

## La traducción filosófica como fuente de angustia

Henrik Hdez.-Villaescusa Hirsch (Universitat de Barcelona)<sup>1</sup>

**Resumen:** La traducción filosófica presenta una problemática que la singulariza frente a la traducción de textos de otros géneros humanísticos. La tesis que quiero defender es que esta singularidad tiene que ver con la subjetividad implicada en la reflexión filosófica, así como con la experiencia de la angustia propia del cuestionamiento del que la subjetividad misma es objeto en la Filosofía Moderna y en la Contemporánea.

En este sentido, cabe destacar que la problematización de cuál sea la lengua en que se escribe filosofía es algo que aparece precisamente en el momento en que el Yo se vuelve su objeto (Descartes). La progresiva sustitución del latín, como lengua de la filosofía, por las llamadas *linguas vulgares*, no obedece sólo a una evolución social o ideológica. Obedece también a la aparición de un *de quién* del texto, a una subjetividad del mismo distinta de la divina.

Esto es algo que no presenta un problema para la literatura, por ejemplo, cuya legitimidad está ya desde un principio ligada a la singularidad de la sociedad en que nace. Pero la pretensión de universalidad de la Filosofía vuelve problemática la cuestión de esa subjetividad de sus textos desde el mismo momento en que surge como problema filosófico. El *otro* al que me enfrento en el texto filosófico es más omniabarcador, más absorbente que el del autor del texto literario.

En este marco de cuestiones podemos entender la problemática específica de la traducción en Filosofía. Ya la lectura del texto filosófico supone la entrada en una nueva subjetividad y la puesta en cuestión de la propia. Ambas cosas son experimentadas con *angustia*, en sentido kierkegaardiano, porque implican el *miedo* a la pérdida de sí mismo en una subjetividad en principio ajena. Pero esta angustia se multiplica en el caso de la traducción, porque la subjetividad que es puesta en cuestión no es ésta *mía* singular, sino esa subjetividad colectiva que contiene y sostiene a la singular y que se materializa en la *lengua*. *Todo* es puesto en cuestión, sólo queda la experiencia de la extrañeza de la palabra, de su *Unheimlichkeit*. Y aquella subjetividad en la que se pide a la mía que se disuelva, tampoco es ya sólo la singular del autor del texto en cuestión, sino la subjetividad colectiva representada por su *lengua*.

Las dificultades de acceso de los lectores al ensayo filosófico tienen en general más que ver con esta angustia que con su dificultad conceptual. Las dificultades inherentes a su traducción, puestas de relevancia en la intensidad que los debates acerca de la elección de la terminología adecuada, probablemente tengan que ver también con esa angustia, de fundamento más que nunca filosófico.

### 1. Lengua y subjetividad

¿Qué nos limita a la hora de acceder a los textos originales escritos en lenguas diferentes de la nuestra? En principio parece una pregunta de respuesta obvia. En primer lugar, por supuesto, se podría responder que el grado de conocimiento del idioma en cuestión. Para los hispanohablentes, este factor es de especial importancia, dada nuestra tradicional dificultad para asimilar lenguas extranjeras (o el tradicional desinterés de las instituciones educativas para poner los medios para posibilitar esa asimilación). Pero también los hablantes de otras lenguas de gran extensión presentan, si no dificultades, sí resistencia a aprender idiomas nuevos. En todo caso, también, por ejemplo, los francoparlantes y los angloparlantes disponen de traducciones a sus lenguas de los textos, por ejemplo, escritos originariamente en alemán.

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía, Psicoterapeuta, Traductor, hhernand@xtec.cat

<sup>2</sup> Freud, S. *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud u.a., 18 Bde. (Frankfurt/Main: Fischer,

