

Javier Alcoriza es doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia y profesor de Lengua Castellana y Literatura en la Enseñanza Secundaria. Es autor de *La experiencia política americana* (2005).

# Karl Löwith: la historia circunvalada

JAVIER ALCORIZA

**1** ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. de S. Sánchez, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

**2** Allan Bloom preguntó a Löwith por qué dictaba clases tan aburridas y Löwith le respondió que era su modo de combatir el intolerable *pathos* de Heidegger (véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 179).

**3** KARL LÖWITH, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid, 1992, p. 38.

**4** K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de F. Montero, Rialp, 1956, pp. 57-58, 151, 154: “La fascinación que produce el pensamiento de Heidegger nace precisamente de ese tono religioso propio de una conciencia trascendente y escatológica que en él domina... Ahora bien, ¡cuán lejos se encuentra este pensamiento escatológico-histórico... de la originaria sabiduría de los griegos!”. (Véase la reciente edición en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México, 2007.) Según Leo Strauss, Weber parecía un “huerfano” frente a Heidegger (E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 32).

**5** K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Georg Lukács daría la réplica marxista (“de Schelling a Hitler”) a este ambicioso análisis en *El asalto a la razón* (trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1975).

**6** Löwith había estudiado con anterioridad la perspectiva histórica de Burckhardt en *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Debo esta precisión a Josep Monserrat Molas. Véase K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de J. Fernández, Aguilar, Madrid, 1958 (y la reciente edición, de la traducción alemana revisada por el autor, en K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz Editores, Buenos Aires, 2006).

**7** K. LÖWITH, *Sämliche*

L

a lectura de las obras de Karl Löwith, así como la lectura de la reciente obra de Enrico Donaggio sobre Löwith, ilumina menos la figura del filósofo que la de la filosofía, o la de cierta

comprensión de la filosofía.<sup>1</sup> No es fácil, como se comprueba a lo largo de ese estudio, descubrir tanto un pensamiento expreso como un estímulo o actitud —la “sobria inquietud”— presente en todas las etapas de la trayectoria de Löwith. La anécdota de la pregunta de Allan Bloom y la respuesta del profesor de filosofía expatriado podría servir de orientación al respecto.<sup>2</sup> Ser un profesor de filosofía podría ser la manera de mantenerse fiel a la vocación filosófica; además, no era posible aproximarse a la historia de la filosofía sin ejercer la filosofía. En la base de este compromiso se hallaba la profunda impresión que habría causado a Löwith la conferencia de Max Weber, ‘La ciencia como vocación’ (que Donaggio transcribe con el título de ‘La filosofía como profesión’).<sup>3</sup> Llevar a la práctica la consigna weberiana en el terreno de la filosofía, sin embargo, habría supuesto para el joven Löwith el desafío de enfrentarse a la fascinación ejercida en su época por la figura y el pensamiento de Heidegger.<sup>4</sup> Tal como queda documentado por Donaggio, la relación con Heidegger (cuya toga quiso vestir Löwith en Marburgo) vendría a proyectar una larga sombra sobre el filósofo de Munich. En cierto modo, Heidegger ha representado la sinécdoque de la larga tradición de la filosofía alemana que Löwith habría “tutelado” en numerosos trabajos que tuvieron su culminación en *De Hegel a Nietzsche*.<sup>5</sup> Las páginas autobiográficas de Löwith serían un testimonio elocuente de la influencia heideggeriana durante los años de entreguerras en Alemania. Sin embargo, la deuda con la filosofía, como aprendería Löwith en el exilio desde 1933, sería mayor que la deuda que pudiera tener con la filosofía alemana (a pesar de su reivindicación a posteriori de la “vida intelectual alemana”). Los hechos habrían venido a cruzarse en el camino de la interpretación, de manera que, como apunta Donaggio, la historia de la filosofía poshegeliana podía considerarse, según la perspectiva escogida por el autor, como una oportunidad o una liquidación de la tradición filosófica. La presencia de Löwith en los países del eje germanófilo sería ya un indicio de la dificultad (o imposibilidad, a la vista de su regreso a Alemania tras la guerra) de cancelar el vínculo con el origen de su vocación. En el exilio americano, por cierto, se habría despertado el interés de Löwith por la filosofía de la historia. La contraposición de la cosmología griega (en la que Leo Strauss le habría hecho fijarse) y la teología judeocristiana, cuya derivación era ostensible en la filosofía de la historia elaborada desde Orosio hasta Marx, sería el modo en que Löwith había planteado el dilema entre Atenas y Jerusalén.<sup>6</sup>

