

TRADUCIR DA QUE PENSAR

Juan Masiá Clavel

Resumen: En este ensayo se enfatiza la importancia del trabajo de traducción para el entendimiento intercultural, tomando como ejemplo la implicación del autor en numerosas traducciones de clásicos del pensamiento japonés al idioma español.

Abstract: In this essay, the importance of the translation work for cross-cultural understanding is emphasised, taking as an example the involvement of the author in several translations from original Japanese thought classics into Spanish language.

Celebrando la iniciativa editorial de esta revista y agradeciendo la oportunidad de responder a su amable invitación de colaborar en el número fundacional, he elegido para este ensayo uno de los temas que más me han dado que pensar en mis cuatro décadas de contacto con la cultura japonesa: la experiencia de traducir y su influjo en la construcción intercultural de la identidad. Serán unas reflexiones sencillísimas con carácter de ensayo, sin pretensiones de aportar nada especialmente original, pero con el deseo de que su redacción en tono testimonial sirva para animar a las siguientes generaciones jóvenes de investigadores y traductores. Ha dado mayores pasos Oriente para asimilar lo

Juan Masiá Clavel es profesor de Ética en la Universidad Sophia (Tokio) e investigador del Centro de Estudios sobre la Paz de la sección japonesa de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz (WCRP)

occidental que Occidente para aprender de Oriente. Desearía que la modesta contribución de estas páginas se sume a la motivación del proyecto editorial de esta revista para mejorar el intercambio cultural entre Oriente y Occidente.

Dicho esto, paso a reflexionar sobre la experiencia de traducir. Traducir da que pensar. La experiencia de la traducción obliga y facilita, al mismo tiempo, a cuestionar y rearticular la vivencia de la propia identidad, así como a repensarla entre dos culturas diferentes. Traducir no sólo hace pensar, sino hace vivir de otro modo nuevo entre dos mundos. Tales son las ideas centrales que expongo a continuación, al hilo de algunas de mis traducciones del japonés al español, que me han hecho reflexionar sobre cómo repercute la tarea de traducir en la construcción intercultural de la identidad.

Este cuestionamiento no se plantearía tan existencialmente, si uno se limitase a traducir por curiosidad hacia lo considerado como exótico o por responder a exigencias del consumo, que pone de moda determinados temas. Cuando la motivación para traducir brota de la experiencia de vivir en carne propia dos culturas diferentes, el esfuerzo por conducir a quienes forman parte de dichas culturas al entendimiento mutuo pone, a veces, en crisis la identidad misma de quien pretendía ser facilitador del intercambio. El traductor, que comenzó su labor con el deseo de ayudar a un diálogo acercando distancias, acaba enfrentándose al cuestionamiento de la propia identidad en el encuentro y desencuentro consigo mismo: se redescubre a sí mismo, a la vez que se distancia de sí mismo o de lo que creía ser uno mismo, a medida que avanza abriéndose camino por la trocha de la traducción.

Las experiencias desde las que parto aquí son de traducciones del japonés al castellano. Han sido traducciones de obras clásicas, no por exotismo o por moda, sino desde otra motivación más honda. En la época colonial predominaba la visión de lo oriental como exótico, lo que favorecía la presentación de los productos culturales asiáticos como algo raro y ajeno. Actualmente, el interés globalizado por el resultado de las ventas fomenta la traducción y difusión rapidísima en japonés de una novela extranjera de moda o,

viceversa, de un *best seller* japonés que se traduce enseguida al francés o al castellano¹. En cambio, cuando se trata de traducir obras clásicas, ya sean de literatura, pensamiento o espiritualidad, a sabiendas de que no compensa comercialmente su publicación, además de tropezar con toda una serie de dificultades, se necesita estar impulsado por otra clase de motivaciones². He de decir que doy prioridad entre esas motivaciones, ante todo, a la exigencia de diálogo con lo diferente para la toma de conciencia crítica y reconstructiva de la pregunta por uno mismo. En una palabra, necesitamos conocernos y reconocernos mutuamente para poder reconstruir interculturalmente la propia identidad.

Hospitalidad lingüística

El mapamundi que aparece en los medios de difusión al iniciar, por ejemplo, un programa de noticias, suele colocar en el centro el propio país. Visto así el mapa, América es Oriente para Japón, o China es Occidente para México. Lo ha repetido a menudo Raimon Panikkar: Oriente y Occidente no son nociones meramente geográficas. Occidente necesita descubrir su propio Oriente dentro de sí. También Oriente necesita redescubrir su propia alma, quizás a veces olvidada. El encuentro Oriente-Occidente debería ser de reconocimiento y transformación mutua de las respectivas identidades. Desde la perspectiva de la traducción, que comento aquí, se puede apostar por un encuentro de Oriente y Occidente que lleve a la transformación mutua, ya que es precisamente la experiencia de traducir la que se convierte en lugar de experimentar y en taller para desmontar, recomponer y rehacer las identidades respectivas de dos mundos, el de la obra y el de su lectura, teniendo a quien traduce como mediación en la encrucijada.

