

ELOGIO DE LA TRAICIÓN: BORGES O EL HECHIZO DE LA INFIDELIDAD

PRAISE OF BETRAYAL: BORGES OR THE SPELL OF INFIDELITY

Iván de los Ríos Gutiérrez

Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

This paper aims to explore the connection between philosophy and translation. We will identify both practices as maneuvers of interpreting, understanding and meaning-opening within the frame of a reality that cannot be completely reduced to language and concepts. We will pay attention to Borges's Literature and his thoughts on translation in order to show correspondences between the writer's approach and contemporary philosophy. In particular, we will read Borges's idea of translation from the perspective of contemporary hermeneutics.

Key words: metaphysics, translation, Jorge Luis Borges, contemporary hermeneutics.

RESUMEN

En el presente trabajo exploraremos la relación entre filosofía y traducción desde la identificación de ambas prácticas con ejercicios de intervención, comprensión y apertura del sentido en el marco de una realidad que se sustrae a su plena reducción al campo del lenguaje y del concepto. Nos serviremos de la literatura de Borges y de su concepción de la traducción

con el fin de evidenciar correspondencias entre la propuesta del escritor argentino y las corrientes filosóficas actuales. En concreto, leeremos la propuesta de Borges a la luz de la hermenéutica contemporánea.

Palabras clave: metafísica, traducción, Jorge Luis Borges, hermenéutica contemporánea.

Fecha de recepción: 12 de noviembre de 2021.

Fecha de aceptación: 16 de noviembre de 2021.

Cómo citar: De los Ríos Gutiérrez, Iván (2021): «Elogio de la traición: Borges o el hechizo de la infidelidad», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, monográfico 5: 96-121.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2021.m5.005>

De acuerdo a los diccionarios, los idiomas son repertorios de sinónimos, pero no lo son. Los diccionarios bilingües, por otra parte, hacen creer que cada palabra de un idioma puede ser reemplazada por otra de otro idioma. El error consiste en que no se tiene en cuenta que cada idioma es un modo de sentir el universo o de percibir el universo.

J. L. Borges

Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción.

J.L. Borges

1.

La traducción es un problema metafísico.

En un pasaje inolvidable de su epílogo a *Otras Inquisiciones*, Borges realiza una confesión. El escritor se ha pasado vida asomado al pozo de la metafísica con el fin de desentrañar el enigma del Universo y ahora, en su madurez, al releer las páginas de su último escrito, afirma haber aprendido a valorar la filosofía por su belleza y su calidad estética. Ese aprendizaje, dice, se condensa en dos tendencias claramente palpables:

Una, a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un *escepticismo esencial*. Otra, a presuponer (y a verificar) que el número de fábulas o de metáforas de que es capaz la imaginación de los hombres es limitado, pero que esas contadas invenciones pueden ser todo para todos, como el Apóstol (Borges, 2007: 301; las cursivas son mías).

La traducción es, sin duda, un problema metafísico y la metafísica, otrora egregia y aplaudida en los claustros universitarios, es un ejercicio de traducción que batalla desde antiguo con dos formas de exceso, dos figuras sutiles de la monstruosidad que anida en el tiempo y el lenguaje¹: la fidelidad y la belleza. La fidelidad impone el ajuste completo, la adecuación o correspondencia entre un artefacto lingüístico y conceptual con pretensiones de totalidad y eso que, sea lo que sea, llamamos «mundo», un horizonte incierto pero palpable, confuso pero cercano que remite a un supuesto ámbito extra-predicativo y que se parece a una prohibición y a una derrota; la belleza, en cambio, reclama destreza y cierta

¹ Sobre la monstruosidad de la traducción ver Jacobs (1975)

flexibilidad, exige dominio en el difícil arte de la finta y el rodeo. La fidelidad aspira a cartografiar el territorio y la belleza a inventarlo, a recrearlo a cada paso. La traducción infiel guiada por la belleza y el valor estético comete, al parecer, una traición —quizá no imperdonable— al horizonte perdido del texto original. La traducción es un problema metafísico porque ambas operaciones son gestos discursivos que presumen el carácter nuclear de la pregunta por la potencia e impotencia del lenguaje para decir el Universo — «que otros llaman la Biblioteca»— y por las conexiones entre la palabra y todo aquello que la excede y la preña. Traducción y metafísica son operaciones del intelecto y de la imaginación —fantasías más o menos exactas, diría Ortega— que, en principio, aspiran a evidenciar un mundo presente pero ignorado, un cosmos dormido y sepultado bajo el régimen parcial de sentido como la cifra de un dios azteca retraído sobre sí mismo². «Armonía invisible, más férrea que la visible», escribe Heráclito el Oscuro (22 B 54). Construir con fidelidad un aparato lingüístico que reproduzca, exprese y traduzca cada ínfima porción del espacio y del tiempo. Una traducción sempiterna. Un *corpus* para siempre. Un texto definitivo cuya búsqueda no corresponda sino a la religión o al cansancio³

La traducción es un ejercicio de *fidelidad aproximada*: oxímoron devastador que, de algún modo, contiene todo cuanto será apuntado en este trabajo desde la asunción del «escepticismo esencial» que atraviesa la literatura de Borges y su relación con la filosofía. Allí donde hay texto hay un más allá del texto que se anuncia y se retrae y que condensa el ritmo vertiginoso del cazador en busca de esa verdad esquiva y llena de dientes que rastrean hasta el vértigo los personajes de Platón. La traducción es un problema metafísico porque la metafísica, además de una disciplina desprestigiada y —como Hécuba— caída en desgracia⁴, es también una actitud y un gesto, un anhelo de sentido y una voluntad infantil de alcanzar el puerto firme del saber mediante la estrategia de la palabra articulada en el orden del tiempo. Palabra dialogada, sistematizada o poética: figuras todas de la traición, la mentira y el énfasis. Palabra dialogada en el teatro de Platón; palabra sistematizada en Spinoza, Kant, Hegel o el primer Wittgenstein; palabra inmersa en la concatenación de proposiciones vinculadas entre sí por lazos de fundamentación en (cierto) Aristóteles, en Santo Tomás o en Francisco

² Cf. «La escritura del dios» (Borges, 1996: 596-600).

³ «El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio» (Borges, 1996: 239)

⁴ «Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en mostrar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo máxima rerum, tot generis natiisque potens – nunc trahor exul, inops*» (Kant, 1997: 8).

Suárez; palabra sentimental y a la vez teórica, razonada y a la vez teológica en San Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, y Simone Weil; palabra ensayada en Montaigne, en Ortega y en María Zambrano; palabra poética, al fin, en los hexámetros dactílicos de Parménides que avivan el fuego primigenio de la metafísica Occidental. Palabras, palabras, palabras:

Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al Universo. También es aventurado pensar que, de esas coordinaciones ilustres, alguna —siquiera de modo infinitesimal— no se parezca un poco más que otras (Borges, 1996: 258).

Un conjunto de palabras ordenadas de cierto modo: otra cosa no son las filosofías. Otra cosa no son las traducciones. Ahora bien, ¿de qué modo se organizan esas pequeñas criaturas? ¿En qué contexto se mueven, pastan y habitan? ¿Con qué fin aparecen dispuestas, reunidas y coreografiadas? ¿Hacia dónde avanza la voluntad de puerto de la metafísica como traducción definitiva del sentido último de todas las cosas?

2.

