

# Esbozos para una didáctica del griego clásico desde una perspectiva filosófica

Esteban Bieda / Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas [CONICET]

---

Recibido el 19 de enero de 2019. Aceptado el 20 de agosto de 2019

## > Resumen

El esbozo para una didáctica del griego clásico que aquí propongo difiere de muchos de los abordajes orientados desde y hacia la filología clásica, disciplina que anhela situarse entre las ciencias exactas. El método que aquí propongo –que en absoluto se pretende mejor o peor que otros, tan sólo alternativo– no tiene por objeto hacer de la lengua un territorio matematizable y pasible de un desciframiento pleno. Por el contrario, supone que la lengua está plagada de zonas que denomino “semánticamente dinámicas”, consistentes en términos, expresiones, pasajes o giros de una amplitud semántica suficiente como para dejar margen para la especulación, la reflexión, la creatividad o, en definitiva, para eso que Virginia Woolf llamaba “*inventar* alguna idea acerca del significado del griego”. Ese “*inventar*” es, en el marco de la presente propuesta, una brecha de sentido que puede (y debe) llenar la filosofía; más concretamente, los filósofos.

» *Palabras clave: Griego clásico, Didáctica, Filosofía*

## Sketches for a didactics of classical Greek from a philosophical perspective

## > Abstract

The sketch for a didactics of classical Greek that I propose differs from many of the approaches oriented to and from classical philology, a discipline that yearns to be among the exact sciences. The method that I propose here - which is not intended better or worse than others, only alternative - is not intended to make the language a matematizable and passable territory. On the contrary, it assumes that the language is plagued with areas that I call “semantically dynamic”, consisting of terms, expressions, passages or turns that leave room for speculation, reflection, creativity or, in short, for what Virginia Woolf called “*inventing* some idea about the meaning of Greek.” That “*inventing*” is, within the framework of this proposal, a meaning gap that can (and should) fill the philosophy; more specifically, the philosophers.

» **Key words:** *Classical Greek, Didactics, Philosophy*

## > I. Introducción

Un conocido ensayo de Virginia Woolf titulado “Acerca de no saber griego” (1925) comienza así:

Pues es vano y estúpido hablar de “saber griego” [...], ya que no sabemos cómo sonaban las palabras, o dónde precisamente debemos reír, o cómo actuaban los actores. Entre ese pueblo extranjero y nosotros no sólo hay una diferencia de raza y lengua, sino también una tremenda brecha de tradiciones. Más extraño aún, por lo tanto, es que deseemos saber griego, que tratemos de saber griego, que nos sintamos siempre devueltos al griego y que estemos siempre tratando de inventar (*making up*) alguna idea acerca del significado del griego.<sup>1</sup>

Siguiendo esta línea de Virginia Woolf, la metodología que aquí propongo se funda en una hipótesis simple y concreta: el griego clásico, como la filosofía, no se *sabe*, no se *posee* como un ítem intelectual estático. El griego clásico se *estudia*, de modo que el vínculo con él resulta siempre dinámico. Y la razón es que el eventual conocimiento que se posea del griego será siempre parcial, sesgado, mudable y sujeto a interpretaciones alternativas en función, o bien de otras miradas, o bien de la propia mirada en permanente cambio debido a los movimientos en el estudio. La lectura de un nuevo texto griego altera el universo de la lengua tanto como el descubrimiento de una nueva estrella altera la conformación de nuestro cielo. Y esto ocurre porque, al tratarse de una lengua muerta –es decir, de una lengua que no cuenta con ningún hablante nativo vivo–, el sentido es siempre materia de discusión entre quienes la estudian por cuanto recae en las relaciones recíprocas entre términos y textos que componen el *corpus* general de la literatura griega clásica. La lectura de un nuevo texto altera, pues, la estabilidad de lo que creíamos saber sobre la lengua y sus significados, pues redefine las relaciones recíprocas entre términos a propósito no sólo de sus vínculos semánticos, sino de su comportamiento sintáctico e, incluso, de su morfología. Al tratarse de un universo cerrado en el que la novedad es tan esporádica como el hallazgo arqueológico de nuevos manuscritos, lo más parecido a la ‘verdad’ se cifra en tales relaciones recíprocas entre los textos, en permanente cambio debido a la mutabilidad de nuestra propia mirada. Si es cierto que, como (supuestamente) dijo Heráclito, “no es posible entrar dos veces en el mismo río” (22 DK B 91), lo mismo cabe para un texto griego clásico: no es posible entrar dos veces *en el mismo texto*, dado que, como un río, su sentido fluye. De allí que el enfrentamiento con todo texto griego porte cierto carácter trágico, desde el momento en que, en sentido estricto, jamás podremos saber a ciencia cierta qué es lo que han dicho Platón, Aristóteles, Parménides, Homero o Eurípides. Sin embargo, es gracias a aquel carácter trágico y a esta sospecha que, precisamente, la filosofía es posible.<sup>2</sup>

