

BABEL REVISITADA

Jorge Wiese Rebagliati

"Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras" (Gén. 11,1): desde que cayó el *zigurat* de Babel y Yahvé "confundió la lengua de la tierra toda" (Gén. 11,9), la nostalgia de una lengua prebabélica (universal, coherente, transparente) no ha dejado de seducir a quienes reflexionan sobre el lenguaje. Confrontados con la realidad, ven a su alrededor sólo los fragmentos ruinosos de la torre: una turbamulta de lenguas que no se comprenden entre sí. Vista así, Babel parece convertirse en un límite: antes de Babel, la lengua adámica, el idioma del Paraíso (la referencia única, la identidad entre palabra y objeto, la comunicación universal); después de Babel, el caos de la multiplicidad de lenguas (la referencia plural, la arbitrariedad de la relación entre palabra y objeto, la incomprensión interidiomática).

*After Babel [Después de Babel]*¹, del Prof. George Steiner, intenta explorar las consecuencias últimas de esta aparente maldición, de esta segunda caída. Al hacerlo plantea preguntas fundamentales para la definición del lenguaje: ¿existen universales lingüísticos?, ¿por qué se hablan tantos idiomas?, ¿por qué el lenguaje no es igual a la realidad?, ¿por qué la comunicación, en sentido absoluto, es imposible? Todas ellas, quizás, pueden resumirse en una, resultado paradójico de la caída de Babel y, a la vez, aspiración hacia un ideal prebabélico: ¿por qué se traduce?

Para Steiner, el problema de la traducción es el problema lingüístico (y filosófico y lógico y humano) por excelencia. La traduc-

ción se ubica en el centro de una vasta reflexión que abarca, prácticamente, todo el rango de las ciencias humanas. En seis capítulos (1 Comprender es traducir; 2 Lenguaje y gnosis; 3 Palabra *versus* objeto; 4 Las ambiciones de la teoría; 5 El desplazamiento hermenéutico; y 6 Topologías de la cultura), el Prof. Steiner desarrolla una visión tan amplia y comprensiva de la cultura humana, y a la vez tan original y polémica, que se entiende por qué no ha sido aún asumida por la *nomenklatura* académica². Lo que sigue es -aunque marginal y quizás extemporáneo- una apretada reseña de los principales conceptos de esta visión.

1. Comprender es traducir

Todos los modelos del proceso de la comunicación son más o menos semejantes: un emisor crea un mensaje que es "recibido" por un receptor. Todos, por otro lado, participan del mismo espejismo, pues suponen que el mensaje producido por el emisor es el mismo, o casi el mismo, que comprende el receptor. Sin embargo, éste es un supuesto no comprobado. Lo que se verifica, más bien, es lo contrario: el receptor comprende sólo parte del mensaje generado por el emisor y en muchos casos entiende tan poco de éste que, más propiamente, convendría hablar de incomprensión. Consecuentemente, para entender el mensaje, el receptor -aunque esté usando su lengua- debe *traducir*, en una extensión del concepto que es propiamente el punto del argumento steineriano. Comprender, interpretar y traducir son sinónimos.

Lo obvio es la traducción de una lengua a otra: un mensaje de la lengua fuente pasa a la lengua receptora mediante un proceso transformacional. La barrera es el hecho evidente de que una difiere de la otra, que la transformación interpretativa (el proceso de codificación y descodificación) debe ocurrir para que el mensaje "pase" (cfr. la p. 29). Pero este fenómeno ocurre también dentro de una lengua: el tiempo, las clases sociales, las generaciones, los sexos, nuestras mismas conciencias son también barreras (p. 49).

Traducimos "del tiempo". La historia, en tanto experiencia vital, puede considerarse como una constante traducción del pasado. Más aún, planteado el punto en términos extremos, puede decirse que cada generación "crea" su pasado. Y se comprende que así sea, porque éste es más una reiterada interpretación de testimonios que un repositorio inerte de datos (recordamos culturalmente, como lo hacemos individualmente, mediante convenciones de énfasis, de resumen, de omisión). Ello exige pasar por el tamiz inevitable del idioma. Al respecto, Steiner se pregunta: "¿Qué existencia material tiene la historia fuera del lenguaje, fuera de nuestra creencia interpretativa en registros esencialmente lingüísticos (el silencio no tiene historia)?" (p. 30).

Traducimos "entre" clases sociales, generaciones y sexos. En este sentido, es pertinente preguntarse hasta qué punto comunidad y comunicación son términos emparentados. Según Steiner, puede ser que las funciones "agónicas" (en el sentido de 'lucha' o 'combate') del lenguaje, dentro de una comunidad económica y socialmente dividida, sobrepasen las funciones de comunicación genuina. Las lenguas ocultan e internalizan más que lo que expresan. Las clases sociales, los guetos raciales, no hablan tanto *entre* sí, como *contra* sí. El lenguaje de la política, del disenso social, está lleno de palabras fantasmas que se gritan de un lado a otro de la trinchera y que significan o contrarios o nada (pp. 33-35). Lo mismo puede decirse de las diferentes "lenguas" que crean las generaciones para distinguirse unas de

otras, entre las que quizás ocupe un lugar preeminente el lenguaje infantil. Tanto como el proletariado o las minorías étnicas, los niños se sienten explotados y ridiculizan la retórica, los tabúes y las normas lingüísticas de sus opresores. Son maestros del silencio. Intuyen que el silencio puede destruir a otro ser humano (como Kafka, saben que varios han sobrevivido al canto de las sirenas, pero ninguno a su silencio). El tema fue llevado a extremos extraños y fantasmales por Henry James en *Otra vuelta de tuerca*, pero, en realidad, es una comprobación diaria e inmediata (pp. 36-38).

Otro tanto puede afirmarse del distinto tratamiento que los sexos les dan al lenguaje. Hombres y mujeres apenas han sentido las barreras que la identidad sexual impone (interpone) a la comunicación. El contorno semántico y la totalidad de los medios expresivos usados por los hombres difieren de los de las mujeres. Las percepciones lingüísticas, también. Tradicionalmente, los hombres han acusado a las mujeres de "verbosas", de "botarates lingüísticas". Correspondientemente, el hombre es considerado mentiroso ("non lo lasciar più dir/ il labbro è mentitor...", dice Doña Elvira en el *Don Giovanni* de Mozart) y fanfarrón (cfr. el tipo dramático del *miles gloriosus*, del soldado fanfarrón de la comedia latina). Por supuesto que los terrenos de diferenciación son, en buen grado, económicos y sociales, pues se vinculan con la división del trabajo y la alternancia de períodos de actividad y de descanso. En muchos casos, los hombres marcan su superioridad sociológica y física reservando para sí ciertas formas de comunicación ("Taceat mulier in ecclesia", 'Calle la mujer en la iglesia', sentencia San Pablo). Cualesquiera que sean las causas, la tarea de la traducción entre los sexos es, a la vez, constante e incompleta (p. 45).

Traducimos "a" nuestra conciencia. En efecto, todo gesto comunicativo "externo" debe internalizarse, es decir, debe ser procesado en (por) una conciencia. Cada gesto comunicativo posee un residuo privado. En este sentido, puede afirmarse que aspectos de todo acto

lingüístico son únicos e individuales. Forman lo que los lingüistas llaman un *idiolecto*. El *lexicón personal* internalizado en cada uno de nosotros califica inevitablemente las definiciones, las connotaciones, los movimientos semánticos corrientes en el discurso público. El concepto de un idioma estándar o normal es una ficción estadística (aunque pueda poseer existencia real en las máquinas de traducir). El lenguaje de la comunidad, aunque uniforme en su contorno social, es un múltiple e inextinguible agregado de átomos lingüísticos, de significados personales finalmente irreductibles (p. 47). El tema del lenguaje privado, que no es otro que el de la unicidad de la conciencia, permite identificar una función lingüística crucial. Obviamente, hablamos para comunicarnos, pero también para esconder, para dejar sin decir. La habilidad de los seres humanos para desinformar se modula a lo largo de todas las ondas, desde la mentira evidente hasta el silencio. Y es que esta habilidad se basa en la estructura dual del lenguaje: nuestro lenguaje exterior posee "detrás de sí" una corriente de conciencia articulada. "Al conversar vivimos en sociedad", escribió Ortega y Gasset, "al pensar nos quedamos solos". En la mayoría de los intercambios sociales convencionales, la relación entre estas dos corrientes de lenguaje es sólo parcialmente congruente. En la convención teatral, por ejemplo, mediante el "aparte", el hablante dirige a sí mismo -y, por extensión, a los espectadores- las palabras que en su enunciado externo deja sin decir al otro personaje (p. 48).

Un ser humano traduce cada vez que recibe un mensaje de otro. Cuando la dificultad de hacerlo es suficientemente grande, el proceso pasa de reflejo a técnica compleja. Hasta la pareja amorosa, que es la comunidad humana más elemental, traduce: la intimidad, sea ésta de amor o de odio, puede definirse como una traducción confiada y casi inmediata. En la intimidad, la vulgata externa y la masa privada de lenguaje crecen más y más concordantemente. En síntesis, dentro de una

lengua o entre varias lenguas, comunicación humana es igual a traducción (pp. 48-49).

2. Lenguaje y gnosis

En el centro de la discusión sobre el lenguaje anida la pregunta que animó al yahvista (o a la yahvista, si Harold Bloom está en lo cierto) a responder con el mito de Babel: ¿por qué no existe una sola lengua? Al contrario, ¿por qué existen tantas lenguas? La prodigalidad sorprende. Actualmente se hablan entre cuatro y cinco mil idiomas. La amplitud de este catálogo presenta al hombre como un animal lingüístico de inverosímil variedad y desperdicio, radicalmente anti-darwiniano en este aspecto (no sobrevive la mejor: todas las lenguas son eficientes). La dialéctica de la universalidad y la multiplicidad fue planteada en la fábula babélica. Sin embargo, la paradoja no se ha resuelto todavía y admite, aún hoy, otra reformulación: cómo es posible que a la luz de universales anatómicos y neurofisiológicos, comunes a todo el género humano, no exista *una* lengua común (pp. 52-57).

La solución de esta paradoja recorre la historia de la lingüística, desde las reflexiones místicas y mágicas de la tradición oculta hasta la gramática generativa (quizás su último capítulo). Un breve repaso a los principales hitos puede servir para exponer los aspectos más relevantes del tema y sus vinculaciones.

