
CAPÍTULO 1. TRADUCIR Y RECONOCERSE MUTUAMENTE
-EL SIGNIFICADO DE LA TRADUCCIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN
INTERCULTURAL DE LA IDENTIDAD-

Juan Masiá Clavel

Universidad Sophia, Tokio y Universidad Comillas, Madrid

Quienes participamos en este Foro de Investigación compartimos, sin duda, un doble agradecimiento. En primer lugar, se agradece poder presentar la propia investigación en un foro más amplio que el de quienes trabajan en el ámbito reducido de cada especialidad. En segundo lugar, se agradece la oportunidad de escuchar y aprender de los resultados de otras investigaciones que, aun perteneciendo a campos de estudio muy diferentes, coinciden en estar relacionadas en el marco cultural asiático de este Foro. Desde la vivencia personal de este doble agradecimiento he elegido como tema de esta conferencia la reflexión sobre el significado que la tarea de traducir tiene para la construcción intercultural de la identidad.

Cuando me preguntan sobre la motivación para proseguir la labor de traducir del japonés al castellano, las dos respuestas que evito son el exotismo y la moda. La visión de lo oriental como exótico predominó en la época colonial y motivó la presentación de los productos culturales asiáticos como algo raro y ajeno. Por otra parte, el interés globalizado por el resultado de las ventas motiva y facilita en la actualidad la traducción y difusión rapidísima en japonés de una novela inglesa de moda o, viceversa, de un *best seller* japonés que se traduce enseguida a francés o castellano. Pero para traducir obras clásicas, ya sean de literatura, pensamiento o espiritualidad, a sabiendas de que no compensa comercialmente su publicación, hace falta otra clase de motivaciones. Mi respuesta, adelantando la conclusión en pocas palabras, es la siguiente: necesitamos conocernos y reconocernos mutuamente para reconstruir interculturalmente la propia identidad.

Como 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. Contra la repetida cita de Kipling acerca de que “Este y Oeste seguirán eternamente sin encontrarse”, quisiera apostar por un encuentro que lleve a la transformación mutua. El lugar donde se confirma esta apuesta es precisamente la traducción.

En 1977 tuve ocasión de compartir con P. Ricoeur unas mesas redondas sobre hermenéutica en la Universidad Sophia (Tokyo). Recuerdo el énfasis con que reaccionaba el filósofo francés tras escuchar a un pensador japonés disertar sobre la importancia de salir de sí mismo para comprender la realidad. “Eso es

justamente, decía Ricoeur, 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”. En las conversaciones de sobremesa que siguieron a aquellas mesas redondas me impactó especialmente oír de labios de Ricoeur su concepción de la “hospitalidad lingüística”, que me abrió al tema que he formulado como “reconstrucción intercultural de la identidad”.

Años más tarde, cuando Ricoeur recibía el premio cultural de la ciudad de Kyoto, en el 2000, le oíamos repetir 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 hermenauta francés expuso en diversas ocasiones su ideal de lo que él llamaba “hospitalité langagiêre”: la traducción realiza una labor de mediación y hospitalidad (Ver P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, 2004). 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 los lectores, para hacer 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”.

Estoy citando este pensamiento de Ricoeur porque ha sido para mí el hilo conductor principal para reflexionar sobre la filosofía que subyace a la labor de traducir. Hoy voy a presentar de un modo muy sencillo lo que me han dado que pensar y lo que he aprendido al implicarme en tres traducciones del japonés, una de espiritualidad y dos de filosofía. He de decir que, a la luz de la propia experiencia de dejarme transformar por el mundo de la obra traducida, se me hacía cada vez más comprensible la temática de la última gran obra de P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (2005): reconocerse a sí mismo y reconocernos mutuamente, en vez de desconocernos. Eso es precisamente lo que ocurre en la traducción: a la vez que el traductor redescubre el propio mundo lingüístico y se adentra en el mundo de la obra, se va creando (insisto en subrayar esta creatividad) un nuevo “tercer mundo”. 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”.

Permítaseme un breve paréntesis. Me aparearé 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.

El ejemplo que acabo de poner es demasiado simple. Más compleja es la experiencia que tenemos 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 se produce 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 “quasi-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.

