



Nota sobre traducción y destino

por Alberto Allard (en Santiago)

Nota sobre traducción y destino ¹

por Alberto Allard

Pablo Oyarzún, en la segunda parte de su conferencia *Heidegger: tono y traducción* —presentada en la Pontificia Universidad Católica de Santiago el año 1989²—, comenta la cuestión de la traducción en el pensamiento de Martin Heidegger. Puntualmente, se trata de mostrar la existencia de dos conceptos diferentes de traducción, dos formas de la *Übersetzung* aparecidas como *Überereignis* y *Verfall*, o si se quiere, como dos modalidades separadas mediante la distinción entre lo propio y su caída, es decir, mediante la división fundamental del pensamiento heideggeriano: esa diferencia que, retirada en el origen, distingue, tratándose aquí de traducciones, al original de su alteración.

Pero para comentar esta lectura del concepto heideggeriano de traducción, y dado que me importan principalmente los efectos que llega a producir en el contexto más general de un relato sobre la historia de la lengua y el pensamiento, debo comenzar por la primera parte de la conferencia en donde se trata de algunas preguntas que conciernen fundamentalmente a la práctica profesional de la filosofía en Chile en torno a dos de sus aspectos más relevantes: tradición textual y traducción.

No tengo que recalcar la importancia de la asunto. La traducción es y ha sido mucho más que el umbral por el que ha debido atravesar la filosofía como se podría suponer si se cree que la una no es a la otra más que periférica o accidental, que su rol se habría limitado al transporte de un contenido lingüístico entre distintas lenguas, porque, *en sí misma*, la filosofía sería independiente, entre otras cosas, de la traducción: el traductor es siempre otro que el filósofo, sus prácticas y textos son esencialmente desiguales. Uno es el traductor del otro y, como tal, su lugar es la suplementariedad; de modo que la traducción sería, por principio, derivación; su tiempo es posterior y su condición la vicareidad. O, si prefieren, una representación accesoria y secundaria de un original al que la traducción, en tanto que transporte, ha desplazado conduciendo desde otro lugar, anterior y verdadero; ese punto de partida de un mensaje o sentido original al que, en tanto que original, nada falta como tal.

Según este esquema, tan clásico como dominante, la traducción no sería más que una equivalencia semántica de ese original, apenas una repetición diferida que acontece en un tiempo distinto al tiempo originario de la escritura en donde el pensamiento auténtico, en su lugar y lengua propia, se reserva como una cosa en sí misma; a diferencia de la traducción, la escritura original estaría signada por una cierta coincidencia con la trascendencia del significado que ésta transmite. De ese modo la filosofía podría ser entendida como una instancia —por ejemplo una lengua— propia y original; la escena auroral de un contacto directo con un sentido que se dispone como apertura y plenitud de un mensaje al que cualquier desplazamiento o modificación, vale decir, al que la entrada en juego de la traducción, expropia o, en el mejor de los casos, simplemente reitera. Este *concepto tradicional de traducción*, en primer lugar, establece la diferencia, jerarquizante y mutuamente excluyente, entre dos dimensiones textuales cuyo intercambio transcurre siempre en un sólo sentido preciso y definido: desde el origen a la derivación.

¹ Una primera versión de este texto [con el nombre: Notas sobre destino y traducción en la filosofía chilena] fue presentada en el Taller de Lectura de Martin Heidegger realizado durante el segundo semestre del año 2006 en la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS.

² En OYARZÚN, P., *De lenguaje, historia y poder*, Santiago, 1999.

¿Qué ocurre entonces cuando algo como la filosofía se da como traducción y únicamente como traducción? ¿Qué significa el que la historia de la filosofía en Chile sea, en el fondo, la historia de una traducción desde la escolástica hasta el postestructuralismo, pasando por la traducción de la misma institución universitaria? ¿Qué podría ser eso sino la ausencia de filosofía, quiero decir, de auténtica filosofía, y, en su lugar, un substitutivo, una traducción? Esto es lo que Patricio Marchant señala como la «esterilidad de los esfuerzos chilenos e hispanoamericanos de aproximación al *pensar*. Imposibilidad de *pensar* originalmente»³, de pensar, como tal, a falta de una lengua para el pensamiento, de una lengua propia para el «nombre "propio"»,⁴ en definitiva, a falta de una «Lengua Materna, Lengua Maternal», vale decir, originaria;⁵ esa misma falta que Oyarzún declara como *nuestro mal-estar en la filosofía como mal-estar en la lengua* y que ambos desarrollan en base a un postulado propiamente heideggeriano: la lengua nos destina porque ella representa la determinación esencial del pensar: la posibilidad de un pensamiento propio, auténtico y original pende de la posibilidad de una lengua igualmente propia, auténtica y original —lo esencial sólo habla en una lengua esencial. Así, la posibilidad de pensar se transporta hacia la posibilidad de lengua, de modo que si la traducción constituye nuestro único acceso a la filosofía, entonces nuestra posibilidad de filosofía ha de encontrarse originariamente intervenida por la traducción, obstaculizada por esa intervención de un original al que sólo conocemos como traducción, es decir, la misma lengua, la "propia" lengua, en lugar de una posibilidad de acceso representa un cierre y una limitación: no hay pensamiento porque sólo hay traducción —y sólo a través de una distinción semejante es que se ha podido llegar a comprender (algo así como) "nuestra" lengua y pensamiento bajo el signo de la falta y el malestar. Pero, si me permiten traducir una fórmula clásica: ¿no supone esto también que nuestro problema de traducción (ya) es —y ha sido siempre— nuestro problema de pensamiento? Un problema filosófico, por cierto, enclavado histórica y políticamente en el contexto de la relación subalterna que el castellano guarda con las lenguas dominantes de la tradición; una relación constituida por la clara separación entre origen y traducción, entre una lengua propia y verdadera, y otra imitativa, advenediza, menor.

