parte I, art. 25. Versión japonesa de K. FUKUNAGA, ediciones Asahi-Shimbunsha, Tokio, 1968, pp. 143-144. En términos semejantes se expresa Chuang-chow o Chuang-tzu.

⁸ LAO-TZU, o.c., part. I, art. 32, p. 186.

⁹ LAO-TZU, o.c., part. I, art. 41, p. 237.

¹⁰ SOJI (CHUANG-TZU), *Zappen (Escritos Misceláneos)*, cap. XXV, p. 208 (Aludimos a la vers. japonesa de K. FUKUNAGA, Ediciones Asahi-Shimbunsha, Tokio, 1967).

¹¹ CHUANG-TZU, *Gaihen (Escritos Secundarios)*, cap. XXI, p. 685.

¹² LAO-TZU, o.c., part. I, art. 1, p. 1: "Michi no Michi to subeki wa tsune no Michi ni arazu, Na no Na to subeki wa tsune no Na ni arazu".

¹³ Este texto lo citamos, siguiendo al traductor japonés, poniendo en forma afirmativa dos frases negativas de Chuang-tzu (Cf. FUKUNAGA, Lao-tzu, *Comentario*, p. 2).

¹⁴ Cf. CHUANG-TZU, *Naihen (Escritos Primarios)*, cap. II, p. 80. Versión jap. de K. FUKUNAGA, Ediciones Asahi-Shimbunsha, Tokio, 1968.

Como se ve, aparece aquí una vía negativa semejante a la que en el pensamiento occidental sirve de medio para remontarse a la comprensión de los atributos de Dios. Solo que en la ideología taoísta se niega toda clase de nombres, tanto los que significan perfección como los que implican imperfección, y se prescinde de la analogía. Al entendimiento humano no le es posible imponer un nombre apropiado a la naturaleza del Camino primordial, siempre incomprensible, siempre inmutable, siempre indefinible. Estos adjetivos negativos tienen en los escritos de ambos pensadores chinos una importancia decisiva, mientras que los calificativos afirmativos como eterno, perfectísimo, etc. carecerían de sentido al ser aplicados al Camino ya que éste es concebido como más eterno que la misma eternidad y como incapaz de ser sujeto de cualquier perfección imaginable.¹⁵

Entonces, ¿qué naturaleza tiene ese Camino? Podemos imaginar la Nada absoluta, pero resulta que ni siquiera este concepto es perfectamente aplicable al Camino¹⁶ puesto que, según el pensamiento taoísta de Lao-tzu y Chuang-tzu, lo que ellos llaman Camino ni es ausencia absoluta del ser ni tampoco es algo que pueda denominarse con propiedad Nada absoluta. En todo caso, bien consideradas las negaciones de que se sirven para intentar balbucear siquiera el nombre aplicable al Camino primordial, no tenemos más remedio que concluir que se trata de un *Algo* que no puede llamarse ni *Ser* ni *Nada* así como tampoco puede denominarse *No-Ser* ni *No-Nada*.¹⁷

Todas estas cavilaciones, que a la mentalidad occidental puede antojárselas inútiles y bizantinas, vienen a desembocar, pues, en la admisión de un *Algo* que, en último resultado, tiene que ser necesariamente designado con nombres concretos.

Uno de los nombres que se le dan al Camino primordial es el de *Caos*, palabra que enseguida nos sugiere la idea de absoluta confusión y desorden. Chuang-tzu afirma expresamente que "el Camino carecía todavía de límites",¹⁸ o sea, era un *Algo* confuso,

¹⁵ Cf. CHUANG-TZU, *ib.*, cap. II, pp. 69-71.

¹⁶ Acerca de este tema hemos escrito en otra ocasión, centrándonos en el concepto de Nada absoluta (Cf. J. G. VALLES, O.P., *El misterio de la Nada absoluta*, en *Studium*, X (1970) pp. 293-313).

¹⁷ Cf. CHUANG-TZU, *ib.*, cap. II, p. 69.

¹⁸ CHUANG-TZU, *ib.*, cap. II, p. 76; Cf. LAO-TZU, *o.c.*, part. I, art. 25, pp 143-144.

caótico. Sin embargo, creemos que esto no nos da pie para imaginar solamente un abismo de confusión, puesto que tanto Lao-tzu como Chuang-tzu le atribuyen al Camino la característica fundamental de ser el origen fontal del cielo y la tierra los cuales, a su vez, son "el padre y la madre" de todos los seres.¹⁹

Según eso, el Camino primordial "lo hace todo",²⁰ lo es todo: es, en suma, el principio y el fin, el alfa y el omega de todas las realidades, incluida la realidad moral del hombre. Pero encontramos aquí dos datos básicos que queremos poner de relieve.

El primero se refiere al hecho de que en ambos filósofos chinos el Camino primordial tiene una eficiencia también respecto al orden moral de la vida humana. Son innumerables las ocasiones en que se nos habla de la proyección moral del Camino primordial. Lao-tzu afirma, por ejemplo, que "el Camino constituye el fin último de todos los seres y es el tesoro por excelencia tanto de los buenos como de los malos".²¹ Puede decirse que el Camino primordial es la norma suprema del orden moral así como en el aspecto cosmológico constituye la base suprema de todos los seres. Por consiguiente, la especulación filosófica acerca del Camino primordial tiene en los dos filósofos taoístas una orientación práctica, es decir, va dirigida también a dictar normas de conducta ya para la vida individual ya para la vida social del hombre.