Esta manera de describir nuestra relación con el griego clásico difiere de la que se propone en abordajes orientados desde y hacia la filología clásica, disciplina que anhela situarse entre las ciencias exactas, deseosa siempre de explicarlo todo mediante argumentos reconstruibles racionalmente. El método que aquí propongo –que en absoluto se pretende mejor o peor que

---

1 Woolf (1925). Nuestra traducción.

2 Algo de esta índole ocurre en “La busca de Averroes” (1974), donde Borges narra la perplejidad del árabe al enfrentarse con los sustantivos griegos τραγωδία y κωμωδία en la *Poética* de Aristóteles: “nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir”. Allí el filósofo acaba por escribir “Aristóteles denomina ‘tragedia’ a los panegíricos y ‘comedias’ a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán”, (pp. 583 y 587). Sin embargo, donde Borges ve “el proceso de una derrota” (p. 587) –afirmación que supone la posibilidad de un ‘triumfo’ en el terreno de la traducción–, nosotros fundaremos la potencia de la filosofía.

otros, tan sólo alternativo– no tiene por objeto hacer de la lengua un territorio matematizable y pasible de un desciframiento pleno. Por el contrario, supone que la lengua está plagada de zonas que denomino “semánticamente dinámicas”. El sustantivo griego δύναμις, de donde proviene nuestro adjetivo “dinámico”, hace referencia tanto a un poder o capacidad, como al cambio que, merced a tal poder, puede producirse. Las zonas semánticamente dinámicas de la lengua son, pues, términos, expresiones, pasajes o giros de una amplitud semántica suficiente como para dejar margen para la especulación, la reflexión, la creatividad o, en definitiva, para eso que Virginia Woolf llamaba “inventar alguna idea acerca del significado del griego”. Ese “inventar” es, en el marco de la presente propuesta, una brecha de sentido que puede (y debe) llenar la filosofía; más concretamente, los filósofos.

## > II. Griego filosófico

### a) El abordaje filológico

Sobre la base de que mi propuesta no pretende ubicarse cualitativamente por encima de otras propuestas para la enseñanza de las lenguas clásicas sino, a lo sumo, convivir y discutir con ellas, veamos a continuación algunas de las características de un abordaje metodológico de corte “filológico”, siguiendo la propuesta del Dr. Daniel Torres en un libro de reciente aparición.<sup>3</sup> Describiendo un método que caracteriza como de “orientación filológica [...] basado en el desarrollo de la morfología histórica”, el prof. Torres señala que se trata de “una transposición didáctica de la *Morphologie Historique du Grec*”.<sup>4</sup> Esto es ampliado casi de inmediato, haciendo referencia al estudio del verbo griego:

La originalidad del método tanto desde el punto de vista científico y lingüístico, como didáctico, radica en dos aspectos de la enseñanza y aprendizaje del griego: 1) enfocar el verbo griego no a partir del tema de presente según el ordenamiento habitual de las gramáticas, sino del tema de aoristo, que es el más antiguo; 2) Estudiar la formación de paradigmas, basada en un análisis exhaustivo de la sufijación en el tema de presente y de los mecanismos de reduplicación y alternancia vocálica.<sup>5</sup>

El uso del adjetivo “científico” es solidario con la adaptación didáctica de la morfología histórica de Chantraine. Sin entrar en detalles, el tema de aoristo (nuestro pretérito “perfecto simple” o antiguo “indefinido”) es, desde un punto de vista filológico, el tiempo en el que se percibe la morfología del verbo en su mayor ‘pureza’, esto es: sin las transformaciones o deformaciones necesarias para formar tiempos como el presente o el pretérito imperfecto. La morfología del aoristo constituye lo que Aristóteles denominaría “más cognoscible en términos absolutos”, por cuanto se trata del verbo sin formantes o sufijos agregados. Tomando la terminología aristotélica, esta versión del método filológico propone ir de lo más cognoscible en sí mismo (el aoristo) hacia lo más conocido para el estudiante cuando inicia sus estudios del griego: el tiempo presente. Este

---

<sup>3</sup> Torres (2015).

<sup>4</sup> Torres (2015: 11). Se refiere, claro está, al clásico libro de P. Chantraine, *Morphologie Historique du Grec*, Paris, Klincksieck, 1945.

<sup>5</sup> Torres (2015: 13).

abordaje está, quizás, ‘científicamente’ justificado, pero debe lidiar con la falta de familiaridad que genera en los estudiantes, algo fundamental en los primeros pasos en el conocimiento de la lengua.