Paul Ricoeur nos visitó en la Universidad Sophia en 1977. Se celebró en aquella ocasión un simposio sobre hermenéutica en el que, tras escuchar a un profesor japonés disertar sobre la importancia de salir de sí mismo para comprender la realidad,

añadía así el filósofo francés: “Eso es justamente algo esencial en mi hermenéutica. No se trata de que yo me proyecte sobre el texto, sino de que salga de mí mismo para dejarme captar por el mundo del texto”³. Ricoeur volvió sobre este tema en diversos escritos e insistió en la importancia de la que él llamaba la “hospitalidad lingüística”. Es el mismo tema al que me estoy refiriendo en términos de “reconstrucción intercultural de la identidad”.

Cuando Ricoeur recibió el premio cultural de la ciudad de Kioto, en el 2000, repitió esta idea con más fuerza: “Apuesto, decía, por la posibilidad de la traducción y por la confianza en el lenguaje y en la comunicación interpersonal e intercultural que conlleva”. En sus últimos años, el filósofo hermenéutico francés expuso en diversas ocasiones su ideal de “*hospitalité langagière*”: la traducción realiza una labor de mediación y hospitalidad⁴. Facilita al lector “el placer de dejarse acoger por la “hospitalidad lingüística” de la otra cultura en cuyo marco ha sido compuesta la obra. A su vez, la creatividad de la traducción modifica ambos lenguajes, el de la obra y el de quienes la leen. Hace así posible, no sólo el acceso de quien lee al mundo de la obra, sino “la acogida de ese mundo por parte de la hospitalidad cultural del mundo de quienes leen”.

Este pensamiento de Ricoeur sirve de hilo conductor para reflexionar sobre la filosofía que subyace a la labor de traducir, que hace pensar y repensar, revivir y transformar la propia identidad. Pondré a continuación ejemplos de traducciones del japonés al castellano, que me han dado que pensar sobre este tema. A la luz de la propia experiencia de dejarse uno transformar por el mundo de la obra traducida, se hace cada vez más comprensible la temática de la última gran obra de P. Ricoeur⁵: reconocerse a sí mismo y reconocernos mutuamente, en vez de desconocernos. Eso es precisamente lo que ocurre en la traducción: el traductor redescubre el propio mundo lingüístico natal y, a medida que se adentra en el mundo de la obra a traducir, se va creando (insisto en subrayar esta creatividad) un nuevo “tercer mundo”, más acá y más allá del original y de su primera traducción provisional. Por eso, toda traducción es obra artística de creatividad. En vez de decir que

“traducir es traicionar”, hay que decir que “sin crear no se traduce”.

Lo diré apeándome a una comparación vulgar y cotidiana. Durante muchos años viví en Japón creyendo que cada vez conocía mejor la lengua del país. Pero repetía a menudo algunas equivocaciones elementales que la excesiva amabilidad de mis interlocutores no se había atrevido a corregir. Por ejemplo, decía: “este pescado tiene muchas espinas”. Hasta que alguien me hizo caer en la cuenta: “En Japón, el pescado no tiene espinas, sino huesos”. *Hone* significa hueso y *toge* equivale a espina. En castellano, “espina” se dice de las del pescado y de las de la rosa. En japonés, “hueso” se dice de los huesos del pollo y de las espinas del pescado. Naturalmente, no se nos ocurrirá caer en la literalidad de traducir en castellano diciendo “los huesos de este pescado”. Pero, una vez conocida esta diferencia de extensión y comprensión de ambos términos, una persona extranjera que conoce ambos idiomas podría permitirse divertidos juegos de palabras con ellos.

Este ejemplo es, obviamente, demasiado simple. Más compleja es la experiencia que se produce en un grupo de trabajo de traducción en equipo, en el que participan personas nativas de ambos países que conocen respectivamente la lengua del otro. Al interrumpir el trabajo para descansar a la hora del café, se produce un fenómeno curioso: conversar mezclando ambas lenguas. En un momento dado, alguien cuenta, o inventa, usando ambas lenguas, un chiste que ríen y aplauden todos. Pero, a continuación, caemos en la cuenta de que ese chiste no lo habrían entendido quienes solamente conocieran el japonés o el castellano. Es que se ha formado un ámbito de “fusión de horizontes” entre los interlocutores. No somos bilingües de nacimiento. Hemos aprendido la otra lengua con nuestro cerebro izquierdo. Pero nos vamos aproximando a lo que podríamos llamar una especie de “cuasi-bilingüismo cultural”. Eso es precisamente lo que ocurre creativamente al traducir. Pero esa fusión de horizontes no afecta solamente al nuevo lenguaje que se va creando, sino a la recreación de la identidad de quienes participan en esa tarea.

Con estas sencillas comparaciones podemos captar quizás más intuitivamente la vivencia que he calificado desde el principio, con terminología más abstracta, como la “reconstrucción intercultural de la identidad”. Veámosla a través de los casos siguientes de traducción.