He querido detenerme en estas comparaciones para presentar intuitivamente la vivencia que he calificado desde el principio como “reconstrucción intercultural de la identidad”.

Dicho esto, voy a referirme a tres casos de traducción, en los que he aprendido mucho.

LA ANTROPOLOGÍA DEL PAISAJE, DE T. WATSUJI

La primera traducción de esta obra del filósofo japonés Watsuji (1889-1960) al castellano la presenté en 1973. El comienzo de la década de los setenta coincidía con el 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 llegaba con retraso. El interés de la editorial Sígueme ha hecho posible recientemente una edición corregida y revisada en el 2006.

En el caso de Watsuji, se aúnan el pensamiento filosófico 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, que designa el clima, paisaje y cultura. El subtítulo era *Reflexión de Antropología filosófica*. La explicación fenomenológica del autor en su primer capítulo confirma la opción por el título de *Antropología del paisaje*. La significación de este pensador para los japoneses es

comparable, salvadas las distancias, con el influjo de Unamuno y Ortega en el ámbito iberoamericano. El viaje y estancia en Europa fueron decisivos en su trayectoria intelectual.

Watsuji planteaba también la pregunta por la identidad en un triple sentido: "¿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 con el etnocentrismo occidental: "Los europeos se interesan de un modo exótico por lo no europeo; pero, a la vez que parecen suspirar por lo no europeo, continúan sintiendo en el fondo de su corazón a Europa como el centro del mundo".

Mientras me implicaba en esta traducción, el pensamiento de Watsuji me sugería una metodología para los encuentros interculturales en cuatro pasos: a) percatarse o toma de conciencia; b) negación, autocrítica o salida de sí; c) reafirmación y redescubrimiento de lo propio; d) diálogo crítico y creativo. Watsuji planteaba en su país una problemática semejante a la que trataba 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 cultural: la geografía, la historia y la lengua materna.

Watsuji se repetía la pregunta filosófica: "¿Qué es el hombre?", 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 cuatro etapas: 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 pasado.

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".

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".

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 -su "chapuzarse en pueblo"- con la "europeización".

PENSAR DESDE LA NADA, DE K. NISHIDA

Con el título de *Pensar desde la Nada*, se han presentado al público de habla hispánica, tres ensayos selectos del principal filósofo japonés del siglo XX, Kitaró Nishida (1870-1945). El título de esta recopilación está inspirado en la idea central que sirve de hilo conductor a estos escritos: salir de la estrechez del

propio ego y abrirse a la amplitud y profundidad sugeridas por esas nociones orientales tan ricas de contenido, 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 fue escrito por Nishida en 1900. Presenta 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. El tercero resume su filosofía de la religión, tal como la concibe en el último año de su vida, cuando trata de conjugar la lógica del “Lugar de la Nada” y la “Cosmovisión religiosa”. 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 puede ser 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 el Absoluto. 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; 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 culturas. 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?

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 tantas 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 la tendencia a obrar sin finalidad ni creatividad.

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?...

EL DESPERTAR DE LA FE, UN ANÓNIMO BUDISTA

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 unos ejercicios espirituales propuestos por un autor budista anónimo del siglo VI.

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-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 cuál, persona, igual, esto, uno, *dharma*, 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 de Ikeda convierte los citados caracteres en la siguiente frase: “La verdad tal cual del corazón consiste en esto: un mundo del *dharma*, 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 *dharma*" significa el "meollo común a todas las enseñanzas del budismo". Esa misma línea en la versión actualizada de J. Takasaki 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 he optado 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. (The Awakening of faith, trans. Y. Hakeda, Columbia University Press, 1967, p.32).*

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, 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 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 de alumbrar agua subterránea de un pozo, están en el telón de fondo 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 ha proporcionado el hilo conductor para estas reflexiones un libro de la novelista japonesa Takako Takahashi, que dialoga con el carmelita P. Tanaka. 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 solo 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 sima de la conciencia, llamada también el depósito a 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 "sima-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 *Tathágata* (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 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 tí", le habría dicho el autor de *El despertar de la fe*.

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

