

Godayol sap recrear amb ploma destra els efectes subversius que el text original pot tenir en un lector anglès: l'ús babèlic del català, del castellà i de l'anglès és un encert ideològic i estètic rotund —diriem que en la traducció «Nothing... doth fade / But doth suifer a sea-change / Into something rich and strange» (Shakespeare, *The Tempest*, I.ii. 402-404). Una riquesa i una transmutació admirablement coronades per la «Cadència» del final de l'obra, que torna a reproduir la traducció del conte de Cisneros, però aquest cop sense l'enfarfegament tipogràfic de negretes i cursives: l'autora despulla el text de tot aparat traductològic i ens el retorna carregat d'ideologia, sí, però alhora despul·lat d'ideologia, obert a altres interpretacions, sense negretes ni cursives, perquè en gau-

dim no tan sols ideològicament, sinó també (i sobretot) estèticament. En aquest últim estadi, doncs, el text guanya com a fabulació, com a objecte estètic vàlid per ell mateix. I és que Pilar Godayol ha entès molt bé el que sembla que han oblidat alguns crítics culturals: que els textos literaris no són solament ideologia, sinó també objectes lingüístics i estètics que «pass through us like storm-winds, flinging open the doors of perception, pressing upon the architecture of our beliefs with their transforming powers» (George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, Londres, Faber, 1989 [1960], p. 3).

Dídac Pujol

Universitat Pompeu Fabra

Facultat de Traducció i d'Interpretació

LAOZI

Daodejing: el llibre del 'dao' i del 'de'

Traducció de Seán Golden i Marisa Presas. Barcelona: UAB-UB, 2000. 187 p.

El *Daodejing* és el llibre xinès amb més traduccions diferents —directes o indirectes— a llengües occidentals i és també el clàssic sobre el qual s'han escrit més comentaris de tipus acadèmic a la Xina. La seva combinació de poesia, especulació filosòfica i reflexió mística fa que tingui diferents lectures, cosa que probablement ha contribuït al fet que sigui una obra prolíficament interpretada i manipulada. Això explica que al llarg de la història hagin anat apareixent al mercat versions de tots els gustos i colors, fruit d'interpretacions *sui generis* d'aquesta filosofia més de dues vegades mil·lenària, ara passades pel sedàs de la teologia, ara aplicades al món dels negocis o al creixement personal, que han culminat amb títols de l'estil de *El dao de la mestressa de casa* o *El dao del trapezista*. Sigui com sigui, tot això reflecteix el que dona de si aquesta obra i és també un símptoma de l'interès que ha despertat i continua despertant al si de la nostra societat que, d'una manera més o menys deformada, té esment de la filosofia del *dao*.

La traducció de Seán Golden i Marisa Presas que presentem aquí, però, destaca per la seva seriositat, rigor acadèmic i fidelitat al text original, sense que això vagi en detriment de la claredat i accessibilitat, que la fan totalment apta per al gran públic. La traducció de Seán Golden i Marisa Presas és la primera i única fins al moment feta directament del xinès al català. El text està disposat de manera que a la dreta llegim la traducció i a l'esquerra els comentaris corresponents, els quals són de gran ajuda per a la interpretació filosòfica del text, que en alguns passatges és totalment innovadora respecte a la resta de traduccions.

Traslladar aquesta obra és un repte per a qualsevol traductor. Presenta una varietat de problemes que ja, des del títol mateix, obre el debat sobre la traductibilitat en general i de termes tan complexos i polisèmics com ara *dao* i *de*, en particular. Golden i Presas opten per l'opció de la intraductibilitat pràcticament només en el cas d'aquests dos conceptes centrals del llibre. Hi ha qui argüeix,

però, que el fet de deixar termes en xinès enfronta el lector amb unes paraules exòtiques sense significat en la seva llengua, que provoca una associació exclusiva entre aquests termes i el pensament taoista quan, de fet, aquests termes formen part del denominador comú del pensament filosòfic, religiós i popular de la Xina arcaica.

El *Daodejing* consta de 81 capítols curts, cadascun dels quals té forma de poema i té una llargada variable que no sobrepassa el centenar de caràcters xinesos. En aquesta versió —la més acceptada i traduïda— es poden distingir dues parts: el llibre del *Dao* i el llibre del *De*. *Jing* significa obra canònica o clàssic, d'aquí la seva inclusió en una col·lecció de clàssics orientals.

Les dificultats de la traducció són tant formals com de contingut. Es tracta d'un text escrit en forma ritmada —probablement per facilitar-ne la memorització—, en què es busca conscientment un llenguatge al·lusiú com un recurs per a poder transmetre allò inexpressable. La vaguetat i els nombrosos significats associats als caràcters, juntament amb certs trets de la llengua xinesa clàssica, com ara la manca de morfologia i de connectors, agreujat per l'absència de puntuació, no solament fan que hi pugui haver diverses interpretacions del text igualment vàlides, sinó que, a més, poden fins i tot ser contradictòries.

Per a qui a prefereixi llegir una traducció al castellà, hi ha més on escollir. De traduccions fetes directament del xinès disposem de la d'Iñaki Preciado (Alfaguara, 1978), la de Carmelo Elorduy (Tecnos, 1996) i la d'Anne-Hélène Suárez (Siruela, 1998), la qual és, des del nostre punt de vista, la més recomanable de totes tres perquè és la que es manté més propera al text original i la que ens ofereix una anàlisi més lingüística o etimològica, que serveix per a argumentar les diferents interpretacions possibles en els casos d'ambigüitat.