El segundo aspecto que queríamos hacer destacar es la identificación del Camino primordial con la Gran Naturaleza o ese mundo en el cual no ha intervenido ninguna mano, ni humana ni divina. Al menos en los escritos laotzianos y chuangzianos el Camino se nos presenta como un Algo no emanado, ni creado, ni formado por mano alguna. De haber sido producto de un otro Algo, habría tenido una forma concreta pero ya hemos dicho que siempre se nos describe como un todo caótico sin forma y sin

¹⁹ Cf. LAO-TZU, *o. c.*, part. II, art. 42, p. 243; part. I, art. 1, p. 1; CHUANG-TZU, *Gaihen*, cap. XIX, p. 469.

²⁰ Cf. CHUANG-TZU, *Naihen*, cap. VI, p. 245; LAO-TZU, *o. c.*, part. II, art. 62, p. 330.

²¹ LAO-TZU, *o. c.*, part. II, art. 62, p. 330.

nombre.²² Pero, en realidad, también el mundo — cielo y tierra — resultante del dinamismo cósmico del Camino es Naturaleza, ya que nadie intervino en su formación.

De aquí parece lógico concluir que el Camino innominado del pensamiento chino viene a reducirse a la Gran Naturaleza o Primer Principio que contiene en sí todos los gérmenes de los seres del cosmos. El “Tao” chino es la madre de todas las cosas, la base fontal del cielo y la tierra y constituye el fundamento supremo de los caminos que el hombre debe recorrer en la vida social. Creemos que el pensamiento chino atribuye al *Camino innominado* estos dos papeles básicos, a saber: el de formar el cielo y la tierra y el de ser norma suprema de la conducta humana.

2. *El Camino de los dioses*

Que esta ideología sobre el “Tao” fue adoptada, al menos en parte, por los redactores tanto del *Nihongi* como del *Kojiki* — *Crónica de sucesos antiguos* —, es evidente. Las primeras líneas de ambos documentos japoneses no dan lugar a duda. El *Kojiki*, que es la fuente histórica más antigua de Japón, comienza con las siguientes palabras: “El caos primitivo estaba congelado y no habían aparecido aún el aliento y la forma. No existían ni nombres ni acciones. ¿Quién podrá conocer su forma? Pero cuando el cielo y la tierra se separaron por primera vez, entonces aparecieron las tres primeras deidades de toda la creación, se manifestaron el principio masculino — el *Yin* — y el principio femenino — el *Yang* — y nacieron los dos espíritus progenitores de todos los seres creados”.²³ Ahora bien, toda vez que el aliento y la acción son atributos de la vida, parece que el Caos primordial era un Algo muerto, inerte, sujeto de la más absoluta inactividad. Sin embargo, creemos que la palabra “acción”, tomada literalmente de la filosofía taoísta, se refiere en este caso a *operaciones ad extra* y no a la actividad íntima o *ad intra*.²⁴ No es lógico, por lo tanto, ver en el Caos primordial un Algo muerto o una masa confusa

²² Cf. LAO-TZU, part. I, art. 37, p. 207; CHUANG-TZU, *Naihen*, cap. VI, p. 245. Este Algo aparece siempre como lo primero en el orden del tiempo y en el orden de la causalidad. Precede al cielo y a la tierra bajo todos los aspectos.

²³ *Kojiki* (*Crónica de sucesos antiguos*), Prefacio (Edición Iwanami-Shoten, Tokio, 1958, p. 43).

²⁴ Cf. LAO-TZU, o. c., part. I, art. 37, p. 207; CHUANG-TZU, *Naihen*, cap. VI, p. 345.

sujeto de la más absoluta inactividad. Esto aparece más de relieve cuando se considera que en aquel Camino primordial laten gérmenes de vida y de acción, los cuales, al manifestarse, hacen acto de presencia en forma de principio masculino y principio femenino.

Por otra parte, el *Nihongi* nos da los siguientes datos en su comienzo: "En la antigüedad, el cielo y la tierra no estaban aún separados y el *Yin* y el *Yang* no se habían dividido todavía. Entonces ambos formaban una masa caótica, semejante a un huevo de gallina, la cual carecía de límites definidos y contenía en sí gérmenes. La parte más pura y clara flotó sutilmente y formó el cielo; la parte más pesada y espesa se depositó abajo y formó la tierra. El cielo fue formado primero y luego fue establecida la tierra. Después nacieron entre ellos las deidades".²⁵ Este texto parece aludir más claramente a un Caos dotado de una vida latente que luego se manifiesta en forma concreta, es decir, en la modelación del cielo y la tierra.

Las deidades de la mitología japonesa proceden, pues, como de su origen fontal, del Camino primordial. Hasta aquí se remonta el largo, tortuoso y laberíntico camino por ellas recorrido. Para nuestro propósito, importa poco que los innumerables dioses sucesivos fuesen apareciendo por generación sexual, por generación espontánea o por metamorfosis, porque lo fundamental es que el camino de todas esas deidades tiene su punto de partida precisamente en el Camino primordial. Los autores del *Nihonshoki* y del *Kodiki* tuvieron cuidado de dejar constatado que el Camino de los dioses entronca en sus mismos orígenes con el Camino primitivo anterior al cielo y a la tierra.