#### b) El abordaje filosófico

El método que propongo parte de lo más familiar para los estudiantes para, luego, avanzar progresivamente hacia las precisiones morfológicas de los distintos tiempos, modos y voces (en el caso de los verbos), hacia las variantes flexivas más complejas (en el caso de los nombres) y hacia las precisiones sintácticas de la oración compuesta (en el caso de los textos). En este punto, mi propuesta se funda en el siguiente principio de Aristóteles:

El camino, naturalmente, es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros y luego ir en dirección a las más claras y cognoscibles por naturaleza. En efecto, no son lo mismo las cosas cognoscibles para nosotros y las cognoscibles en sentido absoluto. Por eso es necesario avanzar de esta manera: desde lo que es más oscuro por naturaleza pero más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza. (*Física* 184a16-21)<sup>6</sup>

Trasladado esto al estudio del verbo griego ejemplificado en el abordaje filológico, no se parte aquí del pretérito aoristo dado que, si bien más cognoscible en términos absolutos, resulta, a la vez, menos cognoscible o claro para quien por primera vez se acerca al griego clásico, dada la poca familiaridad que se tiene, al comienzo, con nociones como las de “aspecto”, fundamentales para comprender la semántica profunda del aoristo. El tiempo presente del modo indicativo es, aristotélicamente hablando, el más familiar o claro para nosotros, aunque menos cognoscible por naturaleza, pues su morfología resulta de una combinación de elementos ausentes en el tema verbal como tal.<sup>7</sup> A esta familiaridad intuitiva con el tiempo presente se suma una razón adicional: los verbos griegos no aparecen en el diccionario por el infinitivo –como en el caso de los diccionarios de la lengua española– y mucho menos por el aoristo, sino que aparecen por la primera persona del singular del *tiempo presente* del modo indicativo. De allí, nuevamente, la importancia de comenzar estudiando el tiempo presente para iniciarse, también, en la práctica compleja que constituye el uso del diccionario.<sup>8</sup> Siguiendo la veta aristotélica, propongo comenzar por lo más familiar para el estudiante para avanzar luego hacia las zonas filológicamente más rigurosas de la lengua.

### > III. Los cuatro momentos del método

---

<sup>6</sup> En todos los casos las traducciones son nuestras, salvo si se indica lo contrario. Cf. también *Metafísica* VII, 1029b5-10 y *Ética nicomaquea* 1095a30-b5: “que no se nos olvide que son diferentes los razonamientos que parten de los principios y aquellos que conducen a los principios. [...] Se debe empezar, en efecto, por las cosas más cognoscibles, pero esas cosas se dicen tales en dos sentidos: unas son más cognoscibles para nosotros, otras lo son en sentido absoluto. Por lo tanto, debemos empezar, quizás, por las cosas más cognoscibles para nosotros”.

<sup>7</sup> Algunos ejemplos: el tema  $\gamma\upsilon\omega$  forma el presente reduplicando y añadiendo un sufijo incoativo:  $\gamma\iota-\gamma\upsilon\acute{\omega}-\sigma\kappa-\omega$ ; el tema  $\mu\alpha\theta$  forma el presente con el refuerzo de la sílaba  $\acute{\alpha}\nu$  más una  $\nu$ :  $\mu\alpha-\nu-\theta-\acute{\alpha}\nu-\omega$ . El aoristo del primer verbo es  $\xi-\gamma\upsilon\omega-\nu$ , el del segundo  $\xi-\mu\alpha\theta-\omega\upsilon$ . En ambos casos, como se ve, el tema queda mucho más claramente a la vista.

<sup>8</sup> Esto es, en lugar de “amar”, el diccionario griego hace entrar el verbo por la forma “amo”.

El método presente consta de cuatro momentos.

En primer lugar, no se parte de la morfología en estado puro o paradigmático, sino de la *sintaxis* en tanto primer instrumento para arribar a la semántica del texto.<sup>9</sup> En la base misma del análisis sintáctico de una lengua de flexión se encuentra, claro está, la morfología nominal y verbal. Esta instancia morfosintáctica que ocupa la mayor parte del abordaje filológico antes descripto constituye el primer momento de nuestro método, dado que consideramos la gramática un *instrumento* de trabajo, y no el fin.