Pero ¿por qué razón la traducción y su compromiso con la práctica profesional de la filosofía en Chile aparecen con motivo de Martin Heidegger? Por ahora digamos que «lengua» y «traducción» forman parte esencial del pensamiento heideggeriano de una manera que excede su dimensión estrictamente lingüística; que en la lengua, y en lo que por ella se transporta, reside tanto la posibilidad del desocultamiento y la recuperación como de la pérdida y la caída [*Verfall*]. Por otra parte, la influencia de su obra en Chile es innegable.⁶ Pero qué si nuestro problema no fuese la falta de filosofía, de pensamiento ni de una lengua auténtica sino la falta de traducción, vale decir, qué si en lugar de un original —como el que Marchant buscó representar en la «gran poesía chilena»⁷— fal-

³ MARCHANT, ¿En qué lengua se habla Hispanoamérica?, en *Escritura y Temblor*, Santiago, 2000. p. 308.

⁴ *Op. Cit.* p. 315.

⁵ *Op. Cit.* p. 308.

⁶ Oyarzún lo expone con claridad: «Heidegger [...] ha sido el aval de la profesionalización de la filosofía en Chile porque ha proporcionado el fundamento de la legitimación interna de su ejercicio. Se ha extraído de él, y en su nombre, una autoconciencia de la filosofía como disciplina autónoma, es decir, dotada de un campo propio sobre el cual establecer su propia legislación», OYARZÚN, *Op. cit.*, p. 106. Cf. también SÁNCHEZ, *Una disciplina de la distancia "Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile"*, Santiago, 1992, p. 172, donde la lectura de Heidegger cumple la función, durante los años sesenta, de modelar el discurso filosófico universitario así como el relato histórico que esa filosofía hace sí.

⁷ Entre otros lugares, se podría citar *El árbol como madre arcaica en la poesía de Gabriela Mistral*, en MARCHANT *Op. Cit.* pp. 111-126. Este texto —comentario a *Sobre árboles y madres*— localiza el original de la poesía de Mistral: el árbol y el Cristo son nociones que Mistral habría poetizado «de modo originario, tal como *nunca* había sido pensado antes» p. 113 [Marchant subraya] y esta condición originaria pertenece, además, a la lengua, concretamente al castellano americano. Esta concentración, lúcida y profunda, de Marchant en el problema de la lengua, es, no debemos ignorarlo, repetición de una cierta lógica que, al mismo tiempo, es confirmación de una decisión política que signa la esterilidad, insuficiencia e irrelevancia de la filosofía chilena que el mismo Marchant denuncia y propone revertir.

tara una traducción, entre otras cosas, del mismo concepto tradicional de traducción, cuya sola presencia basta para asignar el privilegio o la postergación a toda lengua sin original propio, sin propia origeneidad, una lengua, ya lo habrán imaginado, como la “nuestra”.

De todos modos ¿Qué tan natural es esta connivencia, si bien temática o curricularmente obvia, entre Heidegger y nuestro problema de traducción, o bien, entre Heidegger y la filosofía en Chile? ¿No hay aquí una falta de traducción bajo la forma de una repetición de los conceptos heideggerianos de origen, traducción y destino, una falta de traducción, entre otras cosas, de la misma *Übersetzung*?



La conferencia comienza con una anécdota sobre Víctor Farías y su libro de 1987 *Heidegger y el nazismo*. De acuerdo al relato⁸, Farías habría recibido, en 1967 y por parte del mismo Heidegger en persona, la encomienda de realizar una nueva versión castellana de *Ser y tiempo*. Abrumado por la dimensión del encargo busca una excusa y lo rechaza con humildad: «Profesor, si yo leo a Platón aprendo griego, si leo a Heidegger aprendo alemán»⁹, a lo que Heidegger contesta de una manera que aclara en los hechos su opinión respecto del castellano: «Doctor Farías, espero que perciba la profundidad de la respuesta que me ha dado. Estoy persuadido de que las lenguas latinas carecen de la fuerza suficiente para entrar en la esencia de las cosas»¹⁰. Según cuenta Farías, tal evento es lo que le habría llevado a investigar el nazismo del maestro: «quería eximirse de pasar veinte años metido en ese quehacer oscuro»¹¹, el de la traducción, y en su lugar decidió pasar los mismos veinte años metido en la biografía nazi de Heidegger. La tesis de Oyarzún es la siguiente: traducir era el destino [*Schicksal*]¹² de Farías: «el libro [...] es escrito a partir de la renuncia a la traducción de *Ser y tiempo*; en esa renuncia y en ese rechazo está inscrito, en cierto modo como necesidad [destacamos], el libro: el libro es esa renuncia, ese rechazo, y esa traducción.»¹³ De modo que Farías no podría haber hecho más que traducir; aceptar o rechazar esta encomienda de traducción no habría producido diferencia alguna: sin disensión ni distancia que recorrer la encomienda se habría traducido —como sobreposición [*Übersetzung*]— en un libro que «ocupa el lugar que oculta que le estaba asignado a ésta, a la vez que oculta que a ésta le estaba asignado tal lugar.»¹⁴ Por decirlo de alguna manera, Farías se encontraba ligado desde el origen [*Ursprung*] a su destino [*Schicksal*]: traducir a Heidegger. Pero no es sólo Farías quien está destinado a la traducción, porque somos nosotros, hablantes de esta lengua, quienes estamos ligados a ese destino o predestinación, totalmente en su interior y trayectoria.