No obstante, hay que tener en cuenta que la mitología japonesa no nos da, ni puede darnos, muchas luces acerca de la cosmogonía y del significado filosófico del Camino divino recorrido por sus héroes.²⁶ La finalidad de ambos documentos es eminentemente descriptiva y no podemos esperar de ellos divagaciones de carácter filosófico, aunque sus autores estaban evidentemente influenciados por la teoría cosmogónica de la escuela taoísta.

²⁵ *Nihongi* o *Nihonshoki*, Libro I.

²⁶ En otra ocasión hemos tratado sobre la mitología japonesa desde un punto de vista estrictamente religioso (Cf. *Studium*, IX (1969), pp. 3-33).

De ahí que cuando el autor del *Nihongi* o *Nihonshoki* adopta la palabra *Shinto* del *Libro de los Cambios*, ya no tiene en cuenta su significado original chino sino que se refiere a la vía de las deidades japonesas en cuanto objeto de una creencia religiosa. *Shinto* tiene entonces un sentido muy restringido, puesto que se le contrapone a *Buppo* o *Ley de Buda*.

A pesar de todo, no puede negarse que tanto la palabra *Shinto* o *Camino de los dioses* como los hechos mitológicos relatados en el *Nihongi* guardan en su contexto una profunda relación con el mundo de la Gran Naturaleza. Y esto por varias razones, a saber: porque el escenario en que se desarrollan los acontecimientos es el mundo natural, bien que limitado al marco concreto de la geografía japonesa, y porque las innumerables deidades están más o menos vinculadas a los fenómenos de la naturaleza. La época de los dioses es un periodo de idas y venidas y de gran actividad en el cielo y en la tierra en el sentido de que los dioses, dotados todos ellos de especiales poderes y privilegios, se comportan al modo de los hombres.

Considerada, pues, en su contexto, la palabra *Shinto* del *Nihongi* parece tener un significado inmediato múltiple: poderes y actividades divinas, posición de las distintas deidades en los fenómenos del mundo natural y conjunto de espíritus latentes en la naturaleza. Todo este conglomerado de datos referentes a los dioses constituye el objeto fundamental de aquella creencia, especificada con el nombre de *Shinto*, a la cual se refiere el autor del *Nihongi* cuando dice que "el emperador Bidatsu creyó en la Ley de Buda y veneró el Camino de los dioses" y que "el emperador Kotodu veneró la religión de Buda y menospreció el Camino de los dioses".²⁷ No podía referirse el autor a un sistema doctrinal sintoísta que aún no existía y que tardaría siglos en formarse, como hemos dicho anteriormente, sino que tuvo que aludir a las creencias relacionadas con la época de los dioses. Que estas creencias tuviesen también un significado político y social en orden a garantizar el origen divino de la familia imperial y de la nobleza, como opinan algunos autores japoneses,²⁸ no obsta para

²⁷ Cf. Nota (2).

²⁸ Parece demasiado extremista la opinión de K. SAKURAI (*Kojiki wa Shinwa dewa nai*) (*El 'Kojiki' no es un libro mitológico*), Jimbutsu-Oraisha, Tokio, 1968), según la cual la descripción de la época de los dioses es únicamente una especie de historia genealógica de familias nobles.

que el Camino de los dioses fuese considerado ya entonces como objeto de una fe religiosa, rudimentaria, si se quiere, pero expresamente confrontada con la Ley de Buda. La contraposición entre Camino de los dioses y Ley de Buda se hace en un nivel religioso.

El Camino de los dioses a que se refiere el *Nihonshoki* tiene, por lo tanto, un significado religioso y designa esa serie de acontecimientos cuyos protagonistas fueron los dioses o espíritus mitológicos y que se remontan hasta la misma época del Caos primordial. Ahora bien, dada la vinculación entre las deidades y los fenómenos de la naturaleza, en el Camino de los dioses intervienen positiva y activamente todos los seres del universo dotados de un poder especial. Todo lo que "sobresale" por encima del nivel ordinario humano, todo cuanto manifiesta una fuerza, sea para bien o sea para mal, es considerado digno de pertenecer al Camino de los dioses o, dicho de otro modo, entra en la categoría de deidad. El sol, la luna, los ríos, las montañas y demás fenómenos naturales, muchos seres del reino animal como el tigre, el lobo, la zorra y otros animales especialmente dotados de alguna prerrogativa, los mismos seres humanos, con sus virtudes y vicios pero, en todo caso, agraciados con algún privilegio pertenecen al inmenso panteón sintoico y tienen asignado su papel correspondiente en el Camino de los dioses.²⁹ Es verdad que tanto en el *Kojiki* como en el *Nihonshoki* se establecen o se insinúan categorías jerárquicas entre las deidades, pero ni siquiera las más encumbradas de éstas poseen atributos tales como la trascendentalidad, la omnipotencia, la eternidad, la perfección absoluta y la santidad.