Una segunda respuesta, que tampoco resulta en absoluto nueva, se apoya en la existencia de algunos términos de difícil traducción de una lengua a otra. Varias de las ponencias presentadas en este congreso tratan, en efecto, de dirimir problemas de este estilo. El dominio, pues, de una lengua distinta de nuestra lengua materna, no garantiza el acceso a los textos escritos en lenguas diferentes. Ese dominio se limita muchas veces a otorgarnos las herramientas necesarias para elaborar una traducción razonada, investigadora, de resultado muchas veces abierto, de aquellos términos específicos de una lengua, y cuya especificidad intuimos que se corresponde con la del mapa conceptual propio de la lengua de origen, aquella a cuyos fundamentos intentamos precisamente llegar. La traducción se convierte, así, en una reflexión sobre la *Weltanschauung* de la lengua de destino y, a la vez, sobre la nuestra. Incluso cuando el dominio de una lengua extranjera nos hace posible articular en ella una reflexión sin necesidad de traducirla previamente a la nuestra, ello no garantiza que dicha reflexión resulte aplicable al objeto de nuestra reflexión, cuando este objeto es el que vivimos en nuestra lengua materna. Dicho de otro modo: ni siquiera el bilingüismo de un individuo particular garantiza la plena comunicabilidad de las experiencias que *dice*, o *se dice* en una u otra lengua.

Pero yo quisiera aquí centrarme en una tercera dificultad, en un tercer freno que experimentamos cuando nos enfrentamos a esos conceptos de difícil traducción a nuestra lengua primaria. Una dificultad que, diría, es especialmente relevante en el caso de la traducción filosófica y que, incluso, podría encontrarse en la raíz del lamentable abandono que está sufriendo el estudio de las lenguas llamadas *muertas*. Pues no creo que sea difícil suscitar un cierto consenso ante la observación de que el espectacular aumento de la labor de traducción al castellano de los clásicos no ha derivado en un aumento del interés por el estudio de las lenguas originales de dichos textos, sino, al contrario, en un cierto abandono a la comodidad de su lectura en las traducciones disponibles.

Pero esa comodidad no es una comodidad trivial. Se trata de la comodidad que se opone a la incomodidad que, se supone, caracteriza la filosofía tal como la entendió y practicó Sócrates. Esa incomodidad que empieza a serlo en relación a una cuestión muy particular, pero que la interrogación filosófica va convirtiendo progresivamente en una incomodidad general, una incomodidad con respecto al mundo o, en todo caso, con respecto a nuestra representación del mundo. Una incomodidad, digamos, ontológica.

Hoy, que tan actual resulta señalar la desaparición de la cultura del esfuerzo como causa de la falta de capacidad, por parte cada vez de más estudiantes, de afrontar las dificultades

propias de sus estudios, vale la pena recordar que en su momento Freud identificó esta *falta* como una *falta activa*. La indisposición a aprender es una indisposición a enfrentarse aquello que pone en suspenso el marco conceptual que sostiene la *Weltanschauung* del individuo particular. La prueba es que esa indisposición no se encuentra a la hora de adentrarse en los intrincados detalles de, pongamos, un juego informático. No es la complejidad del asunto (en este caso el idioma, pero también un sistema filosófico) lo que ahuyenta a quienes se proponían estudiarlo. Es lo que la asunción del punto de vista en el que nos sitúa ese nuevo marco conceptual ponen en entredicho los puntos de apoyo en los que la *existencia* del individuo particular viene apoyándose hasta el momento.

La íntima relación entre la posición de un sujeto del texto filosófico y el problema de la lengua en que este texto se pone de manifiesto en el hecho de que cuál sea esa lengua se vuelve una cuestión en el mismo momento en que la filosofía hace de ese sujeto su tema. Estoy pensando, naturalmente, en Descartes. Cuando Descartes decide escribir parte de su obra en una de las llamadas lenguas *vulgares*, no está solo superando un prejuicio histórico acerca de cuáles deben ser los destinatarios de sus escritos. Está optando, sobre todo, por una lengua *viva*, hablada por sujetos particulares, determinables. Está haciendo de su texto un texto con un *quién* particular. El latín no era ya una lengua *de* un sujeto o grupo de sujetos determinados, sino una lengua sin más, una lengua sin hablantes, una lengua adecuada para expresar contenidos sin procedencia determinada, contenidos que no lo eran de hablantes o pensantes determinables, sino de un pensar en general. Es decir, para expresar la *revelación* de un pensamiento subsistente *en sí*, el pensamiento de Dios. Podríamos decir que los textos cartesianos latinos son textos de la filosofía, mientras que los redactados en francés son los de un sujeto llamado René Descartes, que tiene una historia, le han pasado unas cosas, algunas de las cuales nos relata, por ejemplo, en el *Discurso*, y al que esas cosas le han hecho pensar otras, pero siempre como un proceso vital y racional que ha tenido lugar *en él*, y que no pertenece a la filosofía misma. El *Discurso del método* es, por así decir, el relato de lo que a él en particular le pasa con el pensar, pero no es, como por ejemplo las *Meditaciones*, pensamiento en sí, independiente del autor de la obra, que se limita a transmitir algo cuya validez no tiene que ver con esa exposición ni con determinados sucesos, sino que es autoconsistente.

