

Querer vivir juntos en un mundo plural Reconocimiento y hospitalidad en Paul Ricœur

RESUMEN:

En el año 2004 sale a luz la última publicación de Paul Ricœur, titulada *Sobre la traducción*, que recoge diversos textos sobre el acto de traducir, entendido como símbolo de encuentro y reconocimiento más allá de la diferencia, incluso en la misma diversidad. El régimen de las lenguas concretas, en su multiplicidad y dispersión, dice que la humanidad se ha configurado en modalidades históricas finitas —incluso cerradas— en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. Sin embargo, la traducción, en su realidad efectiva, atestigua que la humanidad está llamada a ser una. Con estas ideas de fondo, Ricœur se orienta a pensar las condiciones de posibilidad de la traducción, en lo que él denomina el «régimen de hospitalidad lingüística»: acoger otra lengua es también reconocer la alteridad de mi propia lengua. Sin embargo, este régimen tiene una significación antropológica más profunda en la medida que sirve de modelo para otras formas de hospitalidad, en particular éticas y políticas. Ricœur sugiere así ampliar el espíritu de la traducción y su práctica, para comprender las modalidades del querer-vivir-juntos en un mundo diverso y plural. Colocado en esta perspectiva ético-política, el paradigma de la traducción permite vislumbrar que la fraternidad no es algo ya dado, sino una tarea a realizar a través de prácticas concretas, asociadas al deseo de entenderse y al diálogo y a la deliberación como actitudes y como método. Estas prácticas no suprimen —por exclusión o por uniformización— la alteridad de las otras culturas, sino que la asumen en un proyecto más amplio y profundo, que constituye su horizonte de sentido.

Palabras clave: hospitalidad; reconocimiento; traducción; Ricœur

Wanting to Live together in a plural World Recognition and Hospitality at Paul Ricœur

ABSTRACT:

In 2004, Paul Ricœur's latest publication, *On Translation*, which includes various

texts on the act of translating, understood as a symbol of encounter and recognition beyond differences and diversity, comes to light. The regime of concrete languages, in its multiplicity and dispersion, states that humanity has been configured in finite — and even closed— historical modalities both in geographical space and in historical time. However, translation, in its effective reality, attests that humanity is called to be one. With these basic ideas, Ricœur thinks about the conditions of possibility of the act of translating, in what he calls the “regime of linguistic hospitality”: welcoming another language also implies recognizing the otherness of my own language. However, this regime has a deeper anthropological significance to the extent that it serves as a model to other forms of hospitality, particularly ethical and political ones. Ricœur thus suggests expanding the spirit of translation and its practice, in order to understand the “will of living together” in a diverse and plural world. Placed in this ethical-political perspective, the translation paradigm allows us to discern that fraternity is not something already given, but a task to be performed through concrete practices, associated with the desire to understand each other and embrace dialogue and deliberation as a method and approach. These practices do not suppress —by exclusion or by standardization— the otherness of other cultures, but instead assume it in a broader and deeper project, which constitutes their horizon of meaning.

Keywords: Hospitality; Recognition; Translation; Ricœur

1. Introducción

Permítanme comenzar recordando un momento en la vida de Paul Ricœur, que nos puede ayudar a comprender mejor las reflexiones que desarrollaré en las páginas que siguen. En el año 1957, Ricœur se instala con su familia en la comunidad de *Les Murs Blancs*, a unas decenas de kilómetros al sur de París. Este lugar, marcado por la fuerte presencia de Emmanuel Mounier que había fallecido algunos años antes, alberga a numerosas familias que tienen en común una pertenencia intelectual al personalismo, y que pretenden vivir una vida diferente, más comunitaria, más fraterna, más abierta y hospitalaria, «lejos del egoísmo de la pequeña burguesía urbana».¹ Instalado en ese lugar, Ricœur participa, domingo a domingo, en los encuentros de su parroquia de la Iglesia Reformada de Francia, a la cual pertenece y donde toma contacto con Louis Simon, un pastor cuyas predicaciones atraen a un núcleo importante de intelectuales franceses.

1. François Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 269.

Estas predicaciones serán recopiladas y publicadas algunos años más tarde, en un libro al cual el propio Ricœur le hace un *Prefacio*;² él que había formado parte activa de los intercambios que suscitaban dichas meditaciones. Entre ellas se encuentra una pequeña joya titulada: «Cristo nació donde los paganos», cuyo contenido expresa en breves imágenes el sentido antropológico profundo de la problemática de la hospitalidad en el pensamiento de Ricœur.