El hombre no está, pues, ausente del Camino de los dioses sino que pertenece a él de una manera plena. En primer lugar, al hombre se le ofrece la posibilidad de llegar a ocupar un puesto entre los dioses y, en segundo lugar, se da una familiaridad e intimidad entre los espíritus latentes en el mundo de la naturaleza y los hombres. El lugar de encuentro del hombre con las deidades es la naturaleza misma que siempre se presenta viva y como informada por fuerzas misteriosas. Esta intimidad no aparece del todo clara en el *Nihonshoki*, como tampoco aparece en el *Kojiki*,

²⁹ Cf. N. MOTOORI, *Kojiki-den (La leyenda del Kojiki)*, III. Este notable intérprete del Shintoísmo dice que "se llama deidad a todo ser extraordinario, poseedor de alguna virtud (no precisamente moral) y augusto.

pero se la insinúa suficientemente a lo largo de las descripciones, poemas, mitos y leyendas de que constan estos libros. Es más exacto pensar que tanto el *Nihonshoki* como el *Kojiki* son producto de una mentalidad, ya profundamente arraigada, respecto a la familiaridad del pueblo japonés con la naturaleza, puesto que antes de que fuesen escritos existía un culto animístico. Es generalmente aceptada en Japón la tesis de que los japoneses más primitivos rendían ya un culto a la naturaleza y a los fenómenos naturales. Por lo demás, el *Norito* (*Colección de oraciones rituales*) procede de épocas más remotas y muchas de sus fórmulas rituales eran ya familiares a los redactores del *Nihonshoki*. Lo cual quiere decir que ya desde mucho tiempo antes de la redacción de aquellos libros mitológicos se veneraba en Japón a los innumerables espíritus o deidades de la naturaleza.

El *Nihonshoki* sistematizó, de modo semejante al *Kojiki*, los datos mitológicos e históricos, pero tomando como base el estilo y las fórmulas cosmogónicas de los libros chinos. Sin embargo, su contenido refleja cuando menos el ambiente general de familiaridad e intimidad del pueblo japonés con las deidades de la naturaleza, ambiente reinante desde los tiempos más remotos de la historia de Japón.

La expresión *Shinto* o *Camino de los dioses*, contenida por primera vez, como hemos dicho, en el *Nihonshoki*, posee, es verdad, un tinte chino pero viene a significar ya una creencia o conjunto de creencias que tiene por objeto los datos referentes a las deidades o espíritus mitológicos japoneses e implica además lo que venimos llamando intimidad con la naturaleza en cuanto sede de espíritus y fuerzas misteriosas. Creemos que a este respecto puede hablarse de culto animístico y además de inmersión en la naturaleza. Por eso, el Camino de los dioses resultaba también, en cierto modo, el Camino de los hombres.

En este caso, el Camino de los hombres no es complicado ni exigente desde el punto dogmático y moral. Ya hemos notado anteriormente que las creencias no forman todavía un todo sistemático sino que se reducen más bien a convicciones de carácter vivencial e incluso práctico, íntimamente relacionadas con la vida ordinaria. Tampoco se da todavía un código moral propiamente dicho sino que vigen normas de conducta mucho más simples que

las impuestas por el Budismo. Es verdad que el concepto de *Camino* tiene en la tradición japonesa un marcado aspecto moral, pero esto es debido principalmente al influjo del Budismo y del Confucianismo. El japonés primitivo era más libre y poseía un concepto de la moralidad todavía rudimentario e incluso infantil, comparado con las normas de conducta y ascetismo personal traídas por la religión budista y con los principios morales de procedencia confuciana. Como reconocen los mismos autores nipones, el pueblo japonés primitivo — no se olvide que nos referimos a los tiempos anteriores a la introducción de aquellas ideologías extranjeras — se sentía hijo de la Gran Naturaleza y como tal se comportaba. Los sentimientos fundamentales que dominaban en su conciencia religiosa eran los de veneración, temor, agradecimiento, súplica y respeto a los espíritus escondidos en la Naturaleza. En suma, aquellos hombres se sentían como sumergidos en la Madre Naturaleza y estimaban, sobre todo, los valores de limpieza, claridad y diaphanidad que les sugería pródigamente el mundo natural. El *Norito*, por ejemplo, que testimonia, entre otras cosas, la actitud del japonés primitivo frente a los espíritus de la Naturaleza, contiene oraciones y expresiones delatadoras de una familiaridad e intimidad típicas. A juzgar por esta y otras fuentes de la tradición japonesa, la mayor preocupación del hombre era la impureza que iba aneja a una serie de acciones tales como el cegar los arroyos de riego de los campos, el tocar cosas inmundas, sacrificar animales domésticos, maldecir a los demás y otros actos expresamente señalados como origen de desorden y mancha física o moral. No es precisamente la impureza moral sino el desorden del sentimiento y del afecto lo que entonces se considera el mayor pecado.³⁰ La distinción entre el bien y el mal y, por lo tanto, el concepto de pecado giran en torno a la mácula que en el sentimiento humano origina toda acción ordenada a impedir el curso natural de la vida y, en general, de las cosas que de algún modo se relacionan con los demás. Y así, los actos de incesto, crueldad con los seres vivientes, deterioro causado conscientemente a los campos de cultivo o a las conducciones de agua para regadío e incluso las desgracias debidas a un fenómeno natural, como una tormenta, o

³⁰ Cf. S. MATSUMOTO, *Nihon no Bunka-dento to Bukkyo* (La tradición cultural de Japón y el Budismo), en *Nihon no Shakai-Bunka-shi* (Historia de la Cultura social de Japón), edic. Kodansha, t. 4, Tokio, 1973, p. 60-61.

a un pájaro dañino, etc. causan una impureza de la que es preciso purificarse mediante algún rito.³¹

Es claro que el Camino de los dioses no se le impone al hombre como una ruta a seguir mediante la práctica de una moral y de una ascesis rigurosas. Las infinitas deidades no son modelos que imitar sino seres dignos de respeto que unas veces merecen gratitud y otras veces son objeto de temor. Todas ellas pertenecen a un orden superior — precisamente por eso se llaman *Kami* en japonés, es decir: ser que está encima — pero las hay que fueron modelo de virtudes y las hay que obraron el mal, así como unas son beneficiosas y otras son dañinas para el hombre. Por eso, el Camino de los dioses no equivale a Camino de los hombres. Tendría que venir el Budismo para que la vía de los hombres adquiriera tonos más severos y aspectos más parecidos al mundo de los seres superiores.

