

Pensar el traducir: *transducir* y *transducir**

Hans-Dieter Gondek

DOI: 10.5281/zenodo.13883498

A partir de un determinado momento (sobre cuya determinación habrá que volver), Heidegger habló del traducir. Más precisamente: elevó el traducir, a saber, desde su primera tematización, a objeto del pensamiento, del pensamiento del ser. Semejante tematización no se dedica a reflexiones sobre la ejecución manual o el establecimiento de reglas técnicas para tal hacer; esto está excluido de antemano. *Pensar* el traducir significa *no* pensarlo en un sentido técnico, como destreza técnica o artesanal. En ese lugar, puede surgir el recuerdo la oposición entre el pensar y lo técnico, que Heidegger expuso en *Was heißt Denken?* y que, con frecuencia, ha sido malentendida en el sentido de una pura hostilidad hacia la técnica de parte de éste. Pero, justamente con miras al traducir —y aquí el traducir, en principio, de acuerdo a Jakobson, debe ser comprendido “en el sentido propiamente tal” del traducir desde una lengua (nacional o cultural) hacia otra¹—, más precisamente: hacia un pensamiento del traducir es que pueden volverse provechosas las reflexiones de Heidegger. Que la “esencia de la técnica ante todo sea algo no

* Traducción realizada por Niklas Bornhauser desde “Das Übersetzen denken. Übersetzen und Übersetzen”, *Heidegger Studies = Heidegger Studien*, 12, 1996, 37-56.

¹ Roman Jakobson distingue tres “modos de traducir”: “1. La traducción intralingüística o *reformulación (rewording)*...; 2. La traducción interlingüística o *traducción en el sentido propiamente tal...* (...); 3. La traducción intersemiótica o *transmutación...*” (“Linguistische Aspekte der Übersetzung”, *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen*, trad. Gabriele Stein, München: Fink, 1974, p. 155; destacado en el original). Como se mostrará, precisamente la relación entre traducción intralingüística e interlingüística no es tan sencilla y, en todo caso, no puede ser pensada en el sentido de una relación jerárquica o derivada. Y lo que es captado bajo “traducción intersemiótica” desde el comienzo conforma la puerta de entrada para aquella sobreextensión francamente desmesurada del concepto de traducción que domina la discusión contemporánea “no técnica”: en ella se discute el *topos* literario, cultural o también filosófico, al precio de una pérdida creciente de una atadura al proceso mismo del traducir, en particular al traducir “en el sentido propiamente tal”.

técnico”², es decir, que esta *esencia* es una *tarea* del *pensar*, es no solo la fundamentación implícita para determinadas distinciones fundamentales, que Heidegger establece respecto del traducir (y que en este lugar serán presentadas) – sino que ella también le otorga a Heidegger un lugar en la serie de pensadores que reflexionaron sobre el traducir sin dejarse acaparar por sus aspectos técnicos. Con tal de insinuar brevemente qué es lo que esto implica y qué es lo que hay en juego con ello, remítase tan solo a dos otros pensadores del traducir –que, en lo demás, lo que dista de ser un aspecto irrelevante, han obrado ellos mismos como traductores–, que le hicieron frente a esta tarea de pensar el traducir: Friedrich Schleiermacher y Walter Benjamin. A ambos les es común –y, con ellos, también a Heidegger– que, al traducir, no le fijan límite alguno en cuanto una capacidad humana, esté determinada antropológica o, en lo actual, históricamente. La pregunta por la traducibilidad de una obra no es formulada desde la perspectiva de las capacidades empíricas de traductores actuales, el grado de conciencia respecto de los procesos y problemas del traducir, las dificultades que esta tarea arroja, etc., sino únicamente a partir de un proyecto de los fines y objetivos que debe ser perseguido de manera estricta e incesante [*unnachlässlicher Zielentwurf*] que trasciende el traducir como proceso individual. Para Schleiermacher, esta era el método segundo (y privilegiado por él mismo) de los dos métodos del traducir esquematizados por él, estrictamente excluyentes y que no debían ser mixtificados: mientras que la primera apuntaba a conducir el autor hacia el lector, la segunda considerada como su tarea el mover el lector “en contra de, al encuentro de” [*entgegen*] el autor.³ Pero también para Walter Benjamin está claro que la traducción no vale para el lector, no está destinada a éste.⁴ En Schleiermacher, al

² *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1971, p. 53.

³ “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens”, en: Hans Joachim Störig (ed.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 47. El estricto rechazo de toda mixtificación de ambos métodos, de hecho, puede ser considerado el aspecto más relevante de las reflexiones de Schleiermacher: “Ambos son tan completamente diferentes el uno del otro que uno de ambos ha de ser perseguido de la manera más estricta, pero de toda mixtificación necesariamente surge un resultado altamente desconfiable y es de temer que el autor y el lector se yerran del todo.” (Ibid).

⁴ La importancia de este punto para Walter Benjamin también se vuelve clara en que ya se refiere a él en la primera oración del texto: “En ninguna parte frente a una obra o forma artística la consideración del recipiente resulta productiva para su conocimiento.” (“Die Aufgabe des Übersetzers”, en: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, tomo IV.1, p. 9) Ergo: si el traducir quiere

igual que en Benjamin, el lector no ha de formular exigencia alguna respecto de qué aspecto ha de tener la traducción para que se vuelve accesible para él, sino que se exige de él mismo que tome un camino que le permita, sin tener que traducir él mismo (“sin embargo, sin forzarlo a abandonar el círculo de su lengua materna” – Schleiermacher), algo de la experiencia de la ajenidad que trae consigo el contacto con la otra lengua. En ese sentido, dice en Benjamin, “que toda traducción no es sino una manera, de algún modo preliminar, de vérselas con la ajenidad de las lenguas”⁵.

Que para Benjamin, “la traducción, finalmente, sea para la expresión de la relación más íntima de las lenguas entre ellas”, aquí solo ha de interesarnos bajo un aspecto que sigue llevando adelante la comparación altamente formal –las diferencias, en lo que concierne al pensar la lengua y la traducción, por supuesto son múltiples y drásticas– que únicamente sirve para esbozar a priori la posición singular de Heidegger respecto del traducir. Ya Benjamin había hecho valer “que ciertos conceptos relacionales conservan su buen sentido, incluso quizá el mejor sentido, si no son referidos de antemano al hombre- (...) habría que seguir considerando la traducibilidad de constructos lingüísticos también en el caso de que estos fueran intraducibles para el hombre”⁶. El traducir así subyace a un imperativo que no es tocado por la pregunta de lo humanamente posible. Por el otro lado, Benjamin así se remite al “*don* de la lengua” nombrado directamente en otro lugar, que le es “adjuntado” al ser humano⁷ – y aquí uno simplemente, con todo el saber acerca de la diferencia, y también si a ambos esta puesta en relación entre Benjamin y Heidegger, realizada en apariencia sin más, pueda parecerle arbitraria o incluso obscena, insistir en un aspecto en común estrechamente relacionado con lo anterior: para Benjamin así como para Heidegger, que respecto de la técnica hace

ser una “forma artística”, entonces tampoco las traducciones deben tener su medida en el lector. En un principio, no obstante, debe despejarse la idea de que entre el traducir y las artes creadoras de la obra original existe una “diferencia de rango”. Benjamin remite la pregunta por la posibilidad de la traducción al mismo original: “Porque en él yace su ley en tanto en su traducibilidad” (ibid).

⁵ Ibid, p. 14.

⁶ Ibid, p. 10.