T. Watsuji: un filósofo que piensa antropología y ética desde el paisaje

En 1973 tuve la oportunidad de presentar, traducida al castellano, con el título *El hombre y su ambiente*, la obra *Fûdo*, del filósofo japonés Watsuji (1889-1960), hace tiempo agotada y descatalogada⁶. A comienzos de la década de los setenta había interés por Unamuno y Ortega en Japón, ya que las obras selectas de ambos se estaban publicando en japonés por aquellas fechas. En cambio, en el mundo de habla castellana el interés por la cultura y pensamiento del país del sol naciente ha ido llegando con retraso. Recientemente, ha sido posible presentar de nuevo dicha obra de Watsuji en versión corregida y actualizada⁷.

Podemos apreciar en el estilo y pensamiento de Watsuji cómo se aúnan la filosofía y el esfuerzo hacia la sistematización con las dotes literarias de un escritor de rica expresividad y gran capacidad para la descripción. El original japonés lleva un título, *Fûdo*, compuesto de dos ideogramas: viento y tierra, para designar el clima, paisaje y cultura. El subtítulo, puesto por el autor a la versión original japonesa, es *Reflexión de Antropología filosófica*. La explicación fenomenológica del autor en su primer capítulo confirma la opción hecha en la versión castellana por el título de *Antropología del paisaje*.

La figura de Watsuji representa para el pensamiento japonés un papel comparable, salvadas las distancias, con el influjo ejercido en sus días por Unamuno y Ortega en el ámbito iberoamericano. Watsuji es, como Ortega, un pensador a caballo entre dos culturas. El viaje y estancia en Europa fueron decisivos en su trayectoria intelectual, pero nunca se desprendió

de sus raíces orientales. La manera de plantear Watsuji la pregunta por la identidad se despliega en una triple interrogación: “¿quién soy yo?”, “¿qué es el Japón?”, “¿qué es el ser humano?” Al aspirar a una complementariedad de culturas, que superase la tensión entre tradición y modernidad, tropezaba este pensador con la piedra de escándalo del etnocentrismo occidental: “Resulta difícil defender la posición de los europeos que, por un lado, anhelan lo no europeo y, por otro, continúan sintiéndose, en el fondo del corazón, como el centro del mundo”⁸.

Fue en los primeros años de mi estancia en Japón cuando me dediqué a esta traducción, que en su versión reciente he podido revisar y corregir. Tenía entonces reciente el impacto del choque cultural. Mientras me implicaba en esta traducción, el pensamiento de Watsuji me sugería una metodología para los encuentros interculturales que estaba viviendo en carne propia: seducción de la cultura ajena y momentos de rechazo de la propia, a los que se sucedían decepciones ante la ajena y redescubrimientos de la propia. Al pasar por esos vaivenes, el pensamiento de Watsuji me sugería una metodología de intercambio intercultural en cuatro pasos: a) percatarse o toma de conciencia de lo propio; b) negación, autocrítica o salida de sí; c) reafirmación y redescubrimiento de lo propio; d) diálogo crítico y creativo⁹.

Watsuji planteaba en su país una problemática semejante a la que había tratado Unamuno en su *En torno al casticismo*: la tensión entre regionalismos y cosmopolitanismos, o entre las corrientes casticistas y los defensores de la europeización. Ambos trataron de integrar libertad y condicionamiento, mediante una toma de conciencia del paisaje como cultura, en la que se integran la geografía, la historia y la lengua materna.

Watsuji se repetía la pregunta filosófica: “¿Qué es el ser humano?”, inseparable de otra: “¿Qué es el Japón y cómo son los japoneses?”. Unamuno se interrogaba, a través de sus ensayos, novelas, poesías o dramas: “¿Quién soy yo?”. Esta pregunta iba unida a otra: “¿Qué es España y los españoles? ¿Cuál es la tradición y el meollo del País Vasco o de Castilla?”.

En ambos pensadores el problema personal de la identidad y el problema filosófico del sentido de la vida iban vinculados a la pregunta por la cultura: ¿Hasta qué punto es superable el condicionamiento geográfico, histórico o lingüístico? Si “ser humano” es esencialmente inseparable de “ser español” o “ser japonés”, ¿qué queda de nuestra presunta naturaleza común o de nuestra libertad individual? Watsuji y Unamuno hablaron de un proceso de liberación, en el que se pueden distinguir las cuatro etapas mencionadas: toma de conciencia, liberación, redescubrimiento y nueva identidad.

La toma de conciencia del propio condicionamiento es el primer paso hacia su superación. Watsuji se refiere a menudo a esta toma de conciencia. Unamuno habla de un “implacable examen de conciencia” al estudiar la historia del propio pueblo. Quien se ponga en contacto con la cultura extranjera, tratando de sumergirse en ella, experimentará esta toma de conciencia de la propia identidad nacional, distinta de la del país al que trata de adaptarse.

