

“Un viaje al extranjero”. Sobre el significado político y cultural de la traducción

“A voyage to the foreign”. On the Political and Cultural Meaning of Translation

Gaetano Chiurazzi*

Università degli Studi di Torino

gaetano.chiurazzi@unito.it

DOI: 10.5281/zenodo.3872140

Recibido: 28/01/2020 Aceptado: 30/04/2020

Resumen: En su labor cotidiana, el traductor se confronta con la multiplicidad de las lenguas, experimentando su irreducible diversidad: ¿se trata de una condición de imperfección (casi una condena, tal como nos enseña el relato bíblico de la Torre de Babel) o de algo que puede tener un significado positivo? Esta pregunta es el punto de partida para una serie de reflexiones acerca del significado filosófico de la traducción. ¿Qué nos enseña, pues, la práctica de la traducción? En la senda de algunos autores que reflexionaron sobre ésta -como F. Schleiermacher y J. Ortega y Gasset-, se tratará de mostrar cómo la traducción es una práctica esencial en el desarrollo de las culturas, que favorece su ósmosis y que, sobre todo, les permite volverse conscientes de su diversidad. Si, por un lado, el traducir puede ser síntoma de un arraigado nacionalismo, por el otro, puede ser una manera para evitar la cerrazón totalitaria: traducir, como decía Ortega con una bella metáfora, “es hacer un viaje al extranjero”. El oficio del traductor tiene por lo tanto un gran significado político y cultural: el de favorecer este encuentro, en el límite entre cerrazón identitaria y sentimiento de la diversidad.

Palabras clave: Ortega y Gasset, traducción, diversidad, política, cultura.

Abstract: In her everyday work, the translator faces the multiplicity of languages, experiencing their irreducible diversity. Is this a condition of imperfection (almost a condemnation, as we learn from the biblical story of the Tower of Babel) or something that can have a positive meaning? This question is the starting point for some reflections about the philosophical meaning of translation. What does the experience of translation teach us? In the wake of some authors who reflected on it – such as F. Schleiermacher and J. Ortega y Gasset -, we will consider how translation is an essential praxis in the development of cultures, which fosters their osmosis and above all allows them to become aware of their diversity. If, on one hand, to translate can be the symptom of a deep-rooted nationalism, on the other hand, it can be a way to prevent the totalitarian closure: translation, as Ortega said through a very beautiful metaphor, is “a voyage to the foreign.” The task of the translator has therefore a great political and cultural meaning: that of fostering such encountering, on the limit between identitarian closure and feeling of diversity

Keywords: Ortega y Gasset, translation, diversity, politics, culture.

* Italiano, Doctor en filosofía por la Universidad de Torino. Ha realizado investigaciones post-doctorales en Torino, Heidelberg y París. Es profesor titular del *Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione* de la Università degli Studi di Torino y Director, junto con Gianni Vattimo, de *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*

Traducido del Italiano por Fabrizio Cossalter

1. La utopía de la lengua única

Cualquier traductor se pregunta, en algún momento, sobre cómo resolver un evidente problema de intraducibilidad: aunque la finalidad de cualquier traducción sea la de convertir de la mejor manera posible el texto de partida en el texto de llegada, es un hecho innegable que esto no siempre sea posible de manera perfecta. Y esta experiencia será tanto más aguda cuanto más el traductor conozca bien ambos idiomas. El traductor se da cuenta de que ciertos matices semánticos de una lengua, que forman parte del significado de una palabra, o de una oración, no pueden ser traducidos completamente en otra.