⁷ “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, in: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., tomo II.1, p. 148 (destacado en el original).

valer “que la esencia de la técnica no es algo humano”⁸, todo pensamiento instrumental de la lengua resulta ser una forma de caída, al menos un modo derivado, el que se olvida el carácter del don de la lengua y la misma lengua es apropiada sin hacerse problemas, hasta que coagula en algo técnicamente dominado, en una forma de ejercicio técnico. Benjamin lo formula así (y, salvo el apostrofar abiertamente a esta concepción como “burguesa”, en Heidegger se pueden encontrar una serie de tomas de posición que van en la misma dirección⁹): “Este parecer es la concepción burguesa de la lengua... (...). Ella indica: el medio de la comunicación es la palabra, su objeto la cosa, su destinatario un ser humano. En cambio, el otro [parecer] no conoce medio, objeto ni destinatario alguno de la comunicación.”¹⁰

Benjamin, en la oración siguiente, habla de Dios; Heidegger, en el contexto correspondiente, de destino del ser [*Seinsgeschick*]. Volveremos sobre esto último. Sería ingenuo pretender postular aquí una relación de analogía o de sustitución. Una investigación comparativa de ambos, desde luego, sería una empresa altamente rica en cuanto a sus presuposiciones y que tendría que realizarse con sumo cuidado.¹¹

⁸ *Was heißt Denken?*, p. 53. Esta frase precede inmediatamente a la oración citada más arriba (nota al pie 3). En Walter Benjamin se encuentran oraciones que podrían ser de Martin Heidegger y que, de manera semejante a algunos enunciados de “Camino al habla”, en cierto modo representan la versión positiva de las frases citadas sobre “La esencia de la técnica”: “La esencia lingüística de las cosas es su lenguaje. (...) Esta frase es no-tautológica, porque significa: eso que es transmisible de una esencia espiritual es su lenguaje.” (“Über Sprache überhaupt...”, *ed. cit.*, p. 142; destacado en el original)

⁹ Cfr. tan solo como un ejemplo lo que en la parte final (agregada a posteriori a la primera versión) del ensayo “Logos” se dice sobre “el lenguaje como expresión”, que es señalada como “una representación del lenguaje si bien correcta, pero tomada desde afuera”. “Logos” (Heraklit, Fragment 50)”, en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954, p. 220f.

¹⁰ “Über Sprache überhaupt...”, *ed. cit.*, p. 144.

¹¹ El intento de semejante comparación en Eliane Escoubas, “De la traduction comme ‘origine’ des langues: Heidegger et Benjamin” (en: *Le Temps Modernes*, Nr. 514-515, mai-juin 1989, pp. 97-142) ilustra de manera directa las dificultades asociadas; 20 páginas en cada caso corresponden a la representación de las respectivas posiciones; únicamente en las cuatro páginas restantes se insinúa una comparación.

A partir de la comparación, en este lugar solo insinuada, entre Schleiermacher, Benjamin y Heidegger, al menos pueden formularse algunos principios para un tratamiento adecuado, es decir, no técnico, del traducir:

1. La “adecuación a fines” del traducir no se mide según el ser humano, en especial, no según el lector empírico o ideal. La traducibilidad es dada de antemano [*vorgegeben*] por el “original” –signifique esto lo que signifique– y se impone tanto al traductor como al receptor en tanto imperativo estricto e incesante.

2. La traducción es responsable de la lengua, de las lenguas en general [*überhaupt*]. Ella debe tomar rumbo hacia el destino de la *una* lengua, no obstante, sin poder alcanzarla jamás. Por el otro lado, sin embargo, nunca debe suponer la *una* lengua, acaso como su razón de posibilidad. Una “*reductio linguarum ad unam*”, y sea bajo la idea de una lengua puramente espiritual o mental, es imposible. Más bien, la traducción está atada a la pluralidad y a la diferencia de las lenguas y a su ajenidad.

3. A través de ello, se excluye una comprensión instrumental de la lengua y de la traducción por considerarse insuficiente. La traducción se fundamenta y justifica inmediatamente a partir del contexto de las lenguas y a partir de éste.

Ahora, debe mostrarse que Heidegger les hace justicia a estas exigencias con su distinción entre “*transducir*” [*Übersetzen*] y “*transducir*” [*Übersetzen*]. Mientras que lo primero designa la *praxis* tradicional, así como su comprensión transmitida, difundida en general y, en cuanto tal, eminentemente técnica, el recorte de un “*transducir*”, que ya tiene que haber sido rendido para que el “*transducir*” sea posible, a su vez, introduce precisamente aquella dimensión en la que la esencia del traducir también es pensada en el sentido de una esencia no técnica y no humana de lo técnico en el traducir.

En el contexto relacional más estrecho de lo anterior, se encuentra otra pregunta – y otra tesis. Tanto la pregunta como la tesis están destinadas [*gelten*] a la hermenéutica. ¿Puede tal pensamiento del *transducir* todavía mantenerse en los

En reconocimiento comparativo de las concepciones de Walter Benjamin y Martin Heidegger respecto del traducir se encuentra en el trabajo (no publicado) de Magister de Stefan Knoche: “*Sein lassen. Die Aufgabe des Übersetzers. Zu W. Benjamin und M. Heidegger*” (Bremen, 1995).

límites de la hermenéutica? ¿Incluso de una hermenéutica, que el mismo Heidegger en *Ser y tiempo* justamente esbozó ya no como doctrina del arte [*Kunstlehre*], sino como interpretación de sí del *Dasein*? ¿O es que ingresa, precisamente a través de la hermenéutica, una dimensión orientada a la apropiación y autoatribución, que, en última instancia, recupera el suceder de la lengua respectivamente de las lenguas, para una perspectiva humanista? A diferencia de ello, en lo que sigue, se intentará comprender las declaraciones de Heidegger acerca del traducir en un sentido no hermenéutico, que rebasa la hermenéutica.

Antes de una discusión de la relación entre “*transducir*” y “*transducir*”, primero, habrá que trazar en detalle el camino que en la lógica del argumento, pero también en un sentido cronológico, llevó a este posicionamiento de Heidegger acerca del traducir que, con seguridad, es el más acentuado y agudo. Heidegger no dejó ningún tratado autónomo sobre el traducir. Sus observaciones diseminadas acerca del traducir, que se encuentran apiladas, sobre todo, en sus conferencias de los años treinta y cuarenta sobre Anaximandro, Heráclito y Parménides, pero también sobre Hölderlin, primero tienen que ser reunidas. Y justo en este contexto, se plantea la pregunta por el móvil y el momento en el que Heidegger empezó a reflexionar sobre el traducir.

Justamente con miras a los modos de proceder de la hermenéutica, los testimonios más tempranos del pensamiento de Occidente, que solo han sido transmitidos de manera fragmentaria y pasando por muchas manos, presentan un desafío no solo desde un punto de vista filosófico. Aparte de las conocidas dificultades de una asignación asegurada, el alargar el paso [*Ausgriff*] hacia el todo, tan importante para la hermenéutica, con cuya ayuda puede ser abierto el sentido de la “parte”, ya apenas resulta posible. La hermenéutica se topa con su límite, en cierto modo, “arcaico”, pero también “relativo al archivo”. Porque el absurdo de reunir a Heráclito, Parménides, Anaximandro y a otros bajo la expresión “pre-socráticos” (con respecto a lo cual Heidegger se pronunció con claridad en reiteradas ocasiones¹²) no es una designación tan solo arbitraria: ella ocurre, sencillamente, al remontarse [*Rückgriff*] respectivamente “alargando el paso” a la primera totalidad, que puede identificarse como época de la filosofía antigua.

¹² Cfr. “Der Spruch des Anaximander”, en: *Holzwege* (GA 5), p. 322.