En definitiva: el sujeto particular que redacta el texto es puesto en juego en la medida en que la filosofía deja de escribirse en una lengua para hacerlo en otra. Visto así, no es extraño considerar que la traducción de cualquier texto filosófico tenga, a su vez, algo que

ver con la puesta en juego de una subjetividad nueva y, al mismo tiempo, con la puesta en cuestión de la subjetividad que había venido siendo presupuesta. Lo que experimenta, pues, el lector de un texto original escrito en una lengua diferente que la suya propia, es, por lo pronto, un extrañamiento con respecto a sí mismo, un extrañamiento con respecto a la propia subjetividad. Tanto en relación a la subjetividad particular de ese lector, como a la que presupone el sistema de conceptos desde el que ese lector lee.

Pero todo esto es todavía demasiado general como para ser identificado como fuente de *angustia*. La angustia, efectivamente, constituye una *experiencia* inmediata. No es racional. La puesta en cuestión del sujeto lector de la que hablaba en el párrafo anterior es una posición racional de cuestionamiento del conjunto de las representaciones. Pero la *angustia* es una experiencia que no se da en relación a un todo de representaciones, sino que es experiencia frente a un particular. Esto es algo que percibió muy bien Freud en su ensayo sobre das *Unheimliche*, que al castellano se tradujo como *lo siniestro*, una traducción a todas luces insatisfactoria. Detengámonos un poco en el desarrollo freudiano, porque nos servirá también de puente hacia la experiencia de la *angustia*.

## 2. *Unheimlichkeit* y *Angst*

Freud dedica buena parte de su texto sobre das *Unheimliche*<sup>2</sup> a un estudio filológico del término. En su uso corriente actual entre los hablantes de la lengua alemana, *unheimlich* podría traducirse sencillamente como *terrible* o *espantoso*. La experiencia cotidiana de lo *Unheimlich* no supone, hoy en día y para un alemán de a pie, mayor incomodidad que la que pueda vivirse en cualquier sala de cine como espectador de una película de muertos vivientes. Pero el diccionario histórico que consulta Freud pone de relevancia que ese espanto se experimenta ante lo extraño, ante lo desconocido, en tanto que percibimos que oculta algo cuyo desvelamiento sentimos como amenaza. (Ya no se trata de que nos dé miedo lo desconocido, sino de que, precisamente, lo que nos da miedo es conocer.)

¿Será que *unheimlich* tiene más sentidos que el cotidiano? ¿O que su uso cotidiano pone en movimiento estratos de nuestro psiquismo insospechados hasta ahora? Este constituirá el objeto de la investigación de Freud. Pero ahora querría llamar la atención sobre un primer resultado: conseguir que una palabra común (el *unheimliche* personaje de una película, la casa *unheimliche* grande que se han construido los vecinos) se nos muestre extraña, preñada de secretos. La hemos usado con frecuencia, pero ahora nos parece no entenderla bien, no

<sup>2</sup> Freud, S. *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud u.a., 18 Bde. (Frankfurt/Main: Fischer, 1999), XII, S. 227-68 (S. 229).

haber estado a su altura cuando la hemos puesto en juego. ¿Quién de los presentes, tras la lectura de Freud, la utilizará con la misma facilidad que antes? En cierto modo, creo que podremos decir que la palabra *Unheimlich* se nos ha vuelto ella misma *unheimlich*.

Esta experiencia, en sí misma, no ha de resultarnos nueva. Palabras comunes, como *angustia*, *representación* o *padre*, pueden perfectamente volvérsenos extrañas, *unheimlich*, en el curso de una lectura o de una sesión psicoanalíticas. No me refiero al hecho de que revelen contenidos antes insospechados, porque cuando lo hacen, basta incorporarlos a nuestra acepción de la palabra para que vuelva a resultarnos familiar. Me refiero a cuando sobre la palabra simplemente recae una duda que no conseguimos traspasar. A cuando nos parece no saber ya qué quieren decir las palabras más elementales. Al miedo a que esa duda se extienda sobre otras palabras, sobre todas las palabras. ¿Puede el lenguaje mismo, como tal, y no ya alguno de sus términos, resultar *unheimlich*?