Se trata de una meditación sobre el conocido pasaje de la curación de la hija de una cananea. Para Louis Simon, este texto relata cómo la identidad de Jesús se configura en diálogo/confrontación con la alteridad que representa esta mujer pagana, en cuanto figura de lo otro, de lo ajeno, de lo extranjero. Recordemos el pasaje. A los gritos que profiera la cananea de que cure a su hija atormentada por un demonio, Jesús comienza por hacerse el sordo. Louis Simon comenta:

«¿Cómo hacerse el sordo ante los gritos estremecedores de una madre y seguir siendo todavía alguien? ¡Nunca Jesús se había compartido así! ¿Qué está pasando? Y la cosa se agrava. Jesús le dice: “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel”. ¡Qué dura respuesta al dolor de una madre! ¿Cómo podríamos calificar a Jesús? ¿de parroquiano? ¿de nacionalista? La madre, sin embargo, sigue insistiendo, lucha por su hija, se pone a sus pies, suplica: “¡Sócorreme, Señor!”. ¿Qué otra cosas podría hacer para conmoverlo y hacerse escuchar? Y Jesús (qué cruel que parece, que insoportable que es), le espeta (a una mujer que llora, arrodillada, a sus pies): “No se debe tirar a los perros el pan de los hijos”. ... Esta salida del territorio no comenzó bien... Jesús se muestra más judío que nunca, nacionalista peor que un fariseo, racista peor que un esenio. ¿Dónde está el profeta de los humildes y los pequeños de Galilea? ... ¿Cómo entender lo que dice? Pero se trata de un relato de nacimiento: de una auténtica transfiguración, de un verdadero pasaje fuera de las fronteras. Aquí Jesús nacerá como Cristo. Eso ocurre cuando la pagana logra ser escuchada: “Es verdad Señor, pero los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de los patrones”... [Haciéndose escuchar] la pagana ... lo convierte, lo transfigura, le ofrece ... una nueva identidad. En el sentido propio de las palabras: lo pone en el mundo. Madre de Cristo, mujer anónima y pagana. .. Es gracias a esta madre pagana que nace el Cristo universal. El nacimiento de ‘Cristo’ es, por lo tanto, aquí, no en Belén o en Nazaret. Es aquí: donde los otros, en el país de los paganos, fuera de las fronteras. Tenemos que recordarlo siempre: Cristo ha nacido, dolorosamente, donde los paganos. Hermanos:

2. Paul Ricœur, Prefacio a Louis Simon, '*Mon' Jésus. Méditations sur des textes d'Évangile* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998).

Cristo nació fuera de las fronteras, es este el corazón del evangelio. Mientras estaba en su nación, era sólo 'Jesús', el otro 'Juan Bautista', o 'uno de los profetas'. Pero, naciendo al mundo de los otros, se constituye y se transfigura en 'el Cristo universal'. Nosotros, que estamos en búsqueda de nuestra identidad, tendríamos que tenerlo siempre presente: no hay identidad eclesial, no hay identidad parroquial, ... sino somos conducidos de entrada hacia una solidaridad total, loca, radical, con todos los ninivitas de nuestra generación. Si, todo lo que somos y todo lo que nos proponemos hacer juntos, todo eso no tiene ningún sentido si no nos desplaza fuera de nuestras fronteras a una alegre solidaridad con los otros delante de Cristo.»³

Creo que este concepto de un nuevo nacimiento fuera de las fronteras, de alcanzar lo más profundo de la propia identidad saliendo hacia la alteridad que nos confronta, late detrás de las ideas de reconocimiento y hospitalidad que atraviesan el pensamiento de Ricœur, y que se hacen más explícitas en dos de sus últimas grandes obras: *Si mismo como otro* (1990) y *Caminos de reconocimiento* (2004).

Nos acercaremos a algunos núcleos de esta problemática comentando para ello dos textos de nuestro autor. En el primer apartado profundizaremos el sentido del título de nuestra exposición («Querer vivir juntos en un mundo plural»), analizando para ello el artículo «Civilización planetaria y culturas nacionales», que Ricœur publica en la revista *Esprit* en octubre de 1961.⁴ El segundo apartado («Del acto de traducir a la hospitalidad lingüística»), mostraremos cómo el paradigma de la traducción, y el regimen de la hospitalidad lingüística que de él emerge, puede ayudarnos a pensar los importantes desafíos que ese querer vivir juntos nos plantea. Allí trabajaremos sobre todo algunas de las principales ideas de *Sobre la traducción*. El tercer apartado («La acción que conviene») no hará más que enumerar algunos textos de Ricœur donde se esbozan ciertas líneas de acción éticas y políticas convergentes con el paradigma de la traducción.

3. Louis Simon, «Le Christ est né chez les païens. Predication de Louis Simon (Matthieu 15/21-28 et Marc 7/24-30) », rev. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. 15 (1987): 100.

4. Paul Ricœur, «Civilización universal y culturas nacionales» (1961) en *Ética y cultura* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 41-54. Citaremos en adelante con la sigla EC. Ver también sobre este tema los siguientes artículos de Ricœur: «El cristiano y la civilización occidental» (1946), EC, 71-84; «Por la coexistencia pacífica de las civilizaciones» (1951), EC, 85-95; «De la nación a la humanidad: la tarea de los cristianos» (1965), EC, 55-70.