La tradición oculta sostiene que una única y primitiva lengua, un *Ur-Sprache*, se esconde detrás (o debajo) de nuestra discordia presente, detrás del abrupto tumulto de lenguas en conflicto que siguió al colapso del *zigurat* de Nimrod. Esta lengua, que propiamente puede denominarse "adámica", posibilitó no sólo que todos los hombres se comprendieran, que se comunicaran fácilmente. Encarnó, en un grado mayor o menor, el *logos* original, el acto inmediato de la "llamada a ser" mediante el cual Dios, literalmente, "pronunció el mundo": el mero nombrar la cosa era la causa necesaria

y suficiente de su transformación en real (p. 61). ¿No ha sido la historia lingüística del hombre, como arguían ciertos cabalistas, una laboriosa vuelta de péndulo entre Babel y el regreso al unísono ("uni-sono") en algún momento mesiánico de entendimiento restaurado? Dentro de esa tradición, se ha querido responder a esta pregunta con varios contenidos. Los gnósticos judíos sostenían que el hebreo de la Torá era, sin duda, el idioma de Dios, aunque el hombre no comprendiera su sentido completo y esotérico. Otros -los más- sostienen que el idioma adámico, prebábélico, puede todavía descodificarse, aunque parcialmente, en las capas profundas del hebreo y quizás en otras lenguas de la dispersión original (p. 64).

Aunque los hábitos de sensibilidad y de asociación que se muestran en estas semánticas ocultas son remotos y con frecuencia extraños, la alternancia entre la conciencia de la multiplicidad lingüística y la aspiración a una lengua única, que éstos expresan, se puede verificar en las reflexiones más racionales que les siguieron. Dos posiciones se contraponen a lo largo de una historia que empieza con una reflexión vinculada con lo esotérico de Jakob Böhme (1595-1625) y, a través de Leibnitz, Hamann, Vico, Herder y Humboldt, llega a Cassirer, Jost Trier, E. Sapir, Benjamin Lee Whorf y Chomsky. La primera: la estructura subyacente del lenguaje es universal y común a todos los hombres, las disimilaridades entre las lenguas son superficiales; la segunda, la "monádica": las estructuras profundas universales o son imposibles de ser conocidas mediante la investigación lógica o psicológica o son de un orden tan abstracto, tan general, que resultan ser más bien triviales.

Para Steiner, las distintas etapas de esta historia acaban en una contraposición final (penúltima sería un término más propio) entre las dos escuelas "mentalistas" de la lingüística norteamericana: la de tradición antropológica representada por Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf (que se remite, en última instancia, a la identificación entre lenguaje y cultura de

Wilhelm von Humboldt) y la de tradición más bien filosófica (específicamente cartesiana) de la lingüística generativo-transformacional de Noam Chomsky.

Puede ser interesante contrastar ambas escuelas en relación a la traducción. Benjamin Lee Whorf sostiene que los patrones lingüísticos determinan lo que el individuo percibe del mundo (desde una perspectiva neokantiana, Cassirer afirma lo mismo). Como los patrones son distintos, aparecen visiones del mundo (*thought worlds*) distintas. No hay, desde el punto de vista de la conciencia humana, una realidad física universalmente objetiva. Existe una universal, pero también rudimentaria aprehensión neuropsicológica del espacio que puede haber precedido al lenguaje articulado en el conocimiento del niño. Pero una vez que una lengua particular empieza a usarse, le sigue una especial concepción del espacio. La espacialización y la matriz espaciotemporal en la que ubicamos nuestras vidas se vuelven manifiestas mediante los elementos gramaticales: existe un distintivo sentido temporal indoeuropeo y un sistema correspondiente de tiempos verbales (p. 92). Es revelador, en este sentido, el estudio que Whorf realiza del hopi (una lengua indígena norteamericana), en la que encuentra, expresadas gramaticalmente, estructuras espaciotemporales semejantes a las que postula la física moderna para la realidad. Ciertamente, desde una perspectiva así, cerradamente monádica, la traducción es imposible. Sin embargo, es posible verificar empíricamente la existencia de una comunicación interlingüística (de hecho, se traduce). Esta conciencia es el eje del universalismo.

Actualmente, la hipótesis de trabajo de una gramática universal es compartida por muchos lingüistas. A propósito de lo anterior, sostiene Chomsky: "La tarea principal de la lingüística debe consistir en desarrollar una explicación de los universales lingüísticos [...]" (*Aspectos de la teoría de la sintaxis*, pp. 27-28). En los últimos 40 años, la dirección del argumento universalista ha sido el de una progresiva-

mente más profunda formalización y abstracción (p. 99). Lamentablemente, los resultados no llegan a ser espectaculares. Muchas conclusiones son del tipo de generalidades poco sorprendentes implícitas en el postulado de que todos los hombres necesitan oxígeno. Cuando las afirmaciones se vuelven prescriptivas, surgen los problemas de la descripción rigurosa. Gramaticalmente, por ejemplo, algunos rasgos parecen ser universales: todas las lenguas poseen un pronombre de primera y otro de segunda persona del singular; todas tienen una clase de nombres propios; todas poseen algo muy semejante al "sujeto"; las secuencias verbo-objeto-sujeto, objeto-sujeto-verbo y objeto-verbo-sujeto son muy raras. Sin embargo, el esquema parece más impresionante que lo que es. Comparado con el total de lenguas habladas, el número cuya gramática ha sido formalizada y examinada extensamente es absurdamente pequeño. Más aún, basta una sola excepción en cualquier lengua, viva o muerta, para invalidar el concepto de un universal gramatical. Por ejemplo, podría esperarse que en todas las lenguas que poseen distinción genérica en la segunda persona del singular posean también la misma distinción en la tercera. En casi todos los casos conocidos, esto se cumple. Pero no en un pequeño grupo lingüístico de Nigeria central (pp. 100-103).

Ha sido precisamente la imposibilidad de probar el argumento universalista mediante la etnolingüística y la estadística (¿de qué sirve acumular montañas de datos para probar un universal si basta una excepción para negarlo?), lo que quizás haya movido a que la lingüística generativo-transformacional postule la ubicación de los universales lingüísticos en niveles fenomenológicos cada vez más hondos. Al hacerlo, sus propulsores han situado internamente la misma noción de gramática y la han convertido en una facultad específicamente lingüística, innata, de la conciencia humana. Concedido lo anterior, las diferencias entre las lenguas son sólo diferencias de "estructuras superficiales": las estructuras profundas son las mismas (pp. 103-104).

Estas estructuras son tan abstractas que se localizan más allá del nivel de conciencia actual, o incluso potencial. Chomsky sostiene que no tienen ninguna justificación, salvo la justificación *a priori*. Son de la categoría de la arbitrariedad inherente al hecho de que el mundo existe (p. 105). La metáfora chomskiana es seductora: une los sistemas lógicos de Carnap y Reichenbach con el modelo del *córtex* cerebral, con su red intensamente ramificada y a la vez profundamente unida de canales electroquímicos y neurofisiológicos. Un sistema de variables, el conjunto de todos los nombres, los "predicados generales" y sus relaciones estarían imbricados en el tejido de la conciencia humana (p. 106).

Una teoría así debería postular la posibilidad de una traducción perfecta, precisamente porque existe un punto común a todas las lenguas: el de las estructuras profundas. Curiosamente, el mismo Chomsky no lo cree así (p. 111). Sin embargo, éste es precisamente el problema. Si existen las estructuras profundas chomskianas, éstas deberían probarse en la traducción. Sostiene Steiner: "El 'mapa topológico' en el cual los universales pueden transferirse de lengua a lengua puede ubicarse muy profundamente, pero si existe de alguna manera, la correspondencia 'punto por punto' debe demostrarse". Y sigue, con una sugerencia inquietante: "¿No estará en lo cierto Robert A. Hall Jr. cuando sostiene que las estructuras profundas no son sino paráfrasis de construcciones ya dadas, urdidas *ad hoc* para permitir al gramático derivar las últimas de las primeras mediante algún tipo de manipulación? ¿No será que la gramática generativo-transformacional esté forzando todas las lenguas al modelo del inglés, tal como la gramática del siglo XVII lo hizo con el latín?"¹³ (pp. 111-112).

En suma: una visión metamatemática del lenguaje -como la propuesta por la gramática generativo-transformacional-, al trabajar principalmente con unidades atómicas pre o pseudo lingüísticas, falla en dar cuenta de la naturaleza y las posibilidades de las rela-

ciones entre las lenguas tal como ellas existen y difieren realmente. Tal vez más que los lingüistas y mucho tiempo antes que ellos, los poetas y los traductores trabajaron dentro de la piel temporal del lenguaje humano y buscaron descubrir sus más hondas fuentes. A muchos lingüistas actuales les gustaría tener las cosas más claras que lo que son. Antes de conceder que los procedimientos más hondos del lenguaje descansan más allá de una conciencia actual o potencial (como lo quiere Chomsky), conviene mirar a los desórdenes vitales de la literatura, en donde esa conciencia opera más incisivamente. "Para saber más acerca del lenguaje y la traducción, debemos pasar de las estructuras profundas de la gramática transformacional a las más profundas del poeta", concluye Steiner (pp. 113-114).

3. Palabra *versus* objeto

Una paráfrasis perversa del libro de W.O. Quine (el libro se titula *Word and Object: palabra y objeto* y no 'palabra *versus* objeto') le sirve a Steiner para presentar su argumento sin ninguna ambigüedad: existe un desfase "de base" entre el lenguaje y la realidad. La palabra no refleja al objeto. Se opone a él. En la base de esta incongruencia puede estar lo que Steiner denomina el "autismo ontológico" de la expresión lingüística, evidente, sobre todo, en el discurso sobre el lenguaje (no es posible hablar del lenguaje fuera del lenguaje; en este sentido -y en tanto objeto de reflexión- el lenguaje no es un problema, sino un misterio, como diría Gabriel Marcel). En realidad, la fractura está presente en toda manifestación mediante palabras. Un examen somero de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, el lenguaje y el tiempo, y el lenguaje y la verdad la vuelven patente (p. 114).

Pensamiento y lenguaje

La vinculación entre pensamiento y lenguaje puede reducirse a la discusión de dos problemas: el de la relación entre la base

neurofisiológica del lenguaje y el lenguaje, y el de la identidad (o no) entre lenguaje y pensamiento. Respecto del primero, cabe preguntarse lo siguiente: ¿puede localizarse el lenguaje?, ¿localización es igual a origen o fundamento? La fisiología y la neurología pretenden dar cuenta del fenómeno lingüístico ubicando sus fuentes en el mapa del cerebro. Steiner piensa que, a pesar de las últimas investigaciones neurológicas, y de la cada vez más estrecha vinculación entre lenguaje y fisiología a partir de las investigaciones sobre la afasia, los prospectos para una teoría de la evolución y la generación del lenguaje humano basada físicamente son aún inciertos, fundamentalmente porque la lingüística debe proceder, para ser fiel a su objeto, con la ayuda de metalenguajes parcialmente arbitrarios y dentro de un marco de conjeturas formales y modelos analíticos que son, sólo en un sentido amplio y metafórico, científicos. La aplicación del concepto de ciencia exacta al estudio del lenguaje es un símil idealizado (p. 119). Fisiología del lenguaje no es igual a lingüística. No es igual, tampoco, a lenguaje.