... me ocupa ahora insinuar *qué hay* en ese rechazo a la traducción, y no sólo de ésta de *Ser y tiempo*, sino en el rechazo de Farías, a ser como filósofo, no más que traductor [destacamos]. Qué hay en eso no sólo para Farías sino también para nosotros.¹⁵

⁸ La fuente consiste en dos entrevistas aparecidas en *El País* de España, 19 de febrero de 1988 y *Jornal do Brasil*, suplemento *Idéias*, 6 de agosto de 1988, respectivamente.

⁹ OYARZÚN, *Op. Cit.*, p. 102.

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 110.

¹¹ *Op. Cit.*, p. 103.

¹² Traduzco.

¹³ *Op. Cit.*, p. 102.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Entonces lo relevante de la anécdota no es el que Farías haya rechazado, única y directamente, la traducción de *Ser y tiempo*. En realidad ese rechazo habría sido sólo la apariencia de otro más profundo, concreto y definido: el de la proscripción de la filosofía. De acuerdo a Oyarzún, rechazar el rol de traductor no habría sido sino la resistencia a no ser más que traductor y, por lo tanto, *no filósofo*, posibilidad que, leída en el contexto de *Tono y traducción*, parece, de todos modos, asignada y cumplida de antemano, destinada y asegurada. Ahora bien, este retablo del envío todavía parece ser lo suficientemente poderoso como para concernirnos de una manera que conserva y repite el intento heideggeriano de pensar la historia como una historia destinal y de algún modo unitaria, vale decir, como *Geschichte*.

Se podía sospechar, entonces, una relación nada de superficial entre el nombre de Heidegger y la institución local de filosofía: avizorar a Heidegger como lo que podríamos llamar el aval y garante invocado por nuestra profesionalidad filosófica. Y si me apuran, diría que no sólo ha sido un aval, sino también algo así como un destino [*Schicksal*].¹⁶

Si esta historia que cuenta con Heidegger como su único origen y vía de conducción es efectivamente una *Geschichte* conformada por el itinerario cabal de una encomienda de traducción, podríamos pensar que el rechazo de Farías —que Oyarzún va a señalar como «malentendido»— estaba incluso supuesto o predestinado en esa historia, que su emergencia había sido anulada de antemano por la sobreposición del destino. Y es que el malentendido no es una mera incidencia sino «la condición bajo la cual ha *debido* desplegarse nuestra profesionalidad: *cierta* necesidad está obrando en ella, de la cual no cabe desentenderse»¹⁷ y puesto que la idea de destino sólo tiene sentido cuando se trata de un destino único y, por lo tanto, cuando éste se ha cumplido desde el inicio, cuando no deja ya nada por acontecer, la encomienda heideggeriana —por ejemplo, en el caso de Farías— ha logrado transportarse en la historia preservándose de toda interferencia para llegar a establecer la tradición textual y procedimental de la filosofía chilena, porque en este esquema envío y destino —original y traducción— se identifican y sobreponen: nada ha ocurrido en la historia salvo la permanencia de su origen, por ende el destino de la filosofía chilena habría sido, no sólo traducir, sino también malentenderse. Pero de qué clase de malentendido se trata.

La anécdota de Farías es presentada como ejemplo ejemplar de la desviación y malentendido de la filosofía chilena, un malentendido que la afectaría como inconsciencia de su destino de traducción: Farías se habría malentendido entendiéndose como filósofo y no como traductor: «su rechazo a ser traductor es tal culminación *como* malentendido».¹⁸

¿Qué le escuchábamos a Farías? «Yo no quería dedicarle veinte años a tal tarea [de

¹⁶ *Ibid.* [traducimos] Destino que se cumpliría *incluso* cuando la traducción del texto heideggeriano no haya sido siempre adecuada, aún cuando ésta haya sido desviada, según se lee, por algunos malentendidos. Primero un malentendido que podríamos llamar *técnico*: «al sino inicial de las lecturas existencialistas, antropologistas y subjetivistas de *Ser y tiempo*, emprendidas [he aquí el malentendido] ya fuese “a favor”, ya fuese “en contra”, con ánimo devoto o con virulenta agresividad, o, en fin, con dejo de displicencia» (p. 107) y luego «un malentendido más profundo, más recóndito», tal vez *político*, pero sin duda mucho más importante, consistente en argumentar, desde Heidegger, en contra de la falta de conciencia de la filosofía chilena respecto de sus propias condiciones de posibilidad. Este segundo malentendido habría cerrado el acceso a esas mismas condiciones y, peor aún, «desatendió el hecho de que Heidegger haya sido también el nombre del último discurso expresamente filosófico sobre la esencia de la universidad, desdichado discurso, sin duda». Es decir, tal como Marchant llamó en numerosos lugares “al pensar” como tarea urgente para la filosofía chilena. Pero la lectura marchantiana de Heidegger ¿es un malentendido o una repetición de la lógica —en este caso— heideggeriana del origen y la propiedad? Y esta lectura destinal de la filosofía chilena ¿traduce suficientemente esa primera traducción marchantiana de Heidegger? ¿No se ha repetido aquí también una falta de traducción?

