

Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Juan María Díez Sanz^a

Esta obra constituye una reflexión sobre el sentido filosófico y cultural profundo que la labor de la traducción de textos clásicos descubre y posibilita desde una perspectiva posmoderna.

La autora, Barbara Cassin, filóloga y filósofa francesa (Boulogne-Billancourt, 1947), es directora de investigación en el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), centro de investigación análogo a nuestro CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) en España.

Cassin comienza su exposición con una disquisición introductoria sobre el sentido de las humanidades, unos saberes que parecen *prima facie* inútiles:

Comencemos por la utilidad de lo inútil; sin duda, eso es fundamental para la búsqueda; hoy se llama “serendipidad”,

por el nombre de los príncipes viajeros, que en sus travesías descubrían lo que no buscaban, como Cristóbal Colón encontró América o Fleming la penicilina (p. 13).

Hay búsquedas que no sabemos de antemano a qué resultados nos pueden conducir: ¿qué se puede aprender o descubrir traduciendo textos clásicos griegos? Cassin indaga en las motivaciones de su vocación:

¿Por qué estudias griego?, me preguntaron siendo yo muy joven. Como tú cuando miras las fotos de tus abuelos: para ver qué cara tengo, recuerdo haber respondido. El griego como el latín forma parte de nuestra historia, de nuestra cultura, de la formación de nuestra lengua, aun cuando yo desconfie de un “nosotros” que excluye a algunos y no a

^a Cátedra Fides et Ratio. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: jm.diez@ucv.es



otros, y aun cuando les tema a los poseivos. Traducir del griego me hizo sentir y comprender las deslumbrantes singularidades de esa lengua a través de textos de una fuerza poco común y sin embargo decisivamente variada, Homero, Parménides, Gorgias, Esquilo, Platón, Eurípides, Aristóteles, Tucídides, Epicteto, o Caritón, y amo compartir eso (p. 16).

Los griegos le enseñaron –confiesa– “lo que es una lengua y lo que es una cultura” (p. 17). En los clásicos griegos descubrió la forma en que se configura la cultura, entretejiendo unos textos a partir de otros, enriqueciéndose y destilándose un acervo cultural que se va perfilando y condensando. Por ello sentencia: “No hay que impedir, sino facilitar el acceso de la mayoría a ese espesor de la lengua y la cultura” (ibídem).

La investigadora francesa recuerda cómo los poetas griegos precedieron a los grandes filósofos:

Parménides, el padre y “el primero en” (dice Platón), escribe con Homero, un nombre que conoce hasta quienes no contemplan el mismo cielo; transforma así el *mithos*, mito y relato de la epopeya en *logos*, discurso de la razón. Y Gorgias, cuando dinamita la tranquila seguridad de la fenomenología y la ontología –querer decir lo que es tal como es–, debe, para demolerlas, dejar fluir las palabras y su sintaxis en las palabras y la sintaxis que las hacen reinar (p. 18).

La sintaxis, en efecto, no expresa propiamente el orden de lo real, sino el

orden de las estructuras lingüísticas que nos permiten referirlo para poder comprenderlo. Lo interesante no es realmente aprender griego, sino lo que podemos aprender a partir de él. La filosofía trabaja a partir del lenguaje, pero *desde el lenguaje*. Cassin alude al *linguistic turn* (p. 47); quizá nadie ha expresado mejor esa relevancia que Wittgenstein en el *Tractatus* cuando afirma: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (p. 5-6).

La homonimia y la sofística son dos líneas de fuerza que Cassin confiesa que le sirvieron para refinar su destreza con la traducción, como teoría y como práctica:

Ambas están ligadas. El juego con los equívocos es lo que hace insoportables los textos sofisticos a los filósofos normales. Para Aristóteles mismo, es algo así como el mal radial del lenguaje; le es preciso inventar todo el tiempo palabras nuevas para que dejemos de confundir las cosas y podamos seguir filosofando, separando, por ejemplo, la esencia de la existencia, como la inventiva latinidad va a traducir después. Hay que prohibir servirse de la escasez de palabras para razonar como a uno le venga en gana (p. 21)

Aristóteles tiene una clarividente concepción de la importancia del lenguaje; en ciertos pasajes, casi obsesiva: no duda en refinar y crear los términos que la expresión de su pensamiento precisa.