La reflexión filosófica sobre la traducción empieza por esta sencilla experiencia para convertirla en el motivo de una reflexión más general: porque ésta atañe a problemas de naturaleza no sólo lingüística (acerca de las posibilidades expresivas de las lenguas), sino también ontológica (es decir, acerca de la concepción de la realidad que una lengua transmite), e incluso ética y política. Aquí nos interesan estas cuestiones, que contestan a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es legítimo olvidare aquella diferencia entre idiomas que la experiencia de la traducción inevitablemente enseña? Son notorios los casos en los que se intenta traducir a toda costa en una lengua las palabras de otra, y esto sobre todo para responder a exigencias políticas nacionalistas (en Italia, durante la época fascista, se italianizaban muchos nombres de ciudades extranjeras, además de los de costumbre). Algunas lenguas son peculiarmente reacias a acoger términos extranjeros, mientras que otras - esto ocurre mucho en el italiano- son, en cambio, muy hospitalarias y utilizan a menudo un lenguaje, sobre todo en ámbito técnico y científico, de verdad híbrido. Se trata de fenómenos muy comunes, en cierta medida inevitables, porque las contaminaciones y las hibridaciones entre idiomas siempre tuvieron lugar y son, en el fondo, el signo de su gran flexibilidad y plasmabilidad. Sin embargo, la simple importación de un término extranjero a otra lengua es una manera para que las lenguas sean permeables entre ellas, pero de todas formas es algo distinto de la traducción, y no resuelve para nada el problema de la traducción. Aunque una lengua pueda importar términos extranjeros y, por tanto, volverse cada vez más híbrida, ella nunca puede borrar del todo su diferencia respecto de otra lengua, sino a costa de ser completamente sustituida. Al fin y al cabo, no existen lenguas puras, incontaminadas, pues todas, de manera más o menos grande, nacieron de contaminaciones con e importaciones de otras lenguas, tal como demuestra la etimología. La traducción es, por lo tanto, un fenómeno inevitable, mientras exista

una pluralidad de lenguas. El problema de la traducción es, en efecto, el siguiente: ¿es posible reducir la multiplicidad de las lenguas a una lengua única?

El sueño de una lengua universal siempre caracterizó al pensamiento filosófico, porque se conecta con el problema de la lengua perfecta, en la que sería posible expresar la verdad. Si, de hecho, las lenguas presentan diferencias semánticas importantes, ¿cuál de ellas expresa mejor la verdad? Este problema es fundamental sobre todo para la religión: con la ruptura del universalismo romano, y el consiguiente nacimiento de las lenguas nacionales, a finales de la edad media, el problema de cuál tuviera que ser la lengua de la religión cristiana se convirtió en un problema espinoso. La Reforma luterana no sólo quebró a la cristiandad: por medio de la traducción de la Biblia al alemán, Lutero también abrió la puerta a la posibilidad de expresar el mensaje evangélico (la verdad) en los idiomas vulgares, precisamente sobre la base del principio de que tal verdad debía ser comprensible para todos. Pero esto abrió también la puerta a problemas que de lingüísticos se convirtieron en teológicos: ¿cómo entender algunos pasajes de la Biblia que en la traducción podían adquirir significados incluso ligeramente distintos? ¿Estas variaciones de significado no socavan la compactibilidad de la verdad teológica generando diferentes y, por tanto, conflictivas interpretaciones? Es conocido el ejemplo del *sola fide* en la Carta a los Romanos, en el cual Lutero añade al texto latino la palabra *sola* (en alemán *allein*), porque lo que cuenta no es la letra, sino el espíritu, y el espíritu del texto, es decir, su sentido verdadero, es lo que nos salva con la sola fe. Éste es el contenido de una de las controversias teológicas que llevaron al cisma de la Iglesia de Roma.

La vicisitud de los conflictos religiosos que ensangrentó a Europa entre el siglo XIV y el siglo XVII es también el motivo por el que, en ámbito filosófico, muchos han tratado de encontrar o elaborar los presupuestos para una lengua universal. Leibniz, por ejemplo, propuso explícitamente el ideal de una *characteristica universalis*, como la llamaba, es decir, de una lengua universal y perfecta a través de la cual expresar las verdades filosóficas y, por consiguiente, también religiosas, y a través de las cuales - así lo esperaba- poner fin, finalmente, a los conflictos. Su ideal dio luego lugar a la elaboración de la lógica matemática, en cuanto lengua lógica por excelencia, que pretende ser la lengua de la ciencia. Sin embargo, el hecho de que la reductibilidad de las lenguas naturales a la lógica matemática, o a cualquier lengua artificial, pueda ser viable, es una cuestión que implica problemas enormes y que atañe a la dimensión histórica de la existencia humana, que hace que todas las producciones

culturales —también la lengua perfecta, también la lógica matemática— sean inevitablemente sometidas a transformaciones, revisiones, ajustes. Wittgenstein comparaba las lenguas artificiales con los barrios nuevos de las ciudades, que son construidos con criterios modernos, racionales, pero que luego, por el mismo hecho de ser habitados, son transformados, diseñados nuevamente, y se vuelven “históricos”, como muchos otros barrios, mientras que otros nuevos barrios son construidos al lado de ellos. Una lengua es, en efecto, un fenómeno histórico, y la pluralidad de las lenguas —muchas de las cuales nacen de troncos comunes, como las lenguas neolatinas o las anglosajonas— es consecuencia de esta historicidad.