¹⁷ *Ibid.* [Oyarzún subraya]

¹⁸ *Ibid.* [Oyarzún subraya]

traducir *Sein und Zeit*] y busqué una excusa. Le dije: “Profesor, si yo leo a Platón aprendo griego, si leo a Heidegger, aprendo alemán”.» Lo que pesa aquí es el original, el *valor* de lo original, a *diferencia de la traducción* [destacamos]. Y dos preguntas quedan resonándonos por ausencia. ¿Cuándo aprender español, es decir, leyendo a quién, es decir, a qué filósofo? No hay respuesta. Pero también: ¿por qué no aprender español al traducir (por ejemplo, a Heidegger)? No hay respuesta.¹⁹

El malentendido consiste en la tergiversación entre una lengua destinal y otra destinada, en suma, de una confusión axiológica entre original y traducción donde la relación de contraposición entre estos términos es establecida mediante el privilegio (metafísico) de una identidad inmutable, y donde la traducción, como desplazamiento y transferencia hacia lo otro, es retenida bajo la *sobreposición* del original. Pero ¿por qué «aprender español al traducir (por ejemplo, a Heidegger)?» No porque se deba o no aprender español traduciendo a Heidegger —o a cualquier otro filósofo de cualquier otra lengua—, sino por el estatuto trascendental del que una lengua cualquiera tendría que ser dotada para constituir el origen de otra como traducción. Porque traducir (por ejemplo, a Heidegger) supone, en primer lugar, la negación de la igualdad a sí del original, o, al menos, su transmutación en otro texto. Por eso también cabría preguntar: ¿Cuándo, cómo, por qué medio aprendió Heidegger el alemán? ¿Leyendo, traduciendo a quién, a qué filósofo y desde qué lengua? A no ser que se quiera admitir el supuesto de un origen amaterial, sin constitución histórica pero proyectando su sombra sobre la historia para destinarnos, por lo pronto, como traductores de *Ser y tiempo*.

¿Y qué tiene Heidegger que ver en esto? Vuelvo —será la última vez— a la entrevista de Farías, a la *versión* de Heidegger que allí se da. Ante la respuesta diplomática ya mentada (cito), «Heidegger mostró una alegría inusitada y me dijo: Doctor Farías, espero que perciba la profundidad de la respuesta que me ha dado. Estoy persuadido de que las lenguas latinas carecen de la fuerza suficiente para entrar en la esencia de las cosas.» «Al escuchar esta respuesta —sigue narrando Farías— sentí como una erupción volcánica. Sus palabras denotaban una convicción absoluta y transparente. Todo el mundo sabe que para Heidegger el hombre es en sí mismo la comprensión del ser. Y esta comprensión del ser se da fundamentalmente en el lenguaje [la lengua, *die Sprache*]. Luego, si hay hombres que tienen un lenguaje capaz de llegar a la esencia de las cosas y otros tienen un lenguaje que no sólo es incapaz, sino un impedimento, hay hombres de primera clase —*Herrenmenschen*—, y hombres de segunda clase, de la que yo necesariamente formaría parte. Al decírselo, eludió una respuesta clara». «Hombres», profiere Farías, y a mí me seduce decir filósofos, filósofos de primera clase —*Herrenphilosophen*—, y filósofos de segunda y tercera, traductores.²⁰

No creo que el postulado temático de acuerdo al cual Heidegger otorga —aquí y en otros lugares— un carácter esencial a la lengua y al pueblo alemán sea relevante, sino el modo en que esa identificación se realiza mediante el signo de una autenticidad primordial que produce, en principio, dos asignaciones de sentido: por una parte la eventual incapacidad *originaria* de otra lengua —en este caso la “nuestra”— para traducir adecuadamente no sólo lo escrito en la lengua original, sino también su verdad como manifestación originaria de *la* verdad y, recíprocamente, la completa invulnerabilidad de la lengua originaria a cualquier intento de traducción. En cierta forma, es la idea de una relación de traducción concebida como negación, donde una lengua se deja traducir

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 109

²⁰ *Op. Cit.*, p. 110

por otra —cede de sí— sólo en la medida en que el traslado no la toca más allá de un procedimiento de traducción accesorio y accidental. Esa negación que delimita la identidad de la lengua y la verdad como expresión de lo propio es también la que distingue al traductor del filósofo, es por eso que el destino de la traducción aparecerá acechado por la sospecha y la inseguridad: si una traducción no es la retención del sentido original bajo la afirmación de la lengua original —lo que sólo es posible mediante la afirmación de la historia que esa lengua asume como propia— deja de ser traducción para constituir «tergiversaciones y aberraciones de sentido»²¹. La paradoja de este esquema se encuentra en la «hipoteca» que, en este caso, la traducción mantiene con el original:

Por cierto, no quiero decir que no se deba leer en lengua original; sólo quiero hacer notar que cuando se formula entre nosotros esa exigencia, por regla se lo hace bajo la incomodidad que nos significa la traducción. Dicho brevemente: la traducción es para nosotros nuestro malestar —nuestro mal-estar— en la filosofía [...] La traducción como *hipoteca* de nuestra formación profesional en la filosofía se funda en la hipoteca del español como lengua para la filosofía. Entonces, el que la traducción sea nuestro malestar en la filosofía nos remite a algo más profundo, nos lo revela: nuestro malestar —nuestro mal-estar— en la lengua.²²