2. *Querer vivir juntos en un mundo plural*

En «Civilización universal y culturas nacionales» Ricœur se plantea, por primera vez y con gran lucidez, los desafíos que laten detrás del anhelo del querer vivir juntos en un mundo plural que recién está iniciando el proceso de globalización y que se hará explícito algunas décadas más tarde.⁵ En este temprano artículo, nuestro autor percibe que la unidad planetaria que se está gestando, y que el caracteriza como una «integración abstracta», se realiza exclusivamente a favor de la «difusión del progreso tecno-científico y de un tipo de vida universal», pero pagando el precio de una progresiva y sutil destrucción de las culturas nacionales concretas, que son sin embargo «el núcleo creador de las grandes civilizaciones» (EC, 48).⁶ Una integración de este tipo, que conduce a las distintas comunidades lingüísticas y culturales a renunciar a sus valores particulares, se terminará realizando, pronostica Ricœur, en la superficie de lo propiamente humano de cada cultura. Nuestro autor teme que este proceso, conduzca a una progresiva deshumanización de los vínculos y, por esa pendiente, nos lleve a la violencia y a la guerra. Un síntoma de ese proceso lo percibe en el hecho que nuestro mundo se esté convirtiendo en una especie de museo planetario, en el cual las culturas concretas y sus valores empiezan a ser simples muestras de un pasado perimido, para ser visitadas por turistas apresurados.⁷ Las culturas se convierten así en simple espectáculo y no en matrices nutrientes, capaces de darle sentido al proceso de integración que se está incoando.

Ricœur vislumbra así la importancia de un auténtico encuentro entre las culturas en su diversidad para que la humanidad del futuro siga

5. «El problema aquí evocado es común tanto a las naciones altamente industrializadas y regidas por un Estado nacional antiguo, como a las que salen del subdesarrollo y están dotadas de una independencia reciente. El problema es el siguiente. La humanidad, tomada como un único cuerpo, entra en única civilización planetaria, que representa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea aplastante de supervivencia y de adaptación de la herencia cultural en ese nuevo marco. Experimentamos todos, en grados diferentes y en modos variables, la tensión entre la necesidad de este acceso y de este progreso, por una parte, y, por la otra, la exigencia de salvaguardar nuestros patrimonios heredados» (EC, 41).

6. «En este punto extremo, el triunfo de la cultura del consumo, universalmente idéntica e integralmente anónima, representaría el grado cero de la cultura de creación; sería el escepticismo en escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hay que confesar que este peligro es por lo menos igual al de la bomba atómica, y tal vez, el más probable» (EC, 48).

7. Cf. EC, 48.

siendo tal. Para que este encuentro se realice es necesario salir de la alternativa ruinosa en la que parece estar oscilando, por ejemplo, la integración europea: una especie de cultura universal igual para todos, que es lo que late detrás del proyecto de la burocracia de Bruselas, o una alteridad radical entre las distintas culturas nacionales, que se cierran defensivamente en su historia y en su territorio.⁸ Ricœur entiende que la salida a esta alternativa reside en aquellas culturas capaces de exponerse al encuentro con otras culturas, incluso al riesgo de transformarse en lo más profundo de su propia identidad, sin perder por eso pie en el suelo nutriente de su historia y de su tradición. Este «exponerse» es, sin embargo, «una aventura temible en que todas las herencias culturales corren el riesgo de naufragar» (EC, 52) en un «sincretismo vago e inconsistente» (EC, 53). Pero nada está más alejado de un auténtico encuentro que los sincretismos, que «son siempre fenómenos de recaída» y «no implican nada que sea creador» (EC, 53). A estas falsas soluciones, hay que oponer el diálogo auténtico, la comunicación profunda, la creación de puentes asentados en verdaderos pilares, «es decir una relación dramática en la que -una y otra vez- me afirmo en mi origen y, saliendo de mi mismo, «me entrego en imaginación al prójimo» en su cultura diversa (cf. EC, 53).

«Sólo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad... es capaz de soportar el encuentro con las otras culturas, no sólo de soportarlo sino de dar un sentido a este encuentro» (EC, 52).

«Cuando el encuentro es una confrontación de impulsos creadores... es creador en sí mismo» (EC, 53).

Por consiguiente, nada más alejado de un auténtico encuentro, «que el desapego desengañado de nuestro propio pasado» (EC, 48), es decir, de un cierto resentimiento con nosotros mismos y con nuestra tradición.⁹

8. Se puede leer al respecto, el siguiente texto de Ricœur, escrito 30 años más tarde: «Quel ethos nouveau pour l'Europe? », en Koslowski, P. (dir), *Imaginer l'Europe. Le marche interieur europeen, tache culturelle et economique*, Paris, Du Cerf, 1992, 107-116. Disponible en el sitio web del *Fonds Ricœur*: http://www.fondsRicœur.fr/uploads/medias/articles_pr/quel-ethos-nouveau-pour-l-europe.pdf.

9. Ricœur expresa como síntoma preocupante de esta actitud la de aquellos cristianos que, por excesivo espíritu crítico, son incapaces de nutrirse de su propia historia para hacerla fecunda en el presente. «Uno de los signos más inquietantes de nuestro tiempo es ver a algunos de los mejores cristianos entre los primeros en ser atacados por enfermedad que denuncian brillantemente en otros, y que es la impotencia de inventar. En ellos parece que el cristianismo se hubiera convertido en un poder de diagnóstico y de crítica, más que de creación o recreación» (EC, 71).