No es un caso que la reflexión sobre el significado ético y político de la traducción se haya entrelazado con la de la interpretación del mito de Babel relatado en el Antiguo Testamento, en Génesis 1-9. El mito cuenta la construcción de una Torre, la cual debía ser alta hasta el cielo, proyecto que Dios impide confundiendo los idiomas de los hombres de manera que, al no poder comprenderse, ya no pudieron seguir con su construcción. La torre fue así llamada Babel, que significa “confusión”. Según la interpretación común, impidiendo la construcción de la Torre, Dios hubiera querido castigar a la humanidad por su *hybris*, es decir, por su presunción por construir algo que llegara hasta el cielo. Pero, según unas interpretaciones que se encuentran también en la tradición cabalística, Dios hubiese querido más bien impedir la voluntad humana de dominio: la confusión de las lenguas tiene el significado positivo de impedir que se construya una sociedad totalitaria. La Torre sería el símbolo de una lengua universal: sus ladrillos y la argamasa que los sostiene han sido comparados a las partes lexicales y conectivas del lenguaje. Construir la Torre sería entonces construir un lenguaje único, empresa que el mismo Dios hubiera impedido. Por consiguiente, la multiplicidad de los idiomas sería una suerte de “antídoto” en contra de esta posibilidad. Ésta puede ser vista como una condena, una condición de falta, que Francis Bacon comparaba con una “segunda caída” tras la de Adán y Eva. A ésta se puede remediar únicamente tratando de repristinar la lengua única, la lengua adánica, es decir, una lengua única y perfecta: proyecto al que el mismo Bacon se dedicó, con su idea de una lengua especulativa, que constituye el antecedente de los varios proyectos que luego siguieron en los demás siglos, hasta la lengua característica de Leibniz y la lógica matemática. Pero, como alternativa a esta solución, hay la que ve en la pluralidad de las lenguas no una condena, sino una oportunidad de liberación de la totalización representada por la Torre, y en la traducción el antídoto a la incomunicabilidad. La traducción, pues, permite superar la incomunicabilidad, reconstruir la continuidad entre las lenguas,

sin olvidar, sin embargo, la riqueza mundana de su diversidad. Esta interpretación tiene sentido si es llevada hacia una dimensión profundamente histórica, de valorización, incluso, de la concreta existencia del hombre, la cual no puede estar sometida y no implicar el cambio y las diferencias. En la condición histórica del hombre, la multiplicidad de las lenguas es por tanto un valor ética y políticamente positivo, y su defensa constituye uno de los temas más interesantes de la reflexión filosófica sobre la traducción.

2. La traducción como experiencia del otro

Uno de los autores que más han insistido sobre este significado de la traducción es Ortega y Gasset. En su escrito *Miseria y esplendor de la traducción* sus consideraciones lingüísticas se comprenden sobre todo si leídas a la luz del intento implícitamente político que lo anima. La traducción es presentada en cuanto operación que rompe sistemáticamente la cerrazón monológica y totalizadora de las lenguas, que muestra sus diferencias precisamente cuando enseña su recíproca insaturabilidad.

Entendida como proceso de adecuación de un idioma a otro, sobre la base de una supuesta sinonimia, la traducción es, en efecto, para Ortega y Gasset, una tarea imposible. Así como imposibles son esos deseos, de los que el hombre se alimenta, como la necesidad de verdad, de justicia, de amor. Al contrario del animal, dotado de una especie de “programa preestablecido”, el hombre es constantemente proyectado hacia el futuro, es marcado por un *Streben* que nunca halla satisfacción: “El destino —el privilegio y el honor— del hombre no es lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía”¹.

Pero hay, como escribe Ortega, dos tipos de utopía: la mala y la buena utopía. La mala utopía es la que piensa que lo que el hombre planea y desea puede encontrar pleno cumplimiento en la realidad: así el malo utopista, frente a la diversidad y multiplicidad de las lenguas, cree que es deseable y, sobre todo, viable la superación de esta herida. El buen utopista, en cambio, es consciente de que esta distancia nunca puede ser llenada del todo: la equivalencia entre las lenguas que nos

¹ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción». En *Obras completas*. Revista de Occidente, Madrid, vol. V, 1964, p. 434.

proponemos conseguir a través del trabajo de traducción no podrá sino ser una aproximación.