Respecto del segundo problema, dos son las posiciones tradicionales: el lenguaje es la manifestación del pensamiento; el lenguaje es igual al pensamiento. Steiner, dentro de la tradición de Humboldt, Sapir y Whorf, parece suscribir esta última. Sin embargo, no duda en airear sus reservas: Paulhan, el poeta francés, -nos dice Steiner- infiere una realidad de pensamiento previa o fuera de las palabras. Todos, sigue, hemos hecho esta inferencia alguna vez. ¿Pero qué sentido posee este concepto de pensamiento pre o extralingüístico? ¿Se justifica la afirmación de William James de que, excepto en el caso de los recién nacidos, en los comatosos y los drogados, no puede haber un *eso* (un *that*) que no sea ya un definido *qué* (un *what*), es decir, que pueda nombrarse? En *Ordinary Language*, Ryle afirma que el pensamiento es "operar con palabras". El enunciado se formuló en 1953. Ahora, la imagen es menos clara. Los trabajos de Piaget y de J. S. Bruner sugieren que en el niño pequeño una

organización de la conducta adaptada, genérica e inteligente precede, por un margen considerable, al desarrollo de cualquier sistema simbólico que razonablemente pueda considerarse como lenguaje. Más radicalmente, ¿existen, como en la locución corriente, realidades sentidas "más hondas que las palabras"? La analogía con la música y la invención de la melodía -acerca de la cual tan poco se sabe- permite sugerir la noción de formas de "pensamiento" o de "significación energizada" que son, en un sentido altamente abstracto, pero también físico, relaciones entre niveles o centros de tensión interna. ¿Existe -se pregunta- como a veces sentimos en los sueños y en la penumbra del despertar incierto, una sintaxis de la forma, del color, del movimiento, de las relaciones espaciales que está, de alguna manera, "más allá" de las palabras? ¿Podemos experimentarla cuando buscamos una palabra en nuestro diccionario interno? La formulación en forma de pregunta, la pregunta misma, ya es distorsionadora (p. 135).

Lenguaje y tiempo

La relación entre lenguaje y tiempo está definida por una ambigüedad fundamental: por una parte, puede decirse que el lenguaje ocurre en el tiempo; por otra, puede sostenerse que el lenguaje crea el tiempo en el que ocurre (la definición de la poesía como "palabra en el tiempo", propuesta por Antonio Machado, plantea en clave estética la misma ambigüedad).

En efecto, en cierto sentido puede decirse que cada acto lingüístico "toma tiempo", puede medirse temporalmente (lo que constituye el germen del ritmo poético) y es irreversible -como todo lo que ocurre en el tiempo-, lo que hace que lo dicho no pueda desdecirse (sólo negarse o contradecirse, en sí movimientos "hacia adelante", proyectivos). De ahí el deseo, tan literal cuando se refiere a la amenaza, a las maldiciones, a los tabúes: "Si sólo pudiera retirar mis palabras... [pero no puedo]" (pp. 135-136).

El otro sentido es menos obvio, pero más radical, pues implica que el tiempo, tal como lo experimentamos, es una función del lenguaje. Steiner sostiene que el lenguaje, en cierto sentido, compone y segmenta el tiempo, tanto en sentido "débil" como en sentido "fuerte". El sentido "débil" se vincula con la psicología de la percepción del tiempo, con las maneras mediante las cuales el fluir del lenguaje -dentro y en medio del cual pasamos buena parte de nuestra existencia consciente- ayuda a determinar nuestra experiencia de la temporalidad. Los ritmos del lenguaje "puntúan" nuestra sensación del fluir temporal y bien pueden mantener relaciones sincrónicas con otros compases. Un habla deliberadamente métrica, y hasta la prosa más burda posee elementos sincopados, juega con o contra esta matriz. Los segmentos lingüísticos probablemente cumplan algún papel en los fenómenos psicológicos subconscientes. La función de la corriente del lenguaje que pasa por la mente, ya sea en la autorreferencia voluntaria o en el soliloquio de la actividad mental, contribuye ampliamente a la definición del tiempo interior (p. 137).

El sentido "fuerte" de la relación entre tiempo y lenguaje es gramatical. Al respecto, Steiner afirma que no es una fantasía whorfiana decir que nuestros usos del tiempo están principalmente generados por la gramática del verbo (en las diversas lenguas, existen construcciones temporales cíclicas, espirales, recursivas, lineales y algunas hieráticas, casi estáticas), (p. 137). ¿Tiene el pasado alguna existencia fuera de la gramática? El conocido acertijo lógico -"¿Puede probarse que el mundo no fue creado hace un instante con un programa completo de memorias?"- es, en realidad, insoluble. Ningún dato crudo del pasado posee una autoridad intrínseca absoluta. Su significado es relacional respecto del presente y esa relación se realiza lingüísticamente (p. 138).

Es posible considerar a la memoria como "tiempo pasado", también en sentido gramatical, y la noción de "recuerdo" tiene mucho que ver con la idea de la privacidad y

de la integridad de la persona. El historicismo occidental y su énfasis en la unicidad del recuerdo individual que apoyan, que suscriben, la noción de la privacidad y de la integridad de la persona, son inseparables de la riqueza de "pasados" que ofrece cada una de sus lenguas. Dos ejemplos: la obra de Marcel Proust y el Psicoanálisis. Según Steiner, ninguna gramática filosófica ha producido hasta ahora un análisis de las diversas lógicas, valores tonales, propiedades semánticas de los tiempos pasados y sus modulaciones que rivalice con el de *En busca del tiempo perdido*. La obra de Proust es una investigación en la naturaleza lingüística, formalmente sintáctica, del pasado. En otro ámbito, ¿qué es el Psicoanálisis sino un intento de derivar y otorgar autoridad sustantiva a la construcción verbal del pasado? (p. 140).

Los historiadores "traducen" del pasado. Trabajan con convenciones narrativas que comparten con la ficción. Más aún, muchas veces el pasado es igual a las afirmaciones acerca del pasado y la interpretación de esas afirmaciones plantea problemas que son, en primera instancia, semánticos. La labor hermenéutica del historiador debe determinar no sólo *qué* se dijo (lo que puede resultar muy difícil dado el estado de los documentos y los conflictos de testimonios), sino lo que *quiso* decirse y en qué distintos niveles de comprensión lo que se dijo pudo ser recibido. De tal manera que la elucidación de lo que se significó, se implicó, se omitió "en estas circunstancias, a este público, con estos propósitos y con estas intenciones" (la prueba de Austin para decidir si un enunciado es verdadero o falso) no puede reducirse a un método único y verificable. Debe quedar como un procedimiento selectivo y altamante intuitivo, a lo más autoconsciente de su papel restringido, y, en este sentido, ficcional. La tarea del historiador se basa, en la frase de Schleiermacher, en "el arte de escuchar" (pp. 141-143), una actividad fundamentalmente interpretativa.

Pero el problema no sólo es semántico (o no es semántico sólo en sentido estricto). Como lo demostró Rudolf Bultmann en su

estudio sobre los Evangelios, no existen lecturas "apresupositivas" (*presuppositionless*) del pasado. Para todos los sucesos pasados, como para todos los presentes, el observador posee un esquema mental especial. Es un esquema programado para el presente. Excepto en la lógica matemática y quizás en la formal, no existen verdades "no temporales". Es la paradoja expresada por Benedetto Croce ("Toda historia es historia contemporánea"), San Agustín (*praesens de praeteritis*, 'el pasado siempre está presente') y Hume ("nuestra experiencia del pasado no presenta objeto determinado", *Tratado*, II, xii).

Las expresiones futuras y condicionales generan una perplejidad mayor. ¿Qué validez lógica puede encontrarse en las afirmaciones de contingencia futura o en las formulaciones subjuntivas, optativas, condicionales? Y las extrañas relaciones de estas formas con la realidad no han dejado de tener consecuencias: el futuro profético hebreo y las fatalidades ambiguas del oráculo griego son testimonios elocuentes (p. 144).

¿Cuál es la entidad fáctica del futuro? A pesar de los futurólogos, que han sustituido el examen de las vísceras por la estadística, debe reconocerse que es muy pobre, si se habla del futuro de las acciones humanas y no del de los fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, Steiner afirma que el descubrimiento del futuro es uno de los rasgos humanos fundamentales: "Existe un sentido vital en el que la gramática ha 'desarrollado' al hombre, en el que podemos ser definidos como el mamífero que usa el futuro del verbo ser. Sólo el hombre, como escribe Paul Celan en *Atemwende*, puede arrojar redes 'en ríos al norte del futuro'" (p. 167).

La "afacticidad" de las proposiciones futuras puede ser una característica reveladora. Los tiempos futuros son un ejemplo, y uno de los ejemplos más importantes, del marco más general de la contra factualidad del lenguaje. En el infierno, esto es, en una gramática sin futuros, "literalmente vemos cómo los verbos matan el tiempo" (el penetrante comentario del poeta ruso Osip Mandelstam sobre el infierno

dantesco y sobre la forma lingüística refleja su asfixia bajo el terror político, en la ausencia de un mañana). Pero "en otros tiempos" (en sí misma una locución extraordinaria), es sólo a través del lenguaje, y quizás a través de la música, como el hombre puede liberarse del tiempo, como puede sobreponerse momentáneamente a la presencia y a lo presente de su propia muerte (p. 169).

Lenguaje público y lenguaje privado

El problema del lenguaje privado (aunque, más propiamente, debería decirse "de la lengua privada") fue planteado por Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. En esa obra, Wittgenstein discute la posibilidad, que luego descarta, de una lengua privada usada por una sola persona, inteligible sólo para esa persona y referida sólo a sucesos internos (p. 171). Sin participar de la discusión, que se maneja con conceptos lógicos fuertemente formalizados y en un sentido diferente del postulado por Wittgenstein, Steiner sostiene que sí es posible hablar de un "lenguaje privado".

Dos seres humanos nunca comparten un contexto idéntico de educación y de asociación. Porque un contexto así está hecho de la totalidad de una existencia individual, porque comprende no sólo la suma de memoria o experiencia personal, sino también el repositorio de un subconsciente particular, difiere de persona a persona. No existen facsímiles de la sensibilidad, no existen psiques gemelas. Si esto es así, y el lenguaje es de alguna manera la expresión de una conciencia, todas las formas lingüísticas suponen un elemento latente o actualizado de especificidad individual. Son, en parte, un idiolecto (p. 179).