«La verdad humana sólo se encuentra en ese proceso en que las civilizaciones van a enfrentarse cada vez más desde aquello que en ellas es lo más vivo, lo más creador. La historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación, en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en el enfrentamiento con todas las demás» (EC, 53).

«Ahora bien, ese proceso apenas comienza. Probablemente es la gran tarea de las generaciones venideras. Nadie puede decir lo que ocurrirá con nuestra civilización [occidental] cuando haya encontrado otras civilizaciones de un modo distinto al choque debido a la conquista y a la dominación. Pero es necesario reconocer que es encuentro no se ha producido todavía al nivel de un verdadero diálogo. Por tal motivo, estamos en una especie de intermedio, de interregno, en el cual ya no podemos practicar el dogmatismo de la verdad única pero tampoco somos aún capaces de vencer el escepticismo en el que nos encontramos. Estamos aún en el túnel: en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral de los verdaderos diálogos» (EC, 53).

«En consecuencia, si bien vemos el problema, no estamos aún en condiciones de anticipar ... el fruto ... de la historia de los hombres que emprenderán este temible debate» (EC, 54).

¿Cómo realizar ese horizonte de una humanidad una integrando en ese proceso la diversidad y la pluralidad cultural? ¿Con qué instrumentos contamos para ayudarnos, y ayudar a las futuras generaciones, a tener éxito en este temible debate? Es a estas preguntas que el acto de traducir ofrece algunas herramientas, y que por eso se convierte en paradigma.

3, *Del acto de traducir a la hospitalidad lingüística*

*Sobre la traducción*¹⁰ se inicia con una constatación a todas luces evidente: el hecho irreductible de la pluralidad y la diversidad de las lenguas en el mundo. Esta realidad que se impone es también un enigma: «¿por qué no hay una sola lengua? », «¿por qué tantas lenguas, cinco o seis mil, según los etnólogos? » (ST, 32). Según un criterio simplemente utilitarista de eficacia y adaptación de la especie en su lucha por la sobrevivencia esta multiplicidad parece no sólo inútil, sino per-

10. Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004). Trad. de Patricia Willson (Buenos Aires: Paidós, 2009). Este pequeño volumen recoge los siguientes textos: «Desafío y felicidad de la traducción» (1997); «El paradigma de la traducción» (1998); «Un *pasaje*: traducir lo intraducible» (1999). Citaremos en adelante la traducción castellana con la sigla ST.

judicial: una «prodigalidad nefasta», afirma Ricœur citando a Steiner (cf. ST, 32). Por otro lado, este enigma de la diversidad, de la dispersión e incluso de la confusión de lenguas, se contrasta con otro hecho notable: «Todos los hombres hablan; ese es un criterio de humanidad, junto con la herramienta, la institución y la sepultura» (ST, 33). El lenguaje es así una competencia universal desmentida por sus desempeños locales en una realización que es fragmentada, diseminada, dispersa, confusa e, incluso a veces, clausurada en si misma.

Esta doble situación, que opone la universalidad del lenguaje y la pluralidad de las lenguas se acompaña de una tercera constatación: «el hecho mismo de la traducción». «Es porque los hombres hablan lenguas diferentes que la traducción existe» (ST, 32). «Siempre se ha traducido», «se trata de una realidad tan notable» como las otras dos (cf. ST, 34). Hay que confesarlo: de una lengua a otra, la situación es la de dispersión y de confusión. Y, sin embargo y a pesar de todo, la traducción existe y es posible (cf. ST, 41).

¿Qué revela esta triple constatación a la reflexión? ¿De qué humanidad nos habla? ¿Hacia dónde nos conduce? Por un lado, la heterogeneidad de lenguas nos habla de la humanidad que somos, que no se ha constituido de hecho bajo un solo estilo cultural sino que se presenta abierta, diseminada y dispersa en una multitud de culturas, en figuras históricas finitas -incluso cerradas- en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. Pero, por otro lado, la realidad de la traducción atestigua que esa humanidad que somos está llamada a ser una y nos invita así a ser creativos en la construcción de esa unidad, que no se impone desde fuera de la diversidad sino que se edifica en la misma pluralidad.

Que el acto de traducir tiene implicaciones éticas vinculadas con la hospitalidad lo muestra el sugerente título del ensayo de Antoine Berman: *La prueba de lo ajeno*, bajo la égida del cual Ricœur realiza su propia reflexión sobre la traducción.¹¹ ¿En qué reside la prueba en cuestión? En la difícil tarea de acercar lo otro [lo ajeno] a lo propio, de alojar lo extranjero en lo nuestro. En efecto, dos términos son puestos en relación

11. «Me gustaría... ubicar mis observaciones dedicadas ... a la traducción bajo la égida del título *La prueba de lo ajeno*, que Antoine Berman dio a su notable ensayo sobre la cultura y la traducción en la Alemania romántica» (ST, 17). Cf. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (Paris: Gallimard, 1995).

por el acto de traducir: lo extranjero -término que abarca la obra, el autor, su lengua- y lo propio, es decir el lector destinatario de la obra traducida. Y, entre ambos, el traductor que se encuentra como mediador entre uno y otro. «En esa incómoda situación de mediador reside la prueba en cuestión» (ST, 18). Traducir supone así un doble descentramiento, que queda bien resumido en la sugerente fórmula: «Traducir es servir a dos amos, al extranjero en su extranjería, al lector en su deseo de apropiación» (ST, 48), a riesgo de servir y traicionar a los dos. El trabajo del traductor es así ambivalente, en la medida en que se experimenta forzando ambos lados de la alternativa: fuerza su propia lengua (la lengua de llegada) con el riesgo de alterarla para que pueda «cargar el lastre de lo extranjero»; fuerza la otra lengua (la lengua de partida), con el peligro de desterrarla a la lengua materna en su afán de apropiación (cf. ST, 24).

