

Miguel Marinas. *El ajá del traductor*. Madrid: Libros de la resistencia, 2021, 237 páginas.

“*Quo me cumque rapit deferor hospes*”
 “Adonde la vida me lleve soy su huésped”
 M. de Montaigne y M. Marinas

Poco antes de la desgracia de su muerte repentina en Madrid el 7 de enero del presente 2022, y aparte otros escritos inéditos de su trabajo incesante, Miguel Marinas había publicado el libro que aquí se reseña (y a continuación la novela *Mano de santo*, un viejo proyecto varias veces pospuesto). *El ajá del traductor, Experiencias y versiones con un comentario y versiones de Pablo Marinas*, se emplea en dar una visión nueva y más relevante del oficio de traductor, una tarea creativa como cualquier otra que lo sea y una forma de escritura tan digna y reveladora, tan inventiva, como la que más.

Marinas recurre a los fundamentos teóricos en que, como lector, traductor y analista filosófico, psicoanalítico y semiológico, se ha basado en otras ocasiones para trabajos de índole distinta, y así la nómina de sus autores, sintetizados, matizados o ampliados, incluye a Don Sem Tob de Carrión, Fray Luis de León, Montaigne, Freud, Ortega,

Levy Strauss, Borges, Barthes, Lacan, Deleuze, Derrida o Julia Kristeva, entre algunos más. De todos ellos toma el autor lo necesario para consolidar una idea acerca de la traducción moderna, que supera los límites ortodoxos del calco fiel y por otro lado los escepticismos frecuentes acerca de la versión válida de un texto de una lengua a otra. Podría haberse atendido a su intuición y a su probada solvencia observadora y crítica, pero, quizá por el hábito universitario del acopio sistemático de referencias autorizadas, Marinas ha preferido discurrir por esos territorios a veces ya familiares por muy transitados y otras próximos, con el rodaje propio de sus ideas, dudas y resoluciones, suscitadas en gran medida a lo largo de muchos años de traducciones formativas, lúdicas o profesionales.

Empieza refiriéndose a la obra de Freud *El chiste y su relación con lo inconsciente* para ponernos sobre la pista de los mecanismos psicológicos de extrañeza

y goce, no sólo intelectual, comparables en algún sentido con la actitud del traductor comprometido con el texto original y la significación alcanzada en la lengua de destino. La primera lengua es un punto de partida, evidentemente, pero debe generar algo más que una constatación refleja, realizar una escritura respetuosa con el sentido y la forma dados, pero a la vez irradiadora de un fulgor nuevo, de una descarga distinta y sorprendente, a la vez indicativa de otras posibles variantes, de una recepción más contrastada y mejor informada que acaso resultara en su momento la misma fuente.

El autor hace un recorrido por las glosas medievales, las advinanzas, las jarchas y otras manifestaciones lingüísticas evolucionantes desde el latín, tratándolas también como traducciones de un *corpus* preciso, complejo y plenamente funcional, a un reclamo popular, innovador de unos instrumentos de información y comunicación aún creándose o todavía inexistentes. El poeta de clerecía o el juglar provenzal, el filólogo inaugural en la corte de Alfonso X el Sabio o el corista románico de Al Andalus, dentro de un marco acogedor en lengua árabe, operan de

ese modo irregular y vivo, ávido de expresiones inéditas para realidades dinámicas que Marinas señala. Van dando pie a que más tarde, ya en tiempos de Juan de Valdés o Fray Luis de León, se vayan fijando maneras de traslación y transparencia, estilos más o menos respetuosos o libres, más o menos abiertos a la corteza de las palabras, a su medida y ritmo, a su belleza posible o a su vulgarización. Esa fue la lucha prodigiosa, ética y política de autores cultos, como el traductor-creador de *El Cantar de los cantares* y *De los nombres de Cristo*, o como el genio de la lengua y el conocimiento humano Miguel de Cervantes, que el escritor de *El ajá* invoca en su lúcido y sugestivo trabajo. En él prolonga luego su camino personal por los pensadores modernos de las ideas y las palabras, los analistas tan atentos a los signos discretos como a sus bordes, tan pendientes de lo denotativo como de las oscuras resonancias y las pérdidas y ganancias de sentido en los trasvases del lenguaje.