Cuando hablamos a otros, hablamos "desde la superficie" de nosotros mismos. Normalmente usamos una taquigrafía debajo de la cual subyace una riqueza de asociaciones subconscientes, declaradas o escondidas deliberadamente. De este hecho central de la fenomenología dual o subterránea del lenguaje, Humboldt derivó su conocido axioma:

"Toda comprensión es, a la vez, incompreensión, todo acuerdo de pensamiento o de sentimiento es, también, una separación de caminos". O, como sostiene Fritz Mauthner: fue mediante el lenguaje, *con su superficie común y su base privada*, como los hombres "hicieron imposible el conocerse unos a otros".

En cierto sentido, puede definirse a la Modernidad artística como un intento de fidelidad extrema al aspecto privado de la sensibilidad del creador. En efecto, sostiene Steiner, cuando la literatura busca romper su molde lingüístico público y convertirse en idiolecto, cuando busca la intraducibilidad, inaugura un nuevo mundo de sensibilidad. Un examen sucinto de la poesía moderna basta para reconocer que, en el primer plano de sus preocupaciones, se ubican los temas de los límites del lenguaje, la necesaria derrota del lenguaje por la privacidad y la luminosidad de lo inexpressable (en su *Carta a Lord Chandos*, Hofmannsthal define al lenguaje como "una taquigrafía miope"; en su *Diario*, Ionesco escribe: "les mots ne sont pas la parole"). Los experimentos vanguardistas de los futuristas rusos, de Dadá, del Surrealismo, de los *lettristes* y de la poesía concreta, que intentan crear un nuevo lenguaje (mediante procesos de dislocación, la amalgama de lenguas ya existentes y la búsqueda de neologismos autoconsistentes), son esfuerzos concretos por desarrollar estas ideas. Otros extremos son el silencio (piénsese en la obra de Samuel Beckett) y la *nonsense poetry*, la poesía del sinsentido, ambas manifestaciones de un callejón sin salida estético (pp. 192-200).

Por supuesto, las expresiones no tienen que aparecer en forma tan radical: surgen en la evidencia del estilo de todo escritor importante, pero también son manifestaciones permanentes del lenguaje natural. Esta comprobación es de una importancia capital para comprender la naturaleza de toda transacción lingüística. Si, en efecto (aunque no en el sentido de la argumentación de Wittgenstein y Malcolm) existe un "lenguaje privado" y parte esencial de toda lengua es privada, existe en cada acto lingüístico un elemento de traduc-

ción más o menos prominente: toda comunicación "interpreta" entre privacidades (pp. 206-207).

La aspiración a un estado de cosas contrario ha inspirado una contracorriente poderosa: la búsqueda de códigos "inambiguos" y universales de comunicación. Ya que tanto del lenguaje natural es privado, ha habido numerosos intentos para fortalecer el sector público. Desde Comenius, en el siglo XVII, pasando por el Volapük de J.M. Shleyer (1879) y el Esperanto de L.L. Zamenhof (1887) hasta llegar a los estudios lógicos de Tarski, Carnap, Russell y Whitehead, para terminar en los lenguajes de la computación (que generan un entusiasmo semejante a la fascinación europea por los ideogramas chinos en el siglo XVIII): todos buscan una concordancia unívoca, inambigua y universal entre palabras y cosas. La pansofía sólo podrá lograrse con la pansofía (pp. 209-212).

Sin embargo, ni la aproximación "interlingüística" ni la lógico-analítica han contribuido a la profundización del conocimiento acerca de la naturaleza del lenguaje o a la modificación de los usos que los hablantes hacen de las lenguas naturales: lo que Ogden y Richards llaman "emotivo" y William Empson trata bajo el concepto de "valor" y "sentimiento" quedan fuera de la red estricta, pero exigua de la lógica. Pertenecen al dominio de lo pragmático. Más que de las perfecciones de lo inambiguo, es de esto de lo que hay que dar cuenta. Es ello lo que le otorga coherencia al sistema, una coherencia, si se permite, "en movimiento constante" (pp. 212-213).

Lenguaje, verdad y falsedad

En el centro de los mecanismos que definen al lenguaje puede encontrarse, según Steiner, otra dualidad, otro conjunto contrastivo: el de la verdad y la falsedad, o mejor, el de las relaciones entre lenguaje, verdad y falsedad. Quizás resulten indispensables para explicar la evolución del lenguaje y para comprender el fenómeno de la multiplicidad de las lenguas.

El tema de la verdad ha resultado ser uno de los tópicos fundamentales de la lógica contemporánea, quizás en este sentido continuadora de los ideales de la gramática universal (el lenguaje es una imagen puntual del mundo, las proposiciones "son como" las cosas a las que se refieren). Al final, y luego de una numerosa literatura secundaria, la cuestión parece haberse reducido al examen de las relaciones entre "palabras y palabras" más que al de la correspondencia entre "palabras y cosas". Y es que, a pesar de los esfuerzos realizados, el problema sigue: es muy difícil dar cuenta del tema de la verdad. Es más difícil aún dilucidar el tema de la falsedad (en efecto, ¿por qué *puede haber* enunciados falsos?). "Toda teoría satisfactoria de la verdad", declaró Austin en una oportunidad, "debe igualmente dar cuenta de la falsedad". Según Steiner, el tema es capital para la comprensión del lenguaje y la cultura.

Sobre todo si no se la considera sólo como una falta de correspondencia con un hecho, sino como un agente activo y creativo, la capacidad humana para emitir falsedades, para mentir, para negar lo dado, se ubica en el corazón del lenguaje y de las reciprocidades entre el lenguaje y el mundo. Puede ser -aventura Steiner- que la verdad sea la más limitada, la más especializada, de dos condiciones que se desprenden del carácter no factual del lenguaje (Machado, en *Nuevas canciones*, XLVI, lo planteó mejor: "Se miente más de la cuenta/ por falta de fantasía:/ también la verdad se inventa").

Otro tema relevante es el del contenido *referencial* de los condicionales (en efecto, ¿qué significa, en términos empíricos, una proposición como: "Si Napoleón hubiera vivido durante la segunda mitad del siglo XX, habría ganado la Guerra de Viet Nam"?). Austin sostiene que los condicionales (los *ifs and cans*) son palabras proteicas, creadoras de perplejidad tanto gramatical como filosóficamente, engendradoras de confusión. Miradas desde otro punto de vista, observa Steiner, puede concebirse que "engendren vida", que energías

fundamentales de ajuste entre el lenguaje y la necesidad humana descansan precisamente en esta zona lógicamente recalitrante. Enunciados hipotéticos, imaginarios, condicionales, la sintaxis de lo contrafáctico y de la contingencia bien pueden estar en los centros generativos del lenguaje humano. No menos que los tiempos futuros, con los que deben estar relacionados, y con los que cabría clasificar en la clase mayor de los enunciados "supuestos" o "alternativos", las proposiciones condicionales son fundamentales para las dinámicas de la sensibilidad humana. Son, literalmente, el *Lebensraum* de la mente.

La diferencia entre el lenguaje humano y un lenguaje de programación reside en las ambigüedades vitales, en las potencialidades quiméricas, en los imprevistos. Dados un vocabulario y un conjunto de reglas de procedimiento, *podemos decir todo*. Esta totalidad latente es sobrecogedora y debería sentirse así. Esto excluye (o la incorpora sólo hasta determinado punto) a la lógica: los parámetros son demasiado numerosos, las posibilidades de orden aceptable demasiado inestables y locales. Pero esta inestabilidad es quizás la más eficaz de nuestras adaptaciones evolutivas (p. 227).

Con Ernest Bloch, Steiner sostiene que la esencia del hombre está constituida por el "sueño progresivo", por la habilidad compulsiva para convertir "lo que es ahora" en "lo que aún no es todavía". La conciencia humana reconoce en lo existente un margen constante de "implitud", de "inconclusión", de impresionante potencialidad que desafía lo completo. El gran arte contiene los lineamientos de actualidad no realizada. Es, en la fórmula de André Malraux, un "antidestino". Según Bloch, los enunciados contrafácticos, los condicionales, crean una gramática del constante renovarse. Nos fuerzan a dejar la historia fallada atrás. Bloch insiste en que "los razonamientos sobre una suposición" no son, como lo afirmó Hume en su ejercicio sobre la duda sistemática, "quiméricos y sin fundamento". Son, al contrario, los medios para nuestra supervivencia y

el mecanismo distintivo de nuestra evolución personal y social. La selección natural, si se quiere, favoreció al subjuntivo (pp. 227-228).

En este sentido, puede sostenerse que el lenguaje es el principal instrumento del rechazo del hombre a aceptar el mundo como es. Sin este rechazo, sin la incesante generación por la mente de "contramundos" -una generación que no puede divorciarse de la gramática de las formas contrafácticas y optativas- recorreríamos continuamente la banda continua del presente. La realidad sería (para usar la frase de Wittgenstein, tergiversada) "todo los hechos tal y como son" y nada más. Nuestra es la habilidad, la necesidad, de contradecir o de desdecir el mundo, de imaginarlo o "hablarlo" de otra manera. En este sentido, no es, quizás una "teoría de la información" lo que nos sirva para clarificar la naturaleza del lenguaje, sino una "teoría de la desinformación" (p. 228).

Otra comprobación de la fractura elemental: siempre hablamos menos que la verdad. Todas las descripciones son parciales. Fragmentamos para reconstruir alternativas deseadas, seleccionamos, elidimos. No son "las cosas que son" las que decimos, sino las que podrían ser, las que el ojo y el recuerdo componen. Las objeciones de los filósofos al lenguaje normalmente olvidan este hecho. Cuando Ortega y Gasset sostiene que existe un hiato fundamental entre pensamiento y lenguaje, cuando el Wittgenstein del *Tractatus* repite la metáfora de que el lenguaje es un ropaje que cubre al pensamiento, en realidad esconden una condena moral: el lenguaje comete robo porque oculta el pensamiento y el ideal es uno de total equivalencia y verificación empírica (pp. 236-237).

Este ideal, sin embargo, limitaría el lenguaje a "lo dado", con lo cual se perdería lo que Steiner reconoce como una ventaja evolutiva. Las lenguas humanas, con su consumisión conspicua de formas subjuntivas, futuras y optativas, permiten concebir y articular posibilidades localizadas más allá de la rueda continua del decaimiento y de la muerte. Mediante ellas es posible acceder a la ilusión sustantiva

de la libertad. El hombre se ha hecho libre (*Man has spoken himself free*), mediante el lenguaje, de todo constreñimiento orgánico: "Mira" -dice Khlebnikov, el poeta futurista ruso, en *Decretos al planeta*- "el sol obedece a mi sintaxis" (pp. 238 y 245-6).

