

Una lectura de La busca de Averroes, de Borges

A Reading of Averroës's Search, by Borges

Pablo Oyarzun*

Universidad de Chile

oyarzun.pablo@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.13883218

Recibido: 11/04/2024 **Aceptado:** 10/05/2024

Resumen: En “La busca de Averroes”, valiéndose de la dificultad de hallar equivalentes en árabe para “comedia” y “tragedia” en la *Poética* de Aristóteles, insoluble para el gran filósofo musulmán, Borges ofrece un ejercicio de ironía melancólica que anuda múltiples motivos: la traducción, por cierto, y los mundos de lenguas y culturas y creencias cuya comunicación debe hacer posible, las aporías y los puntos ciegos a las que esta tarea se ve enfrentada, la extrañeza de la experiencia, la condición de exilio que quizá es lo único común a todas y todos los hablantes. En este breve ensayo se intenta seguir la pista de esos motivos y ser fiel al modo problemático en que cada uno de ellos se presenta.

Abstract: In “The Search for Averroes”, referring to the difficulty of finding Arabic equivalents for “comedy” and “tragedy” in Aristotle’s *Poetics*, unsolvable for the great Muslim philosopher, Borges offers an exercise in melancholic irony that ties together multiple motifs: the task of translation, the worlds of languages and cultures and beliefs whose communication it must make possible, the aporias and blind spots with which this task is confronted, the strangeness of experience, the condition of exile that is perhaps the only thing common to all speakers. This brief essay attempts to trace these motifs and to be faithful to the problematic way in which each of them presents itself.

Palabras clave: Traducción – Mimesis - Experiencia

Keywords: Translation – Mimesis – Experience

* Pablo Oyarzun R., filósofo, ensayista y crítico, es Profesor Titular, Director del Centro Interdisciplinario de Estudios en Filosofía, Artes y Humanidades y Coordinador del Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Sus últimos libros son: *Doing Justice* (Inglaterra, 2020), *Literature and Skepticism* y *Between Celan and Heidegger* (ambos en Estados Unidos, 2022), *Variaciones sobre lo siniestro* (Colombia, 2022) y *Relatos*, de Heinrich von Kleist (traducción, 2023).
<https://orcid.org/0000-0002-8396-2517>

“Abulgualid Muhámmad Ibn-Ahmad ibn-Muhámmad ibn-Rushd...”

(El nombre completo del gran filósofo árabe, alias “Averroes”, que ocupa a todo lo ancho la primera línea del relato de Borges¹ parece levantarse como una barrera que sólo puede ser atravesada con el pago de un peaje demasiado oneroso: la pérdida de la propia lengua (si la hay), y del nombre (si lo hubiere), en una babélica jerigonza. Siga el texto, abriendo paréntesis: “(un siglo tardaría ese largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Benraist y por Avenryz, y aun por Aben-Rassad y Filius Rosadis).”

Sin ofrecer semblanza de Averroes², Borges lo sitúa en una amplia casa de Córdoba, empleado en la redacción del undécimo capítulo del *Tabafut al-Tabafut* (*La incoherencia de la incoherencia* o, como cita Borges, siguiendo la versión latina, *Dstrucción de la destrucción*), el tratado en que se refuta la doctrina de Al-Ghazali (su nombre completo: Abu Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad At-tusi Al-Ghazali), defensor acérrimo de una teología ocasionalista, según la cual todo lo que sucede, sucede por voluntad y directa intervención divina, como única y suprema causa. En su célebre *Tabafut al-falasifah* (*La incoherencia de los filósofos*) había atacado con fervor y con argumentos a Avicena y Al-Farabi, sentando las bases de su enseñanza³. Averroes se había propuesto arruinar las razones de Al-Ghazali: su tratado halló disfavor en más de algún erudito.

Supone Borges a Averroes en esa tarea y lo supone turbado por un incordio de traducción en medio de la vasta empresa de comentar la obra de Aristóteles, el Filósofo: sin nociones de griego ni de siríaco y sin que el Islam pueda ofrecerle orientación, ¿qué hacer con las palabras “tragedia” y “comedia”? La redacción del *Tabafut al-Tabafut* queda temporalmente interrumpida. El epígrafe que Borges antepone a su relato —del arqueólogo, filólogo e historiador Renan, autor de la

¹ Toda esa primera línea, en: Borges (1974, pp. 582-588). Entiendo que el nombre de Averroes, transliterado, era *Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd*.