El segundo paso del proceso es una liberación. Unamuno lo vivía al escribir su ensayo sobre *El individualismo español*. Entre los caracteres nacionales de que se envanece un pueblo, dice, suelen estar sus mayores defectos. Consecuencia del examen de conciencia histórico es el esfuerzo por liberarse de la carga negativa del propio pasado¹⁰.

El tercer paso es un redescubrimiento. Según Watsuji, la trascendencia del propio condicionamiento ha de pasar necesariamente por la renuncia a buena parte del propio pasado. El autor de *Peregrinaciones por los templos antiguos* sabe bien lo que supone el redescubrimiento de los valores nacionales tras un período de esfuerzo por asimilar lo extranjero. Pero tampoco es posible dar marcha atrás por completo. La asimilación de lo ajeno nos da un nuevo modo de ver lo propio, que nos capacita para descubrir en ello posibilidades latentes. Eso es lo que él intenta hacer en su estudio sobre *El idioma japonés y la filosofía*. También Unamuno añade al momento negativo, lo que él llamaba “despojarse del pueblo viejo”, el momento positivo de redescubrir lo propio y, para eso, “chapuzarse en pueblo”¹¹.

Pero esta manera de afirmar lo propio ya no se identifica con aquella primera afirmación ingenua. Se retorna, pero de otro modo. Watsuji, a la vuelta de Europa a Japón, siente dentro de sí el dilema entre lo japonés y lo europeo, la tensión de que él mismo ya no es ni europeo, ni el japonés que era antes de salir de Japón. Se impone la necesidad de integrar ambos modos de ser en una creatividad orientada al futuro. Ese es el cuarto tiempo del proceso: superación. Pero es una superación del condicionamiento que, como dice Watsuji, está también condicionada. No cesa el proceso de ir haciéndose libre. Unamuno veía ese proceso como “el paso de la patria chica a la humanidad”. A eso apuntaba Watsuji cuando les decía a los japoneses que descubrieran dentro de sí mismos “gérmenes de claridad griega” y recomendaba a los europeos no creerse el centro del mundo. Al decir esto tenía reciente su impresión de rechazo ante la frase hegeliana de que “la historia del mundo viaja de este a oeste, porque Europa es absolutamente el fin de la historia”¹².

Lo que Watsuji proponía a los japoneses no era una importación poco crítica del estilo de racionalidad occidental, ni tampoco un rechazo de ella en nombre de una supuesta irracionalidad oriental. Les estaba invitando a descubrir, inventar y crear desde dentro de sí, con ocasión del encuentro con lo otro, una nueva identidad. Algo parecido podría decirse de Unamuno cuando trataba de conjugar lo tradicional, lo que él llamaba “chapuzarse en pueblo”, con la “europeización”.

K. Nishida: una filosofía de la religión pensada desde la Nada

Nishida (1870-1945) está considerado como el principal filósofo japonés del siglo XX. Con el título de *Pensar desde la Nada*, se han presentado al público de habla hispanica tres ensayos selectos representativos de su manera de concebir la Lógica, la Estética y la Filosofía de la Religión¹³. El título de esta recopilación está inspirado en la misma idea central que

sirve de hilo conductor al presente ensayo: salir de la estrechez del propio ego y abrirse a la amplitud y profundidad sugeridas por esas nociones orientales tan ricas de contenido, como son la Nada y el Vacío. Al decir esto, hay que apresurarse a prevenir al público occidental: no se trata, ni mucho menos, de nihilismos, todo lo contrario. Nada y Vacío son las nociones más cercanas –homeomórficamente, diría Panniker– a las manejadas por el pensamiento occidental cuando habla de Ser, Realidad y Absoluto.

El primero de estos ensayos, titulado “Una explicación sobre la belleza”, fue escrito por Nishida en 1900. En él presenta el pensador japonés compendiosamente su concepción de la experiencia estética. El segundo, escrito poco antes de morir, es una breve página que refleja su esfuerzo, durante toda una vida filosófica, por buscar un nuevo modo de pensar, otra lógica más allá de la lógica habitual. Lleva por título “Sobre mi modo de pensar”. El tercero resume su Filosofía de la Religión, tal como la concebía en el último año de su vida, cuando trataba de conjugar la lógica que él llamaba del “lugar de la Nada” y la propia de las “cosmovisiones religiosas”. En el momento presente de la filosofía occidental –incertidumbres postmodernas y tanteos a ciegas más allá de las postmodernidades–, volver la vista hacia un clásico de la modernidad oriental es, sin duda, un buen método catalizador para desencadenar nuevos modos de pensar de cara al futuro.

No es de extrañar que, en un pensador situado en la encrucijada entre dos mundos, la ambivalencia ante lo europeo, tanto en su actuación intelectual como en su vida cotidiana, sea notable. Nishida estuvo a caballo entre lo europeo y lo japonés, entre lo filosófico y lo religioso, entre lo cristiano y lo budista. Reconocía, por ejemplo, que los que juzgasen su exposición de la filosofía religiosa desde un punto de vista occidental, ya sea de lógica aristotélica o hegeliana, pondrían la etiqueta de mística panteísta a las paradojas que él, siguiendo la inspiración budista, encontraba en lo Absoluto¹⁴. Sin embargo, se creía obligado a objetar contra esa interpretación inexacta de su pensamiento. Insistía en situarse en un marco completamente

distinto, en el que la “identidad de las contradicciones” juega el papel de una especie de teología negativa.