Cassin remite su enfoque a una obra filológica que supuso un punto de inflexión en su carrera:



El *Dictionnaire des intraduisibles* [*Diccionario de intraducibles*] tiene hoy algo más de diez años, la edad de la razón. Pienso (me parece, me dicen) que este libro improbable ha cambiado cosas no solo en cuanto al lugar de la traducción en filosofía, sino, más globalmente, en cuanto a la idea de traducción y su práctica (pp. 23- 24).

La investigadora parte del fenómeno de la irreductible variedad de lenguas y sus repercusiones sobre el pensamiento y la ontología. El hecho incuestionable de que “filosofamos en lenguas” (p. 25). Vivimos y experimentamos el mundo – desde y en– lenguas distintas. Respecto del fenómeno del lenguaje, Cassin confiesa que nunca se encontró con el lenguaje, “solo me encontré con lenguas” (ibídem) y recuerda la afirmación de Von Humboldt: “El lenguaje se manifiesta en la realidad únicamente como diversidad” (ibídem). El pluralismo lingüístico tiene consecuencias profundas, puesto que conforma una multiplicidad de formas de ver y pensar el mundo.

Cassin se instala en esa perspectiva filosófica del pensar en lenguas, un pensar ontolingüístico en plural, pues las lenguas son reconfigurantes del mundo bajo ópticas dispares, que contrasta con la entronización referencial que hizo Heidegger de la lengua griega como vehículo paradigmático para la expresión del pensamiento y según la cual: “la lengua griega y ella sola es el *logos*” (p. 27). Para Cassin la polisemia

del término *logos* ahorró a los griegos, que eran orgullosamente monolingües –como ha referido el historiador Momigliano–, tener que distinguir entre discursividad y racionalidad, por ello, los griegos en lugar de hablar su lengua, más bien “dejaban que su lengua hablase por ellos” (ibídem).

El *logos* amplía decisivamente su ámbito de referencialidad e instaura el universal al ser referido a todo hombre: “El *logos* instaura, a semejanza del sentido, un todo o nada: todo hombre está dotado de *logos*, «si es un hombre»” (pp. 27-28). El *logos* delimita positivamente lo que es un hombre; pero negativamente, también, lo que no lo es, lo que queda bajo la amplia y difusa denominación del *bárbaro*. Cassin se pregunta:

¿Qué es, exactamente, un bárbaro? Blabla-bla, *balbus* (“tartamudo”), Babel, balbuceo. Se entiende: se trata de una onomatopeya para designar la confusión de una lengua que no se comprende. Un bárbaro es alguien del cual no estamos seguros de qué habla. Y puesto que la definición del hombre es ser un “animal dotado de *logos*”, ¿es el bárbaro realmente un hombre? Los latinos traducen perfectamente *logos* por *ratio et oratio*, “razón y discurso”: en el mismo término griego se conjugan la manera en que se habla, para el caso la lengua griega, y la razón. En esa intrincación lengua-lenguaje-razón, hablar es hablar como yo, ser un hombre es “ser un hombre como yo” (pp. 28-29).



Ligada a la cuestión de definir qué es un ser humano está la cuestión de si es lícita la esclavitud. Se pregunta Cassin:

¿Qué es exactamente un esclavo? Un esclavo, al menos un “esclavo por naturaleza” y no un guerrero cautivo, dice Aristóteles, es un “objeto de propiedad animado”, es decir, un instrumento, una herramienta o un órgano –la palabra griega *organon* quiere decir las tres cosas– que sabe servirse de los otros instrumentos, así como la mano, ella misma “herramienta de herramientas” y “órgano de órganos” sabe servirse de las otras herramientas. Un esclavo no es solamente el esclavo de un amo, es el hombre de otro hombre, un objeto destinado a la acción práctica, y separable (p. 30).