² A diferencia de Avicena (Ibn Sina) y Al-Ghazali, que escribieron autobiografías, Averroes no dejó testimonio de su vida.

³ No puedo dejar sin mención este rasgo, porque, como se verá en otros sitios (“Sobre traiciones, de Miguel Valderrama” y “Perro muerto”), el ocasionalismo se me ha aparecido como una figura con que pensar la traducción. Ver Valderrama (2016) y Johnson (2018).

polémica *Vie de Jésus*— ya habla de error e ignorancia, sin más auxilio que el de una imaginación despistada:

S'imaginant que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer...

ERNEST RENAN, *Averroès*, 48 (1861)⁴

La situación en que nos encontramos, no mucho más allá del umbral de la *Poética*⁵, se refleja en este relato desplazadamente; quiero decir que se refleja la *misma* situación: la necesidad de una dilucidación preparatoria de conceptos de Aristóteles —mimesis, en nuestro caso, tragedia y comedia, en el de Averroes—, la aporía que ya se patentiza en la perplejidad ante la traducción, posible de hecho, pero quizás imposible en principio. Un muy somero vistazo al relato basta para enterarse de que también el problema es el mismo: lo incomprendible para Averroes es la mimesis. ¿Incomprendible para nosotros? De ningún modo, ¿o quizá sí, en cierto modo? Digamos que en ambos casos se da, como movimiento en la aporía, la *busca*.

Como quiera que sea, la situación de Averroes es, debió haber sido, para Borges, ejemplar: “En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota” (1974, p. 587)⁶. Consideradas diversas posibilidades, diversos casos que se insinuaban

⁴ El contexto del que Borges extrae este pasaje enfatiza y hasta fustiga la perplejidad de Averroes. El escarnio, según el original francés: “Sea lo que fuere, los errores groseros de Ibn-Roschd en materia de literatura griega son verdaderamente de naturaleza tal que hacen sonreír. Imaginándose, por ejemplo, que la tragedia no es otra cosa que el arte de alabar, y la comedia el arte de reprochar, ¡pretende hallar tragedias y comedias en los panegíricos y las sátiras de los árabes, e incluso en el Corán!” (Renan, 1882 p. 48). Borges cita la primera edición de la obra.

⁵ Este texto es un interludio (llamado “Entremés”) de la introducción de un libro inédito sobre la *Poética* de Aristóteles y la tragedia griega. De ahí la referencia a la mimesis, a su concepto y a la dificultad de una traducción (es decir, de una comprensión) que se haga cargo de su complejidad y sus matices, lo que desde luego está implicado también en el relato de Borges.

⁶ La derrota: que podría ser la pérdida del nombre propio —que me da lugar en el mundo, en este y en todo otro mundo posible, como quiere Kripke— en un proceso infinito de sustituciones y transformaciones convencionales, el cual está dado de antemano y de consuno con la estructura del lenguaje y con la estructura de lo real; pues aquí el lenguaje, como medio de representación de la realidad, y lo real mismo son co-extensivos, si bien no necesariamente como

propicios para ese objeto, dice, “reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él.” (Borges 1974 p. 588) Que este fin sea una traducción, es decir, una especie de mimesis (cabe suponer), no es indiferente. El texto entero es una suerte de doctrina de la traducción, una doctrina y una refutación: por lo mismo, es una doctrina, una refutación y, por ende, una afirmación resignada de la mimesis, es decir, de aquello mismo que está en el fundamento de inteligibilidad del problema de traducción a que se aboca Averroes y, a la vez, ya lo insinuaba, en la índole de la traducción misma. No puede verter tragedia y comedia al árabe, a las palabras de su lengua, porque le falta la condición misma de su posibilidad: el Islam prohíbe, precisamente, la representación, el drama. Errática, patéticamente, echando mano de aquello único que en el orbe de su cultura contiene reminiscencias o sombras de lo que los vocablos griegos significan, escribe el árabe: “*Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario*” (Borges, 1974 p. 587).