El hecho de que Löwith no fuera un pensador judío (o no elevara la conciencia del judaísmo a la altura de los argumentos filosóficos, aun cuando sopesara la obra de otros pensadores judíos) permitiría explicar la distancia con que afrontaba esa cuestión, en la que resultaba especialmente significativo el problema de que la condición moderna había implicado una cesura con los conceptos de la antigüedad clásica y el cristianismo. Como indica Donaggio, Löwith, en virtud de una especie de filosofía de la historia de cuño propio, que comprendía los estadios consecutivos de la antigüedad, el cristianismo y la modernidad, habría sido consciente de que tenía que afrontar los problemas de la condición moderna desde dentro de esa misma condición.<sup>7</sup> Ahora bien, sin un fundamento “trans-histórico” (como la apelación straussiana al derecho natural), el obstáculo para superar el nihilismo como punto de partida de la reflexión resultaba insalvable.<sup>8</sup> Por su parte, Löwith, que había dedicado un largo ensayo a rastrear las manifestaciones del nihilismo en la cultura europea, concluiría que el fracaso de Nietzsche se cifraba en la fusión contradictoria de la cosmología pagana del eterno retorno y la voluntad de poder de inspiración escatológica.<sup>9</sup> No es de extrañar que entendiera que Heidegger, de manera no menos contradictoria, tuvo el propósito de llevar a la práctica la obra de Nietzsche. La controvertida vuelta a la simplicidad o “serenidad” en los últimos escritos de Löwith tendría que ver, sin duda, con los exhaustivos (y a veces demolidores) análisis de una tradición a la que no había querido renunciar.<sup>10</sup> La apertura a la “mundanidad del mundo”, más allá del historicismo, parecía la consigna final de un pensador que había mantenido la *scepsis* como piedra de toque de sus consideraciones. Así, las grandes guerras que habían conmovido a Europa durante el siglo XX (y que le llevaron a circunvalar el mundo) habrían obligado a Löwith a ajustar las cuentas pendientes entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia. Al fin, tal como recuerda Donaggio, el testamento filosófico de Löwith se sustentaba en un estudio sobre Paul Valéry que podía entenderse como un ejercicio de mimetismo (o un “comentario straussiano” de las obras del epicúreo autor de *El cementerio marino*)<sup>11</sup>: su última obra apuntaba a las páginas elegantes, casi impersonales, de un escritor que descontaba las pasiones de la potencia del pensamiento. Este gesto de admiración por la pura honestidad intelectual, capaz de sugerir la posibilidad de una ética de la literatura como “introducción a la filosofía”, dejaría abierta la valoración de las páginas que Löwith había dedicado al siglo XX como un mundo cerrado sobre sí mismo. (Su correspondencia con Strauss permitía advertir hasta qué punto estaba intacta, más allá de la crisis supuesta por un “tiempo de indigencia”, la tarea o responsabilidad de la filosofía.)<sup>12</sup>

Löwith había declarado que, de la pregunta de Nietzsche, sólo conservaría el signo de interrogación. De hecho, sus ensayos, desde *Das Individuum in der*