Cuenta el Génesis que los supervivientes del diluvio universal, hasta entonces errantes, decidieron unirse para construir una ciudad en la que residir, de la que destacaría la primera torre conocida: la llamada torre de Babel, que habría de llegar hasta el cielo. Esto a Dios le pareció un acto de soberbia, pero lo que mayor ira le causó fue que se desobedeciera la orden dada al pueblo elegido de dispersarse por la faz de la tierra, así que “descendió” y provocó la confusión lingüística entre los hombres que, incapaces de entenderse entre sí, abandonaron la construcción y se dispersaron.

Los hombres no pretendían otra cosa que fijar su residencia en un lugar en el que convivir protegidos de las amenazas de la naturaleza, y concebir proyectos que les elevaran por encima de la condición prácticamente animal en la que vivían. ¿No es esto un hogar, un *Heim*? Pero un día, cuando llevan ya tiempo establecidos y constituidos como comunidad, con la construcción de la torre en plena marcha, dejan de entender. Las palabras que hasta ayer eran familiares, se vuelven incomprensibles. Lo mismo ocurre con la ciudad que hasta ahora era su hogar, su *Heim*, que con la confusión lingüística deja de significar nada, y sólo pueden pensar ya en abandonar. Todo pierde sentido: permanecer unidos, construir la torre, emprender cualquier cosa. Sus palabras, su hogar, se han vuelto *unheimlich*. Prescindamos del papel de Dios en la historia, aunque seguramente su análisis entregaría resultados muy sugerentes. Lo que nos interesa es que, en ella, la *Unheimlichkeit* del lenguaje acaba por contaminar toda la realidad que ese lenguaje posibilitaba.

En “La Biblioteca de Babel”, Borges fantaseaba con una biblioteca cuyos volúmenes constituían todas las combinaciones posibles de las letras del alfabeto. No creo que el uso

del nombre de la torre mítica aluda sólo a la infinitud de lenguas presentes en ella. Sino también al hecho de que, al contrario de las bibliotecas que nos acogen entre sus volúmenes, sus susurros y sus luces tenues, la de Borges resulta, como la torre, francamente *unheimlich*. Por su enorme dimensión, inhabitable (*unheimlich gross*). Porque en ella nuestra propia lengua se nos vuelve extraña, desde el momento en que podríamos encontrar gramáticas progresivamente fantasiosas que nos pondrían, finalmente, ante la pregunta acerca de cuál de ellas y por qué es la correcta. Y porque, en esa biblioteca, la propia realidad se nos vuelve cuestionable. ¿No existiría en ella, por ejemplo, un libro que relatara mi muerte hace cinco años, u otro que mostrara con pruebas que Freud no huyó en realidad a Londres, sino que escapó a la persecución nazi ocultando su identidad bajo la de un médico llamado Joseph Mengele, lo que le habría obligado a cambiar su ámbito y, sobretodo, sus métodos de investigación habituales?

Si Freud con su aluvión de posibles acepciones de la palabra “Unheimlich” quería someter al lector a la confusión con respecto a esa palabra, parece que ha bastado tirar un poco del hilo para que esa confusión se convierta en una *Unheimlichkeit* ontológica. Ahora bien, ¿qué significaría que la realidad entera resultase *unheimlich*? ¿No significaría precisamente la ausencia de tal realidad? Ante estas preguntas, vale la pena acudir a Heidegger, quien escribe en *¿Qué es metafísica?*:

“Decimos que en la angustia «se siente uno *unheimlich*» ¿Qué significan el «se» y el «uno»? No podemos decir ante qué se siente uno *unheimlich*. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia.”

De esa angustia nos dice un poco más adelante:

«La angustia nos deja sin palabras. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo “es”. Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada»

Para Heidegger, lo *unheimlich* constituye el núcleo de la angustia y el modo de ser propio del hombre, para denominar el cual crea un nuevo sustantivo que no deja de ser interesante: *Nichtzuhausesein*, que traducimos por “no-estar-en-casa”. Esto nos devuelve a la ambigüedad de lo *heimlich*. Lo familiar, y a la vez lo secreto, que a la vez coincide y se opone con lo *unheimlich*. Heidegger nos ofrece una explicación: lo *unheimlich* es el lugar propio del hombre, su *Heim*, su hogar. El hogar propio del hombre es la ausencia de hogar. Por eso el lenguaje

tiene que ser *unheimlich*. Cuando nos sentimos absolutamente cómodos hablando, no decimos nada, al menos nada sobre la única realidad, que es la de nuestra propia *Unheimlichkeit*. Ésta sólo puede expresarse en un hablar que extrañe siempre el lenguaje que habla. Sólo él hablar que se cuestiona constantemente a sí mismo es verdaderamente hablar.