Con todo, sí puede decirse que la actitud religiosa del pueblo japonés primitivo frente al Camino de los dioses está centrada en una familiaridad e intimidad con la Madre Naturaleza procedente de aquel Caos primordial del pensamiento chino. Y es además una actitud optimista y afirmativa de todos los valores del mundo presente.

3. *El Camino de los hombres*

El concepto de *Camino* tiene en el Budismo tal relieve que llega a ser imprescindible para comprender muchos aspectos búdicos fundamentales. Más aún, si la idea de Camino tiene en la cultura japonesa una importancia tan marcada ha sido precisamente gracias a la influencia de la religión budista.

Pero es necesario distinguir las diversas especies de Camino particularmente acentuadas en el pensamiento búdico. Porque, efectivamente, encontramos en el Budismo el Camino considerado bajo diferentes sentidos: metafísico, ético y espiritual o místico. Podría hablarse del Camino del más allá y del Camino del mundo presente, del Camino de los muertos y del Camino de los vivos. En el Budismo se aúnan todos estos aspectos para constituir un

³¹ Cf. *Norito (Colección de oraciones rituales)*, edic. Iwanami-Shoten *Gran purificación de fines de Junio*, edic. Iwanami-Shoten, Tokio, 1963, pp. 423-426.

Camino o muchos Caminos mejor elaborados ya que el Camino propuesto por el Shintoísmo y por el Confucianismo.

En el Shintoísmo domina el optimismo frente a la vida y aunque se da en él, como se da en toda religión, la preocupación por la vida del más allá, sin embargo su doctrina y sus ritos tienen una cierta claridad de esperanza en el dinamismo de los espíritus de la naturaleza. Algunos han llamado, por esta razón, al Shintoísmo la "religión de la vida".³² Lo que sí es cierto que la sombra tétrica de la muerte no infunde, en la religión sintoica, tanta tristeza ni reviste caracteres tan trágicos sencillamente porque en esa religión se da una fe en la revivificación y porque, como dice un autor japonés, "la muerte se reduce a un estado de mancilla o mancha del que se puede salir con un rito de purificación",³³ para renacer en el mundo de los espíritus. De ahí que el Camino sintoico tenga un marcado carácter de Camino del mundo presente y Camino de la vida.

El Confucianismo, por su parte, admite ciertamente un Camino del Cielo pero insiste más en la vía de las relaciones humanas o, lo que es lo mismo, pone un énfasis especial en el Camino del hombre en cuanto social. La doctrina confuciana está centrada en la ruta ética que hay que seguir en la vida social y, por consiguiente, diríase que pertenece más bien a la categoría de Camino del mundo presente. Por esta razón fue acogida de buen grado y echó profundas raíces en Japón. Desde el siglo V la moral confuciana ha venido siendo explícita o implícitamente norma de conducta en la sociedad japonesa.

Creemos, pues, que el Camino propuesto por la religión budista es más completo, profundo y rico en matices, pues se remonta hasta las alturas de la especulación metafísica, se detiene en el terreno moral y, desde luego, llega hasta el mundo de la espiritualidad y de la mística. Es un Camino que el hombre recorre consciente y personalmente, unas veces por sus propios medios y otras veces como llevado de la mano de Otro pero, en todo caso, ansioso de una salvación.

El deseo de una salvación es, en efecto, el principio y el móvil del Camino búdico que, por lo mismo, viene a reducirse a una vía

³² Cf. *Nihon no 'Michi'* (El 'Camino' de Japón), edic. Kodansha Tokio, 1972, p. 37.

³³ Cf. *ib.*, p. 37.

de salvación. Creemos que sólo a la luz de esa inquietud soteriológica puede comprenderse el complicado conjunto doctrinal y el variado sistema ascético del Budismo. La misma variedad de escuelas budistas demuestra hasta qué punto los promotores de las distintas ramas del Budismo se han preocupado por encontrar un camino conducente a la liberación o salvación.

Algunas ramas budistas como el esoterismo de Kobo-Daishi y la secta Tendai-shu ponen énfasis particular en una ideología abstracta, influenciada por el pensamiento chino. Otras, como las sectas surgidas en el periodo de Kamakura, señalan un Camino de salvación en el que más que el esfuerzo personal cuenta la ayuda misericordiosísima de un ser superhumano. En cambio, otras, como el Zenbudismo, proponen un Camino en el que lo único que vale en orden a conseguir la salvación es el esfuerzo personal. Pero en todo caso, dentro de la religión budista, se hace especial incapié en el Camino en cuanto vía de liberación del mal o de reencarnación en la Tierra Pura o, simplemente, de salvación. Tal es el Camino que recorrió el Buda histórico y que tuvieron que andar los numerosos budas.