Cassin refiere las dudas del propio Aristóteles sobre si podía haber “esclavos por naturaleza”, puesto que el hombre de otro hombre, “¿no es primero un hombre?” (ibídem).

Cicerón tradujo el término *logos*, del griego al latín, “mediante un juego de palabras admirablemente inventivo”, por *ratio et oratio* (p. 31). *Logos* es un término polisémico, con una amplísima diversidad de acepciones que no precisan ni agotan la amplia referencialidad y riqueza semántica que encierra el término original. Pero la idea de lengua no cobra sentido propiamente hasta que aparece la noción latina del *patrius sermo* que emplea Virgilio en la *Eneida*.

Roma triunfa incorporando la alteridad que representan los pueblos que

domina: “El éxito del imperialismo romano se debe, pues, a su manera de incluir la alteridad en el lugar del *logos*, de inscribirla efectivamente en ciudadanos trilingües, (que emplean) el latín para la política, el griego para la cultura, más lo vernáculo materno o grado cero de la propia lengua de cada cual” (p. 32).

En ese interesante recorrido por la historia, Cassin pasa, con notoria omisión, del pensamiento medieval a la filosofía moderna, particularmente al racionalismo como filosofía paradigmática y hegemónica de la Europa continental, que se inicia con el filósofo y geómetra Descartes, pero tiene un hito fundamental en G. W. Leibniz, filósofo y matemático, que descubre el cálculo infinitesimal y que, como embajador erudito y políglota, escribe su obra en latín, francés y alemán. En Leibniz se evidencia que en la modernidad el *logos* se universaliza al tiempo que se matematiza. Las controversias se resuelven mediante la razón matemática que entroniza el “*calculemus*” (p. 33).

La moral formalizadora kantiana –válida para todo hombre– representa otro hito universalizador de primera magnitud, sobre el que tampoco se detiene excesivamente la autora, aunque desde luego es particularmente relevante para una fundamentación de los derechos humanos.

Frente a esta deriva universalizadora del *logos*, que Cassin identifica con la conformación misma de la civilización occidental desde su génesis –aunque



trastocada en ideología, a ojos de la autora— bajo el paradigma del hombre-universal, la autora desliza su crítica y siembra sus dudas, “del que ya la mera problemática del género nos enseña a desconfiar” (p. 35). Para esa tarea, “para cambiar el rumbo” (p. 36), Cassin recurre a la sofística para situarse en la original perspectiva de los bárbaros.

¿Qué novedosa perspectiva filosófica y lingüística es esta que la sofística y la reivindicación de ese barbarismo *sui generis* nos descubren? Cassin lo expone así:

La sofística es, de hecho, un sorprendente punto de entrada en la traducción, porque lo hace notar todo. Ella pone a distancia la lengua, digamos, “natural”; va contra su inclinación “normal”, la de la percepción, la del natural filósofo, del fenomenólogo, del ontólogo, que dice lo que ve con las palabras y la sintaxis predicativa, que describe el mundo en su verdad, que obra como si la percepción, el discurso, la adecuación cayeran por su peso, pero que se sirve, sin saberlo o sin decirlo, de lo que la singularidad-lengua le aporta. La sofística vuelve cruelmente visible todo esto, muestra de qué modo jugamos con la lengua poniéndola a su vez en juego (p. 36).

Esta perspectiva subvierte la tentativa de partir de las cosas y reivindica partir de las palabras. Con ello, la traducción ya no es lo que Schleiermacher llamó *dolmetschen*, una mera “mediación” (*truchement*), sino que se invierte

el enfoque que recorre la historia de la filosofía de los presocráticos a Heidegger, en esa perspectiva filosófica predominante que tiene el ser como punto de partida para recuperar que el ser *nunca es sino un efecto del decir*, tal como había postulado Gorgias.