El problema de la traducción es, para Ortega y Gasset, el lugar de una radical contestación a cualquier sistema de equivalencias: la traducción es, en efecto, una tarea “exorbitante”², que sólo puede aproximarse a la perfecta adecuación, mas sin conseguirla completamente, una aproximación que “puede ser mayor o menor... hasta el infinito”³, y que genera una actuación progresiva y sin límites. La inconmensurabilidad entre las lenguas es una inconmensurabilidad entre visiones del mundo, entre palabra y palabra, entre conexiones semánticas y flexivas, relaciones de sentido que, de un idioma a otro, forman redes más o menos correspondientes y que, por lo tanto, son depositarias de sentidos diferentes. Aunque pueda parecer que así sea, lo que un español entiende con la palabra “*bosque*”, nunca es lo que un alemán entiende con la palabra “*Wald*”.

Ortega y Gasset repite aquí un tema ya afrontado por Friedrich Schleiermacher, del que cita *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, el texto en el que ya se plantearon las cuestiones esenciales acerca del problema de la traducción⁴: la irracionalidad de las lenguas estriba, según Schleiermacher, en el hecho de que cuanto más éstas están lejos en el tiempo y en el espacio, “tanto más resulta difícil que a una palabra de una lengua corresponda exactamente otra en otra lengua y que las inflexiones de la una comprendan la misma variedad de casos de las relaciones presentes en la otra”⁵. Sin embargo, para Schleiermacher, esta inconmensurabilidad entre idiomas es limitada por la existencia de, al menos, dos conceptos que son seguramente universales, presentes en todas las lenguas: el sustantivo y el verbo fundamentales, es decir, Dios y el ser⁶. Ortega y Gasset, en cambio, llega más lejos y niega incluso esta mínima medida común: la lengua vasca no poseía ninguna palabra para lo que se entiende con la palabra “Dios”, así que, cuando se tuvo que traducir este concepto al vascuence se recurrió a la palabra “*Jangoikua*”, un término político y

² ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 434

³ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 439.

⁴ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 448.

⁵ SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens». En *Das Problem des Übersetzens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart, 1963, p. 42.

⁶ SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», p. 65.

CHIURAZZI, Gaetano.

«“Un viaje al extranjero”. Sobre el significado político y cultural de la traducción».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2020, pp. 133-147

mundano que significa “señor de lo alto”, una suerte de gobernador civil. Lo que acrecentó notablemente la animadversión del pueblo vasco por este concepto.

En lugar de enseñar unas equivalencias, la traducción nos pone constante y sistemáticamente frente a unas faltas de equivalencia, que no pueden ser resueltas: ésta muestra la falta de equivalencia entre idioma e idioma, que opera ya en el interior de cada lengua, entre lo que se dice y lo que se calla, entre lo que es posible expresar y lo que pensamos:

Porque si, en efecto, nos curamos de pensar que el habla logra expresar *todo* lo que pensamos, nos daremos cuenta de lo que de hecho y con toda evidencia nos pasa constantemente, a saber: que, constantemente, al hablar o escribir *renunciamos* a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite⁷.

Todo el lenguaje es entonces un sistema de desequilibrios: entre pensamiento y expresión, entre la expresión en una lengua y la expresión en otra, o incluso entre lo posible, lo utópico y lo real.

Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible⁸.

Lo que es imposible es la *totalización*: si es posible decir alguna cosa, es porque uno renuncia a decir otras, porque se limita la posibilidad. La realidad es el límite de lo posible, un límite interno a la posibilidad, la cual, para realizarse, cuando menos parcialmente, debe necesariamente limitarse. Esta limitación interna del lenguaje, que es su condición de posibilidad (no habría lenguaje si no hubiera silencio), constituye el motivo de las consideraciones éticas y políticas que recorren el texto de Ortega y Gasset. Lo que, desde cierto punto de vista, aparece como la miseria de la traducción —su ser siempre imperfecta, inacabada, por la falta de equivalencias entre lo posible y lo real— es, desde otro punto de vista, su esplendor: ella se mueve en la conciencia constante de su inadecuación, es decir, de la existencia de un exceso, de un surplus, que es un principio de liberación. El recurso de este proceso liberador,

⁷ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 443.