¿Es también el mal-estar parte del destino de la filosofía chilena? Todo parece indicar que sí, pero a condición de comprender la derivación de la lengua en traducción como deudora del sistema de apropiación totalitaria de la lengua originaria y políticamente dominante, de admitir «la hipoteca del español como lengua para la filosofía». No porque se deba negar la subalternidad histórica del castellano en determinados contextos, sino por el modo en que esa admisión reafirma la distinción trascendental entre lengua originaria y lengua vulgar, donde la traducción que se separa del origen equivale a un proceso de «desfiguración y decadencia [*Verunstaltung und des Verfalls*]»²³. Esta subalternidad no puede ser relevada o desplazada por medio de una afirmación de autenticidad para la “propia” lengua, eso sería la repetición —sin traducción— de la lógica que buscamos desplazar y no habríamos comprendido suficientemente la cuestión si pensáramos en la posibilidad de una lengua original, quiero decir, sin traducción, porque, precisamente, la pregunta aquí es ¿Qué es el original? ¿Cómo sostener la idea de una lengua o una historia original? Cómo, si el mismo concepto de original se encuentra complicado por el hecho de que los conceptos pertenecen a la lengua: no podemos representar un concepto sin una lengua para esa representación, sin, por lo tanto, una traducción que opera sobre una lengua sin mayor densidad que la de una traducción que ha tomado —traduciendo— el lugar del original. ¿Y cómo se traduce “traducción” en alemán? Se traduce como *Übersetzung*, literalmente: sobre-posición, desde lo alto, trayectoria elíptica de un envío por sobre la historia, idéntico en el origen y el punto de llegada, lo mismo que la *traducción*, entiende como *trans-conducción*, del latín *transducere*: conducir a través de, llevar a lo largo de la transición, contando con el transcurso, inseparable del trayecto y su distancia, de una *translación* y *transducción*. Naturalmente, la pregunta no es ¿cuál de estas traducciones es la más originaria? Sino ¿en base a qué criterio fundamentar una decisión como esa sin

²¹ *Op. Cit.*, p. 109

²² *Ibid*, p. 109. [Oyarzún destaca]

²³ HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1939), Tübingen, 1953. Este proceso es entendido por Heidegger sobre todo en el plano de la historia, en la *Introducción a la metafísica* es la traducción latina de las palabras griegas lo que ha invalidado su «fuerza nominativa propiamente filosófica [*eigenliche philosophische Nennkraft*]» p. 10. Aquí la diferencia que la traducción produce respecto del original es algo que debe ser corregido por la conjunción del pueblo alemán con su destino «como pueblo histórico [*geschichtliches*]» mediante su reubicación en el «ámbito de lo originario [*ursprünglichen Bereich*]» p. 29.

permanecer en la lógica de un origen trascendental? Porque aunque, en cierta medida, podamos decir que esta centralización lingüística pertenece a una cierta autocomprensión de la lengua alemana, también es la autocomprensión de la lengua europea y colonial en general, concepto, por lo tanto, del mismo castellano.



¿Cuáles son los conceptos heideggerianos de traducción de los que habla Oyarzún? Los habíamos adelantado al principio: *Überereignis* y *Verfall*. ¿Pero, son efectivamente «conceptos» o cabría la posibilidad de verlos de otro modo, por ejemplo, como la indicación de una definición y diferencia que conforma la estructura formal del pensamiento heideggeriano sobre —entre otras cosas— la traducción? Pero antes de mostrar esta cuestión es necesario aclarar cuáles son los conceptos de traducción que presenta el fragmento de *Parménides*²⁴ tratado en la conferencia y cuál es su significado.

El objeto del texto es la interpretación de la *aletheia* como determinación originaria de la verdad en el *Poema* de Parménides, lugar donde ésta se encuentra inicialmente establecida como «desocultamiento [*Unverborgenheit*]»²⁵. Si esta interpretación es necesaria es debido a la transformación [*Wandel*] de ese sentido original como *correspondencia* en las formas latinas de la *veritas*, *certitudo*, *rectitudo* e *iustitia*, pero también en las formas alemanas *Wahrheit* y *Gerechtigkeit*²⁶; así el proyecto de interpretación heideggeriano consistirá en la traducción de esa determinación original en la forma de su recuperación y restablecimiento. Esta operación —que sólo puede llevarse a cabo en base al postulado de una igualdad metafísica entre el alemán y el griego— además se encuentra destinada, predestinada, podríamos decir, por un envío, don y retracción que acontecen en la historia como origen de la misma y cuya estructura general cabe ser interpretada como traducción [*Übersetzung*]. Volveremos sobre esto dentro de un momento.