Parece seguirse de semejante desenlace de la aporía que la moraleja de esta fábula enseña que la traducción y la comprensión son imposibles o necesariamente erróneas allí donde no existe una experiencia primaria de los fenómenos y las cosas que se trata de entender y de nombrar. Una aclaración se requiere. Al hablar de “experiencia primaria” no es que se refiera a algo así como experiencias originarias ni menos a lo originario de la experiencia, lo que de algún modo supone eventos, descubrimientos, revelaciones prístinas, virginales, en los que se acreditaría algo así como lo “real”, lo “verdadero” o, en todo caso, “algo”. No, se habla de experiencias que son comunes, compartidas, que están culturalmente condicionadas, que suponen creencias, usos y prácticas y convenciones que las hacen espontáneamente comprensibles para la comunidad que las comparte en el mundo que habita, y que son, por igual razón, no solo ingredientes de este mundo, sino el tejido complejo en el cual se trama eso mismo que llamamos mundo. Cuando esas creencias, usos y prácticas no están presentes, no son compartidas por una comunidad, más aún, cuando su posibilidad misma está vedada, interdicta, lo que en la experiencia se

suponía Wittgenstein. El relato da cuenta de la constitución del mundo como juego ilimitado de la mimesis, y enseña a la vez la imposibilidad —derrota de “Averroes”— de inscribirse en él, de tener lugar en él: desdichado exilio del sujeto como un extraño en el mundo, un otro residual, que no puede ser incorporado a la ley mimética de la alteración pactada.

ofrece sin ese crédito no puede sino juzgarse extraño, anómalo, ininteligible, o bien pueril, en el mejor de los casos.

La “lección” del relato —si la hubiere— lo confirma. El escepticismo radical que parece atravesarlo de punta a cabo sugiere que en ninguna parte hay experiencias originales u originarias en cualquier sentido que se las quiera conjugar, que todo es traducción y mimesis. Es decir, que lo que llamamos “experiencia” está hecha de lenguaje. Ya lo hace evidente el comienzo del texto, no sólo por su multilingüismo, sino por los avatares del nombre de Averroes que consignan las primeras líneas, como si diseñaran los recovecos de un laberinto de lenguas. “Averroes” mismo — así, con las estrictísimas comillas con que Borges enmarca a su personaje al fin del relato, y que son comillas que ofuscan aquel “mismo” y que nublan también a “Borges”, según veremos— está hecho de la sustancia fluida e incierta de la traducción, es decir, del paso y del traspaso, que es la movilidad misma del lenguaje.

De hecho, no es que no haya situaciones problemáticas, confusas, insólitas, que desafían la comprensión, pero a propósito de las cuales es posible llegar a tener noticia de lo que en tales casos se presenta, sino que no hay comprensión alguna para esa noticia, aun si prolifera bajo distintos rostros, aun si se acusa con insistencia en todo⁷.

Averroes se dice a sí mismo, quizá descreídamente, que “suele estar muy cerca lo que buscamos” (Borges, 1974 p. 583); quizá no es descreimiento, sino pretexto, coartada usual para darse tiempo y en ese tiempo dejar que algo, a veces un caso o hecho o un dicho peregrino, sugiera o susurre lo que se busca y dé ocasión, así, al

⁷ Desde luego, la comprensión es inherente a lo que entendemos por experiencia, también cuando esta lleva primeramente al asombro o desconcierto, porque se dispone al menos de las señas que permiten comprender que algo anómalo ha ocurrido o está en curso y que, así, inducen a buscar aquellas otras señas, claves o códigos que permitirían incorporar el suceso, en su propia anomalía, al horizonte del “mundo”. Distinto es el caso en que nada de lo que constituye mundo para alguien es orientación o índice de sentido que haga posible asombrarse, menos aun barruntar que algo hay más allá de ese mundo o bien que en ese mundo ha habido siempre ese “más allá”, que se acusa en tales experiencias. Lo que no hay en ese mundo son los nombres de aquello que pulula en ese “más allá” que, sin embargo, está en el mundo como un punto ciego. Experiencias “puras” no hay, claro, o las hay solo como ideal de experiencia y, por lo tanto, fuera de toda experiencia posible.