Un segundo momento consiste en la *traducción* del texto analizado. Pero traducir el griego clásico difiere notablemente de traducir una lengua moderna, a la vez que traducir textos con contenido filosófico implica una serie de pericias específicas a tener en cuenta. Si, a primera vista, podría parecer que traducir significa reemplazar palabras en una lengua por las palabras que le corresponden en otra<sup>10</sup>, esta visión ingenua se esfuma cuando nos enfrentamos con un fragmento de un presocrático o con un pasaje de Platón. Es cierto que el vocablo inglés “*sun*” se traduce “sol” tanto como εἶδος se traduce “forma”, pero no menos cierto es que “sol” es un término relativamente unívoco en cuanto a su significado, mientras que “forma”, como término técnico de la filosofía, necesita de una explicación e interpretación que sustenten y fundamenten la traducción, de modo tal que, a la vez, resulten consecuencias de ella.

De allí que, luego de la *sintaxis* y a la par de la traducción de un texto con contenido filosófico –antes, durante y después de traducir– se deba tener en cuenta, en tercer lugar, la *interpretación*, tanto la que surge materialmente del texto como la que el propio traductor-filósofo esté dispuesto a encontrar o, incluso, esté yendo a buscar en él. Para lograr esto es necesario, en primer lugar, conocer las dos lenguas involucradas, la de partida y la de llegada, para no cometer errores básicos como traducir “it’s raining cats and dogs” por “están lloviendo gatos y perros”. A su vez, en el caso específico de textos filosóficos, a la experticia lingüística del traductor se suma su experticia filosófica, que supone lidiar con los diversos problemas hermenéuticos del texto y de su contexto.<sup>11</sup>

A modo de ejemplo, en el *Eutifrón* Platón utiliza los términos “εἶδος” (6d11) e “ἰδέα” (5d4, 6d11, 6e3), lo cual ha dado lugar a extensas discusiones a propósito de si se trata de un uso coloquial, técnico general, o técnico metafísico: si lo primero, se podrían traducir en torno a la noción castellana de “género”; si lo segundo, podrían tener que ver con el “carácter (universal)”; si lo tercero, ya estaríamos hablando de los paradigmas universales trascendentes que operan como

---

9 Si bien hay varios modos de concebir el análisis sintáctico en la didáctica de las lenguas clásicas, seguimos la modalidad funcionalista con algunos de los estructuralistas propuesta por O. Conde en “Las lenguas clásicas: sintaxis y didáctica”, en Juliá (2001).

10 El problema de qué significa “traducir” tiene, desde ya, larga data. A modo de resumen, puede decirse que alrededor del siglo XIII, en los tiempos en que Roberto de Grosseteste traducía a Aristóteles al latín de manera prácticamente contemporánea a Guillermo de Moerbeke, se entendía la traducción según la modalidad *verbum e verbo* (“palabra por palabra”), modalidad que fue criticada por no mostrar la profundidad filosófica de los textos. No obstante, ya había sido criticada por el propio Cicerón (*De opt. gen. orat.* 4-5) quien, por el contrario, proponía traducir el estilo general del autor (*genus*) y el sentido (*vis*). A fines del siglo XIV, Manuel Chrysoloras propuso un nuevo método que consistía en no traducir palabras, sino significados. Ya en el siglo XV, Leonardo Bruni Aretino fue más allá al proponer traducir ni palabras ni significados, sino frases enteras pero siguiendo el orden y la composición de la lengua de llegada (el latín) y no de la de salida (el griego). Para una breve historia de los distintos modos de entender la traducción, cf. Hernández Muñoz (1992: 145 y ss.).

11 En las lenguas modernas, piénsese en el adjetivo inglés “bachelor” que, sin contexto, puede significar tanto “bachiller” como “soltero”; en francés se puede traducir también por “célibataire” que, entre otras cosas, significa “célibe”; algo similar ocurre con el italiano y la traducción “celibe”, a la par de “scapolo” y “laureato”. O también el caso del francés “bois”, que puede significar tanto “madera” como “bosque”. Ejemplo cercano, este último, del griego ὕλη, cuyo significado general es tanto “madera” como “bosque”, pero que como término técnico aristotélico es la palabra que designa la “materia”.

causa de las cualidades de los particulares sensibles, por lo que habría que traducirlos “Idea” o “Forma”. Algo similar se puede decir del término central de la metafísica aristotélica, “οὐσία”, cuya traducción siempre ha resultado compleja. Por lo pronto, cabe decir que en contextos como el de *Categorías*, se asemeja más a lo que usualmente se traduce “sustancia”, en tanto sustrato de inherencia y sujeto de predicación, mientras que en *Metafísica* parece referirse más bien a la esencia de una sustancia, esto es: a lo que hace que una sustancia sea la sustancia que es.