Ahora bien, en el § 1²⁷ Heidegger establece las condiciones bajo las cuales debe desarrollarse la comprensión de la *aletheia* como traducción esencial, esto es, como traducción de las «palabras fundamentales [*Grundworte*]». Recordemos esta característica dominante de la escritura heideggeriana: así como en *Ser* y *tiempo* formular la pregunta por el ser lleva a plantear la necesidad de la destrucción de la ontología tradicional, y en *Tiempo* y *ser* pensar el ser y el tiempo supone evitar su comprensión metafísica como entes presentes —separando, en ambos casos, lo vulgar de lo esencial—, así, pues, en *Parménides* para pensar la traducción de lo fundamental se debe partir por desmentir la opinión tradicional de que traducir consiste en el «traslado desde una lengua a otra [*die Übertragung einer Sprache in eine andere*]»²⁸ y que, por ende, el evento de la traducción se limita a la adaptación lingüística de lo dicho desde o hacia otra lengua. Esto porque hay otra traducción, *no-lingüística* y *fundamental*, en donde el traslado no se realiza atravesando la diferencia entre la lengua propia y la foránea [*Fremdsprache*], sino al interior de una mismidad que garantiza la permanencia del sentido en el ámbito de lo auténtico, tal es la traducción de lo fundamental que acontece en *una sola lengua*, la propia, al traducir, dice Heidegger «en nuestra *propia* lengua la lengua materna a su palabra propia [un-

²⁴ HEIDEGGER, *Parmenides* (1942/43), Band 54, Frankfurt, 1982. p. 17 s.

²⁵ *Op. Cit.*, p. 14.

²⁶ *Op. Cit.* §3, p. 42.

²⁷ «Comienzo y partida. El pensar vulgar [*gewöhnliche Denken*] y el pensar del principio. La retirada del Ser. Nota sobre la traducción.»

²⁸ OYARZÚN, *Op. Cit.* p. 114. Así como *Übersetzung* no comprende eficientemente el término *traducción*, *Übertragung* tampoco coincide simplemente con *traslado*, sino más bien con llevar un peso o soportar aquello que se carga.

sere eigene Sprache, die Muttersprache, in ihr eigenes Wort übersetzen]». Esto significa que la lengua —propriadamente entendida— pertenece originariamente a la traducción; la lengua, en su mismo despliegue, es ya un «traducir originario [ursprüngliches Übersetzen]», esto es, la lengua, como tal, ha sido expedida por esa traducción que se repite y permanece en cada evento del habla con otros o consigo mismo [In jedem Gespräch und Selbstgespräch]. Heidegger ejemplifica esto al diferenciar la traducción originaria de la perífrasis —es decir, de una transformación que también ocurre, por así decirlo, al interior de la lengua— como instancia derivada de la traducción original: lo que cambia en la perífrasis cambia desde un original ya dado y tal original es lo dicho en la traducción original —«lo que ha de ser dicho»²⁹— y en la lengua destinada como don desde esa primera traducción: *Übergesetz*, lo sobrepuesto —o, en la versión de Oyarzún: «lo traspuesto»³⁰. Este es el primer concepto de traducción la esencial de la palabra propia, única e irrepetible —«eigenen, einmaligen, einzigen Wort»³¹— del pensador o el poeta, de los «primerizos [Erstlinge] de la palabra», que nos urge escuchar siempre de nuevo «cual si la oyésemos por primera vez», sin alteración, como el reflejo de un origen repetido en y por la lengua. Pero sólo tenemos una relación auténtica con esa traducción original cuando nos hemos relacionado propiadamente con ella, cuando nos la hemos apropiado [überereignet] —afirmando así su propiedad en la afirmación del original como sentido auténtico, un estado que Heidegger describe como «el cuidado [Sorge] de las palabras»³². Este es el segundo concepto de traducción como *Übereignung*, transpropiación o paso de lo propio en lo propio, un movimiento de repetición del origen como traslado que lo preserva igual a sí en medio del cambio [Wandel] y donde lo apropiado en cada caso es la misma propiedad que, sin interferencia, atraviesa la historia que media, por ejemplo, entre el griego y el alemán, en este caso, entre la verdad según su traducción primera por Parménides y su (re)versión por parte de Heidegger. De acuerdo a este esquema, la traducción, la transferencia entre diferencias, es una modalidad derivada y posterior de la sobreposición auténtica u originaria, una Vulgata, si se quiere, del mensaje original.

En resumen, apartando los términos *Übersetzung* y *Übertragung* como conceptos generales, el argumento de Heidegger exhibe dos conceptos específicos de traducción: *Übergesetzung* y *Übereignung*: a) transposición de lo esencial a la lengua y b) traspaso, al interior de la lengua, de la propiedad de la palabra esencial, es decir, *Überereignis* ¿Pero cómo se relacionan estos conceptos? ¿Qué pueden decirnos sobre Heidegger y nuestro problema de traducción?

En primer lugar habría que advertir que el ingreso de lo fundamental en la lengua mediante la *Übergesetzung* no supone que el original haya cedido su lugar y tampoco que haya sido desplazada la idea de una lengua originaria —que, de todos modos, sólo podría ser aquí la del pensar o el poetizar. Se trata más bien de lo contrario: la propiedad de la lengua materna, que se juega en el movimiento que traduce lo propio a su palabra propia, es un evento en la historia [Geschichte] (de la lengua) del ser, el evento originario que da la palabra esencial y que ha dejado su marca en la fuerza nominante del griego

²⁹ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p. 18. [Destacamos]

³⁰ Este concepto específico de traducción añade el prefijo *ge* que, antes de un verbo, forma en alemán el participio. Desde un punto de vista estrictamente gramatical, se podría considerar a *Übergesetzung* como una expresión incorrecta o forzada; de hecho, así es como se percibe en alemán. Pero lo cierto es que Heidegger busca referir, justamente, a la traducción originaria como participio pasado. Si, de acuerdo a nuestra interpretación, *Übersetzung* mienta la sobreposición, *Übergesetzung* equivaldría a lo sobrepuesto, lo que ha sido establecido en el origen. Esta necesidad, casi constante, de forzar las capacidades de la lengua, indica el modo en que el pensamiento heideggeriano puede ser comprendido como un intento de traducción. Más adelante revisaremos este punto.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