En la traducción, la dialéctica de la unidad y la pluralidad funciona dramáticamente. En un sentido, cada acto de traducción es el resultado de un empeño por abolir la multiplicidad de las lenguas y de juntar diversas imágenes del mundo en una congruencia perfecta. En otro sentido, responde al intento de reinventar la forma del significado, de encontrar y justificar un enunciado alternativo. El arte del traductor es un arte ambivalente: se ejercita en una tensión radical entre el impulso al facsímil y el impulso a la recreación apropiada. En una forma muy específica, el traductor reexperimenta la misma evolución del lenguaje, la ambivalencia de los vínculos entre lenguaje y mundo, entre "lenguas" y "mundos". En cada traducción, la naturaleza creativa, probablemente ficticia, de estas relaciones se prueba. Concebida así, la traducción no es una actividad especializada y secundaria ubicada en la *interfaz* entre lenguas: es la ejemplificación constante y necesaria de la naturaleza dialéctica (a la vez unitaria y disgregadora) del propio lenguaje (p. 246).

4. Las ambiciones de la teoría

Tal como lo muestra Steiner, la historia de la traducción en Occidente es larga y ha pasado por varias etapas. Sin embargo, a pesar de un desarrollo tan dilatado, y del nivel de quienes han hablado sobre el tema, las ideas significativas sobre este punto son muy magras. Ronald Knox (en *On English Translation*, Oxford, 1957, p. 4) reduce el tema a dos preguntas: ¿cuál debería ir primero: la versión literaria o la literal? y ¿tiene libertad el traductor para expresar el sentido del original en el estilo o con los modismos que escoja? (p. 251).

La cuestión perenne de si la traducción es, en efecto, posible está enraizada en an-

tiguas dudas religiosas y psicológicas (cfr. San Pablo, Cor. II, 12:4 y Dante, *Convivio*). El punto es siempre el mismo: las cenizas no son traducción del fuego. Tradicionalmente, el peso del argumento ha descansado sobre la poesía (Nabokov, luego de referirse a las traducciones inglesas de Pushkin, sostiene que en la traducción de un verso todo salvo el literalismo más burdo es un fraude, pp. 253-254). Sin embargo, los ataques a la traducción poética son simplemente la manifestación más visible de la aserción general de que ninguna lengua puede traducirse sin una pérdida fundamental. Formal y sustancialmente, los mismos puntos pueden postularse respecto de la prosa. Adquieren una intensidad especial en el discurso filosófico (p. 255).

Desde la lógica, el ataque a la traducción es sólo una forma débil del ataque al lenguaje mismo. Los dos argumentos pertinentes fueron expuestos por Gorgias de Lentini: 1) el lenguaje no es igual a lo que existe, al conjunto de "perceptibles", por eso las palabras se comunican sólo a sí mismas y están vacías de sustancia; 2) cuando dos personas hablan, nunca significan exactamente lo mismo. Por lo tanto, no es posible ningún acto completo o verificable de comunicación. Todo discurso es, fundamentalmente, monádico o idioléctico.

Aunque ninguna de estas dos pruebas haya podido ser refutada, su condición es trivial. Tanto la refutación nominalista como la monádica de las posibilidades del lenguaje se contradicen en la práctica: hablamos del mundo y hablamos con otros. Traducimos intra e interlingüísticamente desde el principio de la historia humana (pp. 263-264).

El argumento de la perfección (planteado por Du Bellay, el Dr. Johnson, Nabokov y otros) es superficial. Ningún producto humano es perfecto. Ninguna duplicación es, propiamente, un facsímil. Negar la validez de la traducción porque no siempre es posible y nunca es perfecta es un absurdo. Lo que necesita clarificarse es la cuestión del *grado* de fidelidad. En suma, la traducción es deseable y posible. Sus métodos y sus criterios

necesitan investigarse en relación a textos sustanciales, "difíciles", literarios o filosóficos, pues son éstos -y no los producidos por las máquinas de traducir- los que vuelven evidentes los problemas de la teoría y la práctica de la traducción (pp. 264-266).

La teoría de la traducción, invariable en este punto desde el siglo XVIII, distingue tres grados, tres niveles. El primero es el literalismo estricto, el emparejamiento de palabra con palabra del diccionario interlingüístico. El segundo (la paráfrasis) se refiere al enorme área central de la traducción como reexposición fiel, pero autónoma. En este último caso, el traductor reproduce muy cercanamente el original, pero compone un texto natural en su propia lengua, un texto que puede sostenerse por sí mismo. El tercer grado es la imitación, la recreación, la variación, el paralelo interpretativo. Abarca un área grande y difusa, que se extiende desde las trasposiciones del original a un lenguaje más accesible hasta los ecos más libres, quizás sólo alusivos o paródicos, como las relaciones de Joyce con Homero, por ejemplo (p. 266).

Steiner discute distintas clasificaciones (la de Dryden, la de Goethe). La clasificación de Roman Jakobson, una de las más modernas, resulta ser también una de las más interesantes. Jakobson (que en este punto sigue a Peirce) considera que la traducción es la condición perpetua, inescapable, de la significación. La traducción de signos verbales comprende tres clases:

- 1 el *refraseo* (*reword*), que consiste en traducir un signo lingüístico mediante otros signos lingüísticos dentro de la misma lengua. Toda definición, toda explicación, es, como muestra el modelo de Peirce, traducción;
- 2 la *traducción propiamente dicha* (*translation proper*) es la traducción interlingüística, la traducción entre dos lenguas, la interpretación de los signos verbales de una lengua mediante los signos verbales de otra lengua;

- 3 la *transmutación* (*transmutation*) es un proceso "intersemiótico" mediante el cual los signos verbales se interpretan mediante signos no verbales (pictóricos, gestuales, matemáticos, musicales, p. 274).

Tradicionalmente, se ha considerado sólo a la segunda clase como traducción (con las alternativas ya planteadas por San Jerónimo: *verbum e verbo*, palabra por palabra en el caso de los misterios, pero "sentido por sentido", *sed sensu exprimere de sensu*, en todos los otros). Sin embargo, existen razones poderosas para considerar a las tres como diferentes modos del mismo fenómeno (p. 275).

El punto es importante y toca aspectos neurálgicos de la cultura, tal como la vivimos y la experimentamos en la actualidad. La historia intelectual, la historia de los géneros literarios, las realidades de una tradición literaria o filosófica son inseparables del "negocio" de la traducción (p. 286). Al respecto, Steiner cita a J.G.A. Pocock: "Es parte del carácter político de una sociedad política el que sus redes de comunicación no estén nunca cerradas por completo, que el lenguaje apropiado a un nivel de abstracción puede ser siempre escuchado y respondido en otro, que los paradigmas migran de contextos en los que se habían especializado para descargar ciertas funciones en otros en los que se había esperado que se comportaran de manera diferente" (p. 286). Es importante notar que este "carácter plural" determina la historia del pensamiento. La apertura de las redes, la migración de los paradigmas, son funciones directas de la traducción, primero intra y luego interlingüística ("refraseo" y "traducción propiamente dicha", en términos jakobsonianos). Lo extraño es que esta función aparezca como anónima o accidental (p. 286).

Parte del carácter propiamente cultural de la traducción se vincula con una de sus características más notables: la falta de correspondencia entre lo original y lo derivado. En efecto, al traducir, el traductor debe actualizar

el sentido implícito, el rango denotativo, connotativo, ilativo, intencional, asociativo -en fin de significados que están implícitos en el original, pero que se dejan no manifiestos o sólo parcialmente manifiestos simplemente porque el oyente o el lector nativos poseen una comprensión inmediata de ellos. Es el fenómeno de la "implicidad" del hablar y del escribir usuales. En el carácter de "transferencia" del proceso de traducción, lo inherente de los significados, la comprensión mediante el contexto de significaciones plurales y hasta contradictorias "en" las palabras originales se pierde en mayor o menor grado. Por ello, la mecánica de la traducción es primariamente explicativa: explica (o, hablando estrictamente, explicita) y vuelve gráfico lo que puede de la "inherencia" semántica del original. Porque la explicación es aditiva, porque no reexpone meramente la unidad original, sino que debe crear para ella un contexto ilustrativo, Steiner puede afirmar que todas las traducciones son inflacionarias. No puede haber ninguna presunción razonable de coextensión entre el texto fuente y la traducción. En su forma natural, la traducción excede el original (es uno de los modos de la explicación), lo que se entronca con el hecho de que el lenguaje se supera a sí mismo siempre. Como sostiene Levinas, "le langage est le dépassement incessant de la *Sinnggebung* par la signification" (la significación constantemente trasciende a la designación), (p. 292). El lenguaje genera -con licencia de la gramática, podría decirse "el lenguaje es"- un superávit de sentido. Una asimetría fundamental -la asimetría entre medios y resultado- puede ser un rasgo tanto lógico como evolutivo del lenguaje (p. 295).

La complejidad del fenómeno es tal que la sistematización se vuelve sumamente difícil. Wittgenstein análoga la traducción de un poema lírico a la resolución de un problema matemático y se pregunta: "¿Cómo puede este chiste (por ejemplo) traducirse (es decir, "sustituir a") por un chiste en la otra lengua?" Concluye: "este problema puede resolverse, pero no existe un método sistemático para ha-

cerlo". En efecto, apoya Steiner, al hablar de la traducción, en términos de Wittgenstein, puede hablarse de "soluciones", pero no de un "método de soluciones" externamente verificable. Cada transferencia interlingüística, dice Quine, está regida por el principio de la indeterminación. Las razones para ello descansan en la misma naturaleza del lenguaje y de la diversidad lingüística, que son inseparables de las funciones poética, de no información y de privacidad, los atributos creativos del lenguaje humano (pp. 290-311).

Un error, una mala lectura, inicia la historia moderna del tema. Las lenguas románicas derivan sus términos para el concepto "traducir" de *traducere* porque Leonardo Bruni interpretó mal una expresión de las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio que en latín significa 'derivar, llevar a'. La observación es trivial, pero simbólica. Muchas veces, en los anales de la traducción, una mala lectura es fuente de nueva vida. Las precisiones a las que debemos apuntar son intensas, pero asistemáticas. Como las mutaciones en el mejoramiento de la especie, los grandes actos de traducción parecen tener la obligatoriedad del azar (*a chance necessity*). La lógica sigue al hecho. No estamos tratando con una ciencia, sino con un arte exacto (p. 311).

5. El desplazamiento hermenéutico

Con un lenguaje fuertemente simbólico e imaginativo -aunque no por ello menos preciso-, Steiner sustituye la tríada tradicional (literalismo, paráfrasis, imitación libre) por un proceso -el desplazamiento hermenéutico- de cuatro instancias (confianza, agresión, incorporación y reciprocidad). El modelo, a la vez, explica la secuencia natural de las etapas de la traducción y se constituye en criterio de clasificación para distintas traducciones, que inciden más en una o en otra parte de la secuencia.