Ahora, la evolución de la obra heideggeriana perfectamente puede ser descrita como transformación consecutiva de una aproximación hermenéutica fundamental. En sucesión de Dilthey (“la vida se interpreta a sí misma”), al *Dasein*, en la medida en que para este se trata, en cada caso y desde siempre, de su ser, le es atribuido una relación inmediatamente hermenéutica consigo mismo y con el mundo.¹³ Esto significa, a su vez, que el *Dasein* está referido incesantemente al “círculo hermenéutico”.¹⁴ En lugar de desmentirlo o de querer pasar por encima de éste rápidamente, es oportuno “saltar originariamente y del todo hacia este ‘círculo’, con tal de asegurarse, ya en el punto de partida [*Ansatz*] del análisis existencial, la mirada plena sobre el ser circular del *Dasein*.”¹⁵ El círculo es el lugar del despliegue de la diferencia óntico-ontológica. E incluso, en la transición a la diferencia ontológica —aquella “torna” en el pensamiento de Heidegger, en la que ya no es la comprensión dada del ser la que conforma el punto de partida de la pregunta por el ser, sino en la que desde el ser es planteada la pregunta por la referencia hacia la que el hombre ha de llevarse con tal de “co(r)responder” al ser—, la problemática del “círculo” no desaparece, así como tampoco lo hace la respuesta de Heidegger a ella: hacia el “círculo” se llega solo a través de un “salto”.¹⁶

¹³ De manera correspondiente la declaración final expresamente repetida poco antes del final del libro: “La filosofía es la ontología fenomenológica universal, partiendo de la hermenéutica del *Dasein* que, en tanto analítica de la existencia, ha amarrado el final del hilo conductor de todo preguntar filosófico ahí, en lo que surge y hacia donde retorna.” (*Sein und Zeit* (GA 2), p. 51 y pp. 575-576). En *Aus einem Gespräch von der Sprache*, Heidegger se pronunció respecto de su comprensión del concepto de hermenéutica: “Finalmente enfatizo que lo hermenéutico menta, empleado como palabra acompañante de ‘fenomenología’, no, como es habitual, la doctrine metodológica del interpretar, sino a este mismo.” (en: *Zwischenweg zur Sprache* (GA 12), p. 114) Heidegger establece la relación, cuestionable desde un punto de vista etimológico, entre el verbo ἑρμηνεύειν y el nombre del Dios Hermes.

¹⁴ Cfr. GA 2, sobre todo pp. 10-11, pp. 202-204, pp. 416-418.

¹⁵ GA 2, p. 418.

¹⁶ O también a través de un “principio” del “fundamento”. La imagen del “salto” en los años treinta, en particular en los “Beiträge zur Philosophie” seguirá siendo elaborada, hasta justamente la “proposición” del “fundamento” (cfr. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, sobre todo la séptima hora, p. 91ff; “El principio [*Satz*] del fundamento es un ‘principio’ [*Satz*] en el sentido distinguido de que es un salto.” – p. 96). *Identität und Differenz* comprende este salto como ingreso [*Einkehr*]: “Esta salto es lo aprupto del ingreso sin puentes hacia aquello escuchado que recién está en condiciones de entregar un el uno con el otro de

En *Sein und Zeit*, así como en las conferencias de los años veinte y los comienzos de los años treinta, no puede descubrirse ninguna tematización explícita del traducir. Esto es el caso incluso para la conferencia del semestre de verano de 1926 sobre “Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua” que, en la medida en que trata, entre otros, de “la filosofía antes de Platón”, es decir, Heráclito, Parménides, los atomistas y los sofistas, habría estado predestinada a una discusión, de carácter acompañante, del problema del traducir.¹⁷ De hecho, Heidegger, a pesar de que, como se mostrará, ha hecho sus escasos enunciados acerca del traducir justamente en el contexto de la “filosofía antes de Platón”, recién en su dedicación a Hölderlin parece haber comprendido plenamente qué es todo lo que está en juego en la pregunta por el traducir. Esto no excluye, en lo demás, que Heidegger ya haya practicado un traducir, en un sentido que él mismo con posterioridad caracterizará como “*transducir*”, incluso antes de semejante tematización.¹⁸

En efecto, Heidegger en las tres lecciones que le dedicó a Hölderlin entre 1934/35 y 1942, así como las conferencias sobre Hölderlin, en particular en “*Andenken*” [Rememorar]¹⁹, se ocupó de la célebre carta de Hölderlin al amigo Casimir Ulrich Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801: en ella, no solo se encuentra la negativa de Hölderlin a la apropiación clasicista del estilo griego, sino, también, una especie de ley de la *Bildung*, según la que justamente “el uso libre de lo propio es lo más difícil”, mientras que en lo ajeno apropiado puede alcanzarse la más alta perfección, de modo que “los griegos alcanzaban una maestría menor respecto del pathos

ser humano y ser y, con ello, la constelación de ambos.” (*Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, p. 20) La doble lectura del sintagma “el principio del fundamento” denota además que el salto no es un saltar hacia afuera, no contiene ningún dejar detrás de sí. Cfr. también GA 12, p. 35.

¹⁷ Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (GA 22), p. 49ff.

¹⁸ No habría sido sino consecuente en lo que sigue considerar pormenorizadamente a Heidegger *en tanto traductor* y luego poner en relación los resultados de esta consideración a ser realizada independientemente con sus propias reflexiones sobre el traducir. Pero tal investigación habría demandado un aliento considerablemente más largo y habría demandado considerablemente más espacio. Por lo tanto, el ensayo presente se limita a avistar lo que Heidegger dijo explícitamente en relación al traducir; para la otra perspectiva, véase François Fedier, “Traduire les Beitrage...”, *Heidegger Studies*, vol. 9, 1993, pp. 15-33 y Parvis Emad, “Thinking more deeply into the question of translation”, en: John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington and Indianapolis: Indiana U. P., 1993, pp. 323-340.

¹⁹ En: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), p. 79ff., sobre todo pp. 87-88.

sagrado, porque les era innato, en cambio son excelentes en cuanto al don de la representación²⁰.

Se plantea la pregunta de si aquí uno está ante una clase de “simetría especular” (Szondi) de lo propio y de lo ajeno, que habría que entender de manera tal que el ajeno de un lado es lo propio del otro – y viceversa, de modo que, en consecuencia, todo el proceso puede ser pensado como una reproducción: algo originariamente (si bien no desde siempre reconocido como tal) propio recién en el paso a través de lo ajeno es (re)conocido y apropiado como propio. Heidegger arribó a esta idea sobre todo en las conferencias tardías sobre Hölderlin, donde se argumenta a favor del “familiarizarse”, “llegar-a-uno-mismo” o “llegar a casa” de una “patria” [*Heimat*] originariamente cerrada en sí misma, en la que “el aprendizaje de lo ajeno” solo ha de ocurrir “por mor de lo propio”.²¹ La alternativa sería que tanto al griego como el alemán tendrían, en cada caso, tanto su propio como ajeno (para el griego esto sería lo oriental, para el alemán, en cambio, lo griego).²²

La renovada orientación heideggeriana hacia Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche, que parte en los años treinta (cuya “necesidad” es explicitada en las “Contribuciones a la filosofía”), se encuentra en estrecha relación a aquel “paso atrás” que debe permitir una apropiación de lo ajeno en Heráclito, Parménides y Anaximandro. Las reflexiones que adquieren *Gestalt* particularmente en la discusión con Nietzsche respecto de un fin [*Ende*] o un sucumbir [*Ver-endung*] de

²⁰ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Michael Knaupp, München: Hanser, 1992, tomo II, p. 912. Wolfgang Brokmeier subrayó con una claridad deseable que uno debe partir de la discusión, de parte de Heidegger, de la carta de Hölderlin si se quiere comprender de qué modo Heidegger se refiere a Anaximandro y se acerca a este pensador, el más temprano de Occidente: “Der Andere Anfang im Ersten oder das Finden des Eigenen im Fremden der Frühe: Heidegger und Anaximander”, *Heidegger Studies*, vol. 10, 1994, pp. 11-126.