Cuando este doble desplazamiento entre lo otro y lo propio quiere ser comprendido desde una perspectiva puramente teórica se termina -entiende Ricœur- en un callejón sin salida, en una estéril y «ruinosa alternativa de la que es necesario liberarse» (ST, 35).

«Esta alternativa paralizante es la siguiente: o bien la diversidad de lenguas expresa una heterogeneidad radical -y entonces la traducción es teóricamente imposible, pues las lenguas son *a priori* intraducibles entre sí-, o bien la traducción se explica mediante un fondo común que vuelve posible el hecho de la traducción. Pero entonces uno debe poder o bien *reencontrar* ese fondo común, y seguir la pista de la lengua *originaria*, o bien reconstruirlo lógicamente, y seguir la pista de la lengua *universal*. Originaria o universal, esa lengua absoluta debe poder ser mostrada» (ST, 35).

Pero la búsqueda de ese fondo común, que subyace a numerosos trabajos teóricos, es imposible de alcanzar. Es justamente frente a esta dificultad que la reflexión se inclina hacia el lado de la heterogeneidad radical de las lenguas. ¿Cómo salir de esa ruinosa alternativa que opone lo traducible vs. lo intraducible? La respuesta de Ricœur es acorde a toda su línea de pensamiento. Detrás de ambas posiciones teóricas late un mismo y falso anhelo: el ideal de la traducción perfecta, que unos declaran imposible de alcanzar y que otros denodadamente buscan encontrar. Pretender ese ideal es no reconocer plenamente «la diferencia insuperable de lo propio y lo extranjero» (ST, 27). En otras palabras, es anhelar un tipo de universalidad, que suprime «la memoria de lo extran-

jero», que «borra su propia historia», y que por eso nos convierte a todos en «apátridas del lenguaje»; en resumen, «en nómades errantes» (ST, 27). No existe «una racionalidad totalmente liberada de restricciones culturales y de las limitaciones comunitarias» (ST, 26). Ese ideal, nos dice Ricœur, no es más que un puro fantasma¹² y sólo expresa «el rechazo desesperado de la condición humana real, que es la pluralidad en todos los niveles de la existencia; pluralidad cuya manifestación más perturbadora es la diversidad de las lenguas» (ST, 65).

Para salir, por tanto, de esa ruinoso alternativa es necesario abandonar la cara superficial del acto de traducir (lo noemático) y elucidar dicho acto en su dinamismo intencional (lo noético), es decir comprenderlo desde el deseo de traducir que lo sostiene.¹³ En efecto, el acto de traducir no es solamente un oficio movido por determinadas necesidades o intereses. Es cierto que los primeros traductores -que son negociantes, embajadores e, incluso, espías- están movidos por intereses muy concretos; es verdad que la necesidad de entender una obra, está detrás de la construcción de determinadas herramientas propias al arte de traducir. Sin embargo, a este nivel más operativo le subyace el plano de los deseos y las convicciones profundas: quien traduce implícitamente afirma que por debajo de la diversidad de lenguas existe una única humanidad que se expresa en esa pluralidad. Estamos en el régimen de verdad que Ricœur denomina con la palabra *attestation*, que viene del verbo francés *attester*, que podemos traducir por ‘dar testimonio’ y que está vinculada al registro del creer -en el sentido de ‘creer en’ el otro.¹⁴

12. En distintas partes de *Sobre la traducción* Ricœur aborda esta problemática. Cf. p.ej: «un fantasma de traducción perfecta reemplaza...» (ST, 20), «bajo todas estas figuras el sueño de la traducción perfecta equivale...» (ST, 27), «¿no es este ideal de la traducción perfecta el que ... mantiene la nostalgia de la lengua originaria...?» (ST, 49), «abandonar el sueño de la traducción perfecta es la confesión de la diferencia insuperable entre lo propio y lo extranjero. Es la experiencia de lo extranjero» (ST, 49).

13. «Para hablar de la tarea de traducir, quisiera evocar con Antoine Berman en *La prueba de lo ajeno*, el *deseo* de traducir. Este deseo va más allá de la necesidad y la utilidad. Hay por cierto una necesidad: si se quiere viajar, negociar, etc, es necesario disponer de mensajeros que hablen la lengua de otros. En cuanto a la utilidad esta es evidente... Así es como hemos tenido acceso a los trágicos, a Platón, Shakespeare, Cervantes, Petrarca y Dante, Goethe y Schiller, Tolstoi y Dostoievski. Necesidad, utilidad, ¡de acuerdo! Pero hay algo más tenaz, más profundo, más oculto: el *deseo de traducir*» (ST, 45-46).