Mientras me implicaba en esta traducción de Nishida, repensé lo que había reflexionado con ocasión de la de Watsuji. A Watsuji le atrajo de Husserl su ideal de *ecumene* y de *logos*. Un ideal de *ecumene*, como convergencia europea de pueblos más allá de las propias fronteras y un ideal de *logos*, como convergencia de pareceres en un marco de diálogo razonado y razonable. Pero él temía que el ideal de *ecumene* se quedase en cosmopolitismo superficial y que el ideal de *logos* se quedase en olvido del *pathos*, del cuerpo y del paisaje. Watsuji suspira por la Europa del *logos* y la *ecumene*, pero teme perder raíces orientales de contacto con el cuerpo, con el paisaje, con la tierra o con el Todo. Su propia ambivalencia ante Europa, así como la de tantos colegas suyos japoneses, va unida a la propuesta que hizo repetidas veces en favor de una complementariedad de las culturas¹⁵. Propone que la tarea europea de búsqueda de *logos* y *ecumene* se conjugue con la tarea oriental de recuperar los vínculos con el cuerpo, el paisaje y el Todo.

Prolongando esas sugerencias, la lectura, tanto de Watsuji como de Nishida, me sugiere resumir en dos preguntas una propuesta de diálogo intercultural Oriente-Occidente:

1. ¿Qué puede aprender el “yo claro” europeo del “yo difuminado” de las tradiciones orientales?
2. ¿Qué puede aprender el “yo difuminado” oriental del “yo claro” europeo?

La experiencia de la traducción, al colocarnos entre estos dos mundos, nos hace redescubrir ambos dentro de uno mismo, nos muestra una tercera situación conflictiva de confrontación de ambos mundos, dentro de uno mismo, y nos conduce hacia la recreación de la propia identidad en una “cuarta vía”¹⁶, nunca plenamente concluida.

Como pautas de respuesta sugiero las siguientes, tal como las he ido formulando al hilo de la labor de traducir a dichos autores:

1. El “yo claro” europeo puede aprender del “yo difuminado” oriental:

a) Sentido de receptividad, escucha, silencio y contemplación, para liberarse del activismo dominador y de la tendencia a absolutizar las relaciones meramente técnicas, burocráticas o de interés.

b) Sentido de totalidad y unidad, para liberarse de muchas patologías dualistas.

c) Sentido de la inseparabilidad cuerpo-espíritu, para liberarse de excesivos logocentrismos, racionalismos y espiritualismos.

d) Sentido de la naturalidad en los vínculos comunitarios, para liberarse del excesivo individualismo, fanatismo y agresividad.

Por su parte, el “yo difuminado” oriental podría aprender del “yo claro” europeo:

a) Sentido de claridad en el proyectar metas, saber adónde se quiere ir y planear el futuro, para contrarrestar así deficiencias en creatividad o falta de metas a largo plazo.

b) Sentido del arte de distinguir y discernir, para contrarrestar la tendencia a lo ambiguo y confuso.

c) Sentido de la expresión y del arte de articular y formular el pensamiento, para contrarrestar la tendencia a escudarse en el pretexto de lo no-dicho.

d) Sentido de la responsabilidad para definirse y comprometerse, con el fin de contrarrestar la tendencia a diluir colectivamente las responsabilidades.

¿Cuántos siglos tardará en completarse este encuentro de Oriente y Occidente en el que ambos, mutuamente transformados, crezcan juntos hacia una humanidad más rica, plural y unida?...

Un manual de espiritualidad del budismo Mahayana: salir de sí y despertar al Vacío

El texto *El despertar de la fe* es un breve manual de espiritualidad budista Mahayana, que ha sido traducido al castellano a partir de la versión adaptada en japonés. Son una

especie de “*Ejercicios espirituales*”, por decirlo con equivalencia occidental, propuestos por un autor budista anónimo del siglo VI¹⁷.

La implicación en esta traducción, además de obligarme a reflexionar sobre el tema que acabo de mencionar, a propósito de las dos obras anteriores, me planteaba un nuevo reto. La temática de espiritualidad y la complejidad del diálogo inter- (e intra-) religioso entre budismo y cristianismo conlleva, efectivamente, un reto especial. Si las dos obras anteriores cuestionaban la propia identidad, en este caso se añade la dificultad inherente a las dimensiones religiosas de la identidad.