²¹ *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA 52), p. 190. Cfr. para su crítica (que por cierto se refiere únicamente a las conferencias de Heidegger sobre Hölderlin), Theodor W. Adorno, Parataxis –, zur späten Lyrik Hölderlins, en: *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, pp. 447-491 y Peter Szondi, “Überwinden der Klassizismus. Der Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801”, en: *Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 345-366, sobre todo pp. 358-359.

²² En este sentido y en contra de la “simetría especular” de Szondi, se pronuncia enfáticamente Andrej Warminski; considera que en Szondi está excluido justamente lo “oriental” que Hölderlin quería fortalecer en sus traducciones de Sófocles (cfr. *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis: Minnesota U. P., 1987, cap. 2-4, pp. 23-92).

la metafísica respectivamente su superación o torsión [*Verwindung*]²³ están enclavijados con una aproximación a los pensadores pre-metafísicos sobre la *historia del ser* y sus épocas; épocas de un *estado de ánimo* o *temple fundamental* [*Grundstimmung*], una expresión que Heidegger desarrolló en su trabajo con Hölderlin²⁴. Esto permite vincular la mismidad de la cosa, a la que le está dedicado el esfuerzo del pensar, con la extrema diferencia entre las respuestas dadas por el pensar en cada caso. El retorno a los pensadores tempranos de la filosofía es incorporado explícitamente al proyecto de una superación de la metafísica. Es la transición de un “primer comienzo”, que aún sucumbe del todo a la verdad de lo ente, que se deja someter por ésta, hacia un “otro comienzo”, en el que es experimentada la “verdad del ser [*Seyn*]” y se pregunta por su “verdad del ser”.²⁵ Algo de un “otro comienzo” se encuentra ya en el pensamiento “pre”-metafísico de los llamados “pre-socráticos”. En ello, se puede reconocer que “comienzo” aquí no ha de ser comprendido en un sentido cronológico, fechable; con el “primer comenzó” siempre ya está dado, junto con éste, el “otro comienzo”.²⁶ Una

²³ Cfr., aparte de las lecciones sobre Nietzsche (GA 47-49) – y, entre estas, en particular los tratados añadidos – las anotaciones “Überwindung der Metaphysik”, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954, p. 67ff.

²⁴ Con mayor claridad se señala la posición intermedia del tema de la *Grundstimmung* entre la dedicación a Hölderlin y la apropiación de los “presocráticos” en la lección del semestre de invierno 1937/1938 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‘Probleme’ der ‘Logik’* (GA 45). Para Heidegger, en ello, le interesa la elaboración de una comprensión puramente no-psicológica de *Stimmung*. El que además la posibilidad de la traducción esté relacionada con la *Stimmung*, es la consecuencia de una inversión específica realizada por Heidegger: no es que “nosotros seamos dispuestos [*versetzt*] en este y este otro estado de ánimo”, sino “*el estado de ánimo es eso que dis-pone*, que dispone de tal modo que cofunda el espacio-tiempo de la misma disposición” (p. 154 –destacado en el original). El cambio epocal de estos estados de ánimo comprendidos de manera radicalmente no-psicológica ocasiona que “estemos completamente excluidos de una comprensión verdadera por ejemplo de la *tragedia* griega o de la creación poética de *Píndaro*” (p. 161 –destacado en el original), es decir, que primero tengamos que *transponernos* hacia ahí, lo que no es posible sin una superación del modo psicológico de interpretar.

²⁵ *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65), p. 179.

²⁶ Si uno se remite a la distinción entre “inicio” [*Anfang*] y “comienzo” [*Beginn*], que Heidegger entrega al inicio de su primera lección sobre Hölderlin, entonces, incluso habría que pensar al comienzo como aquello que tensiona, más de la cuenta, al primer comienzo y al otro comienzo: “*Beginn* es aquello con lo que algo se alza, *Anfang* aquello de lo que algo surge. (...) El *Beginn* pronto es dejado atrás, desaparecer en el curso del suceder. El *Anfang*, el origen, en cambio, en el

tendencia restitutiva, en todo caso, “en el mero querer ir hacia atrás”²⁷, siempre es excluida por Heidegger. Esto es dicho, de la manera más clara, en “El dicho de Anaximandro”:

Si nosotros insistimos tan tenazmente en pensar el pensar de los griegos, griegamente, esto no sucede, de ninguna manera, con la intención de configurar más adecuadamente, en varios respectos, la imagen historiográfica de lo griego, como un humanismo pasado. Nosotros no buscamos lo griego ni por amor de lo griego, ni por un mejoramiento de la ciencia, ni siquiera sólo con motivo del diálogo más claro, sino únicamente con vistas a lo que podría llegar a palabras en tal diálogo, caso de que él por sí mismo se llegase a palabras.²⁸

Así, Heidegger se protege contra el malentendido, sugerido a primera vista por la exhortación, que se encuentra con cierta frecuencia en él, de que algo debe ser “pensado griegamente”. “Pensar griegamente” no es un trasladarse hacia atrás divinadorio, un intuir lo mentado en la identificación buscada con..., sino, todo lo contrario, una exhortación dirigida a la propia lengua. *Su* esforzarse, *su* rendimiento ha de ser el pensar griegamente: “¿Qué significa, para los griegos, la palabra ζῆν? ¿Cómo debemos comprender la palabra ‘vivir’, si nos valemos de ella como equivalencia fiel del griego ζῆν ...?”²⁹ Y también aquí, el *griego* a ser pensado, que nos es exigido en nuestra lengua, no es la medida de todas las cosas. Lo es, más bien, aquello “*a ser pensado*”, que también en el griego todo ha adoptado una *Gestalt* tan solo preliminar (es decir, también ya asida por el olvido del ser). De

suceder recién sala a la luz y está presente plenamente recién en su fin.” (Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (GA 39), p. 3).

²⁷ GA 65, p. 95.

²⁸ GA 5, p. 336. Heidegger, Martin (2016). El dicho de Anaximandro. Traducción Francisco Soler Grima. *Byzantion Nea Hellás*, (35), pp. 313–357. De manera parecida, dice en el seminario sobre Heráclito, “Logik. Heraklits Lehre vom Logos” del semestre de verano 1944: “Cuando en todas partes acentuamos la necesidad de pensar ‘de modo griego’ las palabras fundamentales de origen griego, no pretendemos describir de manera correcta un mundo pasado e historiográfico sino que en el permanente acentuado ‘modo griego’ buscamos únicamente lo esencial oculto que porta y decide nuestra historia y la venidera.” (*Heraklit* (GA 55), p. 298). (p. 323). Traducción modificada de Carlos Másmela en Martin Heidegger, Heráclito (2014), Editorial El hilo de Ariadna.

²⁹ GA 55, p. 93. De manera semejante en “El dicho de Anaximandro”: “Lo extraño de la traducción se ve atenuado, cuando pensamos la palabra en nuestra lengua con mayor claridad” (GA 5, p. 367).

modo que no sorprende si en el texto de Heidegger, una y otra vez, se hacen escuchar exigencias como “por fin traducir estas palabras (ἐὸν ἔμμεραι) al griego”³⁰ o “pensar más griegamente que los mismos griegos”³¹. Y con ello, el traducir es un acto que tiene lugar esencialmente en la propia lengua, siempre y cuando [*vorausgesetzt*] se encuentre con otra lengua esencial y sea capaz de dejar que le de un empujón que le ayude a “despertar, clarificar, desplegar”³². Al fin y al cabo, sin embargo, cuando se trata de pensar el “inicio histórico”, siempre se trata del ser: “porque el ser habla, de la manera más variada, en todas partes y siempre a través de toda lengua”³³.