Se trata, pues, de un Camino eminentemente soteriológico, en el que resalta el aspecto moral y ascético. La doctrina sobre los "seis Caminos", que a primera vista parece abstracta y referente a un mundo muy apartado del hombre, tiene una proyección práctica porque, en último término, hace referencia a los seis mundos por los que los hombres deben pasar durante el proceso de la metempsicosis para llegar a la suprema transformación en buda.³⁴ El "mundo de allá", a veces llamado 'paraíso' y a veces llamado 'Tierra Pura', tampoco es considerado extraño, ajeno a las aspiraciones humanas puesto que está todo él poblado por seres que un día fueron de carne y hueso, sujetos de pecado y acaso víctimas

³⁴ Estos seis mundos, que significan otros tantos estados o situaciones, son: el infierno, el mundo de los malos espíritus o *Pretas*, el mundo de los animales brutos, el mundo de los titanes, o *asuras*, el mundo del hombre y el mundo celeste. Estos seis caminos forman el mundo de la vacilación o del extravío, que es el mundo del "hombre vulgar" o pecador. Hay todavía otros cuatro mundos donde se encuentra ya la iluminación y forman en conjunto el mundo de los santos. Los seis caminos primeros pueden tener su realización en esta vida en cuanto situaciones y pueden significar otros tantos estadios del proceso metempsíquico de ultratumba. Creemos que el segundo modo de realización es el más propio. De hecho, en el Budismo existe la costumbre de incluir en el ataúd el llamado "Rokudo-sen", dinero para recorrer los seis importante caminos.

de la penosa transmigración metempsíquica que les hizo pasar también por las llamas del infierno. Con esto aludimos al hecho de que en el Budismo no existe un camino conducente a un infierno eterno sino que se insiste en la idea de que todas las veredas del sufrimiento, pertenezcan o no al mundo de ultratumba, no tienen el carácter de eternidad en sentido estricto de la palabra. Es cierto que la idea del infierno no tiene uniformidad dentro del Budismo ni en cuanto a su significado concreto, ni en cuanto a su relación con el tiempo o la eternidad,³⁵ pero sí está íntimamente unida al concepto de camino de salvación como lo están los demás Caminos ya pertenezcan al mundo presente o ya entren de lleno en el "más allá".

En una dirección soteriológica están trazadas asimismo las "ocho vías de la virtud" que en el Budismo primitivo tuvieron tanta importancia como normas de conducta y que en el Budismo japonés fueron también tenidas en cuenta.³⁶ Todas ellas están directamente relacionadas con el nirvana y constituyen, por decirlo así, el camino real hacia la iluminación suprema.³⁷

Son innumerables los caminos de que se habla en el Budismo. Entre ellos, los hay verdaderos y los hay falsos: hay caminos de la virtud y del vicio y, dentro de los caminos buenos, unos son auténticos, permanentes, y otros son externos, transitorios.³⁸ En medio de esta variedad de caminos, lo fundamental es que todos ellos están clasificados a la luz de una preocupación soteriológica o, lo que es lo mismo, en virtud de su conexión con el Camino de la salvación.

Ahora bien, ¿qué características posee el Camino búdico? Creemos que este interrogante está relacionado con la curiosidad que el observador occidental abriga en torno a la influencia del

³⁵ El concepto de *Infierno* es particularmente importante en la secta Tendai-shu. En cambio, tiene menos trascendencia en la secta Jodo-shu y se prescinde de él en algunas, como la secta Nichiren-shu (Cf. T. UMEHARA, *Jigoku no shiso* (La doctrina sobre el Infierno/en el pensamiento japonés), edic. Chuo-Shinsho, Tokio, 1969, pp. 21-24.

³⁶ Shinran, por ejemplo, las menciona varias veces en su *Kyogyo-shinsho* (Revelación de la verdad de la Tierra Pura), en *Shinran-chosakuzenshu* (Obras completas de Shinran), edit. por D. KANEKO, Ediciones Hozokan, Tokio, 1972, pp. 234, 312.

³⁷ De ellas, la 1a., 2a., 6a., 7a. y 8a. versan directamente sobre actitudes tocantes al nirvana mismo; las restantes se refieren a la conducta propia del que aspira a la iluminación nirvánica.

³⁸ Cf. SHINRAN, o. c., ib., pp. 212-213.

Budismo en muchos campos de la cultura japonesa. Esta, lo dijimos al principio, puede llamarse "cultura del camino" y, en cuanto tal, posee una serie de datos recibidos del Budismo. De ahí que muchas de las notas características de la religión búdica se reflejen de manera más o menos palpable en muchas esferas de la cultura de Japón.³⁹ No podemos detenernos a analizar cada uno de los aspectos culturales, tales como el "camino del té", el "camino del samurái", el "camino del *haiku*", etc.⁴⁰ y sus respectivas relaciones con el Budismo⁴¹ porque nos saldríamos de nuestro marco específico, pero no estará de más alguna breve insinuación a medida que vayamos poniendo de relieve las principales características del Camino budista.

Ya hemos considerado el aspecto soteriológico del Camino búdico. Este, en efecto, es fundamental y esencialmente un camino de salvación, una vía por la cual el hombre, bien con sus propios recursos, bien con el auxilio de Otro, se dirige hacia la liberación del mal, hacia la iluminación, hacia la Tierra Pura. Pero nótese bien que es un Camino eminentemente humano que sigue una trayectoria prevalentemente horizontal, es decir, que no requiere un organismo sobrenatural cuyo centro sea un Dios personal. Por eso hemos llamado a este Camino el "Camino de los hombres" o simplemente el "Camino humano", en comparación con el Camino cristiano de salvación, el cual es un "Camino humano-divino" porque en él se da una maravillosa armonía entre la acción de Dios y la acción del hombre.