*Rolle des Mitmenschen* (El individuo en el papel del prójimo), al que Donaggio concede gran importancia en relación con la fenomenología y la antropología filosófica, podrían leerse como una serie de preguntas planteadas sin perder de vista la necesidad de comprender el mundo humano en el contexto de la vida social, con el trasfondo de la naturaleza de la que forma parte. Para Löwith, rebajar las pretensiones de la filosofía frente a la historia no constituiría una degradación filosófica. En relación con su línea de estudio, las ilusiones suscitadas históricamente, de Hegel a Nietzsche, se habrían convertido en la pesadilla de la filosofía, de Nietzsche a Heidegger.<sup>13</sup> Tal vez la sobriedad fuera la postura más prudente para proseguir con su enseñanza. Löwith nos induce a pensar que, además del espectáculo del naufragio, el filósofo no puede obliterar el vínculo entre la experiencia humana y la naturaleza. El cuidado de ese vínculo, sin embargo, expondría a Löwith al reproche que Habermas ha formulado en su incisivo “perfil filosófico-político”. En el discurso pronunciado con motivo de su entrada en la Academia de Heidelberg, a su vuelta a Alemania, en el que, como indica Habermas, había establecido la coherencia de su curriculum, Löwith insinúa que la crisis política alemana parecía afectar sólo incidentalmente a sus años de formación. El genio contemplativo de la filosofía hallaba su recompensa en el tramo final de un movimiento crítico con la irrupción de la filosofía *en* la historia. Al cuestionar las asunciones sobre las que Löwith había erigido su dictamen de la filosofía poshegeliana, en particular la de la decadencia que suponía pasar de la visión cosmológica griega y la perspectiva providencial judeocristiana al nihilismo contemporáneo, convertido en exponente de la modernidad, Habermas planteaba en su representación intelectual de Löwith la conveniencia de invertir una explicación que subrayaba los fundamentos teológicos de la filosofía de la historia. Según tal inversión, la filosofía no estaría en deuda con la tradición religiosa, sino con un compromiso crítico cuya necesidad vendría dictada (según la frase de Löwith) por la “humanidad del ser humano”. La crítica a Löwith se centraría, por tanto, en el repunte aristocrático (tal vez el reverso de toda sobria inquietud) con que el autor se habría retirado a la reflexión tras su argumentada denuncia del decisionismo: “El apasionamiento de la ‘decisión’ práctico-existencial que había inspirado a Kierkegaard y a Marx contra el cristianismo y la sociedad existente se puso de nuevo de moda en los años veinte y condujo (y sedujo) hacia su decisionismo teológico, filosófico y político”. Como consecuencia de esa retirada, Löwith habría “abandonado por completo la dialéctica de la historia” y puesto sus esperanzas, como Heidegger, en una “ontología bien entendida”. Resulta característico que haya sido Habermas quien ha rastreado la deuda del idealismo alemán con los pensadores judíos, y que la introducción a sus *Perfiles*, entre los que Löwith ocupa una posición central, se plantee la necesidad de heredar o “seguir con la filosofía”.

A grandes rasgos, la misma dicotomía o tensión entre tradición y modernidad que se plasma en la obra de Löwith estaría presente en la de Strauss: si Löwith ha rastreado las huellas del sentido *en* la historia, o la transformación de tal sentido a medida que los contenidos de la tradición judeocristiana desaparecían de la filosofía de la historia moderna, Strauss habría recuperado la urgencia de una pregunta —¿progreso o

retorno?— condicionada por la “tensión fundamental” de razón y revelación, “entendimiento autónomo” y “amor obediente”. El judaísmo, o el destino judío, que era el de una “nación ahistórica”, ofrecía una comprensión antagónica de la filosofía, que en la época antigua y medieval no habría mostrado la dependencia de la historia peculiarmente moderna. La noción straussiana del arte de escribir como respuesta al fenómeno histórico de la persecución comportaba una relectura de las obras de la historia de la filosofía, mientras que la reserva de Löwith ante la dialéctica histórica de la filosofía se traducía en una confesión de escepticismo que, a falta de recursos para criticar la modernidad sin incurrir en sus presupuestos, le obligaba a replegarse estoicamente con palabras que hacen pensar en el “individuo apolítico” al que admiraba Koselleck: “La vida y convivencia de los pueblos no es tal que pueda realizarse sin paciencia y condescendencia, sin escepticismo ni resignación”. Frente a ello, no sería menos cierto que hay pueblos que han afirmado su ley de vida y convivencia en la resolución, la convicción o el afán de superación. Circunvalada la historia, los problemas de la filosofía seguían siendo más evidentes que sus soluciones.



Dualidad

*Schriften*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, vol. 8, p. 122: “Elegir entre uno u otro ‘proyecto’ o *Weltentwurf* sería aún una actitud y decisión existencial y, por tanto, contradictoria con la naturaleza de la idea del mundo elegida. Pues ninguno es un mero proyecto de elección y decisión humana. Uno se revela y resulta inteligible sólo por la fe: el otro se revela también a la naturaleza del hombre, aunque no por revelación histórica, sino en y por la naturaleza misma. No podemos elegir no ser modernos, si es cierto que la modernidad, desde Descartes, se apoya en la elección de un fundamento y punto de vista”.

**8** LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1953, p. 24: “Si los problemas fundamentales persisten en todo cambio histórico, el pensamiento humano es capaz de trascender su limitación histórica o de captar algo trans-histórico. Éste sería el caso incluso si fuera cierto que todos los intentos de resolver estos problemas están condenados a fracasar y que están condenados a fracasar a causa de la ‘historicidad’ de ‘todo’ pensamiento humano”. Véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 185.

**9** ‘El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea’, en K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.

**10** JÜRGEN HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Taurus, Madrid, 2000, p. 182.

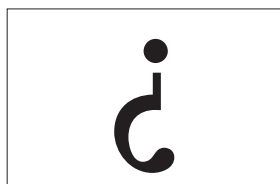
**11** Véase la referencia a Lucrecio en K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 153. Compárese con L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 171.