El ser así funda la última vinculatoriedad [*Verbindlichkeit*], hacia la cual se han de orientar tanto la interpretación como la traducción. Ahora, en Heidegger se encuentran diversos pasajes, en los cuales traducción e “interpretación” son puestos en la más íntima relación. “Toda traducción es interpretación. Y todo interpretar es traducir.”³⁴ Si uno, como es de suponer, retrotrae la “interpretación”, aquí puesta en juego, a la “interpretación”, tal como es discutida sistemáticamente en la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*, entonces, existe el peligro de que la *diferencia específica* de la traducción *en tanto* interpretación, para la cual Heidegger se volvió receptivo recién años después de *Ser y tiempo*, sea vuelta a ser allanada.³⁵

³⁰ Was heißt Denken?, p. 140.

³¹ Hölderlins Hymne “Der Ister” (GA 53), p. 100. Lo que es puesto por Heidegger en una correspondencia directa: “Porque nosotros mismos en relación a nosotros mismos en el futuro debemos pensar de modo más alemán que todos los alemanes hasta la fecha...” (Ibid). “Solo debemos aprender la lengua griega si la debemos aprender por necesidad histórica esencial por mor de la propia lengua alemana” (Ibid, p. 81). Heidegger da una precisión relevante de la demanda de pensar el griego de un modo más griego en *Aus einem Gespräch von der Sprache* (GA 12, p. 126-127).

³² GA 53, p. 80.

³³ GA 5, p. 366.

³⁴ GA 53, p. 79. En una dicción algo distinta, que no implica intercambiabilidad de los términos, dice en *Was heißt Denken?*: “Toda traducción ya es una interpretación” (p. 107). Precizando lo anterior, en la lección sobre Heráclito del semestre de verano 1943: “Traducciones en el ámbito de la alta palabra de la creación poética y del pensar en todo momento requieren ser interpretadas, porque ellas mismas son una interpretación. Semejantes traducciones entonces o pueden introducir la interpretación o perfeccionarla.” (GA 55, p. 45). Cfr. También la lección sobre Parménides (GA 54), p. 4.

³⁵ Esta también sería mi objeción personal a la conferencia de Friedrich-Wilhelm von Hermann, impartida ante traductores de Heidegger, “Übersetzung als

Semejante cautela, aparte del destino del proyecto ontológico-fundamental, es sugerida, sobre todo, por la radicalización que experimenta esta vinculación entre interpretación y traducción, en particular, en el contexto de las lecciones sobre Anaximandro, Heráclito o y Parménides. El que la relación entre traducción e interpretación, a pesar de toda aproximación, deba ser especificada y explicitada, es algo que Heidegger parece haber reconocido con claridad en el marco de estas exigencias de traducción altamente excepcionales a las cuales aquí está expuesto. Esta radicalización acontece en cinco aspectos:

1. La igualación entre traducir e interpretar es ampliada; ahora vale para todo hablar: *todo hablar* es un traducir orientado hacia el acceso a la *palabra* (las palabras) en tanto origen de la lengua:

☐ no cree que ‘traducir’ es la traslación de una lengua hacia otra, de la lengua extranjera hacia la lengua materna, o también viceversa. Pero desconocemos que permanentemente también ya traducimos nuestra propia lengua, la lengua materna, en su propia palabra. Hablar y decir es un traducir en sí, cuya esencia en ningún caso puede agotarse en que la palabra traduciende y traducida pertenecen a lenguas diferentes. En cada diálogo y monólogo prevalece un *traducir originario*.³⁶

Ahora, esto no debe considerarse en el sentido de un igualamiento o un allanamiento de las dos primeras formas del traducir según la distinción de Roman Jakobson (véase arriba). Más bien, aquí se perfila un depender, al estar referidos, el uno del otro, que se deja describir de acuerdo a las declaraciones de Hölderlin en su carta a Böhlendorff. Con tal de experimentar, en la “propia” lengua –que

philosophisches Problem”, en: Dietrich Pappenfuss y Otto Pöggeler (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, Franmknfurt am Main: Klostermann, 1992, pp. 108-124. Precisamente debido a mis propias experiencias con el “traducir en el sentido propiamente tal” concedo gran importancia al hecho que el traducir no sea reducido al interpretar, especialmente en el sentido de la analítica existencial del *Dasein*.

³⁶ GA 54, p. 17 (el desatacado es mío – H.D.G.). Cfr. sobre la interpretación de este pasaje textual también los textos aludidos en la nota al pie 19 de F. Fédier (p. 16f.) y P. Emad (p. 327f.). De manera similar a la cita aducida más arriba, Heidegger, en la primera de las dos lecciones sobre Heráclito que impartiría en el semestre siguiente, dice: “Todo decir, discurso y respuesta son traducir” (GA 55, p. 63).

justamente no es “propia”, es decir, apropiada: su “propio” es dado para el camino [*mitgegeben*], dado como tarea, propuesto, encargado, abandonado [*aufgegeben*]—, esto propio, se requiere del impulso por la lengua otra, ajena, que, no obstante, ahora está preocupada ella misma por lo propio de ella.

2. El que esto sea más y algo diferente a la radicalización del punto de vista hermenéutico, se vuelve claro en que aquel que aquí traduce es desplazado de la posición del agente. Traducir, en lo esencial, no es tanto la actividad de un sujeto activo intencional, sino un suceder que le acontece a éste. Lo que no significa que no dependa de lo que ponga de su parte. Todo lo contrario: al igual que en Hölderlin, que primero tuvo que ponerse en la posición que le permitió estar abierto a la “influencia” de Sófocles y Píndaro, el traducir, según lo entiende Heidegger, parte [*setzt an*] del hecho de la transición entre lengua ajena y materna, de un proceso de “traducción originaria”, que consiste en que “aquello a ser dicho se nos ha *transpuesto* hacia otra verdad y claridad o también cuestionabilidad. Este *transponer* puede acontecer sin que se modifique la expresión lingüística. (...) El llamado *transponer* y reescribir siempre solo sigue al *transponer* de toda nuestra esencia hacia el ámbito de una verdad transformada. Solo si ya nos hemos entregado, transfiriendo lo propio [*übereignet*], a este *transponer*, estamos en el cuidado de la palabra.”³⁷

Para la traducción de una lengua a otra, esto significa: el *transducir* [*Übersetzen*] originario, en tanto un proceso en la propia lengua, debe volvernos capaces, en ella, de recibir lo que está dispuesto como deseo [*anliegt*] a ser dicho en la otra lengua. Por supuesto que aquí uno se mueve en un terreno muy inseguro. La inseguridad, sin embargo, brota justamente de lo aparentemente familiar. Así es como también hay que entender la frecuente crítica, de parte de Heidegger, a los diccionarios y al trato, basado en la confianza, más o menos ciega, con estos. Porque la correspondencia, a ser encontrada, entre *palabras* y una “literalidad” orientada según ella, no puede ser la meta del traducir. La correspondencia es una que se orienta según el decir originario y, con ello, según la palabra, la palabra que nombra, que muestra su “fuerza nominal”³⁸. Esta referencia articuladora de la

³⁷ GA 54, p. 18.

³⁸ El listado y análisis de las distinciones fundamentales entre “palabra” y “palabras” se encuentra en Parvis Emad, “Heidegger’s Originary Reading of

palabra que nombra hacia la lengua, en la que es dicha, en tanto aquello que lo posibilita, a mi juicio, parece ser lo que en Heidegger se llama “dicho”.³⁹ Los diccionarios recién son posibles cuando un traducir confiable y controlado es garantizado por equivalencias aseguradas, introducidas y familiares. Este estado, sin embargo, es justamente el estado del olvido del ser. Porque en las equivalencias recíprocas, en la intercambiabilidad general de las palabras, se ha perdido la medida trascendental de una “fuerza nominal” de la palabra. El ser humano se ve facultado al *transponer*, es decir, a una *thesis*, a un poner, a un trato técnico con la tarea del traducir y, desde ahora, pasa por alto el *transducir* como el trabajo propiamente tal al interior de y sobre la lengua.