En tal vía, Ortega es citado para asegurar que “la traducción no es un doble del texto original”. E incluso que “la traducción no pertenece al mismo género literario que lo traducido”. Aquí, con

su habitual estilo preciso e inspirado, Marinas añade: “Por tanto traducir supone reconstruir el hueco sobre el que se teje la tela de araña de las palabras. Supone detectar qué generación de silencio o de vacío engendra lo que se quiere decir y lo que se está diciendo. Es no quedarse con el puro mensaje dicho –por más que es en él donde se practica la escucha de la corteza de la letra– sino con las dimensiones del decir”. Parece matizar el juicio de Lacan, una vez más, ahora en *L’Etourdit*, su última obra, cuando afirma: “Que se diga queda olvidado tras lo dicho en lo que se oye”, porque eso es generalmente cierto, pero también reverbera el hecho del decir en torno al constructo de lo expresado, también cuentan los accidentes del sujeto y el receptor, los mecanismos conscientes e inconscientes de oralidad y escritura, el cuerpo que conduce y absorbe, merma o elimina significado y significación. Lo que al respecto trae a colación Marinas, haciéndose eco del Roland Barthes de *Leçon*, acerca de la genuina escritura, es lo siguiente: “ésta es *mimesis* (imitación creativa de la realidad, reproducción aquí del canon exegético), pero también es *mathesis* (es decir, cúmulo de

enseñanzas sobre los sujetos, los objetos y el mundo que un texto transmite) y sobre todo es *semiosis* (construcción de sentidos nuevos que hacen que el texto no sea sólo clasificable o enseñable, sino también objeto de gozo)”. Toma asimismo *El Quijote* y el *Diario del viaje a Italia* de Montaigne para ilustrar la idea del texto recibido por lectores necesariamente *transeúntes*, no encajinados a un lugar premeditado, sino persuadidos, y ahora es el gran autor de los *Ensayos* el “traducido”, de que “todo rumbo conviene, porque no lo hay definitivo ni acotado, no hay lugar estable del nombrar moderno”. Y si eso es así, cómo lo va a haber en el desafiante proceso de la traducción.

Marinas desarrolla en el capítulo 4 del libro, “América hablada, América hablante”, cómo influyen las variantes castellanas de sus diferentes países, con los substratos que se han llamado precolombinos, en una reconsideración del habla, la escritura y la traducción españolas. Cómo esa especie de espejo inmediato y lejano conforma nuevos modos expresivos, en la línea lacaniana de que no hay identidad propia sin el cotejo con la ajena, sin lo que incorporamos y a la vez nos

mantiene distantes, es casi decir, sin el “éxtimo” en que consiste nuestra intimidad inconsciente. El autor concluye el capítulo, a partir de algunas perspectivas y observaciones de otro libro orteguiano suyo, *Los nombres del Quijote*, con un esquema entre lo que llama nombrar románico (“aunque quizá cumpliera llamarlo neoplatónico o escolástico”) y nombrar moderno. Al primero corresponderían la primacía del símbolo, la hermenéutica del código, el mundo armónico, el nombrar vertical y el *nomen est numen*. Al segundo la primacía del icono, la hermenéutica del mensaje, el mundo desajustado, el nombrar horizontal y el *nomen es omen*.

El ajá del traductor, título que opta con humildad por el tono coloquial de quien exclama el hallazgo de su versión más exacta e iluminadora, termina con los capítulos “Barthes, gran reserva”, “Traducir la vida” y “Huellas y cicatrices”, donde completa la consideración contemporánea más pertinente de la traducción. Lo hace a partir del estructuralismo inicial y superado, *El grado cero de la escritura*, de Umberto Eco, las agudezas semiológico-literarias de *El placer del texto y Lec-*

ción, de Roland Barthes, la dimensión ética y la *déconstruction* de la escritura, según Derrida, las precisiones en torno a otro de los términos afortunados y endiablados de Lacan, *semblant* (¿semblanza, pareciente?, verdad y síntoma), con su correlato en la *transferencia* psicoanalítica, y la recomendación de Gilles Deleuze de “excavar en la lengua una lengua extranjera y llevar a todo el lenguaje a una especie de límite... musical. Eso es tener un estilo”.

Esta suerte de manual para traductores posee desde luego el suyo. Lo demuestra no sólo en sus teorizaciones, sino en la práctica de rematarlo con una serie de ejemplos, a veces con extensiones y libres sugerencias o con toques de interpretaciones humorísticas. El primero es la propuesta quíntuple de traducciones del poema de Celan, *Tenebrae*, del que, además del original alemán, aparecen versiones de José L. Reina Palazón, José G. Vázquez, José Ángel Valente, Adrián Herrera y Pablo Marinas. Éste último, buen continuador de su padre en el oficio políglota o en la lengua de Europa, la traducción, y concretamente alternando con él en varios poemas de Georges Brassens, hace decir al gran autor de Sète

(lo que se trae aquí como ejemplo, ya sin comentarios): “Jesucristo, por la madre que/ te parió, díles por fin/ a todos que es un desmadre/ sin el latín”, donde el cantante había escrito: “O très

Sainte Marie mèr’de/ Dieu, dites à ces putains/ de moines qu’ils nous enmmerdent/ sans le latin”

José M^a García López
Madrid, España

Jean Grondin. *Paul Ricœur*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2019, 176 páginas.