La metafísica es también gesto y dirección de la mirada. Una mirada atenta que, a través del lenguaje y sus posibilidades, rastrea un sentido para la compleción de lo que hay, de lo que (nos) acontece y de aquello que aparece al intelecto como contenido de conciencia. La metafísica, entonces, i) implica una apuesta discursiva por la totalidad en la que ya siempre estamos inmersos, ii) se compromete con un determinado concepto de verdad y, ante todo, iii) abre paso a la pregunta inagotable por el *cómo* del vivir. En efecto, la pregunta «por la verdad de la realidad no puede ser respondida sin hacer referencia a la pregunta sobre la norma del recto obrar dentro de los órdenes de la convivencia humana» (Wieland, 1989: 90).

Si esto es así, metafísica y traducción caminan siempre de la mano y apelan a la trenza indeleble entre pensamiento, vida práctica y lenguaje. Ambas, en efecto, sugieren un ejercicio (¿abrupto, sutil?) de desvelamiento, la revelación de una supuesta verdad aletargada que habitaría —constituyéndola— en la trama íntima de todas las cosas⁵. *Lo nunca visto*: una verdad nunca vista que, sin embargo, se insinúa en cada estrategia filosófica, teológica, científica o artística que aspire a traducir el texto inabarcable en el que nos encontramos y

⁵ Sobre la metáfora del desvelamiento de la Naturaleza, ver Hadot (2015).

que incluye todo aquello que no soy yo: el mundo, la vida, el otro, la muerte y la coexistencia⁶. Nomenclaturas todas para un mismo desconcierto, sugería Cortázar al comienzo de su *Rayuela*. Una frase cristalina que, sin duda, podemos aplicar a todas y cada una de las formas de traducción que atraviesan nuestra cultura. La metafísica —como tentativa de traducción— y la traducción —como gesto metafísico— es prerrogativa de un animal hambriento de sentido que, espléndido y miserable, atraviesa la selva de los signos para tratar de decir el mundo y, con ello, recrear la instancia agazapada en el fondo de las versiones y los textos sobre los que erigimos el espanto, la cultura y la vida buena.

Partiendo de estos presupuestos, me gustaría explorar la relación entre filosofía y traducción desde la identificación de ambas prácticas con ejercicios de intervención, comprensión y apertura del sentido en el marco de una realidad que se sustrae a su plena reducción al campo del lenguaje y del concepto. Y me gustaría hacerlo, además, de la mano de Borges y de algunas reflexiones esparcidas por diversos lugares de su obra escrita. Al igual que en la mente del argentino la obra de Kafka alumbraba a sus precursores, la traducción de un texto produce y, de algún modo, inventa un camino de vuelta a casa, un trayecto sinuoso que conduce al texto original con el fin de verter a otro idioma la naturaleza, el ritmo y el despliegue elemental de esta estancia originaria. La filosofía, por su parte, en su dimensión ontológico-especulativa y en el marco de un paradigma epistémico de corte platónico (*i.e.*, ejemplarista, pictórico y mimético), se asemeja a un acto de traducción que aspira a trasladar, conducir y regular los quiebres de lo real en distintos perímetros lingüísticos y conceptuales que, si bien divergen entre sí en tanto lenguas y sistemas, comparten una misma tentación de clausura. La traducción y la producción de mecanismos conceptuales y estrategias de inteligibilidad presuponen cierta comprensión de la naturaleza específica del acto que se lleva a cabo al traducir y al filosofar. Y dicha comprensión se articula, a su vez, en una suerte de ejercicio mimético que consiste en el desplazamiento, la mudanza y el traslado del célebre «original» al reflejo de sus versiones. No en balde, el platónico Aristóteles, en la que tal vez sea la primera aproximación sistemática al problema de la traducción en sentido estricto, evidencia que el pensamiento y el lenguaje humanos —y, por ende, la vida en común— están atravesados por el problema hermenéutico de la traducción y por la constatación de que la traducción es, sin duda, el problema hermenéutico por excelencia. En efecto, en *De Anima*

⁶ Para estas cuestiones, ver Blumenberg (2000).

III, 8, 420b19ss, Aristóteles (2003) se ocupa de las modalidades de pensamiento y expresión del animal con capacidad de palabra:

«Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar (*geusis*) y para hablar (*dialektos*), y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse (*hermeneia*) no tiene otra finalidad que la perfección».

El lenguaje humano es comunicación, expresión y comprensión con vistas al bien, la utilidad y la justicia⁷. Dado el alcance de lo que está en juego, Aristóteles considera importante que la comunicación sea lo más clara posible, es decir, que eluda el malentendido y la posibilidad de incomprensión que acompañan a todo proceso comunicativo y a todo despliegue interpretativo. En *Retórica a Alejandro* 24 143 a 3, Aristóteles explica que, para que un mensaje emitido sea eficaz en un auditorio singular o colectivo, debe estar expresado de la forma más bella posible. No obstante, y más allá de su eficacia, el mensaje debe ser, antes todo, *saphés*. El mensaje ha de ser «claro» si queremos eludir la distorsión. En *Tópicos*, VI, 2, 139bss, el Estagirita ofrece una lección contra la oscuridad en los procesos comunicativos y en la búsqueda de definiciones:

En efecto, es más fácil hacer una cosa cualquiera que hacerla bien... El no [definir] bien se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura *-asaphe hermeneiai-* (pues es preciso que el que define haga uso de la explicación más clara que sea posible *-saphestate hermeneia-*, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento); una segunda, si se ha enunciado una definición más amplia de lo necesario: pues todo lo que se le añada a la definición es superfluo.

Aristóteles está sugiriendo que toda definición, pero también toda expresión, toda comprensión y toda explicación, despliegan un proceso de traducción en sentido amplio. En dicho proceso, ciertos contenidos representacionales o conceptuales son trasladados desde un régimen de sentido (el concepto, la idea, la representación mental) hasta otro (la palabra enunciada o la expresión verbal significativa pronunciada en un campo pragmático que, a su vez, puede ser fijada en la escritura). Estamos, por tanto, en el territorio de la mediación en sentido estricto, de la potencial comunicabilidad bidireccional entre pensamiento y lenguaje.

⁷ Cf. *De anima* II, 8, 420b32, donde se nos dice que el ser humano goza de una *phone semantike*, un sonido o voz dotada de significación (todas las traducciones de autores griegos seguirán las versiones de Gredos).

Ahora bien, dada la importancia clave de esta comunicabilidad para toda forma de comprensión, toda forma de sentido y, por ende, toda forma de acción individual y colectiva, Aristóteles alerta contra la posibilidad del malentendido, de la configuración deficiente del conocimiento y de la construcción de la vida práctica sobre bases equívocas que, en cuanto tales, amenazarían nuestras formas de vida y nuestra relación con el bien, la utilidad y la justicia. Si el proceso comunicativo abre la posibilidad del error y de la distorsión; si toda claridad situacional está ya siempre acompañada de oscuridad y de sombra, será necesario avanzar un paso más en el proceso de recepción del mensaje. Aristóteles distingue entonces entre dos formas de *hermeneia* o comunicación comprensiva. No basta, en efecto, con un primera instancia pasiva y receptiva (*hermeneia* que ya siempre nos encuentra en un estado de pre-comprensión no tematizada), sino que, precisamente por el contenido de sombra inscrito en toda comunicación, es necesaria una interpretación activa (*hermeneia* que, ahora sí, se apropia del estado de pre-comprensión, lo esclarece y decide en su interior). El sentido se ofrece, pues, en dos momentos o niveles de traducción: el traslado (*metaphora*) del pensamiento representativo al horizonte expresivo del lenguaje verbal y, cuando imperan la sombra y el riesgo de tergiversación, la interpretación o mudanza del lenguaje verbal a otro nivel del mismo que resulte más claro y accesible. El intérprete apuesta. El intérprete debe tomar una decisión y una vía de interpretación por cuanto el emisor original del mensaje está ausente (la estructura misma de la ausencia como condición de posibilidad de la lectura) y sus intenciones le son desconocidas o poco claras. Aristóteles es un hermeneuta en sentido estricto porque, como recuerda Aubenque, «tematizar el *cómo* de la traducción es ya hacer hermenéutica en el sentido moderno» (Aubenque, 2021: 162)

Se entiende ahora que la hermenéutica y el arte de la traducción estén desde antiguo ligados a la figura, el mito y la historia del dios griego Hermes: el dios de la exterioridad y de los caminos; el mensajero; el dios de los intercambios y de los negocios; el mercader; el dios traficante. El ángel encargado de transportar los mensajes siempre ambiguos de la divinidad al horizonte de la mortalidad y la finitud.