⁸ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 444.

CHIURAZZI, Gaetano.

«Un viaje al extranjero». Sobre el significado político y cultural de la traducción».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2020, pp. 133-147

del que el traductor está consciente, se halla en la falta de equivalencia entre lo posible y lo real: el riesgo, si no, sería el de someterse a un sistema de adecuaciones y conformidades que mortifican el empuje creativo e innovador intrínseco a cualquier proceso creativo:

Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo. Ahora bien: el traductor suele ser un personaje apocado⁹.

No sólo, pues, la lengua está marcada por una falta de equivalencia constitutiva respecto de lo que no es dicho, sino que cada artista introduce ulteriores desequilibrios, ulteriores transgresiones y erosiones de la gramática, con un acto de rebelión que da voz a algún posible todavía no realizado, y que por tanto reivindica el exceso de lo posible sobre lo real, sobre las reglas y sobre el “contexto social”. La traducción puede vivir en la inconciencia de esta función inevitablemente subversiva del lenguaje y del “escribir bien”, o transformarse en una práctica que, perfectamente consciente de lo ulterior que la habita, permite ese “viaje al extranjero” que subvierte cualquier cerrazón totalitaria. Como el conocimiento histórico, que nos pone en relación con unas realidades completamente distintas, distantes en el espacio y en el tiempo, traducir es, para Ortega, una suerte de “viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta”¹⁰.

Schleiermacher expresaba este mismo concepto diciendo que el traductor puede seguir dos caminos, es decir, dos métodos: o bien llevar al autor hasta el lector, o bien al lector hasta el autor. En el primer caso, se intenta traducir como si el autor hubiera escrito su texto en nuestro idioma: como si Tácito, por ejemplo, hubiese escrito no en latín sino directamente en alemán. En el segundo caso, se traduce tratando de mantener también en la lengua de llegada las peculiaridades semánticas y estilísticas del texto original. Para hacerlo, es inevitable torcer la lengua de llegada de una manera quizás innatural para ella: en este caso, el traductor hace como “los padres que encomiendan a sus hijos a los trapecistas, porque tuerce la lengua natural según las innaturales contorsiones extranjeras”¹¹. La finalidad de estos

⁹ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 434.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 449.

¹¹ SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», p. 55.

contorsionismos lingüísticos es llevar, como se dijo, no al autor hasta el lector, sino al lector hasta el autor, para volverlo consciente de la diversidad de la lengua extranjera, así produciendo en él “un estado de ánimo exquisitamente moral, que le permite al sentido seguir abierto incluso para quien le es menos cercano”¹². La traducción es el lugar de una experiencia radical de la alteridad, a la que pueden abrirse las lenguas más libres, las más tolerantes frente a las innovaciones y a las desviaciones¹³, mas no las que son rígidas e incapaces de abrirse al otro. En contra del general renacimiento de los nacionalismos, de los que la época en que vivía empezaba a conocer los primeros gérmenes, Schleiermacher llega a exaltar al traductor que no tiene miedo de ser acusado de introducir un acento y unos tonos extranjeros en su lengua, sino que se expone al riesgo de no seguir “la línea más estética” a fin de “salvar el acento extranjero de la lengua original”¹⁴, así convirtiendo la traducción en una experiencia de ajenidad.

De la misma manera, Ortega y Gasset, halagando la traducción alemana de sus escritos —en un alemán que repite algunas modulaciones del español, las cuales, de otra manera, en un alemán perfecto hubieran sido perdidas—, reconoce en estas violaciones de la lengua un ejercicio de liberación: “De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son españoles. Descansa así un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro”¹⁵. La traducción es un momento de “evasión”: ella nos ofrece la posibilidad de distanciarnos de nuestra condición, de la normalidad, de la “fatiga de ser nosotros mismos”, y de evadir, para experimentar, al menos durante un instante, ser otra persona, para sentir que “otro mundo es posible”.

La ligereza y la aparente falta de compromiso de esta conclusión no tienen que engañarnos: en el fondo de tal afirmación hay la experiencia del exilio de Ortega tras la guerra civil española. *Miseria y esplendor de la traducción* fue publicado, de hecho, en el extranjero, en la revista *La Nación* de Buenos Aires, en 1937. Se trata de un auténtico manifiesto en contra del totalitarismo: su exaltación de la idea de que “hay algo más”, es un motivo de esperanza frente a cualquier tipo de opresión, pues indica la posibilidad de una salida, de un más allá. Una utopía, o, como diría

¹² SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», p. 39.