La estructura del Camino búdico es ciertamente muy compleja dadas las diversas interpretaciones que han ido surgiendo a lo largo de su historia en Japón. No es ahora nuestra inten-

³⁹ "It is impossible to speak of Japanese culture apart from Buddhism, for in every phase of its development we recognize the presence of Buddhist feeling in one way or another. There are, in fact, no departments of Japanese culture which have not undergone the baptism of Buddhist influence, an influence so pervasive, indeed, that we who are living in its midst are not at all conscious of it" (Daisetz T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, published by Princeton University Press, Princeton, 1971, p. 217).

⁴⁰ Sobre el haiku en cuanto forma métrica típica de la poesía japonesa, véase la magnífica obra del profesor de Lingüística en la Universidad de Sevilla, Dn. Fernando RODRIGUEZ-IZQUIERDO, *El Haiku japonés*, Publicaciones de la Fundación Juan March, edic. Guadarrama, Madrid, 1972.

⁴¹ Sobre este problema es exhaustiva la obra citada del Dr. Daisetz T. SUZUKI, o. c., pp. 59-395, si bien se hace resaltar preferentemente el Zenbudismo.

ción presentar aquí las peculiaridades del Camino búdico según todas y cada una de las ramas nacidas dentro del Budismo japonés, cosa que reservamos para otra ocasión, pero sí deberemos ahora dejar constancia de que en ese Camino domina la dimensión humana. Tenemos la impresión de que el hombre camina solo, aun cuando en el término de la vía se encuentre un ser superior que espera, acoge, se compadece y abre de par en par las puertas de la Tierra Pura. Es verdad que, al menos en el pensamiento de Shinran, se establece ya al principio del Camino una dimensión vertical o lazo de unión con un ser superior, cuando se afirma que la moción a creer en la misericordia de Amithabba es ya un favor. Mas no se ve luego, a lo largo del Camino, sino una mera esperanza por parte del hombre, irremediablemente pecador, en la misericordia infinita que espera al caminante para acogerlo en su seno que es como un mar sin límites, donde quedan sepultados y olvidados todos los pecados. No se olvide que estamos describiendo el Camino de salvación tal como es expuesto dentro del Budismo y no como es imaginado a veces por una mentalidad irenista en extremo. Que Dios inspira y reparte elementos de la Revelación incluso a los que andan por el Camino búdico, no nos cabe duda. Pero no tratamos ahora de esta acción divina sobre la mente y el corazón humanos sino que estamos refiriéndonos al modo como en el Budismo es descrito y considerado el Camino de salvación. Visto, pues, en el contexto budista, ese Camino es prevalentemente humano tanto en las sectas del *Jiriki* o partidarias de la salvación mediante el solo y escueto esfuerzo humano, como en las sectas del *Tariki* o adictas a la salvación mediante la ayuda de Otro.

Con ser de una estructura horizontal y paralela a la naturaleza humana, el Camino búdico ofrece características muy valiosas, incluso aprovechables para una reflexión en torno al problema de la aclimatación del Cristianismo en Japón.

Por lo pronto, el Camino búdico tiene el carácter de experiencia vivencial de encuentro con el ego personal. Tanto en el inicio como en su proceso supone la experiencia de la introspección o reflexión sobre sí mismo para tratar de encontrarse a sí mismo precisamente en la auto-negación. La misma idea de Camino, según su contexto budista, sugiere no un sistema doctrinal sino una vía que cada cual debe recorrer con sus

proprios pies, es decir, con su personal experiencia y vivencia de la introspección.

En segundo lugar, el Camino búdico entraña una rigurosa ascesis cuya razón de ser estriba en la necesidad de negar el yo, el terriblemente peligroso yo, y todos los malos deseos, pasiones y apegos desordenados inherentes a la naturaleza humana. El aspecto místico está íntimamente relacionado con la experiencia ascética, puesto que ésta no termina en mera privación sino que está ordenada a la vivencia del encuentro con el yo en la auto-negación o en la iluminación. Puede hablarse, por lo tanto, de un Camino ascético-místico pero desligado de un orden propiamente sobrenatural.

Una tercera característica sería el escatologismo que impregna el Camino búdico. Este es una vía hacia el más allá y de ahí que en él domine la inquietud ante el misterio de la "Orilla de allá" o del mundo del más allá de la frontera de la vida y de la muerte.

Finalmente, no podemos menos de señalar el aspecto relacionado con la soledad y el retiro del bullicio mundano, en cuanto nota peculiar del Camino búdico. La vida cenobítica tiene en el Budismo una importancia singular, si bien a través de los siglos ha venido sufriendo cambios a veces tan decisivos que en la mayor parte de las sectas budistas no constituye ya parte esencial. Sin embargo, también es cierto que donde el Camino búdico tiene su más plena realización es en los monasterios ya de hombres ya de mujeres que viven verdaderamente apartados del bullicio del mundo. En todo caso, es tan marcada la tendencia a la huida del mundanal ruido que incluso en otros campos culturales influenciados por el espíritu budista ha quedado profundamente impresa esa nota de familiaridad con el ambiente silencioso. La ceremonia del té es quizás el ejemplo más significativo de familiaridad con los rincones sencillos y solitarios.