**12** K. LÖWITH, L. STRAUSS, ‘Correspondence concerning Modernity’, en *Independent Journal of Philosophy*, 1983, vol. IV, pp. 111.

**13** K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 68: “¿Qué esperanza justifica esa ‘destrucción’ de la historia de la filosofía occidental cuya demolición en pro de la liberación del Fundamento llega hasta socavar la Metafísica que, un *locus a non lucendo*, desde Platón hasta Nietzsche ha estado olvidando el Ser en beneficio de los entes?”.

# El traductor

LIA OGNO



No estará pesando en los innumerables tratados de paz que no logran acercarse a su propósito, violados casi al mismo tiempo que se firman, a veces mientras se firman, la maldición de Babel?

¿No será aquella voluntad divina de confundir el entendimiento entre los hombres la que provoca ese desacuerdo esencial que aviva el fuego de nuestras discordias cotidianas, de nuestras guerras fratricidas? Porque Babel, efectivamente, fue la maldición de Dios sobre los hombres, condenados desde entonces a permanecer encerrados, prisioneros dentro de sus lenguas, privados ya para siempre de un espacio común, de un mundo para todos. Hay un lado de la historia, una lectura, que nos representa los continuos esfuerzos humanos, el incesante quehacer del hombre, como el frenético intento por superar la condena babélica: encontrar esa lengua original que nos permitiera la construcción de una ciudad y de una torre que evitaran la dispersión de los corazones. Otro lado, otra lectura de la historia, nos representa como una sucesión de discordias y batallas que tienen su origen en el desacuerdo original que selló Babel, la confusión. En opinión de Benjamin, esa lengua original en la que resuena el *acuerdo* es la que persigue el traductor.

La traducción es, claro está, aunque no sólo, un problema técnico; un problema técnico en la era de la técnica. Y a la traducción como problema técnico se refieren los estudios que de ella se han hecho en las llamadas ciencias humanas, desde la lingüística a la antropología, pasando por la sociología, la psicología, etc. Los modelos y las teorías que aquí se producen son cada vez más ajustados al fenómeno, al tener en consideración cada vez más elementos. Ya no cabe duda, pues, de que la traducción no es un simple pasar el significado de una lengua a otra, sino que hay que traducir también el estilo, la retoricidad, el gesto de la lengua, etc.

Más allá, o más acá, del problema técnico se alza la pregunta, muy del gusto filosófico, sobre la posibilidad de la traducción. Y aquí nos encontramos con un abanico de tendencias que van desde quienes sostienen que el lenguaje es ya, *en cierto modo, una suerte de traducción* (del mundo no verbal al verbal), hasta los que sostienen la intraducibilidad basándose en que el significado de cada palabra en una lengua depende de las relaciones que dicha palabra mantiene con el resto de la lengua.

Y sin embargo, hay algo que, al afrontar así la traducción, permanece impensado, algo que es anterior a su posibilidad o a los problemas técnicos que plantea. Más acá o allá de si es posible o no y de cómo hacerlo, hay que responder a la pregunta de *qué es una traducción*

*qué es traducir* (y ya la misma elección del título, un verbo en lugar de un sustantivo, quiere significar y hacer hincapié en la consideración de la traducción como un *proceso*, no como un resultado).

I. Pensar en la diversidad lingüística, en la confusión, como una condena, como Babel, en suma, significa no poder desprenderse del recuerdo de un pasado mítico, prebabélico, en el que los hombres poseían un lenguaje originario. Pensar según la condena significa condenarnos a un horizonte teológico, como le sucedió a Benjamin,<sup>1</sup> que, en cierto modo, creía en la posibilidad de recuperar aquel lenguaje originario, aquella palabra suprema que decía sin más la verdad. La traducción promete así un reino de la reconciliación de las lenguas, porque en ella se alude a ese lenguaje supremo que constituiría la armonía o la unidad complementaria de todas las lenguas. Pero, al tiempo que destruyó la torre, el Dios dejó un nombre, el suyo, como una indicación a los hombres; y en él reconocen todas las lenguas la fuente de que derivan: así se levanta el Nombre como criterio universal de traducibilidad. Todas las lenguas se copertenecen en el lenguaje en el que Dios dice su Nombre; todas las palabras son traducibles entre sí a través del Nombre intraducible de Dios. De aquí se deriva un mesianismo benjaminiano que acompañaría a todo traductor, pues su *tarea*, en última instancia, no consistiría sino en hacer crecer las lenguas en la dirección de ese lenguaje original y originario. La traducción y el original (con sus transformaciones y modificaciones) no son más que fragmentos de un lenguaje más amplio, la lengua en la que Dios dice su Nombre: sólo en ella queda el hombre, por fin, salvado de la dispersión: la traducción se presenta como una forma de *salvación*; y el traductor aún no es el salvador, sino sólo su pregonero, quien anuncia la salvación.