Mortalidad, es decir: hermenéutica. *Finitud*, es decir: necesidad de traducción:

También Hermes, pero de otra forma, está ligado al hábitat de los hombres y más generalmente a la superficie terrestre. Contrariamente a los lejanos dioses que habitan en el más allá, Hermes es un dios próximo que trata con este mundo. Al vivir entre los mortales, en familiaridad con ellos, es en el mismo corazón del mundo humano donde introduce la presencia divina... Pero si él se manifiesta de esta forma sobre la faz de la tierra, si habita con Hestia en las casas de los

mortales, Hermes lo hace a la manera del mensajero (Hermes *angelos*- es bajo este nombre que es invocado precisamente en el Himno a Hestia) como un viajero que viene de lejos y que se presta ya a la partida. No existe en él nada de inmovilidad, de estable, de permanente, de circunscrito, ni de cerrado. Él representa, en el espacio y en el mundo humano, el movimiento, el paso, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños (Vernant, 2013: 137-38).

Hermes se ubica entre el original velado y sus pretendientes: una fuente primigenia trasportada por un dios viajero y escurridizo; el lugar sagrado y en movimiento que ansía toda traducción.

Si se acepta el marco de nuestras reflexiones, podemos aventurarnos a sostener que la ficción especulativa y los ensayos de Jorge Luis Borges constituyen uno de los momentos más lúcidos —y filosóficamente menos atendidos— de la historia de la traducción y de las conexiones entre pensamiento, lenguaje, escritura y comunicación⁸. Sin duda, Borges podría ser el interlocutor imaginario de los escritos aristotélicos sobre el lenguaje. No obstante, y en sede filosófica, me gustaría posicionar su obra y sus propuestas en conexión directa con el espíritu de la hermenéutica filosófica contemporánea. Para ello, asumiré algunas propuestas contenidas en un puñado de textos de diversa índole que, sin embargo, comparten un mismo horizonte de lectura: «Las dos maneras de traducir» (1926), «Las versiones homéricas» (1932), «Los traductores de las 1001 noches» (1936) y «Pierre Menard, autor del Quijote» (1944)⁹.

3.

«Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción», escribe Borges (1996: 239). En relación con la perplejidad del lenguaje y la posibilidad del sentido que nos espanta y nos prende, no hay problema más importante que el que plantea una traducción. Esta afirmación osada y contundente nos sitúa en el corazón mismo de lo que, en sede filosófica, viene conociéndose como el «giro hermenéutico»:

Así como se ha hablado de un giro lingüístico o bien de una transformación lingüística de la filosofía, se podría decir también que en los últimos 40 años

⁸ Con notables excepciones como los trabajos de Waissman (2005), Kristal (1999 y 2002), Louis (2014) y Olea (2002).

⁹ Todos estos textos están incluidos en el volumen I de las *Obras Completas* de Borges (1996).

hemos asistido a una transformación hermenéutica del pensamiento filosófico. ¿En qué consiste dicha transformación? De modo simplificado, puede decirse que consiste en el hecho de que los fenómenos vinculados con los procesos de comprensión, es decir, con los procesos de apertura y apropiación de sentido pasan a ocupar el centro del interés filosófico, a tal punto que comienzan a proveer el ejemplo orientativo básico para el desarrollo de concepciones unitarias y, al menos, en su pretensión, integrales de la existencia humana, los diferentes modos de acceso al mundo y el conocimiento en sus diferentes posibles formas (Vigo, 2005: 254-255).

Como recuerda Vigo, es importante entender que el modelo de racionalidad hermenéutica se alza contras las pretensiones ilimitadas de cierto paradigma moderno de corte fundacionalista, deductivista e intuicionista:

Todo ello acontece, por otra parte, en expresa oposición a aquellas concepciones que se orientan básicamente a partir de lo que serían de formas de acceso inmediatas, meramente constatativas al mundo, tal como sería el caso de una pura percepción o una pura intelección, que captara, sin más, sus objetos, de un modo pretendidamente libre de todo tipo de mediación comprensivo-interpretativa y de toda sujeción contextual, y que proveyera así puntos de partida autosustentados, para la posterior elaboración del edificio entero del conocimiento, por medio de los correspondientes mecanismos de combinación y derivación. Por contraste con esta idea rectora de lo que sería la forma paradigmática del conocimiento, los procesos de apropiación comprensiva aparecen siempre ya como *mediados*, también en el sentido de contextualmente dependientes, y poseen, a la vez, un carácter esencialmente *proyectivo*, que impide nivelarlos al estatuto de lo que sería una simple constatación de meras “cosas” y/o “estados de cosas”. En tal sentido, el fenómeno hermenéutico básico reside, según la conocida formulación de Heidegger, en la estructura fundamental del ‘algo como algo’ (*etwas als etwas*) (Vigo, 2005: 255-256)

Esta brillante aproximación de Alejandro Vigo nos sitúa en el corazón de la hermenéutica filosófica que atraviesa el siglo XX, pero también de la práctica y el sentido de la traducción con el que el Borges viene operando desde la otra orilla en fechas anteriores, incluso, a *Ser y Tiempo* (1927). La problemática filosófica que se juega en Alemania después de Dilthey, Nietzsche, Heidegger y Gadamer bien puede ser considerada desde la perspectiva inesperada de la ficción y de la traducción. Una traducción que, lejos de recluirse en los textos escritos, se amplía, al *mundo de los textos* y abre canales de contaminación e interrelación histórica entre el la literatura y la vida: el texto y el lector, la palabra y el oído receptor, la emisión y su resonancia en diversos momentos del espacio y del tiempo histórico. En otras palabras: el sentido y sus contextos de recepción y de producción. Desde este enclave, vale la pena recordar que, al hablar de «hermenéutica», no estamos pensando en un mero conjunto de reglas procedimentales aplicadas al *corpus* de la tradición teológica (*hermenéutica sacra*),

jurídica (*hermeneutica iuris*) y filológica (*hermeneutica profana*)¹⁰. Tampoco estamos limitando su alcance al proyecto diltheyano de fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu en la era del positivismo científico. El sentido de la hermenéutica que nos interesa es, más bien, el de aquella «filosofía universal de la interpretación» (Grondin, 2008: 18) que podemos constatar tras el llamado «giro existencial» de la hermenéutica después de Nietzsche y Heidegger:

...la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hayamos *en el corazón de la vida misma*. La interpretación se muestra cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo (Grondin, 2008: 18-19; cursivas mías)

Comprensión, interpretación y traducción se producen en un marco lingüístico y cultural determinado y en los límites de un horizonte histórico concreto. La comprensión y la traducción presuponen, por tanto, la situacionalidad del texto y la contextualización de la acción y del intérprete. Si aceptamos que la traducción es un momento del fenómeno universal de la comprensión (comprender lo escrito en una lengua y trasportarlo a otra) y que la comprensión es, a su vez, una modalidad de traducción (penetrar un sentido y fijarlo en otro idioma para, en cierta medida, apropiarse de un texto, un marco o una situación pragmática), entonces resulta evidente que ambos fenómenos son mucho más que asuntos meramente lingüísticos, técnicos o académicos. Una característica elemental de nuestra «presencia en el mundo», nos dice Grondin. Un momento de la vida misma. En tanto modalidad de comprensión, la traducción remite a un rasgo ontológico elemental en la existencia de un animal semiótico que, para desenvolverse cotidianamente en diferentes campos pragmáticos y generar cierto grado de orientación y familiaridad en un entorno que siempre le supera y permanece parcialmente enigmático, despliega su potencia comprensiva y sus capacidades de acción e interrelación. El ser humano es un agente contextual, espacial e histórico; un agente ubicado en coordenadas espaciales y temporales concretas que le limitan y que, sin embargo, posibilitan nuevas formas de trato con uno mismo y con el mundo. Es decir: el ser humano es ante todo lector y, por tanto, traductor. Y no puede sino serlo porque ya siempre se encuentra en una situación atravesada de significatividad y

¹⁰ Para un repaso del origen y evolución del término y de la disciplina, ver Ferraris (2000) y Grondin (2008) y Veeder (2000).

sentido. Si esto es así, la pregunta por la traducción, la lectura y la interpretación se convierte en una pregunta por la condición humana misma. Un interrogante inagotable e ineludible que demanda la necesidad de elaborar estrategias de acceso al mundo y a la vida que, lejos de congelar, cuantificar y domesticar numéricamente la condición vibrátil que históricamente porta, oriente nuestra existencia en tramas de significatividad que, de algún modo, contienen el residuo del pasado y las posibilidades del futuro. Contexto, procedencia, herencia, anticipación, proyecto y acción, es decir: lenguaje, temporalidad, historicidad y situacionalidad del sentido.

Desde estas coordenadas filosóficas, parece difícil negar que Jorge Luis Borges sea un compañero de Hermes y un interlocutor privilegiado de la hermenéutica filosófica contemporánea. En pleno siglo XX, ante la apoteosis de la técnica planetaria y mediante el estilo inverificable de la ficción especulativa y fantástica, Borges reivindica el saber narrativo de la creación poética contra el imperio de lo verificable y sus reducciones abusivas. Frente al empobrecimiento de la vida práctica y contra toda forma de claudicación y de ingenuidad, la época —cualquier época— demanda la reelaboración constante de una realidad que, por su turbulencia y su condición vibrátil, exige de un trato complejo y flexible, pero nunca caprichoso. Un trato atento a la singularidad y la mutabilidad de la situación, a los contextos, al flujo de la tradición y a las posibilidades de construcción de una subjetividad y de una comunidad siempre abiertas al malentendido y a la posibilidad del error trágico, pero también a la novedad y a la creación; a la inevitabilidad de los hábitos y a la contingencia que necesariamente atraviesa nuestra finitud no negociable, pero también a la eternidad de la figura estética, de la belleza y la forma. En este marco, nuestra pregunta por la traducción —¿qué significa traducir?, ¿qué hacemos cuando traducimos?— se convierte en un interrogante repleto de posibilidades inesperadas. Esas posibilidades son, sin duda, ilimitadas, pero todas caben en los textos de Borges.

4.

Por lo general, el problema metafísico de la traducción convoca nombres ilustres de la filosofía y de la crítica literaria y cultural. En sede contemporánea, los escritos de Walter Benjamin sobre la tarea (y el fracaso) del traductor (*Die Aufgabe des Übersetzters*), los textos de Paul de Man, Steiner, Eco, Gadamer o Derrida siguen siendo de obligada referencia. Sin

restar un ápice de importancia a estos enfoques, me interesa pensar las conexiones entre metafísica y traducción como estrategias de (re)producción y canalización del sentido de la mano de un escritor, poeta y ensayista que, a pesar de su enorme celebridad como fabulador, tendía a hablar de sí mismo en primer lugar como traductor, tal y como recuerda Kristal (2002: xii)¹¹:

On September 5, 1953, the author of *Fictions* and *The Aleph* wrote a letter to settle the final details of a lecture he would deliver on the Kabbalah. Almost as an afterthought, Jorge Luis Borges offers biographical information requested by his host. After indicating his birth in Buenos Aires in 1899, he introduces himself as the translator of Franz Kafka, Virginia Woolf, William Faulkner, and Henri Michaux.

Borges no es solo cuentista y traductor, sino también creador de matices colosales. El traductor, figura invisible por excelencia, escritor accidental, parásito y secundario, se convierte en Borges en un personaje protagónico y en un momento clave para ese imaginario que, en palabras de Alan Pauls, responde a una «ética de la subordinación»:

La obra de Borges abunda en esos personajes subalternos, un poco oscuros, que siguen como sombras el rastro de una obra o un personaje más luminosos. Traductores, exégetas, anotadores de textos sagrados, intérpretes, bibliotecarios, incluso laderos de guapos y cuchilleros: Borges define una verdadera ética de la subordinación en esa galería de criaturas anónimas, centinelas que custodian día y noche vidas, destinos y sentidos ajenos, condenados a una fidelidad esclava o, en el mejor de los casos, al milagro de una traición redentora. Ser una nota a pie de página de ese texto que es la vida de otro: ¿no es esa la vocación parasitaria, a la vez irritante y admirable, mezquina y radical, la que prevalece casi siempre en las mejores ficciones de Borges? (Pauls, 2004: 105)

¹¹ Olea (2001: 439) nos informa de que «la carrera literaria de Borges se inicia en revistas ultraístas españolas, donde publica, entre otros: «Lírica inglesa actual» (*Grecia*, 20 de febrero de 1920, núm. 40, p. 8); «Novísima lírica francesa» (*Grecia*, 29 de febrero de 1920, núm. 41, 15-16); «Lírica austriaca de hoy» (*Grecia*, 20 de marzo de 1920, núm. 42, p. 11); «Lírica expresionista [Heynicke y Klemm] » (*Grecia*, 1 de agosto de 1920, núm. 47, 10-11); «Lírica expresionista [Klemm] » (*Grecia*, 1 de noviembre de 1920, núm. 50, 10-11); «Antología expresionista» (*Cervantes*, octubre de 1920, 100-112)». Por su parte, Anick Louis (2014: 285, n. 37) recoge un listado de traducciones perteneciente a las décadas 30 y 40: André Gide (1936) *Persephone*, Buenos Aires: Sur, édition bilingue; Virginia Woolf (1936) *Un cuarto propio*, Buenos Aires: Sur; Virginia Woolf (1937) *Orlando*, Buenos Aires: Sur; Herman Melville (1943) *Bartleby*, Buenos Aires: Emecé; William Faulkner (1944) *Las palmeras salvajes*, Buenos Aires: Sudamericana; Francis Bret Harte (1946) *Bocetos californianos*, Buenos Aires: Emecé; Thomas Carlyle (1949) *De los héroes* y Ralph Emerson (1949) *Hombres representativos*, Buenos Aires: Jackson. En la revista *Martín Fierro* 4(38), p. 8, febrero de 1927, se anuncia bajo el título de «Nueva versión de Walt Whitman» que Borges prepara una traducción de *Leaves of grass* de Whitman, publicada recién en 1983 (si es que se trata de la misma traducción), por Editorial Ciencia y Cultura de Madrid».