Antes de avanzar al cuarto momento, me detengo un momento en el vínculo existente entre la traducción (segundo momento de nuestro método) y la interpretación (el tercero), sobre la base de la siguiente afirmación de H.G. Gadamer: “toda traducción es una interpretación”.<sup>12</sup> A esta propuesta de Gadamer quisiera agregar que, si bien toda traducción es una interpretación, no ocurre lo mismo a la inversa: *una interpretación no es una traducción*. Cuando se traduce, siempre se interpreta, por el hecho mismo de que todo traductor porta un bagaje de presupuestos que hacen de su traducción una versión. Sin embargo, esto no ocurre en sentido inverso: podemos interpretar el pensamiento de filósofos a partir de traducciones publicadas, pero eso no implica, obviamente, que en dicha acción de interpretar lo estemos traduciendo, cosa que ya ha hecho antes el traductor. Interpretar no es, pues, traducir. Ahora bien, si toda traducción es una interpretación, entonces nuestra interpretación de las traducciones publicadas resulta ser una interpretación de otra interpretación, la del traductor. De allí que se pueda decir que traducir es interpretar, pero interpretar no es traducir: interpretar es interpretar. Se ve así que en una disciplina como la filosofía antigua, que consiste en la lectura e interpretación filosóficas de pensamientos lejanos en el tiempo y en el espacio, resulta fundamental conocer la lengua original. Caso contrario, al interpretar traducciones publicadas se estará sumando una dificultad más a la que de por sí conlleva el estudio de épocas, territorios y lenguas tan remotas: los aportes hermenéuticos del propio traductor al que leemos. En esta línea, no hay que descuidar cierta circularidad (virtuosa, no viciosa) que se da entre la traducción y la interpretación. Si bien, como decía Gadamer, toda traducción es una interpretación, es cierto que toda traducción supone (debe suponer) una interpretación o conocimiento previo del texto traducido. Es decir que, cuando traducimos, debemos contar con hipótesis previas que iremos a corroborar o refutar en nuestra lectura del texto fuente. Es evidente que ese estado hermenéutico previo a la primera traducción resulta de la lectura de traducciones publicadas del autor en cuestión, pero es justamente para superar esas que podríamos denominar “pre-interpretaciones” que propongo trabajar con nuestras propias traducciones. Al igual que los tutores con los tallos de ciertas plantas, las pre-interpretaciones son necesarias (ineludibles) para el ingreso a cualquier texto al proporcionar una orientación básica que permita sostener provisoriamente un sentido sobre el cual construir y apoyar, paulatinamente, el propio. Una vez que la propia interpretación es lo suficientemente robusta como para sostenerse a sí misma, se rectifica y ratifica lo que fuera necesario de las pre-interpretaciones con las que se ingresó al texto. Se trata, en definitiva, de esa oscilación entre la parte (palabra, oración, frase, párrafo) y el todo (texto) en la que consiste el abordaje hermenéutico de un texto: la palabra se entiende en función de la oración de la que forma parte, oración que, a su vez, se entiende en función de las palabras que la constituyen; del mismo modo se da esta relación semántica bicondicional entre la oración y el párrafo, entre el párrafo y el texto, entre el texto y la obra.

---

<sup>12</sup> Gadamer (1993: 462).

De este modo, el vínculo que propongo con la lengua griega es también “filosófico” porque partimos del hecho de que no es la lengua griega la que hizo la *República* de Platón, sino que es la *República* la que hizo el griego. La lengua al servicio del sentido, y no el sentido persiguiendo el espejado laberinto de la lengua.

Hay, por último, un cuarto momento en mi propuesta, que se suma a la sintaxis, la traducción y la interpretación: el *pensamiento*. Se trata de capitalizar el trabajo sintáctico, de traducción y de interpretación previos con vistas a hacer filosofía a partir del texto. Para que algo así sea posible, el análisis de los aspectos netamente gramaticales del texto debe ser lo suficientemente riguroso como para sostener las especulaciones en torno a él pero, a la vez, lo suficientemente flexible y permeable como para permitir el aporte de elementos tomados tanto del contexto lingüístico, como de nuestro propio contexto como traductores o hermeneutas. Con “pensar” no me estoy refiriendo, evidentemente, al mero hecho de tomar decisiones léxicas sobre distintas acepciones de un término. Enumerar (e incluso elegir) acepciones es tarea de los autores de los diccionarios bilingües, no de los traductores. Un traductor siempre traduce *textos*, y un texto es más que la suma de sus términos, por lo que traducirlo implica mucho más que sumar las acepciones léxicas de los términos que lo componen. Lo que aquí llamo “pensamiento” puede habilitar incluso algunos forzamientos léxicos en virtud del objetivo hermenéutico o filosófico que el traductor tenga en función de su modo de entender globalmente el texto que traduce y piensa. Dicho objetivo hermenéutico-filosófico implica que el traductor tenga que decidir el sentido del texto en aquellos puntos donde se encuentre con zonas semánticamente dinámicas, sectores en los que su pericia técnica cede ante su pericia filosófica:

Hay casos en los que en el original hay algo que realmente no está claro. Pero son precisamente estos casos los que muestran con más claridad la situación forzada en la que siempre se encuentra el traductor. Aquí no cabe más que resignación. *Tiene que decir con claridad las cosas como él las entiende.*<sup>13</sup>

Es decir, el traductor tiene que *decidir* un sentido entre muchos posibles:

Interpretar significa hacer una apuesta al sentido de un texto. Este sentido –que un traductor puede decidir determinar– no está oculto en ningún hiperurano [...]. Es sólo el resultado de una serie de inferencias que pueden ser compartidas o no por otros lectores.<sup>14</sup>

La literalidad es, por lo tanto, un principio abstracto, un *flatus vocis*, una idea teórica con la que sólo puede soñar un sistema algorítmico. Traducir es, ante todo, tomar decisiones. Y toda decisión es una apuesta. Cuanto mayor haya sido el trabajo en un doble plano –primero, el conocimiento previo del autor traducido; segundo, el trabajo con los aspectos gramaticales del texto y sus zonas semánticamente dinámicas–, cuanto mayor sea este trabajo, decía, mayor verosimilitud y sustento tendrá la apuesta del traductor que, no obstante, jamás dejará de ser una apuesta y, como tal, algo discutible. ¿Pero no es acaso esto último, su cuestionabilidad, lo que define todo sistema filosófico occidental conocido hasta hoy? Que las traducciones filosóficamente

---

<sup>13</sup> Gadamer (1993: 464). Destacado nuestro.

<sup>14</sup> Eco (1998: 198).

enriquecidas sean cuestionables es, precisamente, donde reside su valor. Esta apuesta implica, entonces, que toda traducción supone una resignación, una pérdida que se verifica fatalmente en el traspaso de una lengua a otra:

Traducir significa siempre ‘limar’ algunas de las consecuencias que el término original implicaba. En este sentido, al traducir no se dice nunca lo mismo. La interpretación que precede a la traducción debe establecer cuántas y cuáles de las posibles consecuencias ilativas que el término sugiere pueden limarse, sin estar nunca seguros de no haber perdido un destello ultravioleta, una alusión infrarroja.<sup>15</sup>

Lo que propongo es considerar esa pérdida positivamente, es decir: como fuente y sustento de una traducción filosóficamente fértil. Si al traducir no se perdiera nada, no sería necesario un traductor humano: el *Google translate* haría todo el trabajo. Sin embargo, la posible pérdida de “destellos ultravioletas” o “alusiones infrarrojas” (frecuencias de luz invisibles al ojo humano) constituye el punto de partida de una traducción filosófica, pues en tales pérdidas se funda la potencia hermenéutica del texto, sus zonas semánticamente dinámicas.

Como se ve, mi propuesta cuestiona explícitamente la máxima “*traduttore, traditore*”, vigente incluso hasta nuestros días en algunos círculos académicos, pues asume como punto de partida el hecho de que no hay algo así como un “sentido en sí” del texto, un trasfondo objetivo que en cualquier traducción será inevitablemente traicionado. Todo sentido posible de un texto filosófico resulta, necesariamente, del encuentro entre las condiciones gramaticales del texto y las intenciones del traductor, tal como un retrato resulta de las condiciones anatómicas del modelo y las intenciones del pintor.

Tal vez el sustantivo πόλις –concepto central de la *República* de Platón– constituya un buen ejemplo de esto. En su traducción para la editorial Losada (2005), Claudia Mársico y Marisa Divenosa traducen “ciudad”, al igual que James Adam en su clásico comentario traduce “city” y Georges Leroux en su versión francesa para Flammarion traduce “cité”.<sup>16</sup> Sin embargo, hay traducciones más influenciadas por la formación del traductor. Tal es el caso, por ejemplo, de Conrado Eggers Lan quien, en su traducción para la editorial Gredos, traduce “Estado” (*sic*). La mayúscula da cuenta de cierta posición tomada por parte del traductor respecto de la comunidad política que Platón propone fundar, posición en la cual resuena la propia formación y producción política de Eggers Lan en la Argentina. Todavía más comprometida hermenéuticamente resulta la clásica traducción decimonónica de Benjamin Jowett por “commonwealth”. Además de teólogo, Jowett fue miembro del Balliol College de la Universidad de Oxford, del cual formó parte, entre otros, el propio Adam Smith. Fue, a su vez, el encargado de la entrada de Platón para la *Enciclopedia británica*. Su opción, por “commonwealth” –término que literalmente significa “riqueza común”, pero que tiene larga data en la filosofía política sajona– puede vincularse directamente con su filiación con ciertos aspectos de la filosofía política británica.<sup>17</sup> Este modo de pensar la

---

<sup>15</sup> Eco (1998: 118-119).