El Camino búdico tiene, finalmente, un marcado carácter ético, es decir, contiene numerosos datos destinados a regular la conducta moral. Esta característica se refleja también en los diferentes caminos influenciados por el Budismo, pero es preciso advertir que en la moral tradicional de Japón ha prevalecido el pensamiento moralista confuciano. La palabra "virtud" — en

japonés '*dotoku*' — implica también un concepto de Camino y está íntimamente relacionada con el '*dori*' y el '*tendo*' de la moral confuciana, los cuales constituyen para el hombre normas supremas de comportamiento moral, pues son nada menos que expresiones de la ley de la Naturaleza. Tales normas morales implicadas en el concepto de Camino tienen un valor tan decisivo que las artes típicas como la caligrafía, la ceremonia del té, la técnica militar del samurái, el arreglo de floreros, etc. adquieren nobleza, dignidad y valor cultural cuando son consideradas como *Caminos* y no únicamente como meras artes o técnicas.⁴² La categoría de Camino es, por lo tanto, más noble que la de arte y técnica. La razón es porque aquél implica una dimensión moral, vivencial y profundamente humana que no necesariamente acompaña al arte. El hombre viene, según eso, a realizarse más plenamente en el Camino que en el mero arte y de ahí que, en aquellas esferas de la cultura japonesa, se considere como ideal supremo el hacer del arte un auténtico Camino. Hay Camino no cuando se da sólo una imitación de la técnica ni cuando tiene lugar un simple cumplimiento de las leyes del arte sino cuando, además de todo eso, el hombre se autorrealiza y hace vivencia personal y se expresa tal como es en su arte. Si la caligrafía japonesa no consistiera más que en pintar signos ideográficos con toda la exactitud técnica, no habría obras maestras tan excelentes como los signos elaborados en los talleres tipográficos. Pero el Camino de la caligrafía es más que un conjunto de leyes referentes al orden de trazado de los rasgos que integran un carácter ideográfico. Si el Camino del té fuera una mera ceremonia ejecutada a tenor del ritual prescrito, nada tendría de atractivo ni habría tenido tanta influencia en la historia de la cultura japonesa. Y así otros Caminos que hoy integran la variada y polifacética cultura de Japón. Pues bien, ese aspecto moral implicado en la sumisión al '*dori*' o al '*tendo*' o, simplemente, a las leyes de la Naturaleza tiene profunda raigambre en el Confucianismo y en el Budismo.

Con tener un sentido profundamente religioso, el Camino búdico, y más aún el camino confucianista, posee un significado prevalentemente humano. El Confucianismo imprime un carácter de humano pero más social, mientras que el Budismo da la nota

⁴² Cf. H. YUKAWA-M. UEDA, *Nihon-Bunka no sozo* (La creación de la cultura japonesa), Tokio, 1968, p. 130.

de humano pero más personal, más íntimo y, en resumidas cuentas, más vivencial, más relacionado con la innata aspiración del hombre a la salvación.

Conclusión

El concepto de Camino no es extraño al pensamiento cristiano. No puede serlo porque las fuentes de la Relevación nos lo presentan de una manera pródiga y variada.⁴³ Según los casos y circunstancias, la palabra "Camino" tiene en la sagrada Escritura un sentido ya simbólico, ya puramente ético o ya estrictamente religioso. En el Nuevo Testamento, sobre todo, adquiere un realce peculiar y reviste caracteres tan sublimes que el autor de los *Hechos de los Apóstoles* no duda en designar al Cristianismo con el término absoluto de *Camino*.⁴⁴

En el Cristianismo se habla, efectivamente, de los Caminos de Dios, que no son como los caminos de los hombres⁴⁵ y que además son inescrutables.⁴⁶ Pero se da también la sublime realidad de que el hombre puede recorrer su Camino juntamente con Dios. En Cristo tiene lugar la realización plena de un maravilloso connubio del Camino divino con el Camino humano. La afirmación categórica de "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"⁴⁷ expresa claramente, entre otras cosas, que en el Camino de Cristo, divino y humano al mismo tiempo, se nos revela de una manera concreta al Dios Padre y se nos conduce como de la mano hasta las alturas de ese mismo Dios revelado. De ahí que el Camino de Cristo constituya no sólo una vía de revelación sino también una senda segura de acceso al Padre. Se trata, por consiguiente, de un Camino viviente, dinámico y maravillosamente eficaz.

Estos aspectos de vivencia, dinamismo y eficacia van necesariamente anejos al Camino de Cristo precisamente por darse en él la unión íntima de lo humano con lo divino. Este Camino es, por lo mismo, humano-divino y no meramente humano ni solamente divino. Ninguno de los dos caracteres debe ser preterido

⁴³ Es de sobra conocida la frecuencia con que en la sagrada Escritura aparece la palabra *Camino*, bajo diversos sentidos, como término familiar a los antiguos semitas.

⁴⁴ Cf. Hch., 9, 2.

⁴⁵ Cf. Is. 55, 8.

⁴⁶ Cf. Rm. 11, 33.

⁴⁷ Cf. Jn. 14,6.

en el proceso de presentación del Camino cristiano mediante la labor misional. El Cristianismo no es únicamente un conjunto sistemático de doctrina dogmática y filosófica, ni es tampoco un conglomerado de preceptos morales, ni un mero humanismo, ni una panacea capaz de resolver de buenas a primeras todos los males sociales y políticos. Las vías de especulación racional, filosóficas, doctrinales y morales así como los caminos del servicio a la sociedad pertenecen legítimamente al Camino cristiano. Pero toda vez que éste posee la nota esencial de Camino de salvación, es absolutamente necesario que en él intervenga el elemento divino sin el cual no se darán en toda su plenitud ni la vivencia, ni el auténtico dinamismo, ni la verdadera eficacia salvífica.

JESUS G. VALLES, O.P.
Tokio, Japón