A menudo se afirma que quien pretenda acercarse a la vasta obra de un filósofo como Paul Ricœur (1913-2005), o quien ya siga de cerca este complejo itinerario, se encontrará con la dificultad para delimitar un trazo lineal en el desarrollo de su pensamiento. Consciente de esta problemática, el filósofo canadiense Jean Grondin (1955) ofrece en su libro *Paul Ricœur* una introducción a la obra del pensador tomando como hilo conductor la cuestión de la hermenéutica. Inaugura este recorrido de cinco capítulos a partir de lo que él denomina “el corazón de su pensamiento”: sin pretender reducirlo a un único tema, afirma que se trata de una filosofía de las posibilidades del hombre.

En el primer capítulo, *Una triple descendencia*, Grondin toma las palabras del propio

Ricœur a propósito de su filosofía: “Comenzaría caracterizando la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de la influencia de la fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de esa fenomenología” (18).

Esta suerte de texto retrospectivo, en el que el propio filósofo describe su itinerario, le sirve a Grondin de mapa ordenador para introducir su obra y, en los siguientes capítulos, se detiene en los giros que muestran la evolución de la mirada del francés sobre la hermenéutica y sus funciones a lo largo de todo su trabajo. Así, para explicar la primera inclinación hacia la hermenéutica, Grondin resalta la idea central del filósofo que marca su ruptura con la filosofía reflexiva clásica y

la fenomenología en sentido estricto y husserliano: el ego no puede comprenderse a sí mismo por introspección, por lo que debe emprender la vía larga de la interpretación de los símbolos si quiere conocerse y, en especial, si quiere explicar la experiencia del mal (21). Esta afirmación implica una concepción de la hermenéutica que Ricœur ampliará a partir de 1960 para extenderse a toda la esfera del lenguaje y a las narraciones relativas a la experiencia del sujeto. La intuición hermenéutica de base seguirá constante: “el camino del conocimiento de sí no es el de la introspección, sino el de la interpretación de los signos, los símbolos y las narraciones en las que se relata nuestro deseo de vivir” (21).

El segundo capítulo, *Una filosofía de las potencias e impotencias de la voluntad* está dedicado a la *Filosofía de la voluntad*. Grondin recorre esta obra y sus pormenores comenzando por el análisis eidético de la voluntad propuesto en el primer tomo *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), que pone entre paréntesis todo lo referente a la falta y a la trascendencia y muestra preocupaciones de método que fueron orientando paulatinamente el pensamiento de Ricœur hacia la

hermenéutica. En un primer momento, el filósofo francés empareja el método eidético con las descripciones que propone Husserl, que tiende a describir la esencia invariante de los fenómenos antes de observar su realidad empírica. Posteriormente, en Ricœur aquella experiencia del mal y la falibilidad del hombre desafió a esta metodología: puesto que el mal tiene algo de incomprensible, dicho análisis no puede explicarlo. Según Grondin, la aporía que presenta el desafío del mal promueve el giro hermenéutico de la fenomenología marcando un límite de la vía introspectiva que esta privilegia.

El tercer capítulo, *Del sentido a veces olvidado del primer ingreso de Ricœur a la hermenéutica*, pone énfasis en las reflexiones del filósofo francés expuestas en la conclusión de *La simbólica del mal* (1960), titulada “El símbolo da que pensar”. Ricœur encuentra que la simbólica del mal y una filosofía reflexiva no son homogéneas ya que los elementos constitutivos de la filosofía son el concepto y la razón, mientras que el elemento nuclear del símbolo remite a la imagen que interpela la esfera de la creencia y la religión. Esta heterogeneidad lleva al pensador francés a buscar

reglas de trasposición de dicha simbólica a un nuevo tipo de discurso filosófico. Para Grondin, esto conforma un problema inédito que debe resolver la hermenéutica: “no es el de las reglas de una interpretación correcta de los textos, sino el del hiato entre la confesión y la razón, entre la religión y la filosofía” (47).

En el cuarto capítulo, *El arco de los posibles de la interpretación*, el autor profundiza en las modificaciones de la comprensión de la tarea de la hermenéutica que desarrolla Ricœur a partir de 1965 y explica que, de acuerdo con el giro lingüístico de la época, el lenguaje cobró predominancia como el lugar en el que se manifiestan todas las expresiones de sentido y se sitúan las preguntas de la filosofía. La función significativa del símbolo se amplía: ahora se incluye en la esfera del fenómeno del doble sentido en el marco ampliado de una filosofía del lenguaje (59). Ricœur reconoce un campo hermenéutico fragmentado y distingue dos grandes enfoques: por un lado, ubica una interpretación arqueológica, iconoclasta, desconfiada de la conciencia, que denomina “hermenéutica de la sospecha” (como son las de Freud, Nietzsche y Marx). Por otro lado, observa

una práctica de la interpretación que funciona como recolección o restauración del sentido. Según el pensador francés es necesario conciliar ambas perspectivas y ponerlas al servicio de una hermenéutica general.