14. En *Si mismo como otro*, Ricœur aborda explícitamente la temática de la *attestation*. Lee-mos, por ejemplo, en el *Prólogo* de dicha obra: «La atestación se opone primordialmente a la

A este nivel, la traducción no se funda en una identidad de sentido demostrable, sino que simplemente apunta hacia una equivalencia que presume (cf. ST, 67). «Una equivalencia sin identidad» (ST, 67) la denomina Ricœur y agrega: «esta equivalencia sólo puede ser buscada, trabajada, presupuesta» (ST, 69). En este régimen, no hay traducciones verdaderas y falsas, sino traducciones mejores y peores, es decir que son más fieles al texto de partida, o que lo traicionan.¹⁵ En este plano, la alternativa ya no es entre traducible vs. intraducible, sino entre fidelidad y traición. Este dilema (fidelidad/traición) se plantea justamente cuando se ha renunciado a fundar la traducción en un criterio absoluto externo, que «sería el mismo sentido, escrito en alguna parte, por encima y entre el texto de origen y el texto de llegada» (ST, 67).¹⁶ Al ponernos en esta nueva perspectiva, descubrimos que la naturaleza verdadera de esta equivalencia sin identidad es un acto de creación, de producción; se trata de una verdadera *poiesis* (palabra tan querida a Ricœur): la difícil tarea de construir comparables entre mundos que, de hecho, son incomparables (cf. ST, 69-70).

‘Construir comparables’, ‘tender puentes’:¹⁷ al plantearlo desde

noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. ... La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de *creencia*. Pero no es una creencia ‘doxica’, en el sentido en que la *doxa* —la creencia— tiene menos grado que la *episteme* —la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia doxica se inscribe en la gramática del ‘creo que’, la atestación depende de la del ‘creo-en’. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo.» (Paul Ricœur, *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, p. xxxv).

15. Criticar una traducción no es decir que es falsa, implica «proponer otra, presuntamente mejor o diferente» (ST, 48).

16. En síntesis, renunciar a la traducción perfecta es salir de la alternativa traducible vs. intraducible, asumiendo «la problemática bien conocida de la fidelidad y la traición: deseo [de traducir]/sospecha [de haberlo hecho realmente] » (ST, 25). «Una problemática sin par, sancionada doblemente por un voto de fidelidad y una sospecha de traición» (ST, 19).

17. ‘Construir comparables’, ‘tender puentes’ tal es la tarea del traductor entre fuerzas que lo exigen. Esta construcción, es fruto de la innovación y de la creatividad, y sólo pueda hacerla aquel que, siendo un bilingüe cultural, es decir, aquel que habitando ambas orillas, imagina creativamente cómo es posible tender un puente entre ambas que sea a la vez práctico y bello; y lo construye realmente. ¿No es esta producción y esta creación, se pregunta Ricœur, lo que ocurrió cuando los Setenta tradujeron al griego la Biblia hebrea, o cuando San Jerónimo, con la *Vulgata*, construyó un nuevo comparable, no griego sino latino? (cf. ST, 72). «Para seguir en el campo bíblico -agrega nuestro autor-, puede decirse que Lutero no solamente construyó un comparable al traducir al alemán la Biblia, ‘germanizándola’, como llega a decir frente al latín de San Jerónimo, sino que creó la lengua alemana, como comparable del latín de la *Vulgata*, del griego de la *Setenta* y del hebreo de la Biblia» (ST, 72).

ahí descubrimos que la renuncia al ideal de la traducción perfecta, viene ahora acompañada de una ganancia:

«Confesando y asumiendo la irreductibilidad del par de lo propio y lo extranjero, el traductor encuentra su recompensa en el reconocimiento del estatuto insuperable de dialogicidad del acto de traducir como el horizonte razonable del deseo de traducir» (ST, 27).

Este estatuto de dialogicidad es la otra cara del carácter dramático que presenta el acto de traducir: siempre es posible traducir mejor, siempre es posible retraducir lo ya traducido. Se trata de un proceso, de un trabajo, de una búsqueda titubeante, que, aceptando la irreductibilidad de lo propio y lo extranjero, no renuncia a construir un puente, una correspondencia, una equivalencia (cf. ST, 28).

Comprender el acto de traducir supone por tanto comprender el deseo de comunicación y de encuentro subyacente que lo nutre, es decir comprender la pretensión que tiene el traductor de poner dos mundos distintos y distantes en conjunción. Esta pretensión es, al mismo tiempo, una convicción y una apuesta. La convicción es que el otro que está frente a mí y que habla una lengua que no entiendo¹⁸ es un hombre como yo y la apuesta es que los signos que emite puedo comprenderlos en la medida que expresan la misma humanidad que nos constituye. «Creer que la traducción es posible hasta un cierto punto, es afirmar que el extranjero es un hombre» (EC, 52) como nosotros, y es apostar, por tanto, que la comunicación con él es realizable.