Tal como Heidegger pudo mostrar sin más, un “*transducir*” en el ámbito del pensamiento inicial inevitablemente conduce a anacronismos. En este sentido, Heidegger también rechaza la traducción, hecha por Nietzsche, del “dicho” de Anaximandro⁴⁰. El “*transducir*”, según exige Heidegger, en sí mismo tiene que guardar la referencia al ser y, con ello, al destino de Occidente. Las traducciones originarias adecuadas a ello son traducciones *pensantes* desde sí. En el *transducir* hacia otra verdad y claridad al interior de la propia lengua crean la posibilidad del acceso pensante hacia lo dicho (en) de la otra lengua. En semejante *transducción* no es que algo sea *trans-*ducido, sino que somos nosotros mismos los que somos *trans-*ducidos: “Si únicamente reemplazamos [*ersetzen*] el giego ἀλήθεια por el alemán ‘desocultamiento’, entonces, aún no traducimos [*übersetzen*]. Esto recién sucede cuando la palabra traduciende ‘desocultamiento’ nos *transpone* hacia el ámbito y el modo de experiencias a partir del cual lo griego y, en el caso actual, el pensador inicial Parménides dice la palabra ἀλήθεια.”⁴¹ Recién tal traducción es “fiel a la palabra” – una expresión que Heidegger opone a la traducción “literal”.⁴²

Heraclitus-Fragment 16”, en: Kenneth Maly y Parvis Emad (eds.), *Heidegger on Heraclitus. A new reading*, Lewiston: Queenston, The Edwin Mellen P., 1986, p. 117ff.

³⁹ Cfr. GA 55, p. 44 y 81 f., donde la propiedad “dicho” [*Spruch*] es explicada mediante la “demanda” [*Anspruch*] que lo dicho aún puede levantar hacia nosotros. Habría que pensar si el ser un dicho no es recién definido en general por la demanda: un “dicho” solo existe, ahí donde algo nos interpela, nos ocupa, [*in Anspruch nehmen*], a saber, por mor del ser, es decir, como *acontecimiento*.

⁴⁰ Cfr. GA 5, p. 296-298.

⁴¹ GA 54, p. 16.

⁴² GA 5, p. 322: “Pero mientras una traducción solo sea literal, no tiene por qué ser fiel a las palabras. Recién es fiel a las palabras cuando sus palabras son palabras, hablantes desde la lengua de la cosa.” Cfr. también GA, p. 44 y GA 54, p. 21f.

La diferencia entre “*transducir*” y “*transducir*” también deja aclararse a través de la metáfora fluvial del “traspasar” desde una orilla a otra. Un tránsito regulado bajo la forma del *transducir* –entre orillas medianamente conocidas– solo se vuelve posible si, con anterioridad, se corrió el riesgo del *transponer-nos* –el “salto”– hacia una orilla desconocida.⁴³

3. Lo que en Heidegger se llama “palabra”, por consiguiente, no es algo que ya se halle ante nosotros al comienzo del traducir. Es “palabra” recién cuando el “ser” llega a la “palabra”, cuando se nos “traduce” a la “palabra”. Lo cual, si pensamos en la oposición entre “palabra” y “palabras”, justamente significa: cuando ya no deja traducirse en palabras, descomponerse en palabras. Si el ser llega a la “palabra”, entonces, la palabra, en tanto unidad léxica o incluso semántica, que puede sacarse o salirse, inadvertidamente, del contexto, ya no tiene nada que decir. En Heidegger, no tiene absolutamente nada que decir, lo que, por cierto, recién se vuelve claro en toda su magnitud cuando uno considera, en su justa medida, su pensamiento de la lengua *in toto*. Porque éste está dirigido, ya lo hemos dicho, en contra de toda comprensión de la lengua como expresión o como signo (en el sentido de una representación). Heidegger incluso va tan lejos de otorgar validez al carácter *paratáctico* del “dicho” de Parménides a través de la interpolación de los dos puntos a su “ensamblado de palabras”, debido a que así obtiene una “estructuración más aguda”. Pero, con ello –y con el rechazo de las traducciones sintácticas usuales–, no es suficiente: “Si caracterizamos el ordenamiento de palabras del dicho como paratáctico en el sentido más amplio, entonces eso solo sucede por un apuro. Porque el dicho *habla* ahí donde no hay palabras, en el campo intermedio entre ellas que sus dos puntos indican.”⁴⁴ Y en ello, no se muestra *in negativo* un principio interpretativo que fija límites, sino que se muestra positivamente la misma esencia de la lengua: “*La lengua habla en tanto que el son del silencio*”⁴⁵ es también la palabra más hablante, en contra de toda semántica de la palabra, contra todo atomismo de la palabra, contra toda reducción de la palabra a la función de la expresión.

⁴³ Cfr. GA 55, p. 44-45.

⁴⁴ *Was heißt Denken?*, p. 114. (destacado en el original). Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid: Trotta, p. 157.

⁴⁵ GA 12, p. 27. (destacado en el original)

En ello, no obstante, también se dice la necesidad de transducir hacia lo propio de lo ajeno, en tanto lo *no-dicho* de aquel, a partir del que habla. Heidegger ha dicho esto en “*Was heißt Denken?*” y con una claridad tan deseable que es oportuno citar un pasaje más extenso:

De hecho es superfluo traducir *εὖν ἔμμεραι* al latín y al castellano [en el original: al alemán]. Es necesario, en cambio, traducir finalmente estos términos al griego. Y semejante traducción sólo es posible como *transducción* a lo que habla desde las palabras comentadas. La *transducción* sólo se logra en un salto, en el salto de una única mirada, que en un golpe de vista ve lo que dicen las palabras *εὖν ἔμμεραι*, por supuesto, escuchadas con oídos griegos.

¿Podemos ver lo dicho? Sin duda alguna, supuesto que lo dicho no se agote en un mero sonido verbal, supuesto que la mirada no quede pegada a los ojos sensibles. De acuerdo con esto, la *transducción* no se produce automáticamente mediante el salto de una mirada así. El salto y la mirada requieren una preparación larga y lenta, sobre todo cuando se trata de la *transducción* a aquella palabra que no es un vocablo cualquiera entre otros muchos.⁴⁶

Si la *transducción* quiere alcanzar el ámbito desde el cual habla el dicho, entonces, hay que traspasar [*überschreiten*] las estructuraciones sintácticas convencionales. Palabra, oración, conjunción, etc. no representan fronteras infranqueables para el *transducir*. La orientación apunta únicamente al ser, al *εὖν*, del que Heidegger dice que “habla a través de” la lengua y nombra “lo que distingue las brechas de la lengua, que no llegan explícitamente a la verbalización”. Y lo que aquí es descrito como salto imaginal, no solo recuerda el “giro” husserliano “de la mirada” de las *Ideen I* (giro de una mirada espiritual); aquí también es ejecutado como un cambio persistente de disposición: si la palabra *εὖν* es traducida de manera tal que nombra lo presente, entonces, no se trata de un intercambio de palabras, sino de una clarificación, que es también una clarificación de la disposición, es decir, en un sentido práctico. Porque, si a través de esa *transducción* se obtiene otro comprender del presente y de lo “presente”, a saber, como un “quedar-frente” [*Entgegenweilen*]⁴⁷, entonces esto es cualquier cosa sino un diagnóstico teórico que

⁴⁶ *Was heißt Denken?*, p. 140-141. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid: Trotta, p. 191.

⁴⁷ *Ibid*

no nos afecta más allá: de lo contrario, *nosotros* somos llamados a este “quedar-frente”. Al corresponder a este “quedar-frente” llevamos el *transducir* exigido hacia su fin (en cada caso preliminar).