<sup>16</sup> Adam (1902) y Leroux (2002).

<sup>17</sup> Esto que ocurre con los diversos espacios geográficos de los traductores puede aplicar, también, a sus épocas: “considérese el hecho comprobado de que las traducciones *envejecen*: el inglés de Shakespeare sigue siendo siempre el mismo, pero el italiano de las traducciones shakespearianas de hace un siglo denuncia su propia edad”, Eco (1998: 220). Cf. Meschonnic (2009: 42-43).

traducción en virtud del contexto cultural (político, social, económico, etc.) del propio traductor puede resumirse también en el hecho de que, en su traducción de la Biblia al alemán, Lutero ha utilizado como sinónimos los verbos “übersetzen” (“traducir”) y “*verdeutschten*” (“germanizar”), dando cuenta de la importancia de la traducción como asimilación cultural del pueblo al que el traductor pertenece.<sup>18</sup>

#### > IV. El diccionario

Si hay una razón por la que el griego clásico no es una lengua muerta es, precisamente, por su riqueza y complejidad semánticas. ¿Qué virtud podría haber, entonces, en la fosilización de significados para términos que, por su riqueza, resultan imposibles de simplificar semánticamente, esto es: que siempre merecen una reflexión por parte de quien traduce, que debe atender no sólo al término en sí, sino al contexto en el que se encuentra y al modo en que el autor original suele utilizarlo? ¿Qué ocurriría con un estudiante que haya memorizado que “λόγος” significa “palabra” cuando se enfrenta al fragmento 1 de Heráclito? Tal información le serviría de poco para traducir e interpretar el fragmento, a la vez que complicaría notablemente su trabajo. La memorización de léxicos en dos columnas (un término griego enfrentado a un término castellano) resulta un raquitismo semántico ausente, como tal, en la lengua griega clásica. El objetivo es que los estudiantes traduzcan, pero que traduzcan *textos*, pues de la Antigüedad clásica nos han llegado textos en los que las palabras se definen y redefinen en función de sus relaciones recíprocas, tanto semánticas como sintácticas. De allí que “traducir” el griego clásico sea, como ya he señalado, mucho más que trasponer en lengua castellana una sucesión cuantitativa de términos sucesivos en un texto, pues implica interpretar y pensar como instancias ineludibles.

El diccionario, por lo tanto, no “traduce”, sino que constituye una de las *herramientas* necesarias para traducir, herramienta que no sólo no agota la traducción, sino que no es la única. Si el diccionario tradujera, bastaría con tener uno para traducir la *Ilíada*. Es más: un diccionario bilingüe griego-español contendría en sí, cual biblioteca de una Babel traductológica, todas las traducciones posibles entre ambas lenguas. Pero esto, lo sabemos muy bien, no es así. Porque la elección de acepciones responde a la rigurosidad filológica de quien traduce, pero también a sus hipótesis de lectura, es decir: a la interpretación que esté queriendo construir y sostener.<sup>19</sup> En este marco, el diccionario se vuelve, evidentemente, un instrumento más de trabajo, relativamente inocuo en lo que a la decisión final de una traducción filosóficamente rica respecta.

---

<sup>18</sup> Se abre aquí una cuestión central que, por razones de espacio, no trataremos aquí: la de una ética del traducir, una ética del traductor. En este sentido, quizás ya sea momento de incorporar el voseo a las traducciones rioplatenses por, al menos, dos razones: la primera, abandonar las connotaciones solemnes o arcaizantes que el español “tú” suele tener en nuestro país; la segunda, comenzar a asimilar culturalmente los textos clásicos gracias a leer en ellos expresiones similares a las nuestras, y no a las españolas. Para el tema de la ética del traducir, cf. Meschonnic (2009).

<sup>19</sup> En palabras de García Romero (1992: 96): “la traducción debe ir siempre acompañada de un comentario en el que profesor y alumnos analicen gramatical y *estéticamente* la lengua e interpreten el contenido de los textos, todo ello a la luz de las circunstancias en que fueron compuestos. Sólo así será posible que el alumno consiga asimilar, intelectual y *afectivamente*, la cultura clásica, directamente a partir de unos textos que, en efecto, no ponen a prueba únicamente la inteligencia, sino que el hombre entero es puesto en juego por ellos”.