El ensayo de Alan Pauls no tiene desperdicio y puede servirnos para afianzar las conexiones de fondo entre metafísica y traducción tanto en clave existencial como puramente textual. Pauls propone un modelo de aproximación a la traducción en Borges tan exigente como irresistible. A su juicio, la práctica borgeana se articula no solo en torno a una ética de la subordinación, sino también a una literatura parasitaria y vampírica que desemboca en un «elogio de la infracción» y que convierte el elemento contextual de toda obra escrita en la clave de bóveda de la práctica literaria misma y, por supuesto, de la metafísica entendida como un momento de la potencia fabuladora del animal fantástico. Ética de la subordinación, entonces, por cuanto la vida y la obra de Borges están dedicadas a la práctica subordinada misma y al paradójico protagonismo del escritor subalterno. Borges escribe ficción y, ciertamente, sus cuentos están repletos de personajes accidentales, secundarios y no esenciales; relatos llenos de sombras y de reflejos que aspiran a alcanzar su modelo original y que, a fuerza de intentarlo, terminan produciendo un horizonte de sentido completamente inédito. Una diferencia con el original que convierte al original mismo en una mala versión de la traducción. Erik Lönnrot, Vincent Moon, Benjamín Otálora y, por supuesto, Pierre Menard son esos personajes poco ilustres que recuerdan a una cierta poética del desencanto no reñida, sin embargo, con el elogio de la fabulación: el ser humano es un animal precario y deficitario, sin duda, pero también simbólico, imaginativo y productivo; un animal indirecto que gestiona la insignificancia metafísica y la neutralidad del cosmos que lo sostiene mediante la elaboración de edificios conceptuales y universos simbólicos. Los constructos de Borges parecen ajustarse a la atmósfera teórica e histórica del modelo de racionalidad hermenéutico que perfilábamos más arriba. En efecto, la comprensión como fenómeno ineludible en el horizonte de la vida y, por tanto, en el mundo de los textos, implica ciertos desplazamientos que, en mi opinión, son aplicables a la teoría borgeana de la traducción. Ante todo, el *desplazamiento pragmático-contextual*, es decir, la renuncia a un conocimiento pleno, inmediato, absoluto y apodíctico del mundo, la naturaleza o el original. En clave filosófica, este desplazamiento implica la toma de conciencia de la finitud radical que caracteriza al ser humano: límites ontológicos, orgánicos, espaciales, históricos, culturales y lingüísticos en los que se despliega nuestra inteligencia y nuestra potencia de comprensión y acción. El ser humano no es eterno, absoluto o infinito, sino mortal, contingente y caduco. Ello implica que la labor filosófica, lejos de atender a lo real desde la perspectiva de una eternidad que no nos compete (aunque nos seduce), se posiciona en el horizonte del tiempo y de la historia. Nuestra radical finitud hace inviable toda fundamentación última de lo real mediante las herramientas epistémicas y

métodos del saber humano. Tanto como decir: ninguno de los mecanismos fabulados por la ciencia humana podrá presentarse a sí mismo como la traducción perfecta de un original prefigurado desde la eternidad. Borges es sin duda heredero de este espíritu y, desde los años 20, escribe en contra de la vulgaridad que identifica la traducción con un ejercicio de traición que, además de infiel, es imperfecto, deficiente y denigrante:

(1) Para Borges la traducción no es un traslado de un idioma a otro, sino una modificación de un texto que conserva ciertos aspectos y elimina otros: la traducción literal conserva los detalles y la perífrasis conserva el significado. La traducción que conserva el significado del original puede ser más fiel que la traducción que conserva los detalles.

(2) Para Borges la traducción se puede realizar dentro de un mismo idioma; y es posible transcribir de un idioma a otro idioma. Borges usa la palabra *copia* para referirse a un texto que conserva todos los detalles y todas las connotaciones de un texto redactado en otro idioma.

(3) Según Borges una traducción puede ser mejor que un original. Si el original contiene detalles y aspectos confusos y oscuros puede ser infiel a la idea de la obra. De allí que Borges llegue a decir -en un ensayo sobre la muy meditada traducción que Henley realizó en inglés del *Vathek* que William Beckford escribió con descuido y a toda velocidad en francés- que "el original es infiel a la traducción" (1989c [1952]: 110)» (Kristal, 1999: 3-4).

Ahora entendemos mejor la ética de la subordinación que Pauls atribuye a Borges, su reivindicación del personaje en la sombra que, como un parásito, habita a lomos de su huésped como un accidente sobre una sustancia. Borges enfatiza la absoluta centralidad de lo insignificante, de lo prescindible y de lo accidental precisamente porque ha renunciado a la ontología de la clausura y a la prioridad ontológica, moral y estética del original:

Suele presuponerse que cualquier texto original es incorregible de puro bueno, y que los traductores son unos chapuceros irreparables, padres del frangollo y de la mentira. Se les infiere la sentencia italiana de *traduttore traditore* y ese chiste basta para condenarlos. Yo sospecho que la observación directa no es asesora en ese juicio condenatorio (aquí me ha salido una especie de alegoría legal, pero sin querer) y que los opinadores menudean esa sentencia por otras causas. Primero, por su fácil memorabilidad; segundo, porque los pensamientos o pseudopensamientos dichos en forma de retruécano parecen prefigurados y como recomendados por el idioma; tercero, por la confortativa costumbre de alacranear; cuarto, por la tentación de ponerse un poco de ingenio. En cuanto a mí, creo en las buenas traducciones de obras literarias (de las didácticas o especulativas, ni hablemos) y opino que hasta los versos son traducibles (Borges, 2011: 327).

En relación a este y a otros textos de la década de 1920, y en la línea de Kristal (1999 y 2002), Louis ha insistido en la indiferencia de Borges con respecto al problema de la fidelidad al original:

Estos trabajos (1920) pueden ser considerados como una primera etapa de un proceso de constitución de una teoría de la traducción; expresan un cuestionamiento a la idea de que esta práctica concierne la relación entre un texto «original» y un texto «consecuencia», donde volvemos a encontrar la cuestión del vínculo causa/efecto, invertidos. Exhortan así a dejar de lado esta polaridad en la reflexión, y muestran que para él la tensión que se genera entre ambos no es el problema esencial de la traducción, en parte porque no pone en relación dos textos, dos lenguas, —uno como punto de partida, y otro como punto de llegada—, sino tres, estructura que vuelve en «Las versiones homéricas» y «Los traductores de las 1001 Noches». La relación entre dos lenguas tampoco es el centro de la cuestión, ni la principal dificultad; en cualquier caso, la existencia de dificultades vinculadas a esta actividad no parece formar parte de la concepción borgeana en esta etapa. El interés de Borges no se orienta hacia el carácter arduo de la tarea de traducir. Se interesa ya principalmente en la variedad de traducciones de un mismo texto, una situación típica de las obras célebres (Louis, 2014: 283-84).