4. A partir de este esclarecimiento de lo que hay en juego en este *transducir*, también se vuelve claro que, a diferencia de lo que pudiera parecer de manera provisional, no puede considerarse el *transducir* trascendentalmente como condición de posibilidad del *transducir*. Si bien no se justifica desestimar el *transducir* en general como forma de caída –finalmente, cumple su tarea, resulta útil, lo que Heidegger tampoco discute–, sí hay que constatar que el *transducir* trasciende al *transducir* así como también al “traducir en el sentido propiamente tal” según Roman Jakobson, a saber, debido a la orientación hacia aquello que Heidegger alguna vez llamó “*transcendens* por antonomasia”, el “ser”. El ser debe haberse valido de nosotros: esta es la *conditio sine qua non* del pensamiento heideggeriano de la lengua y de la traducción. Solo ahí donde es pensado lo mismo, puede llegar a producirse el “diálogo” [*Zwiesprache*]. Para que, por sobre las diferencias epocales, se vuelva posible un acceso a lo mismo, se requiere un cambio de nuestro comportamiento: “un no tener en cuenta lo que nos resulta corriente en cuanto a conocimientos e interpretaciones de mundo” o, vuelto positivamente: “El sencillo escuchar a aquello de lo que ahí se dice.”⁴⁸ Para este ‘escuchar a’ no puede tratarse de un comprender que, transduciendo lo ajeno que fue dicho hacia o para sí, lo vuelve comprensible a sí (y a otros). Por lo contrario, se trata –y esta es la objeción principal a una comprensión meramente hermenéutica del modo de proceder heideggeriano–, justamente, de mantener aparte a todo sentido que se quiera imponer desde lo familiar; Heidegger habla de un “contrabandear hacia la zona de la comprensibilidad corriente”. Más bien, la traducción de semejantes “palabras” tempranas, tal como lo dicho en el dicho de Anaximandro, debe orientarse según su “inagotable ajenidad”; es a ella la que vale preservar. Para este propósito, el dicho debe ser emplazado tanto “hacia lo ajeno y lo que causa extrañeza” que, en relación con ello, solo podemos experimentarnos como “los excluidos por el dicho”⁴⁹. Y, a pesar de ello, el dicho aún debe concernirnos, aún debe hablar a nosotros también, de lo contrario, realmente, estaría excluida toda

⁴⁸ *Grundbegriffe* (GA 51), p. 100. Esta lección del semestre de verano de 1941 es el primer tratamiento extenso, de parte de Heidegger, del llamado dicho de Anaximandro. Heidegger critica arduamente a alguien llamado Deichgräber, cuyo supuesto de una “unidad de un gran pensamiento religioso, ético, racional y fiscalista” califica de anacronismo irreflexivo (p. 99).

⁴⁹ GA 51, p. 96.

posibilidad experiencial. Solo entonces puede evitarse que el círculo hermenéutico se convierta en un *circulus vitiosus* vacío y, con ello, todo esfuerzo de pensar el ser se convierta en una empresa vana. Heidegger lo dice en “El dicho de Anaximandro” con toda claridad:

Si nosotros pudiéramos oír el dicho a la manera de antaño, entonces él ya no nos hablaría más como una opinión historiográfica pasada hace mucho tiempo. Tampoco podemos dejarnos llevar por la vana pretensión de querer sacar a relucir historiográficamente, y esto quiere decir psicológico-filológicamente, lo que antes fue realmente presente en el hombre de nombre Anaximandro de Mileto, como estado de su concepción del mundo. Pero, que nosotros oigamos mañanamente lo dicho en el fragmento, ¿nos obliga al intento de traducirlo?

¿Cómo llegaremos hasta lo dicho en el fragmento para que nos preserve a la traducción de la arbitrariedad?

Nosotros estamos ligados al lenguaje del fragmento, estamos ligados a nuestra lengua materna; por ambos estamos vinculados esencialmente al lenguaje y a la experiencia de su esencia. Este vínculo es más rico y más estricto y también más inaparente, que las normas de todos los hechos filológicos e historiográficos, cuya objetividad tiene su feudo en él. Mientras no experimentemos este vínculo, toda traducción del fragmento tendrá que aparecer como una simple arbitrariedad. A pesar de que estemos vinculados a lo dicho en el fragmento, no sólo la traducción, sino que incluso el vínculo mismo, tendrá la apariencia de lo violento. Igual que padece necesariamente violencia lo que aquí hay que oír y decir.⁵⁰

5. La pregunta por una “vinculación” de la traducción que protege de la arbitrariedad, toca el todo del pensamiento heideggeriano del ser. Porque solo si el ser gira hacia nosotros, si “necesita” al ser humano, siquiera está dada la condición previa para que pueda lograrse la traducción de los textos tempranos, pre-

⁵⁰ GA 5, p. 328. *El dicho de Anaximandro*, ed. cit., p. 319-320. La pregunta por semejante vinculación a, en y mediante la lengua es retomada reiteradamente en *Zwischenwegs zur Sprache*. También ahí ella es la respuesta a la necesidad de una elección – ahora aquella de un poema como uno que nos habla – y también ahí es de la incumbencia de la llamada vinculación que esta elección “sea protegida de la mera arbitrariedad”. Lo logra al permitirnos “encontrar algo puramente hablado” que “puede ayudarnos a experimentar lo sucinto [*Bündige*] de aquella vinculación [*Bindung*]” (GA 12, p. 14).

metafísicos. La teoría de la traducción está integrada lo más estrechamente al pensamiento del ser y la diferencia ontológica, pero, con ello, también al olvido y la historia del ser. “El dicho de Anaximandro” es el texto de Heidegger que de modo más decisivo enfatiza que sencillamente debemos encontrarnos en esa historia del ser si es que el ser aún debe concernirnos. Nuestro lugar “tardío”, en ello, no tiene por qué convertirse en una desventaja: “La antigüedad que determina el fragmento de Anaximandro, pertenece a lo mañanero del tiempo del alba de Occidente [*Abendland*]. Pero, ¿qué si lo mañanero se adelantara a todo lo tardío, incluso si lo más mañanero se adelantase aún más a lo más tardío?”⁵¹ El que esto se vuelva posible, a su vez, tiene dos condiciones previas; por un lado, la constitución escatológica de la misma historia del ser: “El ser, en tanto histórico, es en sí escatológico”, escribe Heidegger en 1946. Por el otro lado, un movimiento que se realiza del lado del destinatario de este destino y que, él mismo, está en camino hacia “lo más postrero” [*Letzte*] (la propuesta de Heidegger en cuanto a la traducción de *ἕκαστον*): “Nosotros pensamos la escatología del Ser en sentido análogo a como hay que pensar, desde la historia del Ser, la fenomenología del espíritu. Esta misma constituye una fase en la escatología del Ser, en cuanto que el Ser como subjetividad absoluta de la incondicionada voluntad por la voluntad, se reúne en lo último de su esencia *sida* hasta ahora, acuñada por la Metafísica.”⁵²

⁵¹ GA 5, p. 327. “El dicho...”, ed. cit., p. 318. Hay más de una correspondencia entre este texto, que está dedicado al dicho más temprano del pensamiento de Occidente, y la interpretación de la creación poética de Georg Trakl, un contemporáneo muerto tempranamente, pero, de acuerdo a la fecha de nacimiento, inmediato de Heidegger (*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, en: GA 12, pp. 55-82), en lo que concierne a la temporalidad escatológica, lo temprano y Occidente, el despido y la reclusión. Una investigación comparativa de estos dos textos debería confirmar que la discusión de la creación poética desde Hölderlin hasta Trakl se encuentra en la más estrecha relación de reciprocidad con el “paso atrás” hacia los pensadores pre-metafísicos. A la misma consideración llega Jean Greisch, que habla de un “parentesco indiscutible” y que “ambos textos se iluminan mutuamente” (*La parole bienheureuse*, Paris: Beauchesne, 1986, p. 333). En relación al “modo de trabajar”, Otto Pöggeler dice lo mismo, en *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992, pp. 182-183. En cambio, a la relevante monografía temáticamente de Kurt Fischer, *Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990 se le escapó esta relación.