Aduciré aquí un ejemplo que ilumine el criterio seguido en esta traducción. En el capítulo primero se formula lapidariamente, con tan sólo quince caracteres chinos, el tema central de la obra. Los equivalentes literales de esos caracteres son: “corazón, verdad, tal cual, persona, igual, esto, uno, *dharmā*, mundo, grande, conjunto, aspecto, pórtico, cuerpo”. A quien los lea en chino, le impactarán de un golpe desde la verticalidad de una sola línea. Los estudiosos del sánscrito tratarán de remontarse desde esa verticalidad visual de los ideogramas chino-japoneses a la horizontalidad de la lengua original. Las versiones japonesas, a la vez que conservan la verticalidad de los caracteres, despliegan lo condensado en ellos y lo extienden formando una frase que ocupa, al menos, el doble de espacio que el texto chino.

Por ejemplo, la versión literal del investigador Ikeda¹⁸ convierte los citados caracteres en la siguiente frase: “La verdad tal cual del corazón consiste en esto: un mundo del *dharmā*, gran conjunto de aspectos, cuerpo del pórtico del *dharma*”. Resulta difícil captar su sentido, tanto en japonés como en esta equivalencia literal. El mismo Ikeda, en su paráfrasis adaptada para el lector actual, ofrece la versión siguiente: “La auténtica manera de ser del corazón de cada persona es el mundo absoluto del budismo y el meollo del budismo común a todos los seres”. En sus notas complementarias da la razón de esta versión. La expresión “un mundo del *dharma*” se refiere, según él, al “mundo inmutable de la enseñanza budista”. En la expresión “gran conjunto de aspectos”, “grande” no se dice en

el sentido de tamaño o cantidad, por oposición a “pequeño” o a “poco”, sino connota la totalidad absoluta que lo abarca todo, dentro y fuera del mundo, por oposición a cualquier relatividad. La expresión “cuerpo del pórtico del *drama*” significa el “meollo común a todas las enseñanzas del budismo”.

Esa misma línea, en la versión actualizada de J. Takasaki¹⁹, se convierte en la frase siguiente: “La auténtica manera de ser del corazón es la raíz común de todas las realidades. Es el rostro común que se percibe a través de todo su conjunto. Y es el meollo de todas las enseñanzas”.

Orientado por estos autores, opté en mi traducción por formular así: “La realidad auténtica del corazón de cada persona es un fondo común donde convergen los aspectos de todo y es la puerta de entrada a todas las enseñanzas del budismo en su conjunto”. La opción del traductor inglés fue la siguiente:

“The Mind in terms of the Absolute is the one World of Reality and the essence of all phases of existence in their totality”²⁰.

Me ha parecido que merecía la pena alargarse en esta explicación, no tanto para justificar la propia traducción, cuanto para acentuar la polisemia condensada en la brevedad de los caracteres chino-japoneses y la necesidad de acudir a la traducción-interpretación creativa, con sus riquezas y sus riesgos.

El despertar de la fe es una obra que expone el núcleo central de la enseñanza budista Mahayana, acompañada de una invitación y guía para su puesta en práctica. El tema del título puede traducirse como el “despertar”, o también como el “alumbramiento” de la fe. Ambas imágenes, el despertar del sueño y la salida del seno materno a la luz de la vida, además de la que connota el alumbrar de aguas subterráneas de un pozo, están en el telón de fondo de la problemática de traducción e identidad de estas páginas. Tanto en la situación del feto en el seno materno como en la de quien está dormido, se encuentra latente el germen de la iluminación, que consiste en un despertar y percatarse de que ya estábamos en la meta, pero no

nos habíamos dado cuenta mientras caminábamos. Tal es, en síntesis, la presentación del budismo *Mahayana* en *El despertar de la fe*.

Es frecuente en la historia filosófica occidental el recorrido ascendente que va desde lo cósmico y lo vital, pasando por diversas formas de vida y conciencia, hasta llegar a la vida humana consciente, cuyo ápice suele colocarse en la inteligencia y la libertad. Ahí se detienen algunas filosofías, mientras que otras siguen remontándose, más o menos platónicamente, hacia la trascendencia. Por contraste con ese “trascender ascendiendo”, a estilo occidental, decía Nishida que hay en Oriente una tradición de “trascender descendiendo o sumergiéndose”. Consiste ese movimiento del pensar en ir remontándose desde la conciencia a lo vital inconsciente para alcanzar, desde y en ese fondo, la liberación. Si la vía occidental va de la vida a la conciencia y, por la conciencia, hacia la libertad, la oriental se remonta desde la conciencia a la vida y, en lo hondo de ésta, descubre la auténtica libertad en forma de liberarse y vaciarse de sí mismo.

La implicación en esta traducción de *El despertar de la fe* me ha ayudado a comprender la diferencia entre el camino que va de la vida a la conciencia y el que va de la conciencia a la vida, con sus respectivas concepciones diferentes de la libertad: como afirmación de sí, en el primer caso, y como salir de sí en el segundo, es decir, como método, camino y proceso de liberación interior. Me han proporcionado el hilo conductor las reflexiones de la novelista japonesa Takako Takahashi, que dialoga con el carmelita P. Tanaka²¹. Ambos, familiarizados con santa Teresa y san Juan de la Cruz, tratan de sumergirse en su propia tradición oriental, precisamente a través del texto de *El despertar de la fe*. Me motivó especialmente para emprender su lectura la comparación que hacen estos autores entre las *Moradas* teresianas, la *Subida al Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz y los diversos estadios de profundización en el inconsciente en la mística *Mahayana*.