¹³ SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», p. 56.

¹⁴ SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», p. 55.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción», p. 452.

Foucault, una heterotopía. Es así como la traducción puede aparecer en cuanto experiencia, en un nivel lingüístico, del exilio: una ventana abierta que permite escaparse de cualquier proyecto y propósito de totalización.

3. El significado político de la traducción

La traducción tiene un significado político. Ninguna cultura puede resistir largo tiempo y desarrollarse sin traducción: en efecto, las culturas más aisladas del mundo, las de ciertas poblaciones primitivas no tocadas por la civilización, son culturas que, al quedarse en su condición de aislamiento, faltan casi del todo de un desarrollo significativo. La cultura europea, en particular, nació con la traducción: la civilización latina se desarrolló a través de las traducciones de los textos griegos, y así las distintas culturas nacionales, que se han traducido recíprocamente a lo largo de los siglos. Esta realidad hizo que hoy Europa pueda ser considerada como una realidad explícitamente fundada sobre la traducción. En un libro de 1993, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Umberto Eco indicó, de hecho, en Europa —en la entidad política de la Unión europea— la tierra de la traducción. La traducción sería, por tanto, el elemento políticamente identificador de Europa: una comunidad nacida de la unión de 27 Países, con idiomas diferentes, que ha intentado convertir esta diversidad cultural y lingüística en un elemento de agregación más que de disgregación, para la cual la traducción sería, pues, una suerte de paradigma cultural. Frente a los empujes nacionalistas que hoy recorren no sólo a Europa, sino a muchos otros Países en el mundo, el ejemplo de esta realidad política fundada sobre la traducción es, a mi parecer, muy importante: éste muestra la posibilidad de una coexistencia de lenguas y culturas distintas, que están inevitablemente obligadas a entrelazarse, traducirse, comunicarse, así comprendiendo el valor de su diversidad. “El problema de la cultura europea del futuro no estriba desde luego en el triunfo del poliglotismo total (el que supiera hablar todos los idiomas sería como Funes el Memorioso de Borges, con la mente ocupada por infinitas imágenes), sino en una comunidad de personas capaces de captar el espíritu, el perfume, la atmósfera de una lengua diferente”¹⁶.

¹⁶ Eco, Umberto. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 376-77.

Así pues, la traducción puede ser definida como una práctica de frontera, una experiencia-límite, en el sentido de ser una experiencia *del límite*, que se coloca y nos coloca en el límite de las posibilidades de una lengua: una práctica que nos pone en contacto con unas alteridades, no dentro de la casa de uno mismo, sino en su umbral, en el punto en que se definen su adentro y su afuera¹⁷. De hecho, el límite puede ser entendido de dos maneras: como algo que, sobre una mapa, delimita diferentes territorios, trazando su identidad de manera exclusiva (*limes*), separándolos y distinguiéndolos radicalmente, o como algo que se coloca en el medio, como un umbral (*limen*) que marca y permite al mismo tiempo el pasaje de un territorio a otro, de dentro afuera. La práctica de la traducción es la experiencia de este tránsito de las fronteras, de los umbrales, que permite el paso de un territorio a otro: es una operación en la que las fronteras se vuelven flexibles, osmóticas, y en la que no se realiza alguna cristalización del confín (según ese principio de transparencia del que habla Henri Meschonnic y que se resuelve en una suerte de “anexión” del otro¹⁸), ni su improbable cancelación, sino su permeabilidad. Por esto está conectada con los movimientos migratorios, con las exploraciones de tierras desconocidas y lejanas, con las operaciones de hibridación y de injerto, con la mezcolanza cultural y étnica, con las experiencias de nomadismo y de éxodo, pero también de manipulación y de dominio político, cultural e ideológico¹⁹: todos fenómenos, en sentido amplio, “traductivos”, porque comportan el paso de un mundo a otro, de un territorio a otro, de una cultura a otra, además de sus diversas formas de interacción y estructuración.