—que posee como contraparte la caída [Verfall] del pensar originario en su traducción (literalmente hablando) como transducere, como desplazamiento histórico y mutación de lo originario— y cuya recuperación por parte del alemán Heidegger supone como originariamente destinada por el mismo evento de ese don, de hecho, el término *Über-gesetzung* es exacto: no se trata de una traducción ni de un traspaso, se trata de lo que ya ha sido dado, sobrepuesto, por el don, el sobre establecimiento y la sobre afirmación del original en la lengua: Parménides ha “traducido” la verdad como *aletheia* pero esa “traducción” es la afirmación del original como experiencia de lo originario y de ahí su privilegio: para Heidegger la lengua propia no es otra cosa que la experiencia originaria de la verdad como experiencia originaria de traducción.

Esto es lo transportado en la lengua propia como *Überereignis*, lo que tampoco significa que la palabra esencial sea entregada a una historia en donde podría devenir en traducción, al menos no si entendemos la diferencia entre traducción y *Übersetzung* que mencionábamos hace un rato donde la primera se mostraba en relación con la transducción, la transmutación y, sobre todo, con la conducción a través de un trayecto y su distancia, en tanto que el traslado de la *Überereignis* se ocupa aquí del «traspaso de lo propio en lo propio»³³, lo que explica el hecho de que la versión heideggeriana de la *aletheia* consista, en realidad, en una reversión, en la corrección de la caída histórica del original griego en traducción. Por esto es que toda posibilidad de pensar originariamente³⁴ se encuentra retenida en la lengua del original. Y quiero insistir en esta característica de la repetición de la *Übergesetzung* en *Überereignis* que representa, sobre todo, una concepción de la historia donde ésta también se haya retenida e imposibilitada: la transposición originaria se transpropia como cumplimiento de un destino ya prescrito en el original donde la apertura a más de un destino representa un ausentamiento que el concepto tradicional de traducción —orientado por la diferencia axiológica entre origen y derivación— tiene por objeto limitar. Esto explica el que la traducción fundamental sea una relación de la lengua consigo misma, porque si la *Überereignis* transpropia la *Übergesetzung* es sólo en tanto que retención del original y, consecuentemente, su transporte es, además de recuperación de la fuerza nominativa esencial, «discernimiento, separación y purga del elemento romano-románico en la lengua alemana»,³⁵ esto es, despido de lo extraño y exterior a la verdad originaria. Por lo tanto, en el estudio sobre Parménides, Heidegger va a insistir constantemente en la afirmación de propiedad de la lengua de esa traducción, la suya, su *Übererignung*, que, elevada en su propia transposición de lo esencial, se separa de la lengua inauténtica o cadente; esta estructura es transversal al pensamiento heideggeriano, para dar un ejemplo, es lo que articula la distinción de los modos de existencia del *Dasein*: el uno auténtico y originario, el otro cadente y derivado.

Es cierto que todo esto depende de determinaciones muy específicas del pensamiento heideggeriano y posee, indudablemente, más de un sentido: la retracción hacia el pasado originario es funcionalmente inseparable del proyecto de salto hacia delante en la relación con el ser, para lo cual es necesaria la destrucción del concepto vulgar [*gewöhnliche*]³⁶ de verdad. Pero aunque podríamos discutir acerca de la justificación técnica y filológica de esta forma de entender la traducción —y dado que también vale como representación destinal de la historia—, algunos de sus efectos son bastante concretos: el alemán

³³ OYARZÚN, *Op. Cit.*, p. 115.

³⁴ *Vide supra*, n. 3

³⁵ OYARZÚN, *Op. Cit.*, p. 116. Justamente, al momento de distinguir el sentido auténtico del *pseudos* griego del sentido cadente en el *Falsch* alemán —ligado al latín *falsum*— Heidegger define esa palabra como «*undeutsche Wort*», es decir, como palabra no-alemana. HEIDEGGER, *Op. Cit.* p. 57.

³⁶ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, §1, p. 1-9. Este concepto también se destaca al final de *Ser y tiempo*, §81 s.

comparte la propiedad de la fuerza originaria de las palabras griegas que, a su vez, conservan la fuerza originaria de la experiencia del ser; su lengua como única lengua, su traducción como única traducción. Entonces, si la traducción de la *aletheia* en *veritas* representa una decadencia, declive y declinación en la forma de un distanciamiento del original que no podría evitarse más que permaneciendo —sin traducir— en la lengua de ese origen, ¿qué habrá destinado ya *a priori* la *Geschichte* sobre “nuestra” posibilidad de traducción? ¿Y no podría acaso considerarse la interpretación destinal de la filosofía chilena por parte de Oyarzún como la falta de traducción de ese *a priori*? ¿Y por qué motivo entiende Verfall como un «concepto» de traducción opuesto a *Überereignis*?