Para Heidegger, este hablar es el del poeta. Probablemente por la capacidad que posee de ubicar las palabras donde no se las espera, donde resultan lo suficientemente incómodas como para que resulten relevantes por sí mismas, y no por el significado que señalan. Y, ¿cómo se escucha un hablar así? La fórmula del filósofo, en referencia a la escucha del poeta, es magistral: el poeta está a la escucha del lenguaje. Mi escucha puede dirigirse, tal como nos enseñaban en el instituto, al significado del texto poético (qué simboliza, a qué circunstancias quiere referirse, en fin, todo eso que podría decirse con palabras más fáciles). Pero entonces me pierdo lo esencial, lo *Unheimlich* del poema, que es su uso del lenguaje y, en definitiva, la *Unheimlichkeit* del hablante.

### 3. Conclusión

La angustia inherente a la traducción filosófica no es sólo una cuestión de una determinada experiencia que pueda vivir el traductor cuando se enfrenta a su tarea. Estaría, entonces, llevando a cabo unas puntualizaciones meramente psicológicas, cuando lo que pretendo es exactamente lo contrario: mientras que buena parte de las terapias psicológicas pretenden cancelar la angustia inherente a nuestros procesos vitales (tratarla como síntoma, apaciguarla, etc.), la filosofía, desde que se ocupa del término (fundamentalmente, como es sabido, desde Kierkegaard, pero ya desde su primera aparición, probablemente menos conocida, en los escritos de Schelling), ha intentado seguir la dirección contraria: esto es, convertirla en fuente, en motor de la reflexión, de la experiencia en general y de la vida.

He querido recordar esto porque, en una dirección contraria a la que parece propia de la filosofía, muchas traducciones actúan, en relación a los textos, por así decirlo, al modo en que lo hace la psicología en relación a las experiencias de los individuos particulares: es decir, traduciendo por un término que cancele la angustia propia del término original, como presuponiendo que la angustia sentida por el lector ante el texto original no forma parte de la experiencia que ese texto pretende transmitir a su lector, sino que forma parte de las particularidades psicológicas de ese lector.

Para no prodigarnos en ejemplos, que dejo a la consideración de cada cual, voy a proponer sólo el del término que ha guiado buena parte de esta misma exposición: *Unheimlich*, que en

castellano ha venido siendo traducido por *lo siniestro*. Como ya he mencionado con anterioridad, esa traducción resulta totalmente insuficiente, pues nuestro *siniestro* no recoge lo que de *secreto constitutivo de lo familiar* destaca Freud en la raíz *Heim*. Efectivamente, supone una dificultad en nuestra lengua encontrar un adjetivo que se corresponda plenamente a *Unheimlich*. El que un término correspondiente no exista en ella dice algo, naturalmente, acerca de la cultura que habla esa lengua, pero no es este el tema que nos ocupa ahora. Se trata de que cuando incluso en la traducción de un texto freudiano que tiene como tema el sentido de ese término, se opta por un correspondiente castellano que olvida la parte más importante, al menos en ese ensayo, de su campo semántico, esa opción no puede considerarse inocente, sino más bien como la opción de apartar la mirada de un concepto (en este caso el de que toda familiaridad se sostiene sobre un secreto compartido) por alguna razón inadmisibles por el traductor. Y que ello ocurre, en general, por dos razones: una, la de que el contenido mismo del concepto sea fuente de angustia para el traductor (en el ejemplo propuesto, por razones expuestas en el texto freudiano en que aparece). Pero, segunda y más importante, porque el hecho mismo de que nociones *nombrables* en una lengua extraña no lo sean en la nuestra, pone en cuestión el carácter absoluto de nuestra propia subjetividad. Es el precio a pagar porque los textos filosóficos hayan pasado a escribirse en una pluralidad de lenguas, esto es, a *ser de* un autor.