Resumiendo en unas cuantas tesis las principales afirmaciones de la obra, hay que destacar los puntos siguientes:

El aspecto de absoluto o iluminación y el de extravío son las dos caras inseparables de toda conciencia. De esa segunda cara negativa se origina la pluralidad fenoménica. Al salir del engaño se retorna a la unidad; pero, últimamente, en engaño o desengaño, la realidad última es una y sólo una. Esta realidad última no es verbalizable. Fallan todas las expresiones ante ella. Por eso, se la expresa paradójicamente en términos de vacío y no-vacío. En la cima de la conciencia, llamada también el depósito o almacén (*alaya*) de la conciencia, se conjugan el mundo de lo absoluto y el del extravío. El paso del engaño al desengaño no se lleva a cabo meramente reflexionando sobre el mal cometido, sino librándose de juicios que son prejuicios. Lo que en apariencia es iluminación (*satori*, en japonés) es un sucedáneo: falsa iluminación o extravío (*mayoi*). Hay que librarse de todo apego desordenado (“des-pegándose, des-atándose, des-engañándose”) para llegar a tener un corazón libre. Así se pasa desde la superficie de la conciencia, llena de contradicciones, a su fondo, donde se integran, y desde ahí a la “cima-cima” de la iluminación. La conciencia desengañada e iluminada se hace espejo limpio, refleja bien todo y se vuelve compasiva hacia todo, porque lo refleja todo en el Todo y convierte en hábito esta manera de ver y de vivir.

Hasta aquí la presentación esquemática de la obra. Al releerla para traducirla me plantea toda una serie de temas de reflexión, que están pidiendo ulteriores profundizaciones en el encuentro de la espiritualidad cristiana con la budista. La tarea está aún en sus comienzos. Habrá que avanzar en ella, con prudencia pero sin recelo, a lo largo de este siglo. Pienso que para recoger los frutos habrá que esperar al siglo siguiente. Insinuaré aquí solamente algunas pistas para esos encuentros.

Da que pensar el sentido práctico de esta espiritualidad que invita, ante todo, a caminar para comprender el camino, a la vez que anima a percatarse de la realidad de la vida tal cual es, sacando así fuerzas para vivirla.

Da que pensar también la insistencia de esta espiritualidad en recordarnos que albergamos en nuestro seno “matrices de budeidad (¿divinidad?)”. “Estamos embarazados de un feto de buda (o iluminabilidad), que no acabamos de dar a luz”, dice el

citado Takasaki. Da que pensar muy especialmente la importancia del tema central: hacerse Buda es percatarse de que ya lo somos; la iluminación no crea ni aumenta realidad, simplemente hace percatarse de lo que ya estaba en nuestro interior desde el principio.

Da que pensar, a quienes tienen familiaridad con el evangelio según san Juan, el nombre de Buda como *Tathâgata* (sánscrito) o *Nyorai* (japonés), *el Así-ido, Así-llegado, el Así-siempre presente*, el que viene de la luz o la luz siempre adviniendo, una luz que ya era vida en todo. A partir de aquí se abrirían nuevos caminos para el encuentro con la teología cristiana, tomando en serio una cristología más pneumatológica que la centrada meramente en el Logos.

Da que pensar, a quienes tienen familiaridad con el tema del discernimiento espiritual, el cuidado con que el autor de *El despertar de la fe* insiste en discernir la fe y no se limita simplemente a suscitarla. Junto a la insistencia en el tema central de que la Verdad está en el interior de cada persona, está presente en esta obra, desde el comienzo al fin, la llamada de atención sobre “las dos caras del corazón humano”, necesitado continuamente de un retorno o conversión para poder retornar a esa unidad primordial de la que se está alejando en cada momento.

Y, finalmente, da que pensar la conciencia de la limitación inherente a todo lenguaje humano. Pero no se renuncia, sin embargo, a su uso indirecto y metafórico. Coincide en esto con san Agustín en el final de su *De Trinitate*. En el mundo del lenguaje cotidiano dividimos todo dualísticamente. El sentido común nos aleja de la verdadera unidad profunda de la realidad. La iluminación es un retorno a esa unidad. Pero hacen falta palabras, tanto en la vida cotidiana como para transmitir a otras personas este camino de liberación. Ahí juega su papel el lenguaje parabólico, metafórico, sugerente e indirecto. Ni se renuncia a las palabras, ni se apega uno a su literalidad. Lo captó bien la película *El pequeño Buda*: cuando le preguntan al monje si cree al pie de la letra en la reencarnación, si es una ficción o una realidad, el maestro no cae en la trampa de responder a una pregunta formulada en términos disyuntivos y

dualistas. Por eso se limita a contestar que “se trata de una manera de expresarse”. Y cuando, al final de la película, el espectador occidental no acaba de aclararse acerca de cuál de los candidatos era la encarnación de la budeidad, se le sugiere que “todos y ninguno”. Pero hay que estar muy atento para percatarse de que la respuesta está en el interior de quien hace la pregunta: “Eres tú, está en ti”, le habría dicho el autor de *El despertar de la fe*.