La confianza inicial del traductor concede que hay "algo ahí" que merece ser comprendido, que la transferencia no será vacua.

"La radical generosidad del traductor ('Concedo de antemano que debe haber algo ahí'), su confianza en la "otra", aunque no probada, alteridad, concentra en un grado filosóficamente dramático la inclinación humana hacia el mundo visto simbólicamente, como constituido por relaciones en donde 'esto' puede sustituir a 'aquéllo' y debe en realidad hacerlo si es que existen significados y estructuras". Pero la confianza puede ser traicionada: el traductor puede encontrarse con el sinsentido, puede llegar a descubrir que "no hay nada ahí" (el caso de las rimas sin sentido, la *poésie concrète*, la glosolalia). Al final, existen dos posibilidades: puede encontrar que "todo" o "casi todo" puede significar "todo". O puede encontrar que "nada hay ahí" (pp. 312-313).

Luego de la confianza viene la agresión. El análisis relevante aquí es el de Heidegger, cuando centra la atención en la comprensión, en el conocimiento como acto predominantemente apropiativo. El *Da-sein*, la "cosa ahí", "la cosa que es porque está ahí" sólo existe de manera auténtica cuando es comprendida, es decir, traducida. Steiner recuerda que Heidegger afirma que la comprensión (el conocimiento) no es cuestión de método sino de ser primario, del reconocimiento del hecho de que "el ser consiste en la comprensión (el conocimiento) de otro ser". San Jerónimo usa la famosa imagen del significado tomado *prisionero* por el traductor (pp. 313-314).

El tercer movimiento es incorporativo, en el sentido fuerte del término. El heideggeriano "conocer para ser" supone que nuestro propio ser se modifica con cada ocurrencia de apropiación comprensiva. Ninguna lengua, ningún sistema simbólico o conjunto cultural se mantiene sin riesgo de transformarse. Dos metáforas pretenden dar cuenta del fenómeno: la encarnación y la infección. Los actos de traducción agregan a nuestros medios. Llegamos a encarnar energías alternativas y recursos de sentimiento inéditos. Pero también podemos ser dominados y amansados por lo que importamos. Esto último es otra manera de decir que el movimiento hermenéutico es peligrosamente incompleto, que es peligroso porque es in-

completo. Según Steiner, el "movimiento apriorístico de confianza" nos saca de balance. Nos "inclinamos hacia" el texto con el que nos confrontamos (todo traductor ha experimentado el doblarse y contraerse casi palpable hacia su blanco). Rodeamos e invadimos cognitivamente. Llegamos al hogar cargados -y por lo tanto, nuevamente fuera de balance- después de haber causado desequilibrio a lo largo del sistema extrayendo de "el otro" y agregando -aunque posiblemente con consecuencias ambiguas- al nuestro. El sistema está sesgado. El acto hermenéutico debe compensar. Si es auténtico, debe mediar hacia el intercambio y la paridad restaurada (pp. 314-316).

El ejercicio de la reciprocidad a fin de restaurar el balance es el meollo del *métier* y de la moral de la traducción. Pero es muy difícil formular esto último en términos abstractos. Tanto como un fenómeno de carácter técnico, es algo que tiene que ver con la responsabilidad moral. Fidelidad no es literalidad ni ningún artificio técnico que extraiga "espíritu" [de la "letra"]. La fidelidad es ética, pero también, en sentido completo, económica. Por virtud de tacto, y el tacto intensificado es visión moral, el traductor-intérprete crea condiciones de intercambio significativo. Las flechas del sentido se mueven en ambas direcciones. Existe, idealmente, intercambio sin pérdida. En este aspecto, la traducción puede figurarse como la negación de la entropía: el orden se mantiene a ambos extremos del ciclo (p. 317).

Esta visión de la traducción como una hermenéutica de la confianza (*élanement*), de la penetración, de la encarnación y de la restitución permite superar el estéril modelo triádico que ha dominado la historia y la teoría del tema. La distinción perenne entre literalismo, paráfrasis e imitación libre resulta al final completamente contingente. No tiene ni precisión ni base filosófica. Pasa por alto el hecho de que una *hermeneia* (el término aristotélico para el discurso que significa porque interpreta) de cuatro pasos es conceptual y prácticamente inherente hasta en las formas más rudimentarias de la traducción (p. 319).

En este sentido, es interesante notar que la fidelidad al texto original -que corresponde a la primera etapa- es una característica tanto de la traducción de las Sagradas Escrituras como de las máquinas de traducir. La verdadera traducción interlineal es el objetivo final e irrealizable del acto hermenéutico. Supone un regreso al unísono adámico. *Verbum e verbo* coincidiría con el momento utópico en el que toda lengua es equivalente a toda otra porque comparten el mismo significado (un significado *lógico*, en el sentido en que contiene y explicita el *logos*). Por su parte, la máquina de traducir busca maximizar las coincidencias entre una traducción interlineal, palabra por palabra, y la reconstitución del significado real. Espera localizar "filas de palabras" en las cuales la mera superposición con un equivalente léxico puede generar el sentido adecuado. En realidad, la máquina no es más que un diccionario "que se consulta a sí mismo" a muy alta velocidad. La determinación del contexto es meramente estadística (pp. 324-325).

Los que buscan la literalidad porque consideran la absoluta relevancia del texto se oponen a esta última. La linealidad -la literalidad- de la máquina se basa en fuertes sesgos hacia la constricción de las definiciones. Al contrario, los traductores de poesía, de filosofía o de las Sagradas Escrituras se han adherido, o han pretendido adherirse, a una técnica de "palabra por palabra" en el nombre de la penetración ideal, de una sumisión al original tan manifiesta que extrae intacta la totalidad del significado, con toda su posible complejidad. Donde ocurre esta fusión -Roy Campbell habla de ella en relación a su traducción de San Juan de la Cruz- el movimiento inicial de confianza o *élan* domina toda la empresa. El traductor no busca apropiarse [de] y llevar al hogar. Busca quedarse "dentro" de la fuente. ¿Pero qué pasa en la práctica? Curiosidades, rarezas: muchas veces el resultado es una "interlengua", un idioma centáurico (el *Greek English* de Robert Browning, pero también el *franglais*; podrían agregarse el *spanGLISH* y el *quechuñol*).

El segundo modo -la agresión- está representado por las traducciones de Hölderlin. Son, incuestionablemente, de la mayor importancia. Representan el acto hermenéutico más violento y deliberadamente extremo de penetración y apropiación del cual tenemos conocimiento. Particularmente en sus lecturas de Píndaro y Sófocles, Hölderlin nos compele a experimentar, como en efecto sólo un gran poeta puede hacerlo, los límites de la expresión lingüística y las barreras entre las lenguas que impiden el entendimiento humano. Las traducciones de Hölderlin poseen una literalidad paradójica. Hölderlin busca llegar a una versión interlineal cultural y verbal, una zona intermedia entre lo antiguo y lo moderno, entre el griego y el alemán (p. 334).

Hölderlin parecía derivar de su trabajo sobre Píndaro la descuidada confianza de que podía llegar al corazón (al núcleo) del significado del griego antiguo, que podía romper las barreras de la lejanía lingüística y psicológica y llegar a una "prelógica" o universalidad de la inspiración. Hizo del acto de la comprensión y la reexposición una arqueología de la intuición. Fue más allá que cualquier filólogo, gramático o traductor en su búsqueda obsesiva de las raíces universales de la poesía y del lenguaje. La teoría lingüística de Hölderlin se basa en la búsqueda de un espiritual, quizás sagrado, *Grund des Wortes* (un "fundamento de las palabras"): Es en la palabra individual en donde las energías de significación inmediata están literalmente encarnadas. La recaptura hermenéutica de la intención original ubicada en el nivel oracional es ilusoria porque las oraciones están determinadas por el contexto y su análisis nos involucra en un proceso de regresión infinita. Sólo la palabra puede circunscribirse y quebrarse para revelar su singularidad orgánica de una especie de "monismo verbal" (como lo denomina Hellingrath). Como Antígona, el traductor es un *antitheos* que hace violencia a la división natural (dispuesta por Dios) de las lenguas (en efecto, ¿qué derecho tenemos a traducir?), pero que afirma, a través de su rebelde negación, la unidad final y no

menos divina del logos. En el choque "implosivo" y en el relámpago de la traducción real, las dos lenguas se destruyen y el significado entra, momentáneamente, en una "oscuridad viviente" (la imagen del entierro de Antígona), pero surge una nueva síntesis, una unión del griego ático del siglo V y del alemán del temprano siglo XIX. Es una lengua "rara" porque no pertenece totalmente a ninguna lengua. Y, sin embargo, está cargada de corrientes significativas más universales, más cercanas a la fuente de toda lengua humana que el griego o el alemán. Curiosamente, y por esta misma razón, el poeta se acerca más a su propia lengua cuando traduce (p. 347).

La traducción ordinaria, incluso la literaria, no se mueve en un plano tan premeditado, tan elevado. El tercer movimiento de la hermenéutica de la apropiación, el traslado a casa del "significado" extranjero y su domesticación en su nueva matriz lingüístico-cultural no es nunca una transferencia lineal, punto por punto. Manifiesta, de una manera fuerte y en diversos niveles de ficción estratégica, el tema de la "alternidad", la determinación diacrítica (la *mise en relief*) de las diferencias lingüísticas que prueban o, más frecuentemente, concatenan diferentes posibilidades y versiones de ser. La proposición "el poeta extranjero habría producido tal texto si hubiera escrito en mi lengua" es una fabricación proyectiva. Suscribe la autonomía, más exactamente, la "metautonomía", de la traducción. Pero hace más: introduce una existencia alterna, un "pudo haber sido" o un "está por venir" en la sustancia y en el contenido de la propia lengua, la propia literatura o el propio legado de sensibilidad. Esta función aumentativa, retadora o nostálgica se clarifica mediante el problema de la cronología. Hablando estrictamente, todo acto de traducción, excepto la traducción simultánea con audífonos, es una transferencia del pasado al presente. Lo que busca la traducción ordinaria es "producir un texto que el poeta habría escrito si estuviera trabajando en la lengua de uno ahora, o más o menos ahora". La libertad del "más o menos" es uno de los as-

pectos funcionales de toda traducción. Puede rechazarse esta libertad. El traductor puede aducir que es imposible transportar significado adecuadamente tanto a través de la barrera de las diferencias lingüísticas como a través del tiempo. Esto puede alcanzarse ya sea traduciendo sólo textos contemporáneos o buscando emparejar la fecha de la lengua receptora y la de su fuente. Así, aunque escribiendo ahora, busca traducir a Spenser al castellano del siglo XVI o Marivaux al ruso del siglo XVIII. Esta sincronidad posee el encanto de la lógica total. Es (probablemente) absurda, pero por razones nada triviales (p. 352). Sin embargo, todo contexto es diacrónico y el campo de significado, de tonalidad, de rango asociativo está siempre en movimiento. Inevitablemente, el espectro connotativo del traductor es el de su propio tiempo y lugar. Hasta el facsímil es una ilusión cuando el tiempo ha pasado (como lo demuestra Borges en *Pierre Menard, autor del Quijote*, según Steiner, una de las reflexiones más lúcidas que se hayan escrito sobre la traducción). Algunos ejemplos de esta "sincronicidad": Leopardi intentó traducir a Herodoto al latín medieval; Dante Gabriel Rossetti, a Dante, en un inglés híbrido. Littré (*L'Enfer mis en vieux langage François*, 1879) tradujo a Dante en *langue d'oïl*. Por un efecto borgiano, es Dante quien parece traducir a Littré, cuyo *Enfer* es más antiguo que el *Inferno* y que, a diferencia de Dante, se vincula más con la *chanson de geste* que con la épica virgiliana (pp. 352 ss.).