Benjamin nos proporciona una tesis hebraico-mesianico-teológica: Dios es el artífice de una condena hacia los hombres, pero también quien, al donar su nombre, promete la salvación en la tarea-esfuerzo de la traducción. En un decisivo comentario al texto de Benjamin, Derrida<sup>2</sup> se propone esclarecer el problema ontológico de la traducción, planteado ya por Benjamin, repensando el nombre de Babel; el título de su ensayo, 'Des tours de Babel', presenta ya un juego de palabras muy significativo a este propósito: *des tours*, de las torres, acerca de las torres, sobre las torres, y *détours*, desviaciones. Babel expresa, para Derrida, el origen de la confusión entre las lenguas, la multiplicidad irreducible de los idiomas y la tarea necesaria e imposible de la traducción, "su necesidad *como* imposibilidad". Contrariamente a lo que pensaba Benjamín, no existiría un archilenguaje, el sentido primordial o último, sino que el sentido está diseminado, disperso. Y es esta

<sup>1</sup> W. BENJAMIN, 'Il compito del traduttore', en *Angelus novus*, trad. de Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 39-52.

<sup>2</sup> J. DERRIDA, 'Des tours de Babel', en *Aut Aut*, 189-190, 1982, pp. 67-97.

dispersión del sentido la que lleva a Derrida a afirmar que hay un núcleo de intraducibilidad que es la razón misma por la que se traduce. Se traduce porque es imposible.

¿Pero no es ésta una suerte de locura? Maurice Blanchot ha dedicado también un breve ensayo<sup>3</sup> al comentario del texto de Benjamin (convendría tener presente que este último fue, en primer lugar, un prólogo a la traducción alemana de los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire). Para Blanchot el traductor es un “enemigo de Dios”, pues con su obra pretende reconstruir la torre babilónica, contrariando así el mandato divino, desafiándolo acaso. Critica también la idea benjaminiana del lenguaje originario o protolengua de la que saldría nuestra diversidad lingüística. Aquí, el traductor no es quien recoge el Nombre de Dios que se manifiesta en la deconstrucción de la torre como una indicación de futuro, sino quien contraviene el mandato, quien busca el combate: combatir al Dios que manda a la guerra a los hombres. No hay lenguaje primordial; el traductor ahora lo niega y se sitúa en la diferencia de los lenguajes: “Todo traductor vive de la diferencia de los lenguajes, toda traducción se funda en esta diferencia, aunque, aparentemente, persiga el diseño perverso de suprimirla”. Traducir no significa anular las diferencias; en este sentido, Octavio Paz ha subrayado que la traducción las acentúa y las pone de manifiesto, las resalta.<sup>4</sup> Blanchot concluye su ensayo ejemplificando en la figura de Hölderlin los riesgos y peligros del traducir: sus traducciones de *Antígona* y *Edipo* fueron casi sus últimas obras antes de la locura, “obras”, dice Blanchot, “extremadamente meditadas, controladas y volitivas, guiadas por el propósito inflexible no tanto de transportar el texto griego en alemán, ni de reconducir la lengua alemana a las raíces griegas, sino de unificar las dos potencias (representantes la una de las vicisitudes de Occidente, la otra de las de Oriente) en la simplicidad de una lengua total y pura. El resultado tiene algo de horrible”. En efecto, porque si la traducción es el espacio de las diferencias, el traductor no puede instalarse en ellas sino a riesgo de perder su vida: quien habita las diferencias sale de sí, y en este salir de sí quemamos los barcos que permitirían su retorno, se pierde inexorablemente. Todo lugar habitable siempre está más acá de la pura manifestación de las diferencias. Por eso Blanchot concluye señalando el riesgo de locura en que incurre toda traducción.