⁵² GA 5, p. 327.

Pero ella también remueve al todo de la lengua. De la una lengua, que, solo ella, está en condiciones de mantenernos en la doble vinculación mediante la lengua del dicho y nuestra lengua materna. Y que, por mor de esta doble vinculación, debe otorgarnos una mirada hacia el interior de la “experiencia de su esencia”. “Hacer una experiencia con la lengua”, significa para Heidegger “dejar que nos concierna [*angehen*] expresamente la demanda de la lengua”⁵³. Semejante pensamiento de la lengua que evita, incluso combate a toda actitud metateórica o metalingüística,⁵⁴ en tanto referencia cuya demanda nos conviene conduce a un pensamiento de la “confirmación” [*Zusage*] o del “consuelo” [*Zuspruch*] de la lengua que yacen por delante del pensar y preguntar y recién la posibilitan,⁵⁵ por el otro, hacían el quiasma; es decir, hacia esa forma del pensar y de la lengua del quiasma así como en el quiasma específico de esta conferencia: “La esencia de la lengua: La lengua de la esencia”⁵⁶. Esta “esencia de la lengua” en tanto “lengua de la esencia” no se entrega a nosotros sin más, no se deja “escuchar ni menos ‘leer’ bien”⁵⁷; la lengua en tanto lengua adhiere a ella y solo ahí arriba a “la palabra” donde “no encontramos la palabra justa”.⁵⁸

Desde luego que Heidegger, en *Unterwegs zur Sprache*—exceptuando el “Diálogo de la lengua”, en el que, entre otros, se trata de la “palabra” japonesa para “lengua” y en esta se muestra una frontera aún más esencial del traducir⁵⁹—, no emprende ningún esfuerzo por establecer una relación entre sus reflexiones sobre el traducir y su pensamiento sobre la lengua. Para él, no parece pertenecer a la *esencia* de la lengua el que la lengua—las lenguas— siempre aparezca en plural. En la responsabilidad de la lengua, ella sola, ante el ser, para Heidegger, se encuentra un “lugar” que, según él, justifica que la lengua se piense independientemente de la pluralidad de las lenguas. Claro que para el intento de responder la pregunta de si

⁵³ GA 12, p. 149.

⁵⁴ Cfr. *Ibid*, p. 150.

⁵⁵ Cfr. *Ibid*, pp. 169-170.

⁵⁶ *Ibid*, p. 166, y retomado y variado reiteradamente. Cfr. al respecto Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, p. 246ff.

⁵⁷ *Ibid*, p. 170.

⁵⁸ *Ibid*, p. 151; cfr. también Robert Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1985. Esta oposición vive del juego con los dos significados explicitados más arriba de la expresión “palabra”.

⁵⁹ Cfr. *Ibid*, p. 134ff.

esto, en última instancia, no significa una “*reductio linguarum ad unam*” y eventualmente también una exclusión de lenguas, a las que les es negada una relación íntima al ser, se requeriría de una investigación más extensa.⁶⁰

El que *Unterwegs zur Sprache* se refiere únicamente a la *una* lengua, que no es pensada, tal como ocurre en “La tarea del traductor” de Benjamin, como ideal regulativo y punto mesiánico de llegada del ser, a pesar de ello no justifica adscribirles a las reflexiones heideggerianas sobre el traducir un estatus meramente marginal. Pues para Heidegger en *Unterwegs zur Sprache* se trataba de una experiencia con la esencia de la lengua que, de acuerdo a él, esencia antes de toda traducción, incluso la interlingüística. Esto se vuelve imposible de ser obviado, no en último lugar, en uno de los títulos conceptuales centrales en torno al que giran los esfuerzos heideggerianos del pensar y traducir: “logos”.

En una conferencia del año 1957, “Der Satz der Identität”, Heidegger calificó a “logos”, junto a la palabra china “tao” y al “Ereignis”, como intraducibles.⁶¹ Lo que, por lo demás, no puede ni debe impedir que se intente una traducción de estas “palabras directrices”. La intraducibilidad siempre va de la mano con el imperativo del (futuro, otro) traducir. No es siquiera un problema tan diferente el que aduce Heidegger como la dificultad que obliga a un cuidado particular con el que ha de tratar quien quiere traducir un texto de Heidegger: “Mientras más inicial es el pensar, más íntimamente su pensado está de acuerdo con la palabra. Mientras más intacto lo originariamente pensado permanece a salvo en la palabra, con más cuidado debemos preservar la palabra aún conservada y considerarla en su aparecer.”⁶² El retorno al *logos*, tal como fue pensado por Platón y Aristóteles, así siempre también es un retorno hacia otro pensamiento de la relación entre lengua

⁶⁰ En este contexto también habría que considerar la afirmación de un doble privilegio del alemán y del griego, tal como es sostenida, por ejemplo, por Alexander García Düttmann, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 y por Nicholas Rand, “Logos cryptophore”, en: *Cahiers Confrontation No. 8: Les fantômes de la psychanalyse*, automne 1982, pp. 153-165. (Lamentablemente, N. Rand después de la aparición del libro de Farías ha publicado una segunda versión de este ensayo que viste las reflexiones dignas de ser consideradas de la primera versión en un marco agresivo-polémico que no deja de comprometer a éste: “Logos cryptophore. La vérité en traduction chez Heidegger”, en: Nicholas Rand, *Le cryptage et la vie des œuvres*, Paris: Aubier, 1989, pp. 129-146).

⁶¹ En: Identität und Differenz, p. 25.

⁶² GA 55, p. 35.

y ser – y hacia otro comportamiento hacia ello. Esto es dicho con mayor claridad en *De camino al habla*:

En realidad, la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga al pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: λόγος. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir.

Para nosotros es aún más desconcertante el hecho de que con ello no se hace ninguna experiencia pensante con el habla, en el sentido de que el habla misma, como tal habla y en virtud de aquella relación, llegue al habla.⁶³

Retengamos, en lugar de volver a ir *in medias res*, esto: a saber, que la intraducibilidad en ningún caso menta un déficit. En tanto juicio sobre aquello que ha de ser traducido, primero tiene que demostrar su valía. Mediante traducciones (intentadas). Por ejemplo, el que para la palabra λόγος se constate intraducibilidad, se encuentra al final de una serie de reflexiones que, por momentos, incluso fueron suficientes y que en parte siguen siéndolo. Y así también, en francés, recién después de largas experiencias traductivas, pasando por “réalité humaine” y “être-là”, se ha llegado al resultado de que, por mor de un acceso al pensamiento de Heidegger se tendrá que admitir la palabra alemana *Dasein* al “trésor” de la lengua francesa. Lo mismo sucedió en inglés, después de que primero se había intentado traducir *Dasein* por “Being-there”. Y esto en ambos casos algún día puede volver a ser replanteado. Pero si no ha de ser una recaída, entonces tan solo por un *transducir* que sea un *transducir*

⁶³ GA 12, pp. 174-175. *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987, Pp. 165-166. Marlène Zarader señala que también la palabra hebrea *dawar* significa al mismo tiempo palabra y cosa y así evita un chōrismos (*La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris: Seuil, 1990, p. 56). Cfr. la discusión, instructiva incluso en su confusión, en el seminario de Lacan en torno a la pregunta de si *dawar* (ahí transcrito como *dabar*) debe ser traducido como “habla” (*parole*) o “lenguaje” (*langage*), en qué relación se encuentra con el *logos* de San Juan y de Platón y si ha de comprenderse como un habla creativa o furtiva (Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1978, p. 355ff.; alemán, *Das Seminar, Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und der Technik der Psychoanalyse*, trad. Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg: Walter, 1980, p. 391ff.).