La relevancia ética de la traducción es, por lo tanto, inmediata, así como es inmediato lo vivido al que estos fenómenos aluden: la experiencia elemental de que cada contacto con el mundo externo siempre conlleva una traducción, y de que la formación de la identidad de uno mismo no puede prescindir, e incluso requiere el paso a través del otro. La traducción es, por tanto, un terreno privilegiado para

¹⁷ Un ejemplo de las dificultades y de las estrategias de la práctica de la traducción se encuentra en BALLARD, Michel (a cargo de). *La traduction, contact de langues et de cultures*. Artois Presses Université, Arras, 1 (2005) y 2 (2006).

¹⁸ MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse, 1999.

¹⁹ Sobre estos aspectos y el papel que la traducción tuvo en la afirmación de la política colonial angloamericana entre los siglos XVIII y XX, y sobre su capacidad, por otro lado, de preservar las diferencias, véase VENUTI, Lawrence (a cargo de). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. Routledge, London-New York, 1992; VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, London-New-York, 1995.

CHIURAZZI, Gaetano.

«Un viaje al extranjero». Sobre el significado político y cultural de la traducción».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2020, pp. 133-147

poner a prueba la dialéctica de lo idéntico y de lo distinto, para desnudar los límites de la identidad, los riesgos de la asimilación del otro, las posibilidades de la apertura y las incógnitas de una exposición a la diversidad: en una palabra, para indagar lo que llamamos “experiencia”. La experiencia es “traductiva” hasta en su génesis, porque encuentra en la diferencia y en la comparación a las que se expone su núcleo constitutivo.

Desde este punto de vista, el *homo traductor* -que cada vez más se identifica con la misma condición humana, dado que la traducción se convierte en el fenómeno universal de la actividad humana, no sólo de las estrictamente comunicativas²⁰, y es presente incluso en las operaciones más sencillas y cotidianas- es un hombre cuya esencia comporta la relación con el otro, un hombre que no sólo trae al otro hacia sí, sino que también se tra-duce hacia el otro, según los dos movimientos que para Schleiermacher representaban la base de cualquier traducción²¹. En cuanto operación de umbral, la traducción está, por lo tanto, expuesta a este doble movimiento, revelando un tropismo bidireccional que determina su ambivalencia ética: como práctica etnocéntrica e incluso imperialista, identitaria, cuando su *tropos* es convertido en la comunicación, es decir, la versión en la lengua de llegada; o como práctica excéntrica y “destotalizadora”, diferencial, cuando su *tropos* es individuado, no ya en su versión final, sino en el encuentro inicial y constitutivo con el otro. Como cada virtud ética, según Aristóteles, la traducción no puede encontrar su pleno sentido ético sino en un punto intermedio: en el “tra-“, en el paso, en su quedarse en el límite entre el adentro y el afuera.

La especificidad de la reflexión filosófica sobre la traducción estriba en el hecho de haber captado esta dimensión ética de la traducción, en toda su ambivalencia, también cuando parece ser limitada a un problema lingüístico. Y es fundamental notar cómo el desplazamiento baricéntrico del lenguaje a la ética haya producido una diferente evaluación del mismo fenómeno de la traducción. La perspectiva del universalismo lingüístico conllevaba de hecho su devaluación, porque ésta era

²⁰ STEINER, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press, Oxford, 1975.

²¹ Una reconstrucción del impacto que la experiencia de l'encuentro con lo extranjero tuvo en las teorías sobre la traducción en el idealismo alemán se encuentra en BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Gallimard, Paris, 1984.

considerada *negativamente* como una condición defectiva, de la que emanciparse, como el estigma de la condena del hombre, el signo de su caída de una condición de unidad y perfección. Viceversa, la insistencia en su dimensión diferencial y constitutiva de la experiencia humana hizo que ésta fuera considerada *positivamente* como un proceso de liberación y emancipación, posible tan sólo si el hombre, en y gracias a la traducción, logra abrirse al otro y hacer experiencia de ello. La apertura polifónica sobre el otro, y no la cerrazón monológica sobre el idéntico, es así el verdadero impulso a la liberación.