Cassin rememora la lección de Nietzsche en la Universidad de Basilea (1869), que lleva por título *Homero y la filología clásica*: “El que encuentra el lenguaje interesante en sí, es distinto del que solo lo reconoce como transmisor de pensamientos interesantes” (p. 39). Y añade: “Recogiendo la frase fetiche de Gorgias en su *Hencomio de Helena*: El *logos* es un gran soberano que, por medio del más pequeño y del más inaparente de los cuerpos, perfecciona completa [*apotelei*] los actos más divinos” (ibídem). Una vez asumida la pluralidad de lenguas, en vez del *Hay ser* de Heidegger, lo que cabe es el *Hay lenguas*. Desde esta perspectiva, “traducir ya no es *dolmetschen*, como un intérprete, sino *übersetzen*, como un traductor: comprender que las diferentes lenguas producen mundos diferentes, mundos del que ellas son a la vez causa y efecto (...)” (ibídem).

La investigadora se plantea qué fue antes si la palabra o el concepto: “¿Partimos del concepto para hablar de las palabras, o partimos de las palabras para pensar los conceptos?” (p. 40). En el *Dictionnaire*, ante una duda análoga sobre si las entradas debían responder a conceptos o a palabras, se decantaron



por las palabras. Para Cassin representó la opción por la *logología*:

Deriva de esto una definición de los intraducibles, en plural: los intraducibles son síntomas, semánticos y/o sintácticos, de la diferencia entre las lenguas, no lo que se traduce, sino lo que no se cesa de (no) traducir (p. 43).

En el trasfondo de la reflexión late la gran pregunta de qué Europa lingüístico-filosófica queremos. El inglés parece imponerse en la actualidad en todos los ámbitos. No es el inglés, sino un derivado estandarizado, el *global English* –al que Cassin denomina *globish*– y del que todas las lenguas europeas vienen a ser como dialectos. Lo deseable sería “ni todo-al-inglés, ni nacionalismo ontológico” (ibídem). Umberto Eco afirmaba que “la lengua de Europa es la traducción”, lo cual sirve “para recordarle a la institución europea sus propias reglas, o sea, veinticuatro lenguas oficiales en 2013 y tres lenguas de trabajo –in *varietate concordia*” (ibídem).

Cassin no quiere entronizar el universal, pero tampoco el intraducible como referencia. Ambos constituyen los límites entre los que discurre su labor:

Al sostener que nuestras entradas son palabras, palabras en lenguas, y no conceptos, nos apartamos claramente de la filosofía analítica: lo intraducible no se reduce a una opacidad contextual. Y nos apartamos claramente de la jerarquía ontológica de las lenguas cuando, en lugar

de sacralizar lo intraducible, lo retraducimos: no es esta clase de intraducibilidad lo que necesitamos (p. 50).

La autora reivindica las referencias de Derrida y Lacan. De estos autores le interesan sobre todo los diagnósticos que estos pensadores realizan de sí mismos, como los nuevos sofistas de nuestro tiempo.

Dada la necesaria redefinición de la filosofía en cada época, Cassin propone el *método de los intraducibles* como enfoque, partiendo de lo que Scheleiermacher denominaba el *Faktum* de la hermenéutica:

El “método” para afrontar la no comprensión es no armonizar, sobre todo no hacerlo demasiado o demasiado pronto, sino trasladarse a la “zona de traducción” y permanecer el máximo tiempo posible en ese *in-between*, entre-dos o más de dos, hasta convertirse un poco en mejores pasadores, en mejores *go-betweens* (p. 61).

La obra ofrece así una original perspectiva desde la que repensar los conceptos y su deriva universalizadora en la búsqueda de nuevos espacios en la intersección entre la filosofía y la filología, siendo conscientes de la necesaria articulación lingüística que para el pensamiento representan las diversas lenguas, con el repertorio de posibilidades que ellas mismas nos ofrecen y las limitaciones que comportan, y que solo el que conoce otras lenguas realmente descubre.