Posteriormente, Ricœur amplía estas problemáticas distinguiendo una vía corta y una vía larga de la hermenéutica. La primera, propuesta por Heidegger, se trata de una ontología de la comprensión de este existente que somos. Ricœur reconoce la legitimidad de esa ontología, pero cree que deja de lado las preguntas epistemológicas de la hermenéutica tradicional y que descuida las cuestiones relacionadas con el lenguaje. La vía larga de la hermenéutica, por la que opta el francés, aprovecha las enseñanzas de las disciplinas que practican la interpretación, como la exégesis o el psicoanálisis, o que tratan sistemáticamente del lenguaje, como la lingüística.

Cerca del final de este capítulo, Grondin destaca dos obras capitales de Ricœur que significaron un cambio de paradigma. En *La metáfora viva* (1975) propone una nueva síntesis del pensamiento hermenéutico: marca la asociación de la hermenéutica con el campo del discurso (que

abarca el poema, la narración, el ensayo, etc.); el símbolo se caracteriza por su poder de expresar un sentido primero o literal, y otro nuevo, alegórico, que da acceso a otra realidad (69). En *Del texto a la acción* (1986) el filósofo sostiene que la hermenéutica debe conformar una “teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos” (Ricœur, 1986:71, citado en Grondin, 71). Ricœur habla de un arco hermenéutico que abraza varios enfoques y cuyo análisis sostiene dos momentos complementarios: el primero está constituido por la comprensión ingenua del texto, identificado con un análisis estructural que pondera la autonomía del texto respecto de su autor. El siguiente momento trata de una comprensión segunda o apropiación: el sentido no se encuentra detrás del texto ni en el pensamiento de su autor, sino en lo que Ricœur llama “el oriente del texto”, el mundo del texto que surge con la interpretación. Grondin resalta que este momento de apropiación culmina en la fusión de la interpretación del texto y la interpretación de sí mismo (72).

El último capítulo, *La hermenéutica del sí mismo en las obras*

de madurez, evoca las obras del último periodo del filósofo (1983-2005) y destaca los avances conceptuales en el terreno de la hermenéutica del tiempo y de la narración, de la ética y del pensamiento de la historia. En estas obras, Ricœur persigue una exploración de las posibilidades del hombre, búsqueda que acabará en una filosofía del hombre capaz. Aquí Grondin destaca, entre otras, las propuestas planteadas en *Tiempo y narración* (1983-1985), como el concepto de *identidad narrativa* que sostiene que la comprensión que tenemos de nosotros mismos viene de narraciones que nos constituyen y de las que nos hemos apropiado, marcando así una filosofía general de nuestra condición histórica. Grondin explica que una hermenéutica de la *identidad narrativa*, según la cual la interpretación culmina en la apropiación de sí, conlleva consecuencias éticas (81). Ricœur reconoce la aspiración ética en “la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas” (1990:176, citado en Grondin, 81). Esto compendia lo que él denomina su “Pequeña ética”. Reafirmando un elemento de reciprocidad, el deseo de una vida buena con otro “en instituciones

justas” implica un sentido de la justicia, regido por la idea de igualdad. Grondin destaca que la cuestión de la identidad y de la ética remiten en última instancia a la ontología, porque la comprensión de lo que somos y de la vida buena depende del ser que somos (83).

Paul Ricœur es un texto que, si bien presenta la complejidad propia de un trabajo dedicado a la obra de un filósofo de la talla de Ricœur, no deja de ser práctico y estimulante para lectores no especializados en el tema. Esto último se comprueba en el tono descriptivo y explicativo de los conceptos desarrollados y en la constante referencia a los espacios bibliográficos en los cuales se

pueden encontrar en mayor profundidad los problemas tratados. Es cierto que el libro reseñado aborda específicamente solo uno de los caminos del pensamiento de Ricœur, la cuestión de la hermenéutica, pero aun así resulta una puerta de entrada completa, clara y ordenada para quienes deseen conocer con mayor alcance a uno de los filósofos franceses más importantes del siglo XX, cuya mirada, destaca Grondin, aporta un pensamiento responsable y reflexivo sobre la existencia humana.

Rocío Ailín González Novita
IPEHCS (UNCO-CONICET)