Toda traducción tiende a arcaizar. A la traducción se le da siempre una pátina. Cuando achacamos a una traducción el que parezca sin vida, como escrita "en lengua de traductor" (*translationese*), lo que usualmente condenamos es la pátina; pero, el sabor de época de toda traducción puede ser una consecuencia legítima del método reconstructivo. Sin embargo, existe otro motivo: el arcaísmo internaliza. Crea la ilusión de recuerdo que ayuda a encarnar el texto extranjero en el repertorio nacional. Quizás el ejemplo más exitoso de este fenómeno lo constituya la King James Bible: al

escoger o lograr fortuitamente una fecha una o dos generaciones anterior a la suya, los traductores de la versión autorizada transformaron un original extranjero y de varios estratos en una forma viva tan completamente apropiada, tan vívidamente extraída de un pasado inglés (más que hebreo, helénico o ciceroniano) que la Biblia se volvió un nuevo eje de la autoconciencia inglesa (pp. 360 ss.).

Otra posibilidad es la modernización. El traductor puede modernizar no sólo para inducir una sensación de inmediatez, sino para avanzar su propia causa como escritor. Puede importar de afuera convenciones, modelos de sensibilidad, géneros expresivos a los que aún no han llegado la lengua y la cultura propias. Cambiando la idea de Borchardt (el excéntrico, aunque original creador del *Dante Deutch*) de un "pasado perdido", el traductor puede volver la traducción en un acicate para el futuro (es el caso de Pound y sus traducciones de Propertio y Cavalcanti).

Traducciones de este tipo hacen que el pasado de otras lenguas y literaturas se convierta en la de uno, a la vez nativo y radical. Estas regresiones, estas dislocaciones, estos *collages* arbitrarios de la cronología histórica son negaciones o reordenamientos de la realidad. Introducen un pasado alternativo en la lengua propia o proyectan futuros posibles. Como la multiplicidad de las lenguas, el tratamiento del tiempo en la traducción como variable estratégica refleja esa fundamental dirección hacia la invención libre, hacia la "alternidad" que impele al lenguaje humano. El traductor importa nuevas y alternativas opciones de ser (pp. 370-371).

Curiosamente, algunas de las traducciones más logradas del oficio han sido hechas por escritores que ignoraban la lengua de la que traducían: Pound no conocía el chino cuando tradujo los poemas de *Cathay* del manuscrito de Fenollosa. Según Steiner, la China de los poemas de Pound es la que hemos aprendido a esperar y a creer (es, por supuesto, una invención occidental). Pound puede imitar y persuadir con plena autonomía no porque él o

su lector sepan mucho, sino porque ambos concurren en saber muy poco. En otras palabras: mientras más remota sea la fuente lingüístico-cultural, más fácil es lograr una penetración sumaria y una transparencia de marcas estilizadas y codificadas. En las imitaciones chinas de Pound, la ignorancia de la lengua relevante es, paradójicamente, una ventaja. Ninguna especificidad semántica, ninguna particularidad del contexto se interpone entre el poeta-traductor y el sentido general, cultural, convencional de "lo que la cosa es o debe ser": no obstante lo que nos digan los arqueólogos, hemos venido a figurarnos la escultura grecorromana antigua como puro mármol blanco; y la erosión del tiempo, que ha desleído los colores originales, confirma nuestra equivocación (*our misprison*), (pp. 375-380).

Las "transparencias" (*translucencies*) entre original y traducción son más difíciles de lograr de cerca. La incursión hermenéutica, es decir, el ataque cognoscitivo dentro de la lengua vecina o emparentada se complica por el legado de mutuos contactos. La condición determinante es, simultáneamente, una de afinidad electiva y de diferencia resistente. El tema de la "diferencia" es crucial y nos lleva tan cerca como se pueda a un razonable sentido de lo intraducible. El inglés "difiere de" el francés como no lo hace del alemán o del portugués. Cada "difiere de" es diacrítico en un sentido formal, generalizado e histórico, pero también inexhaustivamente específico. Las fronteras entre las lenguas están "vivas", son una constante dinámica que define a cada lado en relación al otro, pero no menos que a sí. Experimentar la diferencia, sentir la característica resistencia y "materialidad" de lo que difiere, es reexperimentar la identidad. El traductor francés de un texto inglés tiende a externalizar, a ejecutar, más allá del control consciente, una cierta redefinición, en realidad, una readquisición, del francés. Esta redefinición genera un "francés", es decir, un constructo de analogía, metafrasis, innovación, cierta incapacidad escondida y locución híbrida que no es el mismo "francés" producido por el traductor

francés, digamos, del alemán. El chino o el swahili son "inmensamente" diferentes del francés. Pero esta inmensidad es engañosamente categórica. Es una principalmente inerte "diferencia interna" a través de un espacio vacío. Una "distancia próxima" como la que existe entre el inglés y el francés se energiza totalmente por la diferenciación interactiva (pp. 380-382).

El fenómeno es especialmente relevante cuando se comparan figuras literarias que representan a todo un idioma, figuras cuyas capacidades ejecutivas equivalen prácticamente a todo el sistema de una lengua (cfr. la observación de Coseriu de que es posible hablar del castellano como "la lengua de Cervantes" o del alemán como "la lengua de Goethe"). André Gide, en el prefacio de la edición 1959 de la *Pléiade* de las obras de Shakespeare hace notar la existencia de "el hiato shakesperiano". Steiner elabora: el francés mismo puede experimentarse, ha sido experimentado por escritores y traductores, como una "ausencia de Shakespeare", sobre todo si se compara la *plaisante plasticité* y el aura de evocación e indefinición del isabelino con el dominio de lo clásico, articulado en la autoridad didáctica, pública, de la sintaxis francesa, que constriñe hasta los vuelos aparentemente más libres del Modernismo y del Surrealismo (pp. 383-385).

Sin embargo, "la ausencia de Shakespeare" no es una pérdida no calificada. Lo modalmente completo de la literatura francesa, que exhibe grandes realizaciones en todo género, la fortaleza continua y también la originalidad de los movimientos y los períodos literarios franceses desde el siglo XIII hasta la actualidad sugieren que un Shakespeare en la historia de las letras y el idioma de alguien puede ser "una providencia ambigua": "lo ausente" posee también un contrario dialéctico positivo. No existe nada en el drama inglés que pueda compararse a la pureza exhaustiva de *Bérénice* (pp. 386-391).

En las traducciones superficiales, la "dificultad resistente" y la "afinidad electiva" divergen. No existe tensión formadora entre

ambas y la paráfrasis busca parchar el hueco, enmascarar el hiato. La buena traducción, al contrario, puede definirse como aquella en la que la dialéctica de la impermeabilidad y la domesticación queda irresuelta, pero expresiva. A partir de la tensión entre resistencia y afinidad, una tensión directamente proporcional a la proximidad de las dos lenguas y de las dos comunidades históricas, surge la extrañeza elucidativa de la gran traducción. La extrañeza es elucidante porque llegamos a reconocerla (a conocerla nuevamente) como nuestra. Teóricamente al menos, la traducción a gran distancia es el modo trivial.

La etapa final del proceso de la traducción es la de la compensación o la restitución. La traducción restaura el equilibrio entre ella misma y el original, entre la lengua fuente y la lengua receptora, que se había quebrado con el ataque y la apropiación interpretativos del traductor. El paradigma de la traducción se queda incompleto hasta que se haya logrado la reciprocidad, hasta que el original haya ganado tanto como ha perdido. "Pour comprendre l'autre", escribió Massignon en su famoso estudio acerca de la "sintaxis interna" de las lenguas semíticas, "il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte". Esta dialéctica de la confianza, de la elevación recíproca es, en esencia, tanto moral como lingüística. Hace del lenguaje de la traducción un lenguaje que posee un *status* propio porque es un instrumento de relación entre la lengua extranjera y la propia (pp. 415-416).

La relación entre original y traducción se mide por una "equivalencia radical". Aunque sus raíces sean morales, y aunque su ejecución pueda involucrar toda la filosofía del comprender y de la cultura, la "fidelidad" -que es la ejecución y la expresión de la reciprocidad- es finalmente técnica. La traducción falla cuando no compensa, cuando no restaura, la equivalencia radical. El traductor ha aprehendido menos de "lo que hay ahí". Traduce por disminución. O escoge incorporar (*to embody*) o reexponer completamente sólo uno u otro de los aspectos del original, fragmentando, dis-

torsionando, su coherencia vital según sus propias necesidades o su particular miopía. O ha "traicionado hacia arriba", "transfigurando" (es el término que usa Steiner para este fenómeno) a la fuente en algo más que ella misma, con lo que realiza el más cruel de los homenajes. En cada caso, los movimientos de confianza, de desciframiento y de uso apropiado quedan sin corregirse. La traducción sobrepasa al original o es sobrepasada por él (p. 417). Si encuentra dificultad, el mal traductor elide o parafrasea. Si reconoce elevación, infla. Si su autor ofende, él suaviza. Noventa por ciento de las traducciones desde Babel son inadecuadas, y continuarán siéndolo.

Aunque la traducción perfecta es imposible (no existe tal cosa como "un intercambio perfecto de la totalidad de sentido"), Steiner afirma que existen textos que se acercan al ideal. Existen traducciones que son actos supremos de exégesis crítica en las que la comprensión analítica, la imaginación histórica, la pericia lingüística articulan una valoración crítica que es, al mismo tiempo, una pieza de exposición totalmente lúcida y responsable. Existen traducciones que no sólo representan integralmente la vida del original, sino que lo hacen enriqueciendo los medios ejecutivos de su propia lengua. Por último, y más excepcionalmente, existen traducciones que restauran, que logran un equilibrio y un balance de equidad radical entre dos obras, dos lenguas, dos comunidades de experiencia histórica y de sentimiento contemporáneo. Son, efectivamente, "un milagro de raro ingenio" (algunos de estos milagros: la versión de G.K. Chesterton del soneto de Du Bellay *Hereux qui, comme Ulysse...* y las traducciones de Gerald Manley Hopkins, y especialmente de *The Wreck of the "Deutschland"*, por Pierre Leyris), (p. 429).