hallazgo. Como si se estuviese a la espera de una ayuda milagrosa, sea la intervención de un dios o del diablo azar. La “estudiosa distracción” en que se complace el árabe hojeando, acariciando las páginas de los muchos volúmenes del Mokham que compuso “el ciego Abensida”⁸, se prolonga en otra, que ya no es estudiosa y llama desde el exterior. En verdad lo que se busca no está solo cercano, sino allí mismo y por doquier, repitiéndose incansablemente. Está, por lo pronto, bajo las mismas narices del árabe, patente apenas se asoma por la ventana y contempla el juego de los “chicos semidesnudos” que juegan a ser otra cosa de lo que son, que representan y *se re-presentan* como torre, almuédano y congregación y que —no habremos de descuidar el detalle— hablan el dialecto *grosero*, el español incipiente de los musulmanes en la península: criaturas de paso, traductivas, en una suerte de perfecta *Urszene* de la experiencia, que precisamente insinúa que toda experiencia es derivada: que sugiere acaso, de manera más rotunda, que toda experiencia se gesta en el paso y el traspaso, quizá en lo que los griegos llamaban la mimesis, entiéndasela como repetición, remedo, retorno y otras muchas cosas que probablemente empiezan con “re”.

Por eso, si es punzante el episodio de los niños que juegan a ser otra cosa de lo que son (juego reincidente, que practicamos inexorablemente, creo, ya crecidos), ciertamente no es el único, puesto que las pistas que podrían ayudar a la pesquisa de Averroes son, de alguna manera, la propia —y para él invisible— urdimbre de su mundo. Por eso, si no basta asomarse por la ventana, abrir bien los ojos y aguzar los oídos para tener al menos un barrunto, habrá más noticias que ayuden a encontrar el objeto de la busca. Desde luego que descuella la narración de Abulcásim, al que podría llamárselo el hombre de la mimesis o del mimetismo, presto a plegarse a lo que otro le diga por vergüenza, por conveniencia o por temor, viajero de identidad borrosa, “espejo de íntimas cobardías” (Borges, 1974 p. 584), y que habla de su visita, en China, a una casa de extraña arquitectura y muchos moradores, donde unos cuantos ejecutaban actos a la vez banales y extravagantes: histriones que figuraban una historia.

⁸ Abū'l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl, llamado Ibn Sīdah y “el ciego de Murcia”, es el gran lexicógrafo de al-Ándalus, autor de *al-Mukhassas*, una enciclopedia en 20 volúmenes, y del *Mokham* que menciona Borges, *al-muḥkam wa al-muḥīṭ ul-'a'zam*, vasto diccionario árabe. Retengo especialmente la ceguera.

Por cierto que la inclusión de Abulcásim como contertulio en casa del alcoranista Farach nada tiene de inocente. Abulcásim Al-Asharí, el personaje del cuento, lleva el nombre del fundador de la escuela asharita, el gran *imam* Al-Ash'ari, patrono de la ortodoxia sunita a quien adhirió y siguió el brillante Al-Ghazali, que Ibn Rushd quiso demoler con sus argumentos. Punzante y picante, se diría, porque a través de esta figura borrosa y mudable se opera la *ocasión* que daría con aquello que busca Averroes; y como se sabe, los asharitas son los progenitores del ocasionalismo y al-Ghazali su decisivo gestor. Pero antes de que Averroes considere la clave que el tornadizo Albucásim, sin saberlo —y detrás de esa máscara, sonriente, Al-Ghazali—, le ofrece, refiriendo la maravilla (se habla de maravillas en la tertulia, maravillas que son como los milagros) a la que asistió en Sin Kalan, Cantón, de la remota China, Farach objeta la multiplicación de hablantes y sostiene que uno es suficiente para relatar la historia a la que aquellos actores daban la sombra de la vida.