Me pregunto cómo reaccionarán diversas corrientes de teología cristiana ante esta obra. Tomando el reto en serio, creo que puede tener repercusiones hondas para la reconstrucción, no sólo intercultural sino, inter-religiosa, de la identidad.

Conclusión con Ricoeur: Reconocerse reconociendo y siendo reconocido

Al final de este ensayo podemos retornar al pensamiento de Paul Ricoeur con el que lo comenzamos: la hospitalidad lingüística en la tarea de traducir, vía hacia la reconstrucción intercultural de la identidad. El proceso del reconocimiento mutuo, dice Ricoeur, se desarrolla a lo largo de una “lucha entre el desconocimiento que ignora o menosprecia (*méconnnaissance*) a la persona diferente, a la vez que lucha por el reconocimiento de sí mismo por las otras personas”²². Es significativo, desde el punto de vista de las traducciones de pensamiento oriental, que Ricoeur recurra a algo tan oriental como sustantivar la preposición “entre” (en japonés, sería “*aida*” y “*aidagara*”, la relación intersubjetiva de que habla Watsuji), para concluir que es precisamente “en el entre de la expresión entre protagonistas del intercambio donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre el yo y la otra persona y la mutualidad de sus relaciones”²³.

Hoy día, las corrientes migratorias y los intercambios globalizadores nos plantean en todas partes cómo conjugar la pluridimensionalidad de nuestras respectivas identidades con los intercambios con lo diferente. En ese contexto, la

experiencia de la reconstrucción de la identidad en la práctica de la traducción nos podría servir de mediación para realizar el tránsito desde la mera multiculturalidad de yuxtaposición a la auténtica interculturalidad de transformación mutua.

¹ Por ejemplo, la traducción que se hizo inmediatamente de *El Código da Vinci* al japonés o la de las novelas de Haruki Murakami al castellano.

² Ese sería el caso de otras traducciones en que me he embarcado, aparte de las citadas en el presente ensayo, como, por ejemplo, la del manual de espiritualidad del budismo Tendai: *Pararse a contemplar*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2006; la guía para ejercitarse en el budismo Mahayana: *El despertar de la fe*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2003; o el *Sutra del Loto*, de próxima aparición en la editorial Sígueme.

³ Cito de mis notas de participación en dicho simposio.

⁴ Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004.

⁵ Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock, 2004.

⁶ Watsuji, Tetsurô, *El hombre y su ambiente*. Trad. castellana de A. Mataix y J. Masiá, Madrid: Editorial Castellet, 1974.

⁷ Watsuji, Tetsurô, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2006.

⁸ *Ibidem*, p. 214

⁹ Lo he desarrollado en *El animal vulnerable. Introducción a la filosofía de lo humano*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.

¹⁰ Unamuno, Miguel de, “El individualismo español” [1902], en *Ensayos*, Madrid: Aguilar, 1964 (sexta edición), tomo I, p. 437-453.

¹¹ Véase, además de *En torno al casticismo*, los ensayos “La crisis del patriotismo”, “Sobre la filosofía española” y “Sobre la europeización”, en el vol. 1 de *Ensayos*.

¹² Desarrollé el tema, más detalladamente, en “Filosofía de la cultura en Watsuji y Unamuno”, en Masiá, Juan, *Ensayos hispano-japoneses*, Tokio: Universidad Sophia, Facultad de Teología, 1988, cap. 5.

¹³ Nishida, Kitarô, *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2006.

¹⁴ Traducir intencionadamente con el sintagma “lo Absoluto”, en vez de “el Absoluto”, será recibido con sospecha por mentes occidentales, temerosas de caer en monismos, pero será más comprensible para mentes orientales, alérgicas al excesivo antropomorfismo occidental.

¹⁵ Watsuji, *Antropología del paisaje*, p.148.

¹⁶ No “tercera vía” de síntesis, sino “cuarta vía”, cuya meta nunca se alcanza del todo: en el camino hermenéutico, ni se renuncia a subir, ni se presume nunca de haber llegado a la cima.

¹⁷ Anónimo Budista Mahayana, *El despertar de la fe, Guía para ejercitarse en el budismo Mahayana*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2003.

¹⁸ Ikeda, R., *Actualización de “El despertar de la fe”*, Tokio: Ed. Taizô, 1998.

¹⁹ Ui, H. y Takasaki, J., *Daijô Kishinron (El despertar de la fe)*, Tokio: Ed. Iwanami, 1994.

²⁰ Hakeda, Yoshito S., trad., *The Awakening of faith*, Nueva York: Columbia University Press, 1967, p. 32.

²¹ Takahashi, T., *Ishiki to sonzai no nazo (El enigma de la conciencia y el ser)*, Tokio: Ed. Kodansha, 1996.

²² Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 371.

²³ *Ibidem*, 376.