Pero Babel es, precisamente, el lugar donde se ponen de manifiesto las diferencias, donde éstas nacen míticamente de la mano de la ira de un Dios que no quiere ver amenazado su trono. En Babel las diferencias se reconocen en cuanto tales diferencias, y en aquella confrontación obligada acaso pudo vislumbrarse por vez primera el destino trágico que envuelve a todo lo humano. Babel no es la puerta de ningún Dios, como a veces se ha señalado desde una filología temerosa; y si lo es, lo que verdaderamente significa es el *portazo* que da el hombre a la divinidad, cansado ya de su exclusivismo adolescente, de su ley de juego infantil con la que el hombre no quiere jugar. Babel señala la fiesta de liberación del hombre, el inicio del olvido de Dios, la toma de conciencia de lo que verdaderamente significa ser hombres: la aceptación de nuestro destino trágico. “Babel es propiamente *Babel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el ruido que percibimos al oír una lengua desconocida”,<sup>5</sup> dirá Ortega dejándose llevar por una etimología de Schelling.

Babel significa, por tanto, la aparición del otro como *radicalmente otro*, del otro que no soy yo y que no me es prójimo, sino que me está distante, separado y diferenciado de mí. Babel es también, ya lo hemos dicho, la confusión (la raíz *bel* significa confundir); pero la confusión es un estado en que el hombre se siente inseguro, en el que siente que el firme sobre el que pisa no le sostiene adecuadamente; por eso la confusión, como las diferencias antes, modulan espacios no aptos para el habitar del hombre. Y por eso éste, en su ansia de habitar el mundo, de sentirse seguro, buscará salir de aquel estado de confusión, superar Babel, buscará algo que pueda darle garantías, que le asegure un espacio habitable. La idea de la *torre* está ligada a la de la ciudad, que representa el mejor espacio habitable tras la intervención del hombre. Y si Babel niega que esta ciudad pueda ser única, esto no le amedrenta, sino que sale, armado, dispuesto a levantar ciudades por doquier, tantas como su diversidad necesite. Y así, el mundo se fue poblando de ciudades, que curiosamente coincidían en proponer en su diseño una torre y una muralla. Una torre, no para acariciar a Dios, como antaño, sino para vigilar los movimientos amenazantes de las demás ciudades; una muralla para defenderse de un eventual ataque, previsto como posibilidad conforme a una lógica que equipara el peligro de lo que se desconoce. Pero no se puede permanecer dentro de la muralla: el mismo impulso que llevó a los hombres a cerrar la puerta a Dios los obliga a salir de la ciudad. De este modo, surgen dos respuestas que todavía hoy mantienen su plena vigencia. La primera consiste en eliminar al *otro*; eliminación que presenta una notable cantidad de variantes: desde la eliminación física hasta el sometimiento cultural (del que la occidentalización del planeta es un buen ejemplo); el conquistado o el prisionero, como tales, son sólo una amenaza controlada, siendo este “control” una contribución fundamental (y brutal) a la tranquila y segura habitabilidad del mundo. La segunda respuesta trata de tender un puente con el otro, algo que nos ponga en contacto a pesar de la confusión y las diferencias, algo que, pese a ellas, nos acerque y nos permita el esfuerzo del entendimiento. Traducir, pues: un puente tendido que nos posibilita el acercamiento al otro.

II. Se nos ha quedado abierta así, sin embargo, la cuestión de la esencia del lenguaje; y ello porque la pregunta por la traducción revierte inevitablemente a la pregunta por el lenguaje. Pero la respuesta, en casos como éste, no puede venir inmediatamente después de la pregunta; exige una preparación, un camino que nos lleve a ella; sin pasar por él, la respuesta nunca *satisface* la pregunta; sin camino, la respuesta elimina la pregunta, porque no responde, tapa. Y es en el transitar hacia la respuesta como el camino se nos revela fundamental a la respuesta misma.

La lengua, entonces, es un sistema de signos verbales que permite a los hombres entenderse sin previo acuerdo. Resulta paradójica una situación que postule, como a veces se ha hecho, el surgimiento del lenguaje según un acuerdo previo: sólo el establecimiento del lenguaje permitirá acuerdos futuros, no puede existir un acuerdo anterior a lo que posibilita y permite toda forma de acuerdo, todo pacto. Tenemos que acercarnos, pues, al fenómeno del lenguaje sin la voluntad contractualista que ha dominado en buena parte de los estudios de nuestra modernidad. Y conviene no olvidar

<sup>3</sup> M. BLANCHOT, ‘Sulla traduzione’, en *Aut Aut*, 189-190, 1982, pp. 98-101.

<sup>4</sup> O. PAZ, *Traducción: literatura y literalidad*, Tusquets, Barcelona, 1971.