Saldado así el asunto y silenciado Abulcásim hasta una nueva velada, la conversación pasa a ponderar las virtudes del árabe y su poesía, y a debatir la preferencia que expresa Abdalmálik por una poesía que abandone los viejos temas pastoriles y nómades, renovando las metáforas. Averroes, alguna vez partidario de esa opinión, formula un argumento que vindica una universalidad de la experiencia o del sentir, sellada en unos versos breves y definitivos. Volveré sobre ese argumento, que nos remite una vez más a la cuestión de la experiencia. Que en cierto modo es también la cuestión del exilio. Averroes ha estado en el exilio, en Marrakesh, Magreb Occidental, transportado, trasladado, traducido fuera de su patria y su entrañable hogar, exiliado en el norte de África, lejos de Córdoba y Al-Ándalus. En medio de la discusión sobre las virtudes del árabe y la conveniencia de renovar la poesía y abrirla a experiencias distintas de los rigores y apremios del desierto, evoca los versos con que el rey Abdurrahmán cantó su nostalgia del Oriente en la valenciana Ruzafa: “Tú también eres, ¡oh palma! / En este suelo extranjera...” Consuelo le han traído a Averroes estos versos, en su destierro. Lo han consolado: lo han transportado, lo han traducido, como si fugazmente la patria, el hogar, los recintos, las amplitudes, los aires y los ecos que significan la pertenencia y el arraigo estuviese en esos versos. Este es el “contexto” de esta escena de traducción y mimesis y derrota.

En cierto modo, se entiende por qué el relato de las tribulaciones de Averroes con los indescifrables vocablos de la *Poética* de Aristóteles es el relato de una derrota, pero tal vez más de una y tal vez no solo de uno. Si buscas algo (y esto supone que de antemano no sabes dónde está), encontrarlo requiere, además del empeño o la astucia, de una coincidencia, una suerte, un azar o, de manera más enfática, un milagro⁹. Y es lo que requiere Averroes (alguna de esas cosas requiere), intentando traducir a un Aristóteles filtrado a través de varias lenguas, sin acceso a aquella en que quedaron escritas las palabras de Aristóteles, acaso no todas tuyas, sino de las que un auditor de sus lecciones quiso consignar, a fin de que no se perdieran esas verdades.

He dicho que la situación —la derrota prescrita— que interesaba a Borges ilustrar con el caso de Averroes es la misma que la nuestra, plantados —unánimemente, también Borges por propia confesión— en un vano al que es posible llegar, uno en que acaso se está en todo momento, pero que ya no podrá ser jamás traspuesto. Es posible que haya una diferencia, grande en el concepto, pero imperceptible,

⁹ Pongámoslo al revés: buscas algo precisamente donde sabes que está, porque allí mismo lo dejaste. Vas al sitio y el objeto ha desaparecido. Aparte del desconcierto, que a causa de algunos rastreos infructuosos se va convirtiendo en fastidio y enojo, una oscura inquietud te embarga. A propósito de estos eventos y de su extrañeza, el profesor de estética Friedrich Theodor Vischer propuso, en su novela *Auch Einer* (1878/9) la idea de una “malicia del objeto” (*Tücke des Objekts*), que Wolfgang Kayser retoma en su reconocido examen de lo grotesco (*Das Groteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*, 1957). Wittgenstein dejó anotada su molestia con esta idea, permítaseme citarla: “La malicia del objeto’ — Un innecesario antropomorfismo. Se podría hablar de una malicia del mundo; imaginar fácilmente que el Diablo creó el mundo o una parte suya. Y no es necesario representarse una intervención del Demonio de caso a caso; todo puede suceder ‘en correspondencia con las leyes de la naturaleza’; y entonces todo el plan está orientado desde un comienzo a lo malo. Pero el ser humano se encuentra también en este mundo, en que las cosas se rompen, resbalan, provocan toda clase de desgracias. Y él, naturalmente, es una de las cosas. — La ‘malicia’ del objeto es un estúpido antropomorfismo. Pues la verdad es mucho más grave que esta ficción.” (Wittgenstein, 2015 p. 551.) Haciendo caso aparte de la melancolía de esa última frase, me divierte pensar en el ocasionalismo inverso que Wittgenstein sugiere y rebate, en que el Demonio es la causa única que se vale de las relaciones entre las cosas (contando en ellas al ser humano) como ocasiones para su intervención “caso a caso”, donde todo es truco, estropicio y decepción.