L'aparició del *Daodejing* l'hem de situar en una època en què els diferents corrents filosòfics tractaven de trobar solucions als seus problemes contemporanis, que es podien

resumir en un desajust entre el curs humà i el curs natural. La idea central del *Daodejing* es pot sintetitzar en la seva primera frase, probablement la més difícil de traduir de tot el text: «Un *dao* que es pot definir no és un *dao* constant.» Ens valem de les paraules per tal de segmentar la realitat, el *dao* és el tot i per tant no el podem anomenar; en el moment que li posem una etiqueta perd l'essència. El *dao* escapa a la categorització, és inclassificable. El taoisme rebutja les categories predefinides perquè l'aplicació d'un sistema de classificació és un mecanisme per a imposar un ordre al curs natural de les coses, i això ens fa perdre de vista la totalitat. El savi defuig les definicions intel·lectuals i els valors convencionals, perquè busca el que és anterior a tot això.

Mentre que en d'altres escoles de pensament *dao* pot significar 'sistema' o 'veritat moral', en aquesta es refereix a l'u, que és natural, etern, espontani, innominable i indescriptible. És alhora l'origen de totes les coses i la manera com les coses segueixen el seu curs. Quan aquest *dao* és posseït per les coses individuals, esdevé el seu caràcter o virtut (*de*). El *de* és l'aspecte del *dao* que pot ésser conegut, merament allò que pot ser aprehès mitjançant el coneixement de coses separades. El *dao* és indivisible i quan es coneix, es coneix tot de cop, no parcialment. Aquesta és la paradoxa de *dao* i *de*. L'objectiu dels pensadors xinesos antics era captar o intuir el *dao*. La diferència entre el misticisme religiós i el filosòfic és que el *dao* no ens ajudarà en res, és totalment impersonal. No ens hi podem atansar amb les oracions, ni demanar-li que intercedeixi per nosaltres, no l'afecten els estàndards humans de moralitat i benevolència. En canvi, captant el *dao* un s'ajusta directament i espontàniament al curs de l'univers, fent que tot allò que fa sigui harmoniós i equilibrat.

Pel que fa a la manera de viure, el taoista busca la simplicitat, l'espontaneïtat, la tranquil·litat, la feblesa i —el més important— la no-acció (*wu wei*). Per no-acció no s'ha d'entendre inactivitat, sinó el fet de no realitzar cap acció que vagi contra la natu-

ralesa, és a dir, deixar que la naturalesa segueixi el seu propi curs. No hauríem d'interpretar els conceptes de feblesa i buidor com uns ideals que ens porten a la negació o a la quietud absoluta. La filosofia de Laozi no és per a l'ermità, sinó per al governant savi, aquell que no abandona el món, sinó aquell que el governa mitjançant la no-interferència, per tant, el taoisme no és necessàriament una filosofia del retir.

Si tant Confuci com Laozi buscaven la manera d'ajustar el món dels homes al curs de l'univers, es diferencien, però, en el fet que el segon considera que els valors confucians són més un símptoma del caos imparable que no pas un remei. El *dao* no consisteix en virtuts morals ni en ritus, i la recerca de la humanitat (*ren*) propugnada per Confuci, quan s'aspira al *dao*, és inútil i errònia: el *dao* abraça totes les distincions possibles que enfosqueixen la ment de l'home (com ara el bé i el mal). El millor és, doncs, anul·lar aquestes distincions i tornar a la simplicitat. Només una ment buida és capaç de captar la unitat absoluta i infinita que és el *dao*.

El confucianisme creu que la persona ha de viure en harmonia amb la naturalesa i la resta de les persones, però és la persona la mesura dels seus valors, per això ha estat definit com un tipus d'humanisme. El taoisme, en canvi, concep les persones prenent com a model la naturalesa per tal d'assolir les seves virtuts (simplicitat, espontaneïtat, eficàcia inesgotable i mai artificial, etc.). La naturalesa és, doncs, la base dels valors del taoisme. Per això hom l'ha definit com una

mena de naturalisme. Humanisme i naturalisme —entesos com a conceptes allunyats de la nostra tradició filosòfica— són els grans corrents del pensament xinès, aparentment oposats, però, en realitat, són dues cares de la mateixa moneda, diferents aspectes de la idiosincràsia xinesa. Això no obstant, per a la majoria de xinesos, el confucianisme i el taoisme han representat sempre actituds complementàries davant de la vida, no confrontades.

Tota aquesta filosofia està compresa en un clàssic de 5.250 paraules. La civilització i el caràcter xinesos haurien estat completament diferents si el *Daodejing* no hagués existit mai. De fet, fins i tot el confucianisme, sistema dominant en la història i el pensament xinesos, no hauria estat el mateix, ja que, a l'igual del budisme, ha estat influenciat pel taoisme. No es pot entendre la filosofia, la religió, la política, l'art ni la medicina xinesos sense conèixer els ensenyaments filosòfics que recull aquest gran clàssic. És un fet remarkable que, malgrat que totes les escoles antigues de pensament de la Xina van ensenyar el seu propi camí (*dao*), només el taoisme és conegut per aquest nom. No existeix cap altre clàssic tan curt que hagi exercit una influència tan gran, tant dins com fora de la cultura que va oferir les condicions necessàries per a la seva generació. Som, per tant, en front d'una obra de valor universal.

Sara Rovira i Esteve

Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Traducció i d'Interpretació

SAGER, Juan C.

Essays on Definition

Amsterdam: John Benjamins, 2000.

La editorial John Benjamins publicó en el any 2000 el llibre *Essays on Definition* de Juan C. Sager en su colecció «Terminology and Lexicography. Research and Practice». Esta obra de Juan C. Sager, que constitueix

el volum número cuatro de dicha colecció, va precedida de un interesante prólogo de Alain Rey titulado *Defining «definition»* en el que hace una revisión de las distintas posiciones adoptadas por la filoso-