6. Topologías de la cultura

Una medida de la complejidad del problema de la traducción en la cultura puede percibirse mediante la siguiente reflexión: "Existen un vocabulario, una gramática, posi-

blemente una semántica de los colores, de los sonidos, de los olores, de las texturas, de los gestos tan múltiples como los del lenguaje [...]". Consecuentemente, "[...] puede haber problemas de desciframiento tan resistentes" como los que plantea el propio lenguaje natural. Si esto es así, ¿cómo lograr lo que Jakobson denomina "transmutación", la interpretación de signos verbales mediante signos no verbales? (p. 436).

No es necesario salir del lenguaje para verificar la misma complejidad. Entre la "traducción propiamente dicha" y la "transmutación" existe un vasto terreno de "transformación parcial". Los signos verbales en el mensaje original se modifican por una multitud de medios. Estos incluyen a la paráfrasis, a la ilustración gráfica, al pastiche, a la imitación, a la parodia, a la variación temática, a la cita (en un contexto de apoyo o de crítica), al plagio, al *collage* y a muchos otros. Esta zona de transformación parcial, de derivación, de reexposición, alterna, determina mucho de nuestra sensibilidad y nuestra cultura (p. 437).

La cultura puede considerarse, en efecto, como traducción, como refraseo de un significado, de un sentido, precedente. Pero dado el carácter intermediario y ubicuo de gran parte de las "transformaciones", puede sostenerse que los signos verbales no necesariamente se "transmutan" en sistemas no verbales. Al contrario, pueden entrar en varias combinaciones con esos sistemas. El caso ejemplar es el del lenguaje y la música o el lenguaje en la música (p. 438).

Los casos pertinentes son, aquí, los del *lied* y la canción sobre un poema. En efecto, el compositor que pone música a un texto está comprometido con la misma secuencia de movimientos intuitivos y técnicos que se obtienen de la traducción propiamente dicha. Steiner discute minuciosamente las versiones musicales de Zelter, Schubert, Schumann y Wolf sobre un texto de Goethe o las de Debussy, Fauré y Reynaldo Hahn sobre un poema de Verlaine. Una variación curiosa e interesante es la que ocurre entre el original goethia-

no *Es war ein König in Tule* y las versiones musicales correspondientes de Berlioz y Gounod. Aquí hay un doble movimiento de traducción: del alemán al francés y del francés a la música (p. 443).

Cuando la fusión es exitosa, palabra y música ejecutan una acción de clarificación y enriquecimiento recíprocos en una estructura cuyo centro no es ni el sistema de signos verbales ni la notación musical. Como en la gran traducción, algo se agrega al texto original. Pero aquello que se agrega "ya estaba allí". Verbalmente, esta proposición puede ser paradójica y rebuscada. Pero no lo es en la ejecución. "Al escuchar la versión de Duparc de la *Invitation au voyage*", dice Steiner, "uno siente precisamente de qué modo el compositor deja que las palabras de Baudelaire sean más que ellas mismas y por lo tanto ellas mismas". Donde la transmutación se logra, las dos principales gramáticas del sentimiento humano (es decir, la música y el lenguaje) se funden (p. 446).

Para dar cuenta de estas múltiples transformaciones y reordenamientos de relaciones entre un evento verbal inicial y sus subsecuentes reapariciones en otras formas verbales y no verbales, Steiner propone el término *topología*, que toma prestado del dominio de las matemáticas. La topología es la rama de las matemáticas que trata de las relaciones entre los puntos y aquellas relaciones fundamentales de una figura que permanecen invariantes cuando la figura cambia de forma. Similarmente, existen invariantes y constantes que subyacen a las variadas formas de expresión de nuestra cultura. Son éstas las que hacen posible y útil el considerar la trama de la cultura como "topológica" (p. 448).

Las constantes pueden ser específicamente verbales; pueden ser temáticas; pueden ser formales. Su recurrencia y sus transformaciones han sido examinadas por estudiosos de la literatura como Auerbach, Curtius, Spitzer, Praz, Bolgar. La historia del *topos*, del arquetipo, del motivo, del género, es un lugar común de la literatura comparada y de la estilística. En historia del arte, lo es de la icono-

grafía (de Panofsky, Saxl, Wind y Gombricht), (p. 448).

Las relaciones de "invariancia dentro de una transformación" son, en un grado más o menos inmediato, las de la traducción. Considerados así, los conceptos de "estructura subyacente" [o profunda], "recursividad", "constreñimiento", "reglas de transformación" y "libertad", planteados por la gramática generativo-transformacional adquieren un sentido más amplio y menos conflictivo con las realidades del lenguaje natural y del desarrollo cultural. Definida "topológicamente", una cultura es una secuencia de traducciones y de transformaciones de constantes. Steiner sugiere que esta secuencia (la secuencia de técnicas que van desde la traducción literal, a través de la paráfrasis, la mimesis y el pastiche hasta la variación temática) es el eje principal de una cultura escrita, que una cultura avanza mediante traducciones de su propio pasado canónico. Sustitución, permutación, interanimación son diferentes aspectos que asume la traducción entendida como cultura (p. 452; pp. 460 ss.).

Dentro de este contexto, ¿cuál es el sentido de palabras como *originalidad* y *libertad*? Si, como observó Whitehead, la filosofía occidental es una nota a pie de página de Platón, nuestra tradición épica, nuestro teatro, nuestra poesía son sencillamente notas a pie de página de Homero, Píndaro y los trágicos griegos. El sentido, el sentimiento, de una autoridad persistente del precedente clásico y hebraico ha sido una de las fuerzas principales -quizás la fuerza principal- a lo largo de cerca de dos milenios de sensibilidad occidental (p. 479; p. 488).

Esto no significa inamovilidad. La realidad del lenguaje es el cambio. Ocurren, en verdad, grandes mutaciones de sentimiento, de marcos perceptivos y cognitivos. Pero el lenguaje es, a la vez, conservador si se compara con otros medios. El descubrimiento de la perspectiva por los artistas del Renacimiento alteró las artes visuales y las relaciones entre nuestra sensibilidad óptica y táctil y el contexto material. La evolución de la armonía trans-

formó la textura y las convenciones de la música. Por comparación, el lenguaje es estable (p. 488).

Nuevamente, se plantea aquí una corrección del modelo generativo-transformacional. El énfasis chomskyano en el carácter innovador del lenguaje humano ha producido consecuencias notables en la educación y en la terapia del lenguaje. Sin embargo, mirado de cerca, el axioma de la innovación ilimitada es hueco. Una analogía con el ajedrez puede aclarar la cuestión. Se estima que el número posible de posiciones de fichas en el tablero es del orden de 10^{43} y que existen, dentro de los límites de las reglas aceptadas, 10^{125} maneras de llegar a estas posiciones. Hasta ahora, se ha calculado, los hombres han jugado menos de 10^{15} juegos. No hay, por lo tanto, ningún límite práctico a las movidas todavía no ejecutadas, o al número de las que el oponente pueda comprender y responder. Pero a pesar de este potencial ilimitado para la novedad, la ocurrencia de una innovación genuinamente significativa, de una invención que de hecho modifique o aumente nuestro sentido del juego, será siempre muy rara. Siempre estará en una proporción minúscula en relación a las movidas jugadas o jugables. El hombre que tiene algo realmente nuevo que decir, cuya innovación lingüística no es sólo de decir (*saying*), sino de significar (*meaning*) es excepcional. La cultura y la sintaxis, la matriz cultural a la que la sintaxis informa, nos sostiene, nos retiene. Este, por supuesto, es el terreno sustantivo para postular la imposibilidad de un "lenguaje privado" efectivo. Todo código con un sistema de referencia

puramente individual está existencialmente raído, gastado. Las palabras que hablamos traen con ellas mucho más saber, una carga de sentimiento mucho más densa que la que poseemos conscientemente: multiplican los ecos (p. 489).

En efecto, sería paradójico que la respuesta a Babel fuera un *pidgin*, un idioma mixto y pobre, y no el Pentecostés. En la medida en que todo hablante individual utiliza un idiolecto, el problema de Babel es, simplemente, el de la individuación humana. Pero las lenguas diferentes otorgan al mecanismo de la "alternidad" una ejecución dinámica, transferible. Actualizan necesidades de privacidad y territorialidad vitales a nuestra identidad. Moverse entre lenguas, traducir, aun con las restricciones de la totalidad, es experimentar el sesgo casi desconcertante del espíritu humano hacia la libertad. Si nos hubiéramos alojado ("nos" se refiere aquí, como se ha referido a lo largo de esta nota, al género humano) dentro de una única "piel lingüística", o entre unas cuantas lenguas, la inevitabilidad de nuestra sujeción orgánica a la muerte habría probado ser más sofocante que lo que es ahora (p. 498).

Sólo porque hubo caída pudo haber redención. Como sucedió con la historia de la salvación, en este caso la maldición original resultó ser una bendición oculta. O, mejor, bendiciones, en plural: los fragmentos de la torre de Babel (o sea, las lenguas) no son sólo los recuerdos amargos de un paraíso perdido; forman, más bien, las múltiples caras de un prisma -el único- con el que el hombre ha aprendido a habitar el mundo.

NOTAS

1. Steiner, George, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1992. Se trata de la segunda edición -que aparece cerca de 20 años después de la primera- de una obra obligada, aunque ex-céntrica, del pensamiento contemporáneo. Existe una traducción castellana de la primera edición, a cargo de Adolfo Castañón (*Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980). Todas las citas se refieren a la segunda edición inglesa. Las traducciones son del autor.
2. Steiner observa que "el gremio de los mandarines" ha estigmatizado su trabajo sistemáticamente, al considerarlo el acto anárquico e irritante de un *outsider* (p. xi). A pesar de haberse constituido en punto de partida para múltiples reflexiones posteriores, es citado con desgano o simplemente omitido. No parecerá, pues, inútil cualquier intento de difusión, por más limitado que éste sea.
3. Al respecto, Steiner llama la atención sobre la coincidencia entre la desaparición acelerada de muchas lenguas a lo largo de la Tierra, el dominio de las "lenguas mayores" mediante el mercado, la tecnocracia y los medios de comunicación de masas, y la potencia uniformadora de la gramática generativo-transformacional (p. xiv).