insignificante en la realidad¹⁰. Y es que “Averroes”, como nombre inscrito dentro de un orbe constituido por la prohibición de hacerse imágenes, necesariamente ha de carecer del concepto, es decir, del nombre y la experiencia que conviene a tal hacer, y a cuyo lugar pre-asignado pudiese ser vertido lo dicho por el griego. No obstante, toda prohibición da por garantida, en cuanto esboza una frontera, en cuanto la sugiere equívocamente (de una prohibición, incluso codificada, nunca se sabe exactamente qué es todo, *absolutamente* todo lo que prohíbe hasta que ocurre el traspaso), induce, pues, la trasgresión fatal de la misma, la provoca por doquier (y este doquier, entonces, donde quiera que sea, es límite que fatalmente se transgrede), así como —quizá— provoca la ceguera para reconocerla, de tan difusa que es.

Más de alguien podría argüir que ése precisamente es nuestro caso. Habría para nosotros, tardíos habitantes de un mundo que alumbró en la indecisa frontera entre Oriente y Occidente y, para las criaturas de paso y traspaso que somos, en otro oriente y otro occidente, la naturalidad de una realidad mimética, pero sin concepto para su operación, que nos desborda por todas partes; luego, tampoco hay modo de conjugar realidad y mimesis en el modo que sea, por lo que el concepto mismo de mimesis es más bien un espacio blanco en la lengua. Queda lo griego como el ideal de un momento en que nombre, concepto y experiencia habrían coincidido. Pero ¿qué sería eso “griego”? ¿No habría, alojado insidiosamente en ese ideal una especie de síndrome, un síndrome, digamos, del alba? Hay quienes lo han padecido. Pero ¿quién —instalado en el trance— podría discernir un crepúsculo de otro?¹¹ Ya Aristóteles aparece quebrado respecto del ideal: el desiderátum de la lectura —que la tragedia ha de cumplir su obra, su *érgon* (su efecto, si se quiere) en la sola lectura, sin necesidad de la puesta en escena y de todo su aparato— indica la sanción de un acontecimiento de ruptura dentro de esa —putativa— experiencia prístina de nominación¹². Acaso la huella postrera de

¹⁰ El aviso que precede concierne al asunto debatido en el escrito mayor del cual extraigo este acápite, excurso o paréntesis, que es, precisamente, el asunto de la mimesis y de la compleja textura de la semántica de este término en el uso que hace de él la teoría griega antigua.

¹¹ Y algo de esto pasa siempre con la traducción, esta relación entre alba y ocaso; la traducción es crepuscular, una medialuz la alumbró, que no es sino la luz del original que titila a la distancia a medida que se extingue.

¹² “[...] el espectáculo (*ópsis*) es cosa seductora (*psychagogikón*), pero muy ajena al arte (*atechnótaton*) y la menos propia (*hékista oikeíon*) de la poética, pues la

esa experiencia, múltiplemente determinada y modificada ya, se acusa en el pavor platónico de los dobles y en el uso platónico de los dobles a manera de conjuro o exorcismo contra ellos mismos, nunca los mismos que ellos mismos. La historia de estas determinaciones y modificaciones —si hay tal historia— tiene una refracción en el relato de Borges: “Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro” (1974, p. 588). “Averroes”, traductor de Aristóteles. Esa historia, o la historia, de haberla, es una retahíla de traducciones. En *esa* historia (y quizá en *la* historia, si la hay), todas, todos, quienesquiera que seamos, traducimos a ciegas y somos ciegos. La “x”, en este caso, obstruye los ojos. Traducimos con (y en) nuestros cuerpos, nuestras pasiones, memorias, vislumbres, traiciones y miserias, perdones y dichas que nos dan. Traducimos a ciegas y traduciendo, algo empezamos a entrever.