Quizá no haya texto de Borges que exprese con mayor claridad su posición ante la fábula del original y el déficit ontológico de las traducciones como el comienzo de Las versiones homéricas:

Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción. Un olvido animado por la vanidad, el temor de confesar procesos mentales que adivinamos peligrosamente comunes, el conato de mantener intacta y central una reserva incalculable de sombra, velan las tales escrituras directas. La traducción, en cambio, parece destinada a ilustrar la discusión estética. El modelo propuesto a su imitación es un texto visible, no un laberinto inestimable de proyectos pretéritos o la acatada tentación momentánea de una facilidad. Bertrand Russell define un objeto externo como un sistema circular, irradiante, de impresiones posibles; lo mismo puede aseverarse de un texto, dadas las repercusiones incalculables de lo verbal. Un parcial y precioso documento de las vicisitudes que sufre queda en sus traducciones. ¿Qué son las muchas de la *Ilíada* de Chapman a Magnien sino diversas perspectivas de un hecho móvil, sino un largo sorteo experimental de omisiones y de énfasis? (No hay esencial necesidad de cambiar de idioma, ese deliberado juego de la atención no es imposible dentro de una misma literatura.) Presuponer que toda recombinación de elementos es obligatoriamente inferior a su original, es presuponer que el borrador 9 es obligatoriamente inferior al borrador H - ya que no puede haber sino borradores. El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio. La superstición de la inferioridad de las traducciones - amonedada en el consabido adagio italiano - procede de una distraída experiencia. No hay un buen texto que no parezca invariable y definitivo si lo practicamos un número suficiente de veces. (Borges, 1996: 239).

El alegato borgeano en favor de lo que Pauls denomina «neoparasitismo» de la traducción es, sin duda, la operación ejecutada por el mismo Borges en «Los traductores de las 1001 noches», un texto que, como recuerda Louis, funciona a la inversa de una *filosofía de la traducción*:

Borges propone al lector un discurso sobre la traducción que no es filosófico; no hay en Borges (y no insisto en esto) una aproximación sistemática y metodológica de la traducción (ni de ningún otro problema literario, por complejas que sean sus reflexiones al respecto) ni un intento de pensar sistemáticamente los obstáculos empíricos que implica. Esta estrategia discursiva elegida se constituye según una modalidad diferente: es a partir de ejemplos concretos de traducciones que se organiza cierto número de observaciones y de principios, sin implicar una falta de reflexión teórica. Dado que Borges opta por una inscripción de los problemas teóricos en la producción ensayística y en las notas bibliográficas, la teoría se construye a partir del trabajo sobre esos ejemplos. La estrategia puede permitir explicar por qué su concepción de la traducción no adquirió el estatuto de una teoría, y por qué su repercusión en la teoría literaria contemporánea fue poco significativa, cuando otras de sus concepciones tuvieron mayor eco (Louis, 2004: 294-95).

«Los traductores de las 1001 noches» está incluido en un texto titulado *Historia de la Eternidad*: historia de lo que carece de historia, flujo de lo sin tiempo y determinación de lo que ilimitado. En su tensión productiva y en su irresistible paradoja, el título de Borges coquetea con la esencia misma del conocimiento, la comprensión y la traducción: una suerte de baile inagotable y siempre insatisfactorio entre el lenguaje (que dice más de lo que dice y, sin duda, también menos) y el mundo (que se expresa no solo lingüísticamente ante nuestros los ojos). ¿En qué consiste la operación borgeana? Borges afronta con gallardía un clásico universal de las letras como es *Las mil y una noches*, pero comete un pequeño desliz y se olvida del original. El argentino ignora por completo el texto árabe y no presta ninguna atención a la posible correspondencia, adecuación o ajuste de sus diversas traducciones. Habla del capitán Burton y de su traducción al inglés. Nos cuenta que esa traducción está hecha contra otro traductor y otra traducción que, a su vez, buscaba suplantar a una traducción anterior. A Borges no le interesa el texto puro, pulcro, prístino; no le interesa la fidelidad de las múltiples traducciones del clásico, sino la historia de sus efectos y la dinastía agonal de su resonancia en contextos culturales y tiempos diversos. A Borges no le interesa la fidelidad, sino la historia de un desajuste. También le interesa la belleza, sin duda, y es por ello que ya en 1926 afirmaba que toda traducción está destinada a ilustrar la discusión estética. Ahora bien, la belleza que interesa a Borges no es una forma sacada del tiempo al modo del

paradigma platónico. La belleza de la traducción es una belleza infiel, una belleza impura encarnada y metamorfoseada mínimamente en cada contexto:

Todo el placer está en el fuera de lugar. Borges lee las versiones (de las 1001) con un detenimiento obsesivo, las compara, discute cada solución de traducción como si fueran metáforas o estrategias narrativas; es decir: no las pone en relación con el texto original de las 1001 noches, sino más bien con los *contextos* de cada versión, con las circunstancias históricas y culturales en las que fue hecha, con el “imaginario oriental” que rige en cada uno de esos contextos. Más aún: en un ensayo que coteja varias traducciones de un mismo libro, Borges omite de plano lo que cualquier mirada erudita consideraría el problema por excelencia: la cuestión del original... El amo (el libro madre) ha sido destituido; por medio de un pequeño golpe de Estado, Borges emancipa las traducciones del régimen esclavista que las sojuzgaba. Antes eran ecos, réplicas acosadas por un mandato (la literaridad) y una amenaza (la traición); ahora son ficciones, y cada traición cometida, cada desvío, cada atentado contra el original tienen los méritos, los deméritos, pero sobre todo la soberanía de cualquier artificio literario” (Pauls, 2004: 108-109)

En clave estética y literaria, la maniobra de la traducción es para Borges lo que el perspectivismo de Nietzsche o hermenéutica fenomenológica de Heidegger fueron para la filosofía del XX: indiferencia y abandono de toda tentativa de absolutización del sujeto cognoscente. Al igual que no es posible alcanzar un acceso epistémico no mediado que garantice al ser humano una verdad eterna e imperecedera para su existencia y un cimiento incontrovertible para su ciencia, tampoco es posible alcanzar una traducción definitiva. Y ello no solo porque seamos criaturas finitas y ya siempre situadas, *herederos*, como diría Ortega, de un caudal simbólico, lingüístico y cultural que nos limita y nos orienta, sino también porque somos hijos de Hermes. Somos criaturas de la mediación. Contra el modelo cartesiano-husserliano de la inmediatez de la conciencia como lugar de la constitución del sentido y de la evidencia intuitiva como criterio de verdad, la hermenéutica se emancipa y se desarraiga: el sujeto cartesiano ensimismado en la conciencia y el sujeto trascendental de Kant y de Husserl no pueden ser el lugar privilegiado de la verdad, la comprensión y el sentido, por la sencilla razón de que ya siempre estamos inmersos en tramas de significatividad que nos preceden. Esto significa que toda comprensión y, por ende, toda traducción, está mediada y que toda mediación presupone un lugar, un tiempo, un horizonte histórico, una tradición y un conglomerado de intereses:

El comprender tiene lugar en un estado de *yecto* o arrojado en medio de (frente a toda supuesta inmediatez) una situación ya devenida y que antecede al sujeto del

comprender (...) Y así como todo comprender es temporal e histórico, el mundo en que se está es en cada caso un mundo histórico, una determinada conformación y configuración de mundo. Mundo efectuado y devenido en que habitamos, al que pertenecemos, del que vivimos como una herencia transmitida y desde el que proyectamos nuestro poder-ser. La conciencia histórica (llamémoslo así) no es un vago sentimiento romántico o una dimensión que viene a completar la “conciencia científico-natural”, sino antes bien la historicidad constituye el espacio y el horizonte de la interpretación (Navarro, 2000)