<sup>5</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. IX, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 489.

que la lengua no es un dato, un uso establecido secularmente, sino que es, además, constante creación, *enérgeia*, como la definió von Humboldt (esto, el lenguaje como *enérgeia* es algo que, mil veces repetido, solemos olvidar frecuentemente, acaso por nuestra dificultad de pensar el movimiento, acostumbrados como estamos por la vieja metafísica a pensar el ser con categorías estables).

En uno de los últimos capítulos de *El hombre y la gente*, Ortega nos relata el mito del origen del lenguaje (y en el mito no hay que buscar ciencia, sino camino, entendimiento). Según este mito, el hombre sería un *animal anormal*; así pues, ni una creación divina, ni un mero eslabón zoológico. Esta *anormalidad* se debería al “anormal desarrollo y superabundancia de una función primigenia: la fantasía”. Merced a esto, la fantasía habría creado dentro del hombre un *mundo interior* plagado de imágenes y fantasmagorías. Y este mundo interior sería un punto decisivo que nos diferenciaría del resto de los animales, pues dio a nuestra comunicación un carácter totalmente nuevo: no se trataba sólo de señales que referían directamente a una concreta situación del entorno, sino que se trataba de manifestar aquella intimidad creada por la fantasía que quería salir fuera del hombre. Para entender la génesis del lenguaje no bastaría, pues, el “utilitarismo zoológico”, una señal que está asociada inequívocamente con algo que se puede percibir, porque pasa *afuera*, sino que “es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio *interior* hervía oculto —el íntimo mundo fantástico—, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con *señalarlas*; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación”.<sup>6</sup> Para decir lo que no está ahí inmediatamente presente surge, pues, el lenguaje; y para decir la incesante invención de la fantasía se precisa un lenguaje que no se anquilese en el uso del diccionario, sino que sea él mismo innovación constante, creación continua. ¿Se agotará en el lenguaje esa voluntad de querer decir del hombre?

En ‘Miseria y esplendor de la traducción’, sin duda uno de los textos más lúcidos, y siempre actual, que sobre el problema de la traducción se han escrito, Ortega da en el blanco al manifestar la incongruencia de las lenguas. El estilo de un autor consiste en las desviaciones que introduce en el uso de la lengua, desviaciones que deben tenerse en cuenta a la hora de traducir. Pero las dificultades del traducir no se agotan aquí; en efecto, cada lengua posee un estilo propio, una “forma interna” inexpressada en el lenguaje: “Es falso, por ejemplo, suponer que el español llama bosque a lo mismo que el alemán llama *Wald*, y, sin embargo, el diccionario nos dice que *Wald* significa bosque”.<sup>7</sup> Pero esta constatación no le sirve a Ortega para quedarse a cantar las miserias del traducir, sino que, tomando plena conciencia de su dificultad, lo lanza a considerar el “posible esplendor del arte del traducir”. Arte, y no ciencia, es, en efecto, la tarea del traducir; creación verdadera (limitada por un original) y no simple mimesis.

En el mundo que se nos ofrece encontramos ya las cosas separadas y definidas. Antes que el mundo fuera, sin embargo, no había separación, ni de las cosas entre sí ni de éstas con el hombre. Es la conciencia la que introduce una pequeña grieta, que con el tiempo será barranco y después, acaso, abismo infranqueable. La

conciencia saca al hombre de la indiferenciación primigenia y lo coloca frente a las “cosas”, lo enfrenta a ellas. Y lo que percibe esta primera conciencia no es el mundo tal y como ahora lo conocemos, sino un magma continuo, indiferenciado y, a la vez, lleno de pequeñas diferencias. Pero el hombre, para poder vivir como conciencia, necesita un lugar habitable, tiene que hacerse un mundo; y así, de la particular interacción del hombre con su entorno, surge un orden, un mundo, un lenguaje. El hombre establece los cortes que señalarán los límites de las cosas; cortes que no señalan diferencias absolutas, sino sólo la firme voluntad de habitar, y que pasan a conformar el lenguaje (o viceversa). Porque “el mundo nos propone innumerables clasificaciones y no nos impone ninguna. De ahí que cada pueblo cortase el volátil del mundo de modo diferente, hiciese una obra cisoria distinta, y por eso hay idiomas tan diversos con distinta gramática y distinto vocabulario o semantismo. Esta clasificación primigenia es la primera suposición sobre cuál es la verdad del mundo; es, por tanto, el primer conocimiento. He aquí, por qué, en principio, hablar fue conocer”.<sup>8</sup>