Pero esto que digo dibuja meandros sin salida, inútiles, si ni siquiera ayudan a adivinar la arquitectura del lugar en que tentamos un camino; estamos en atópia. *Átopon* llamaban los griegos a lo absurdo, lo incomprendible por desatinado, por carente de sentido. La traducción, trabajo de paso (como se dice trabajo de parto o de duelo) necesariamente tiene que aventurarse en esa atópia, que es un tiempo también, un momento, un movimiento sin medida, mínimo, en que el sentido falta o se ha ausentado. En la traducción se sustituye, se reemplaza, se canjea una singularidad lingüística por otra, sea la singularidad de un nombre, un vocablo, sea la de un giro, una expresión. Todo es idioma, característica o peculiaridad idiomática, toda palabra, giro o expresión ajena, extranjera (de *extraneus*, acepción esta también de *átopon*) es un *idioma*, como lo es cada palabra, locución o seña de la lengua que nos atribuimos y que también es *extranea*, como el primer sonido que escuchamos de la madre, eco, quizá, de los rumores que en ella, dentro de ella, *intra*, no *extra*, fueron la primer habla atópica que nos deparó, al cabo, la absoluta extrañeza de hablar y de todo lo que con hablar viene aparejado. Todo es idioma, singularidad que guarda el secreto de toda lengua en la que se dice, se intercambia. Solo de haber una universalidad, un universal que por todas y todos sea compartido, que está antes de que haya nombre para ello, pero que de algún modo está a la espera de recibirlo, para no quedar recluido en el espacio de la atópia, solo

fuerza (*dynamis*) de la tragedia existe también sin representación y sin actores (*áneu agônos kai hypokritôn*)” (*Poet.*, 1450b17-20). La “fuerza” de la tragedia es, por cierto, la que se actualiza en su *érgon*, en la operación que la define: la catarsis.

así sería posible la traducción. Lo que nos devuelve a la experiencia. ¿Un universal de la experiencia? “[...] nadie no sintió alguna vez que el destino es fuerte y es torpe, que es inocente y es también inhumano. Para esa convicción, que puede ser pasajera o continua, pero que nadie elude, fue escrito el verso de Zuhair” (Borges, 1974 p. 586) Es el argumento que pergeña Borges dando voz y razón a su “Averroes” para justificar la verdad sempiterna del verso que análoga el destino humano con el atropello de un camello ciego, legado del gran poeta preislámico Zuhayr bin Abi Sulma.

Mencioné al comienzo que Borges no ofrece semblanza del árabe, es decir, una descripción de sus rasgos, de su porte, de su rostro, sobre todo de su rostro, lo que de hacerse, a falta de imágenes veras, cabría en una pieza de ficción. Sabemos, sí, llevados por el flujo del relato y Borges mediante, que ha dedicado su vida al comentario del Filósofo —se lo llamaba el Comentarista—, que labora concienzudamente y tiene una biblioteca que aloja preciosuras, que se complace en la tierra que habita y agradece el agua generosa que discurre en ella, que no rehúye la compañía y la conversación, asperjada de citas elegantes cuyo intercambio adquiere por momentos aspecto de esgrima o de rutina, que tiene en su harén muchas esclavas de pelo negro y una sola trémula, colorina, (de lejanas tierras, quizá), a la que las otras atormentan; sabemos (no sé si sabemos) que tal vez padece de nostalgia por algo que no tiene nombre. Pero no conocemos sus rasgos: “Desceñido el turbante —sigue Borges—, se miró en un espejo de metal. No sé lo que vieron sus ojos, porque ningún historiador ha descrito las formas de su cara.” (1974, p. 587) Este no saber, que aquí es arrastrado por un no ver, que consigo se lleva todo lo que Averroes vio y atestiguó y quizás amó, es la prenda final del texto. El Islam prohíbe la imagen (dogmáticamente sea dicho), prohíbe toda imagen que de alguna manera, aunque fuese peregrina, aluda al Altísimo. Mirarse en un espejo (de metal, de agua, de azogue, en la hoja de una cimitarra) podría ser apostasía, a menos que lo que allí se ve se borre como un rostro en las arenas del desierto o de la ribera o, por fin, en los escarceos de la fuente. Borges prefiere algo más drástico, por vía de analogía: “Sé que desapareció bruscamente, como si lo fulminara un fuego sin luz”, llevándose en esa oscura fulminación todo lo que fue su mundo.