4. La tarea del traductor: hacer comprender la diferencia

Quisiera, en conclusión, regresar a lo que decía al comienzo, acerca de la dificultad de la traducción, a fin de hacer una especie de “elogio del traductor”: un oficio, además, injustamente menospreciado por el sistema editorial y por la sociedad. El momento en el que un traductor se da cuenta de no poder traducir adecuadamente cierto contenido semántico, es muy atormentado, pues se halla preso de la indecisión, entre dejar el texto en su imprecisión o introducir una nota explicativa, algo así como la admisión de una derrota, de una *défaillance*, de no haber logrado decir bien en la lengua a la que se está traduciendo lo que se comprendió en la otra. Así pues, las notas del traductor nos dicen que una traducción, quizás cualquier traducción, es imperfecta. Ésta es su miseria, tal como diría Ortega y Gasset.

Pero el hecho de que el traductor sienta la exigencia de insertar unas notas es también una señal de honestidad, que nos dice mucho acerca del papel y del significado de la traducción en cuanto práctica cultural, y acerca de la tarea del traductor dentro de esta práctica. Un lector no necesitaría estas notas: él lee el texto traducido como si hubiera nacido en su idioma, y no sabe nada del texto original. No sabe nada de la diferencia que separa el original de la traducción, y por tanto no tiene ninguna conciencia de la advertencia que estas notas contienen. En cambio, las notas del traductor le dicen al lector que tal diferencia es importante. Éstas son, pues, como unos indicios que nos avisan de la diferencia: al margen del texto, se nos dice que existe un resto que no puede entrar en el texto.

Estas consideraciones sobre algo aparentemente marginal como la nota del traductor tienen un significado profundo, pues nos dicen de manera fuerte y clara cuán grande es la tarea ética del traductor: salvaguardar la diferencia entre los idiomas. La “Nota del traductor” no se vuelve así el signo de su *défaillance*, sino el signo de su tarea

ética fundamental, la de transmitir el sentido de la diferencia. Tan sólo una concepción superficial y homologante puede considerar la “Nota del traductor” como una admisión de inadecuación, que sería mejor no confesar. Pero, de hacerlo así, el traductor traicionaría su tarea última: que no es la de “hacer leer” un texto como si estuviera escrito en la lengua del lector, sino de hacer entender que no ha sido escrito en esa lengua, que ha sido escrito en una lengua diferente. Ésta es la advertencia de que no existe únicamente nuestra lengua: de que hay otras, las cuales pueden también ser muy distintas de la nuestra.

En el diálogo platónico *Teeteto*, en el momento en el que se da una posible definición del *logos*, Sócrates dice que el *logos* es “comprender la diferencia”. No podemos decir que conocemos de verdad el sol si decimos simplemente que es un astro: hay que decir que es el astro más grande, decir, pues, su diferencia respecto de los demás astros. El término griego que es utilizado para expresar esta capacidad es *hermeneuein*: se trata de uno de los raros lugares en donde este verbo aparece en los diálogos platónicos, una palabra que es traducida como “interpretar, expresar, comunicar, comprender”, pero también como “traducir”. La hermenéutica es la disciplina general de la comprensión, en todas sus formas, lingüísticas y no, de la que la interpretación y la traducción son formas particulares, y cuyo objeto es precisamente la diferencia: no la uniformidad, que se capta en las explicaciones científicas que intentan reconducir un fenómeno a una ley, sino la diferencia. En este sentido, el traductor es un “hermeneuta”: comprende la diferencia, y en su obra de comunicación —de transmisión— debe expresar esta diferencia. Aunque esto pueda parecer paradójico, la “nota del traductor” es el gesto ético más alto que un traductor pueda hacer: en ella, la diferencia de la otra lengua halla su verdad; por medio de ella, él ayuda al lector a comprender mejor la abigarrada realidad en la que vive.

CHIURAZZI, Gaetano.

«“Un viaje al extranjero” . Sobre el significado político y cultural de la traducción».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2020, pp. 133-147

Referencias

BALLARD, Michel (a cargo de). *La traduction, contact de langues et de cultures*. Artois Presses Université, Arras, 1 (2005) y 2 (2006).

BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Gallimard, Paris, 1984.

ECO, Umberto. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Laterza, Roma-Bari, 2002.

MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. «Miseria y esplendor de la traducción». En *Obras completas*. Revista de Occidente, Madrid, vol. V, 1964.

SCHLEIERMECHER, Friedrich. «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens». En *Das Problem des Übersetzens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart, 1963.

STEINER, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press, Oxford, 1975.

VENUTI, Lawrence (a cargo de). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. Routledge, London-New York, 1992.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, London-New-York, 1995.