El acto de traducir expresa esta convicción y esta apuesta. Pero lo hace asumiendo, al mismo tiempo, la fragilidad inherente a este acto de comunicación. La traducción nunca es perfecta, es una construcción que queda siempre inconclusa, abierta, perfectible. Es, incluso, una tarea penosa, al filo de experimentar que se está traicionando lo que se busca traducir (traductor/traidor). Pero es justamente en esa fragilidad, y no por fuera, que *algo pasa* de una lengua a otra y que la comunicación efectivamente se realiza.

El acto de traducir afirma así que la humanidad es una, pero en

18. Y a quien inicialmente consideramos un 'bárbaro' que apenas 'balbucea' la humanidad que sí somos nosotros.

sus modalidades concretas y operativas, nos muestra que esa unidad no se impone desde fuera, en lo que sería una traducción universal y abstracta (y por lo tanto falsa y violenta), sino que, respetando lo concreto de cada lengua, perfila esa unidad como tarea difícil, siempre en construcción, siempre frágil. Afirma que la humanidad es una, pero no pretende fundar esa unidad en el ideal de una lengua perfecta y tampoco se resigna a aceptar una heterogeneidad radical de las lenguas entre sí.

Es justamente ese estatuto insuperable de diálogo animado por una esperanza invencible de unidad,¹⁹ que late detrás de los esfuerzos titubeantes y mejorables propios a la traducción, que configura lo que Ricœur llama el régimen de 'hospitalidad lingüística'.²⁰ «Hospitalidad lingüística -nos dice- donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero» (ST, 28). Dos movimientos, entonces, la definen:

1º) «Habitar la lengua del otro». En efecto, la necesidad de construir una «equivalencia sin identidad», propia al acto de traducir, conduce al traductor a salir de su propia lengua para habitar, en imaginación y simpatía, dónde el otro habita. En esa proximidad buscada, hay siempre, sin embargo, una distancia irreductible, inalcanzable («distancia en la proximidad» ST, 58). El traductor debe así desplazarse de sus propias seguridades lingüísticas si quiere ser fiel al otro en su alteridad, asumiendo que ese movimiento nunca será total, que siempre podrá hacerse mejor. En ese movimiento, el traductor trabaja la lengua del otro «sobre sí misma» (cf. ST, 58), construyendo comparables, de lo que en realidad es incomparable. Un doble esfuerzo realiza entonces: al mismo tiempo que saca «a la luz del día la cara oculta de la lengua de partida de la obra a traducir» (ST, 26), preserva «en el amor y en la amistad» la irreductible alteridad del otro.

2º) «Recibir la palabra del extranjero en la propia casa». El extranjero, poniendo a prueba la lengua del traductor, le hace descu-

19. «Es en esperanza que todas las cosas son una». («Note sur le voeu et la tâche de l'unité», en Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris: Du Seuil, 1995, 224. Traducción del autor).

20. «Me parece, en efecto, que la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético. Llevar al lector al autor, llevar al autor al lector, a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que doy en llamar *hospitalidad lingüística*. Ella es modelo para otras formas de hospitalidad con las que está emparentada...» (ST, 50).

brir la alteridad de su propia lengua. La lengua materna es así conducida a desprovincializarse, es decir es «invitada a pensarse como una lengua entre otras, y en última instancia, a percibirse también ella como extranjera» (ST, 26). Este descubrimiento, revela recursos latentes de la lengua de llegada, que habían quedado en barbecho (cf. ST, 47). Así, al contacto con el otro, se amplía el horizonte de la lengua materna (cf. ST, 46) y, en cierto modo, nosotros nos descubrimos, gracias a los otros, en una perspectiva nueva. Esta apertura es, al mismo tiempo, un redescubrimiento. Encerrarse en la propia lengua y cultura es así, en cierto modo, segar el acceso a lo más hondo de uno mismo. La fidelidad y la traición no solo son, entonces, al otro, sino también a lo más propio de nosotros mismos (cf. ST, 57).²¹

4. *La acción que conviene*²²

Si el diálogo y el encuentro son el horizonte que dinamiza el deseo de traducir, este último se sostiene y se inscribe en la problemática más amplia del *reconocimiento mutuo*, a la que Ricœur le dedica el *Tercer estudio* de *Caminos de reconocimiento*. Vista desde esa perspectiva, «la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético» (ST, 50). En efecto, este frágil régimen de «tender puentes», propio a la búsqueda de una «equivalencia sin identidad» que el acto de traducir construye, funciona para Ricœur como paradigma del encuentro de hombres y mujeres entre sí, en la diversidad de sus culturas y de sus religiones. Colocado así en esta nueva

21. «Sin la experiencia de lo extranjero, ¿seríamos sensibles a la extranjería de nuestra propia lengua? Finalmente, sin esa experiencia, ¿no correríamos el riesgo de estar encerrados en la acritud de un monólogo...? Honremos, entonces, la hospitalidad lingüística» (ST, 58).