Su mundo, que se llamó, con preferencia, Qurtuba. Y cómo traducir esto, Federico, Córdoba, lejana y sola, y aceitunas en la alforja. Córdoba, Córdoba, siempre estará —aquí, donde estamos, un aquí cualquiera, pero siempre de camino

a Córdoba y a sus altas torres, desde donde la muerte mira— lejana y sola. Las aceitunas largo atrás se pudrieron en la alforja, se habrán podrido. Miseria de la traducción. Un español, ni andaluz, ni gallego, ni catalán ni vasco (o catalán un poco), escribió sobre eso: “Miseria y esplendor de la traducción” y sumó su voz al coro de quienes juzgan imposible, no forzosamente la actividad (porque de hacérsela, se la hace), pero sí su acierto y, con este, más o menos su sentido, a despecho de su frecuente necesidad. Y necedad. Llamarla improbable sería tal vez una versión admisible del oxímoron de su imposible posibilidad. Por cierto que la miseria va a dar, por fin, al esplendor, con el argumento de que traducir no consiste en acomodar la lengua ajena al mobiliario de la propia, torturando sus modos para hallar sitio en los de esta, sino urgiendo a la propia para que aquellos modos “trasparezcan” en lo vernáculo (Ortega y Gasset, 1964 p. 452).

* * *

Es la busca de Averroes, que suele entenderse en el doble sentido de ser la tarea del comentador de la *Poética* y de Aristóteles todo, enfrentado a la puesta en árabe de las insólitas palabras que hablan de tragedias y comedias. Pero también es la busca de Borges, en pos de un caso ejemplar de derrota, que viene a dar, por razones que ya se han evocado, con la busca, emprendida por un árabe, de vocablos equivalentes a otros, que suponen otro mundo. (Y sin embargo acaso el mismo mundo, *átupon* y *útopos*, que solo se habita en el exilio.) Y también —conjeturo— hay una tercera busca, la de sí mismo, la de Averroes mirándose en un espejo, infiel o fidedigno, en trance de desvanecer, ya volviéndose “Averroes”, como espejo en que otro buscador se refleja y sabe que otras comillas, o quizá las mismas, le darán cobijo, no a él, sino a su residuo, su ceniza, su nombre. Y como ocurre siempre, los espejos se multiplican. En quienes leen, en quienes traducen. Y ningún espejo es fidedigno, porque para cumplir su tarea requieren de una mirada.

En la busca de Averroes, este es, de alguna manera, reivindicado en su conflicto con Al-Ghazali. La ceguera en la que se funden y confunden todos los rostros, los aspectos y los portes, y son solo sombras que desmienten aquello de lo que son sombras, y “Averroes” y “Borges” son, en un punto evanescente, lo mismo, la ceguera —sea la del ciego de Murcia, la del camello que, sin ver o por no ver, atropella, sea la de Borges o la de Averroes, que tiene ante sus ojos, sin ver, lo que permitiría traducir “comedia” y “tragedia”—, demuestra que no hay milagro ni

PABLO OYARZUN.

«Una lectura de La busca de Averroes, de Borges».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 139-152

intervención divina, sino solo azar y contingencia (que quizá es lo mismo), confuso hervidero en que, al fin, solo destella, extinguiéndose, la roja cabellera de la esclava torturada.

Que es, definitivamente, lo intraducible de este relato.

PABLO OYARZUN.

«Una lectura de La busca de Averroes, de Borges».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 139-152

Referencias

Borges, Jorge Luis (1974). *Obras Completas I*. Emecé, Buenos Aires.

Johnson, David E. (2018). *El can de Kant. En torno a Borges, la filosofía y el tiempo de la traducción*. Metales Pesados, Santiago de Chile.

Ortega y Gasset, José (1964). “Miseria y esplendor de la traducción”. En *Obras completas V*. Revista de Occidente, Madrid.

Renan, Ernest (1882). *Averroès et l’averroïsme*. Calmann Lévy, París.

Valderrama, Miguel (2016). *Traiciones de Walter Benjamin*. La Cebra, Buenos Aires.

Wittgenstein, Ludwig (2015). “Vermischte Bemerkungen”. En *Werkausgabe 8*. Texto revisado de Joachim Schulte. Surhkamp, Fráncfort del Meno.