Borges invita al exilio de la metafísica dogmática y del imperio del original para convertirse en un «agente contextual» que, como señala Pauls (2004: 127), concibe al lector como el lugar del estallido de un sentido que, lejos de darse a la inmediatez de la conciencia como verdad revelada y eterna, se produce históricamente de acuerdo con una «poética de la resonancia»:

Porque el lector (llamemos así, sólo por comodidad, ese estratégico lugar borgeano que incluye figuras tan diversas como el otro, el interlocutor, el confidente, el destinatario del relato, el heredero, el doble, etc.) es el gran agente contextual de Borges en la medida en que “abre” el sentido a todas las fuerzas que lo producen, lo afectan, lo determinan. Leer es siempre restituir o inventar contextos (Pauls, 2004: 127)

La tradición dogmática de la metafísica reclama un traductor invisible y sin historia. Un escritor invisible y escurridizo como una flecha en pleno vuelo. El disparo del traductor debe ser realizado desde un no lugar: un lugar sin tiempo, sin prejuicio y sin viento de cara. Un lugar sin distracciones. El traductor es invisible y domina una lengua, un panorama y una perspectiva. Se acerca a un texto como el cazador a una presa, pero la presa está *en mitad del bosque*. El cazador mismo se encuentra en mitad del bosque cuando trata de verter a otra lengua aquello que divisa y comprende como el objeto de su deseo y el objetivo de su arte. El cazador se olvida de que el claro pertenece al bosque como el texto a una lengua, el lector a una lengua, el traductor a una lengua, una tradición y un contexto. El lugar desde el que un individuo de carne y hueso -Pierre Menard, por ejemplo, o el propio Borges traduciendo poemas de Walt Whitman -no es un afuera del tiempo, del cuerpo y del espacio. Toda comprensión es una comprensión mediada y no una intuición pura y, por tanto, i) todo cuanto comprendemos lo comprendemos *en tanto que algo* y, por ello, lo traducimos desde ese rasgo formal que nos impide una comprensión libre de procedencia y no orientada mínimamente; ii) comprendemos algo en tanto que algo por cuanto insertamos nuestra captación del sentido de una singularidad (un texto, un gesto, un utensilio o una situación de

emergencia) en un contexto en el que dicha parcela de lo real (ya sea un objeto, un monumento, o un texto literario) cobra un sentido determinado para quien lo confronta, estando el individuo ya siempre precedido por una tradición que determina su interpretación; iii) comprendemos algo en tanto que algo en un contexto holístico y, al hacerlo, estamos ya siempre interpretando desde una cierta anticipación, una proyección, una suerte de interés que siempre va más allá del calco de la supuesta realidad prístina y previa del sentido originario; iv) comprendemos, por tanto, históricamente: históricamente vivimos, pensamos, leemos, escribimos y traducimos.

Borges no se pregunta por el texto original ni por la esencia de la traducción. Más bien, después de observar minuciosamente las diferencias de detalle en cada una de las diferentes versiones del clásico, diseña un dispositivo de esclarecimiento de la diferencia de contextos y evidencia los mecanismos encubridores que, como decía Pauls, que lo componen y lo fuerzan. Borges no se interesa por la esencia de la traducción, sino (asunto hermenéutico donde los haya) por el destino contextual de las obras, por la historia de los efectos, por el marco apriorístico de correlación que está siempre presupuesto en todo acto de lectura, comprensión y traducción: «Queda el problema fundamental. ¿Cómo divertir a los caballeros del siglo XIX con las novelas por entregas del siglo XIII?» (Borges, 1996: 405).

5.

Quisiera proponer un último ejercicio hiperbólico de aproximación entre el modelo de racionalidad hermenéutica y la maquinaria de traducción borgeana:

Forma de ficción parasitaria, la traducción es el gran modelo de la práctica borgeana. A diferencia de la escritura inmediata, cuyo mecanismo suelen velar el olvido, la vanidad y el prurito de mantener intacta y central una reserva incalculable de sombra, esta literatura mediata no teme hacer visibles las reglas de su propio funcionamiento. En particular una, la más abstracta y, también, la más medular de la poética borgeana: hacer ficción es deportar un material ya existente de su contexto e injertarlo en un contexto nuevo. La fórmula es simple, económica, de una elegancia casi ajedrecística. Lo incluye prácticamente todo: la política del parasitismo, el elogio de la subordinación, el goce de la lectura y la glosa, la desestabilización de las jerarquías, las clasificaciones y las categorías, la relación entre lo mismo y lo otro, la repetición y la diferencia, lo propio y lo ajeno; la idea-fuerza de una literatura que solo tiene sentido si se mueve, si se desarraiga, si pone en peligro su propia integridad (Pauls, 2004: 111-112).

La traducción es un problema metafísico. Sin embargo, a lo largo de estas páginas y de la mano de una trenza -sin duda audaz- entre las figuras de Hermes y de Borges, hemos constatado que el pensamiento contemporáneo europeo (que el argentino hereda y a la vez estimula) parece erosionar el esquema metafísico tradicional por excelencia: la lógica de la subordinación entre el plano de lo esencial y de lo esencial, de la sustancia y el accidente, el azar, el tiempo, la historia y la praxis. Contra la prioridad ontológica y epistemológica de lo inmutable, eterno e imperecedero y contra la primacía estético-moral del original, Hermes y Borges (comprensión y traducción) parecen convenir en una suerte de renuncia: la renuncia al esquema del original y la copia, la sustancia y el accidente, la esencia y la apariencia. Una renuncia que, lejos de despreciar los textos originales o las posibilidades del metodismo científico, aspira a ampliar la pregunta por la verdad y a reivindicar aquellos elementos del pensar y del vivir que han quedado desplazados por la tradición: el tiempo, la historicidad, la movilidad del sentido, la perspectiva de época y la mirada singular de un agente contextualizado y sin remedio. Esta renuncia no implica, sin embargo, la negación de los grandes conceptos de la tradición especulativa: la verdad, el ser, el orden, Dios, la eternidad o la trascendencia siguen demandando de un asedio teórico que, como es sabido, fascinó siempre a Borges. Ahora bien, tanto en el caso de la hermenéutica filosófica como en el de la ficción especulativa, se produce un desplazamiento de la mirada. Las preguntas siguen aspirando a pensar los elementos fundamentales de la vieja filosofía: el sentido de la totalidad, la posibilidad de un conocimiento verdadero y el cómo del vivir humano. Sin embargo, estas preguntas, lejos de ser formuladas (y respondidas) en sede metahistórica, (es decir, *sub specie aeternitatis*), se gestionan a ras de suelo: el ser desde el tiempo y el original desde sus reverberaciones históricas. Tanto la hermenéutica contemporánea como la propuesta de Borges están a la altura de una ontología fundamental, pero dicha ontología ya no se identifica con la metafísica dogmática ni con el desvelamiento teológico de la verdad eterna, sino con una aproximación metodológica al horizonte móvil y vibrátil de la existencia humana que, lejos de buscar la detención de la vida en el perímetro eidético de lo eterno, trata de comprender las condiciones de posibilidad de una determinada experiencia histórica del sentido. La ontología fundamental quiere evidenciar las esferas pragmáticas que están presupuestas en todo régimen de inteligibilidad, el marco de manifestabilidad en el que algo, cualquier cosa, desde la *Divina Comedia* hasta una caja de herramientas, se instala en un universo significativo de remisiones múltiples. En una trama que, sin embargo, no responde a planificación metahistórica alguna. La tarea del pensamiento filosófico y literario es una

tarea que se aparta de la metafísica dogmática (desvelar lo eterno), pero que reivindica una comprensión integral de las condiciones de posibilidad del sentido (describir las condiciones necesarias sin las que no hay comprensión, interpretación ni significación para lo humano). Dichas condiciones son condiciones hermenéuticas mucho antes que epistémicas: es decir, lo que está en juego en los procesos comunicativos de emisión, recepción y traducción entre individuos, textos y culturas, entre tiempos presentes y tiempos pasados, antes de ser un problema teórico resoluble con un método científico de constatación, es un problema práctico, un problema vital que hace resonar en cada caso la condición histórica de toda lectura y el a priori de correlación que la sustenta, la limita y la posibilita:

Las condiciones hermenéuticas no son condiciones causales, pues se asientan en un marco prerreflexivo con las cosas y en una comprensión preteórica de las situaciones que ya constituyen un tipo de conocimiento atemático (y, por consiguiente, no causal) que vuelve inteligible las cosas y las situaciones en que nos encontramos. Tenemos que disponer de algún tipo de inteligibilidad prefilosófica que haga posible la comprensión en cuanto tal ... la temporalidad es la condición de inteligibilidad primordial: por una parte, comprender cosas y situaciones supone comprenderlas como algo que encontramos en el presente y, por la otra, la comprensión humana presupone una comprensión del ser humano como interpretándose a sí mismo a la luz de su pasado y con un ojo puesto en el futuro. La temporalidad, como horizonte dinámico que siempre nos acompaña en nuestros pensamientos y en nuestras acciones, posibilita en última instancia que comprendamos la realidad. Sin este *tácito* marco temporal de interpretación ya siempre operativo, ni la realidad ni ningún ente nos resultarían inteligibles de la manera en que lo son (Adrián, 2016: 101).

Borges carece de método filosófico, como recuerda Louis (2014: 294 y ss.), pero su voluntad especulativa es tan aguda como la de cualquier figura del canon. En efecto, a golpe de ejemplo y de obra, sin alharacas, Borges reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del sentido y del conocimiento y sobre el papel que juegan el tiempo, el contexto, la situación y la propia biografía en la configuración de ambos. Lo que define la calidad y la hondura de una mirada filosófica a la altura de nuestro tiempo es su capacidad por diseñar estrategias de inteligibilidad desde el interior de la experiencia histórica misma, desde el corazón de la vida: ¿Puede la vida interpretarse en clave inmanente o está condenada a la huida del tiempo y la pérdida de sí? ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Esa es la pregunta de la filosofía después de Nietzsche y esa es la pregunta que Borges realiza a los textos, a las traducciones, a los contextos de recepción que revitalizan y vivifican lo que siempre ha estado ahí en la forma de posibilidad y no de esencia originaria, eterna e imperecedera.

Contra el Aristóteles de *Física* IV y contra cierta historia grandilocuente de la filosofía, Borges entona un elogio de la temporalidad y escribe una historia de la eternidad que se parece a la impertinencia de un traductor infiel, traidor e insolente. Un traductor que sabe que el tiempo no solamente horada, sino que también construye; que un texto supuestamente original es, quizá, la superficie más honda de la tierra:

La distancia y la antigüedad (que son los énfasis del espacio y del tiempo) tiran de nuestro corazón... Si ya nos engravece pensar que hace dos mil quinientos años vivieron hombres, ¿cómo no ha de conmovernos saber que versificaron, que fueron espectadores del mundo, que hospedaron en las palabras leves y duraderas algo de su pesada vida fugaz, que esas palabras están cumpliendo un largo destino? El tiempo, tanpreciado de socavador, tan famoso por sus demoliciones y sus ruinas de Itálica, también construye. Al erguido verso de Cervantes *¡Vive Dios, que me espanta esta grandeza!*... lo vemos refaccionado y hasta notablemente ensanchado por él. Cuando el inventor y detallador de *Don Quijote* lo redactó, *vive Dios* era interjección tan barata como *caramba*, y *espantar* valía por *asombrar*. Sospecho que los contemporáneos suyos lo sentirían así: *¡Vieran lo que me asombra este aparato!*... o cosa vecina. Nosotros lo vemos firme y garifo. El tiempo —amigo de Cervantes— ha sabido corregirle las pruebas (Borges, 1998: 36-37)

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, Jesús (2016): *Guía de lectura de Ser y Tiempo*, Barcelona, Herder.
- Aristóteles (2003): *De anima*, traducción al español de Tomás Calvo, Madrid, Gredos
- Aunbenque, Pierre (2007): *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*, traducción al español de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez, Madrid, Encuentro.
- Blumenberg, Hans (2000): *La legibilidad del mundo*, traducción al español de Pedro Madrigal Devesa, Barcelona, Paidós.
- Borges, Jorge Luis (1996/ 2007/2011): *Obras Completas I-IV*, Barcelona, Emecé.
- Borges, Jorge Luis (1998): *El idioma de los argentinos*, Madrid, Alianza.
- Ferraris, Maurizio (2000): *Historia de la hermenéutica*, traducción al español de J. Pérez de Tudela y Jesús M. Nieto Ibáñez, Madrid, Akal.
- Grondin, Jean (2008): *¿Qué es la hermenéutica?*, traducción al español de Antoni Martínez-Riu, Barcelona, Herder.
- Hadot, Pierre (2015): *El velo de Isis. Barcelona*, traducción al español de Maria Cucurella, Barcelona, Alpha Decay.
- Jacobs, Caroline (1975): «The Monstrosity of Translation», en *Comparative Literature: Translation: Theory and Practice*, The Johns Hopkins University Press: 755-766.
- Kant, I. (1997): *Crítica de la Razón Pura*. traducción al español de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
- Kristal, E. (1999): «Borges y la traducción», en *Lexis*, XXIII, 1: 3-23.
- Kristal, E. (2002): *Invisible Work. Borges and Translation*. Nashville, Vanderbilt.
- Louis, A. (2014): *Jorge Luis Borges. Obra y maniobras*. Santa Fé, Argentina, UNL.
- Navarro Cordón, J.M. (2000): «Hermenéutica filosófica contemporánea» en Muguerza, Javier y Cerezo, Pedro (editores) (2000): *La filosofía hoy*, Madrid, Crítica.
- Olea, R. (2001): «Borges y el incivilizado arte de la traducción», en *NRFH*, XLIX, 2: 439-473.
- Pauls, Alan (2004): *El factor Borges*, Madrid, Anagrama.
- Vedder, Ben (2000): *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer.
- Vernant, Jean Pierre (2001): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, traducción al español de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel.

- Vigo, A. (2005): «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», en *Teología y Vida*, vol. XLVI, 1-2: 254-277.
- Waissman, Sergio (2005): *Borges y la traducción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Wieland, Wolfgang (1989): «Estado y autoconciencia. Apuntes a la República de Platón» en Cruz, Manuel, Granada, Miguel A. y Lledó Emilio (editores) (1989): *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Madrid, Crítica.



SOBRE EL AUTOR

Iván de los Ríos Gutiérrez

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (2009) y Profesor Ayudante
Doctor de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid desde 2017.

Contact information: email: ivan.delosrios@uam.es