El mundo es, pues, un orden que se impone, y va expresado en el lenguaje. Un orden que busca el conocimiento de lo que se tiene enfrente para poder habitarlo. Aprender a hablar, de niños, no es otra cosa que adquirir este conocimiento, interiorizar una fe en las cosas, un orden. Por eso las lenguas nos separan y nos distancian, no porque sean diversas en cuanto lenguas, sino porque refieren mundos diversos, conocimientos diferentes, distintos modos de habitar el mundo. Se es extranjero no porque se desconozca una lengua, sino porque no se copertenece a un mundo, porque su mundo es *otro*. Con el nacimiento, este mundo se nos va entregando en el lenguaje (de ahí que sea lengua materna). Por eso, el mismo Ortega ha llegado a hablar de un *destino verbal* que a todos nos espera: porque con el lenguaje no sólo aprendemos a hablar.

Ha sido la traducción, o mejor el traducir, lo que nos ha llevado a indagar sobre la esencia del lenguaje. Pues bien, éste se nos escapa inexorablemente si no somos capaces de aprehenderlo en el silencio que es. Lo que cada lengua dice, lo dice porque es capaz de renunciar a decir (otras cosas, otros modos). No porque *es capaz*, sino porque necesariamente el decir de la lengua significa operar una selección en lo que puede ser manifestado. Porque decirlo todo es imposible, humanamente imposible. Porque una lengua, como hemos visto, da cuenta de las diferencias (relativas) que se efectúan en el continuo de lo real: es como la banda cromática, un continuo en el que cada lengua efectúa una serie de cortes, lo que dará lugar a que unas lenguas posean más colores que otras, o a que los colores no coincidan plenamente en una y otra lengua.

Hablar, pues, no es sólo un decir, sino también un renunciar a decir, un callar. Cada lengua calla unas cosas para poder decir otras, cada lengua tiene su particular silencio. Aquí radica, sin duda, la enorme dificultad del traducir: porque, en el fondo, se trata de decir en una lengua lo que en otra se calla. La traducción no es una copia del original (el mismo concepto de original es bastante discutible, como ha mostrado Benjamin), no es trasvasar de una lengua a otra el material comunicativo que se da en ella. El lenguaje no es sólo comunicación; ésta es sólo un aspecto de aquél. El lenguaje es también conocimiento, un mundo, o, para decirlo con Heidegger, *exposición de un mundo*;

6 J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, *Obras Completas*, vol. VII, p. 253.

7 J. ORTEGA Y GASSET, ‘Miseria y esplendor de la traducción’, *Obras Completas*, vol. V, p. 436.

8 J. ORTEGA Y GASSET, ‘Miseria y esplendor de la traducción’, p. 447.

pero sin olvidar que es, también y a la vez, *producción de la tierra*, de lo oculto, porque lo no dicho, lo callado y silenciado del lenguaje, lo conforma de modo fundamental. Por eso, sólo quien traduce el silencio efectúa en su intento una auténtica traducción. Traducir el silencio es revelar los secretos de los pueblos, eso que por no dicho y escondido ha contribuido tanto a la hostilidad y a la guerra. Traducir el silencio es, por tanto, una auténtica propuesta de paz, tan necesaria y urgente en nuestros días como siempre.

Y sin embargo, nuestra euforia no puede hacernos olvidar ese fondo de intraducibilidad irresuelto en toda traducción: traducimos porque es imposible, porque el silencio no puede ser ganado plena y completamente, precisamente porque su propia esencia de silencio lo impide. Pero no poder alcanzar la meta no significa renunciar. Traducir el silencio debe permanecer como horizonte del traducir, como emblema de una tarea infinita que quiere hacer del planeta un espacio común con el más puro respeto de las diferencias. Pues traducir el silencio significa llevar el lector a la obra y no llevar la obra al lector, arrancar al lector de su mundo y obligarle a habitar en *otro* mundo. Siguiendo el ejemplo que nos brinda el propio Ortega, no es traer a *Madame Bovary* al suelo español, sino llevar al lector español al corazón de la provincia francesa, dándole los instrumentos necesarios para que pueda encaminarse y recorrer el camino sin peligro, porque sólo en el camino es posible escuchar el silencio de la obra. “Llevar” quiere indicar aquí un movimiento y no un resultado: no poner al lector en el verde paisaje de Yonville, donde se agita la vida de Emma Bovary, sino indicarle el camino tortuoso que a ella conduce, porque sólo a quien se esfuerza en recorrer este camino entrega Emma su corazón. Camino hacia la obra, pues, es la traducción; algo que nos permite aproximarnos a la obra, ponernos en camino hacia ella, *encaminarnos hacia el silencio*.



Silencio