Cohabitan en Heidegger, a primera vista, dos conceptos de la traducción: el uno como entrega, *Überereignis*, el otro como caída y decadencia, como *Verfall*; aquel enseña en su matriz el vínculo de alemán y griego, éste, el de griego y latín.³⁷

Quiero decir, por qué motivo instanciar en forma de concepto lo que opera como una diferencia y valoración producidas por y desde el original, y que organizan la trama formal de un concepto más general de traducción como limitación y retención —un concepto de traducción que, en cualquier caso, se dirige menos a la lengua que a la propia historia. Porque ¿qué impide la traducción estructural de esta diferencia axiológica desde y hacia la diferencia óntico-ontológica? ¿No es el olvido de la primera la degradación de la lengua esencial así como el olvido de la segunda es el origen del olvido del ser?³⁸ Ambos eventos no sólo son coextensivos sino que, para Heidegger, llevan el mismo nombre: *Verfall*. Aunque lo relevante de esta diferencia sean sus efectos, similares a los de la exclusión de América de la Historia por parte de Hegel,³⁹ a su vez, traducible como la exclusión del potencial filosófico del pensamiento en *Fremdsprache* por parte de Heidegger y aceptación, repetición y confirmación —histórica, política y académica— de esa exclusión en la filosofía chilena como retención en el relato de una historia trascendental, como falta de traducción.



¿Por qué acreditar la falta de lengua, pensamiento y verdad que decide este texto —no traducido— de Martin Heidegger asociando la traducción a un mal-estar en la lengua? ¿Y por qué suponer a esa decisión sobre lo originario como un evento sin traducción, original y trascendental, como un destino? ¿Y cómo afirmar el valor esencial del concepto de original? ¿No es éste un esquema que en lugar de abrir la posibilidad de traducción, la cierra y la impide? ¿Cómo argumentar, entonces, la inhabilidad de la lengua castellana para la filosofía como lengua de traducción si su impedimento sólo se halla en una versión particular del concepto de traducción que rige, entre otras cosas, un determinado relato de la historia de la lengua? Pero recordemos que la identificación entre *lengua* y *verdad* sobre la base de una propiedad originaria y esencial —y no como una posibilidad en la historia, específica y determinada, pero una posibilidad de traducción entre otras— repetiría el concepto de traducción como retención y con ello todos los efectos de la diferencia axiológica entre origen y derivación. Por la misma razón, tampoco se trata de intervenir los casos históricos desplegados por el relato heideggeriano acerca de la

³⁷ OYARZÚN, *Op. Cit.*, p. 116.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 24 ss.

³⁹ La actitud de Hegel sobre América se conecta con su percepción de la filosofía como aquello que reflexiona sobre lo ya acontecido, es por esto que los pueblos americanos sólo pueden ser reconocidos como pueblos del futuro ya que carecen de historia. Sólo cuando América haya acontecido como Historia Universal Europea es que será verdadera historia, sólo cuando su lengua repita sin distorsión la lengua auténtica, la del Espíritu.

lengua de la experiencia esencial, cuya forma ideológica pertenece, de todos modos, a la autoconciencia del pensamiento metafísico en general. El asunto es más delicado: si se quiere destruir la permanencia extática del original⁴⁰ y sus efectos, es necesario indicar el lugar donde ocurre, concretamente, la disolución de la diferencia valorativa entre origen y derivación o, dicho de otro modo, entre el filósofo y el traductor. Esta disolución no puede ser simplemente formal o puramente discursiva.

Lo cierto es que la posición heideggeriana frente a la relación entre *filosofía* y *traducción* ya es doble: al mismo tiempo que separa lo pensado de lo traducido, comprende al pensador como traductor: el paso de la verdad fundamental a la lengua, el don del ser en la palabra, es, en su mismo origen, una *Übergesetzung* luego retransmitida como *Überereignung*. Pero la implicación de Heidegger con el *problema* de la traducción es tan profunda que él mismo llega a entenderse como filósofo en tanto que traductor, en este caso, en tanto que transpropiador o sobreapropiador de la verdad originaria de la lengua de Parménides. Podríamos comprobar cómo la recuperación del «pensamiento originario» se corresponde con un cuidadoso transporte entre lenguas comunes en propiedad, un transporte por medio del cual, literalmente, es *desencubierto* un mensaje cuyo olvido es urgente revertir; todo esto para entablar un nuevo comienzo, una nueva relación, *no cadente*, con el ser. ¿Qué nos impide, entonces, pensar, por ejemplo, el proyecto de la pregunta por el ser como el proyecto de su traducción? ¿Y no era la propia lengua su obstáculo fundamental? Porque si sólo se cuenta con una lengua inauténtica y clausurada por la metafísica en sus decisiones esenciales, la relación con el ser no podría darse sino mediante la traducción [*Übersetzung*] de un estado de autenticidad que podemos resumir como anterior al olvido de la diferencia óntico-ontológica, un estado, por ende, esencialmente incompatible con una lengua donde la pérdida del sentido originario se evidencia con toda su fuerza. Este es el dilema central del pensamiento de Heidegger, la dificultad constante que obliga y precisa la totalidad de las consideraciones metodológicas sobre el pensar, la lengua y la traducción: ¿Cómo recuperar la experiencia presente del original si todo lo que hay es una lengua lógica y gramaticalmente tomada por la metafísica⁴¹ y su inauténticidad? El problema es que la diferencia entre original y traducción se encuentra, en realidad, diluida desde el origen.

De modo que la *traducción* no sólo está autorizada, sino incluso prescrita por la misma diferencia entre origen y derivación; la traducción es la reunión y disociación simultáneas de esa diferencia, no su anulación.

⁴⁰ "Extática" porque coincide con el "instante" [*Augenblick*], el presente que reúne a los éxtasis temporales y retiene en sí toda la temporeidad auténtica —Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §68.— del mismo modo en que la repetición del original reúne a la historia al interior de una lengua y un destino.

⁴¹ V.g HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 2 «Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar.».