22. Tomo este subtítulo del *Tercer estudio* de *Caminos de reconocimiento*, en donde Ricoeur nos invita a vivir en un mundo plural, sin renunciar a nuestras convicciones más profundas, pero también, sin encerrarnos, frente a la ausencia 'de una posición dominante que derima todos los arbitrajes', en la oscilación peligrosa entre un 'relativismo desilusionado' y la 'acusación panfletaria'. El hombre (y la mujer) de acción debe ser, en este mundo conflictivo y plural, alguien a la vez sabio y prudente, en el sentido del *phronimos* aristotélico, es decir alguien que sabe hacer lo que conviene en el momento adecuado a la situación concreta a la que se enfrenta. «En este sentido, nada dispensara a los actores sociales de contar con la sabiduría *phronetica*, que no separa la justicia de la precisión en la búsqueda, en cualquier situación, de la *accion que conviene*.» (Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, 266-267).

perspectiva ético-política, la traducción permite vislumbrar, a través de su espíritu y su práctica efectiva, que la fraternidad no es algo ya dado, sino una tarea a realizar a través de prácticas concretas, asociadas al deseo de entenderse y al diálogo y a la deliberación como actitudes y como método. El paradigma de la traducción permite así aceptar la diversidad de hecho sin renunciar al proyecto de una humanidad una.

En particular, el régimen de hospitalidad lingüística, que emerge de dicho paradigma, permite pensar otras formas de hospitalidad, en particular políticas. No podemos en este momento describir las distintas modalidades de acciones concretas que convienen a este régimen. Todas ellas están articuladas por la misma convicción: la humanidad en su diversidad es una sola. Apostar a esa humanidad desde el paradigma de la traducción, supone así la creatividad y el esfuerzo incansable por «tender puentes», una y otra vez, allí donde la pluralidad y la diversidad parecen imponerse en una heterogeneidad radical. Diversos textos de Ricœur apuntan a mostrar cómo es posible realizar esta tarea, tanto a nivel de la acción política concreta, de la educación ética de los ciudadanos o desde el suelo nutricio de las convicciones religiosas. Estas propuestas podemos leerlas en textos antiguos como «Por un cristianismo profético» (1948), «El hombre no-violento y su presencia en la historia» (1949), «El cristianismo y el sentido de la historia» (1951), «Tareas del educador político» (1965).²³ Ricœur desarrolla también estas ideas en los distintos foros en que su palabra es requerida para pensar el proceso de configuración de una Europa diversa y plural: «¿Qué *éthos* para Europa?» (1992), «La condición de extranjero» (1996).²⁴ Podemos también encontrar reflexiones muy fecundas para poner por obra el régimen de hospitalidad lingüística en las páginas de *La historia, la memoria y el olvido* (2000), donde se elaboran las herramientas para el diálogo, la reconciliación y el perdón político, en socie-

23. Todos estos textos están publicados en Ricœur, *Ética y cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

24. Paul Ricœur, «La condition d'étranger», rev. *Esprit* 3 (2006) 264-275. Ricoeur redacta estas páginas en continuidad con su participación en los trabajos de la Comisión Hessel sobre los extranjeros y la nueva Europa que tuvo lugar en 1996. Este texto será publicado diez años más tarde en la revista *Esprit*. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-3-page-264.htm>, acceso el 22 de abril 2019.

Con respecto a estos temas, se puede ver: «Résister aux passions de l'appartenance», en Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, 312-329; Jacques Ricot, «Paul Ricœur. Peut-on penser l'étranger comme un hôte?»; Peter Kemp y Noriko Hashimoto, *On Paul Ricœur. Part III*, en *Ethics and Justice* (Berlín: Lit Verlag, 2017), 213-275.

dades fracturadas por la violencia y por el odio.²⁵ Pero el desarrollo de toda esta perspectiva exigiría una tarea que no podemos realizar en este artículo.

5. Conclusión

A modo de conclusión provisoria, vuelvo al punto de partida y al encuentro de Jesús con la cananea. Es en el momento que Jesús deja de ser ‘de Nazaret’, es decir cuando, saliendo de sus fronteras, escucha y responde al llamado de esta extranjera que lo conmina (*injoint*), que nace como ‘el Cristo universal’. Es justamente en esa salida que encuentra lo más profundo de su propia identidad, es decir, la identidad de quien, por su propia confesión, no ha venido a abolir la Ley, sino y a pesar de todas las apariencias en contrario, a llevarla a su plenitud (cf. Mt 5, 17).

EDUARDO CASAROTTI

ecasarot@gmail.com

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Recibido 03.01.2020/ Aprobado 16.02.2020

Bibliografía

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1995.

Dosse, François, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

25. Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004). En este punto se leerá con fruto Guilhem Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*, Paris, Kimé, 2014. Dicho libro, que pretende mostrar cuáles son las instituciones y las actitudes necesarias para el espinoso tema del perdón político, tiene la ventaja de trabajar sobre ejemplos concretos y actuales: la creación de Europa en tanto unión de enemigos ancestrales en una tarea común, las comisiones de verdad en Chile y Sudáfrica para dar continuidad a una sociedad luego de una fractura institucional, etc.

El autor es profesor de Antropología Filosófica de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Causse, Guilhem, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. Paris: Kimé, 2014.

Ricœur, Paul, *Ética y cultura*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ricœur, Paul, *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*. Paris: Du Seuil, 1995.