No obstante, hay quienes sostienen que los estudiantes no deben utilizar diccionario:

Muchas veces hemos oído eso de ‘¿para qué he de aprender esos términos, si vienen en el diccionario?’ Efectivamente, también las tablas de multiplicar o los ríos de España aparecen en los libros de texto, pero a nadie se le ocurre decir que basta con la letra impresa. [...] Es la memoria la que sabe almacenar esos datos para sacarlos a la luz en el momento adecuado.<sup>20</sup>

Hay en este argumento al menos un problema consistente en la falacia que encierra la analogía que propone, pues  $7 \times 7$  es *siempre* 49 y el río que pasa por Zaragoza es *siempre* el Ebro. Sin embargo, *λόγος no siempre* significa “palabra”, *οὐσία no siempre* significa “propiedad” y el verbo *νομίζω no siempre* significa “acostumbrar”. Podría tener algún sentido memorizar aquello que siempre es igual para contar más fácilmente con ese dato cuando haga falta, pero poco sentido tendría fosilizar en una memorización estática una o dos acepciones de términos cuya semántica es lo suficientemente dinámica como para considerar toda su amplitud en cada una de sus ocurrencias en los textos.

En conclusión, el uso del diccionario, su aprovechamiento como herramienta filosófica, es parte de lo que se aprende cuando se estudia el griego clásico.

#### > V. Conclusión: un método “filosófico”

No denomino “filosófico” al método que propongo porque sirve tan sólo para abordar textos así llamados “filosóficos”. Todo lo dicho puede aplicarse perfectamente al análisis de los versos de Sófocles o de Solón. Considero que se trata de un trabajo filosófico porque persigue la apertura de la mayor cantidad de sentidos posibles en función de interpretaciones que no sólo se funden en la sintaxis, semántica y morfología del texto (es decir, en sus condiciones gramaticales), sino también en la especulación e intenciones filosóficas de quien lo aborda. Se trata de pensar la lengua como un terreno hermenéutico o heurístico, pero sin dejar de lado ciertas posibilidades filosófico-creativas. Al considerar el texto en términos de zonas semánticamente dinámicas –es decir: zonas que no hagan del sentido algo dado, que está allí para ser descubierto, sino el resultado de una búsqueda– la traducción surgirá del encuentro polémico, dialéctico y especulativo que con él tenga quien lo estudia. La lengua constituye la causa *material* del sentido, pero en ella no se agota su causa *formal*. De la causa formal también debe participar activamente una mirada hermenéuticamente consciente, una mirada que dé cuenta de una *intención* hermenéutica: no se trata tanto de saber *qué* dice el texto –cosa virtualmente imposible de manera definitiva–, como de comprender *qué* *queremos nosotros* que diga.

Se trata, en definitiva, de no pensar la lengua *como límite* de los sentidos posibles del texto, sino como fuente de sus variadas posibilidades interpretativas, es decir: la lengua como posibilidad, como δύναμις. Esta perspectiva pone el énfasis, como se ve, en la riqueza que constituye

---

<sup>20</sup> Gallego Pérez (1992: 207). Cf. también Torres (2015: 16): “... las evaluaciones se realizan sin diccionario, para favorecer la incorporación gradual del vocabulario de uso frecuente”.

el hecho de que, en cierto sentido, leer una traducción de un texto griego clásico nos ayuda a conocer tanto al autor traducido como al traductor y su contexto. Sí, como decía Novalis, “el traductor debe ser el poeta del poeta”, en nuestro caso el traductor debe ser el filósofo del filósofo.

#### > Bibliografía

- » Adam, J. (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Eco, U. (2008). *Decir casi lo mismo. La traducción como experiencia*, trad. H. Lozano Millares. Barcelona: Lumen.
- » Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agrapito. Salamanca, Sígueme.
- » Gallego Pérez, M. T. (1992). “La enseñanza del vocabulario del griego antiguo”, en Lasso de la Vega, J. (ed.), *La enseñanza de las lenguas clásicas*, Madrid, Rialp.
- » García Romero, F. (1992), “La selección de textos griegos”, en Lasso de la Vega, J. (ed.), *La enseñanza de las lenguas clásicas*, Madrid, Rialp.
- » Hernández Muñoz, F. (1992). “La traducción”, en Lasso de la Vega, J. (ed.), *La enseñanza de las lenguas clásicas*, Madrid, Rialp.
- » Juliá, V. (2001). *Los antiguos griegos y su lengua*. Buenos Aires: Biblos.
- » Leroux, G. (2002). *Platon. République*. Paris : Flammarion.
- » Meschonnic, H. (2009), *Ética y política del traducir*, Buenos Aires, Leviatán.
- » Torres, D. A. (2015), *Método filológico-didáctico para el estudio del griego clásico*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL.
- » Woolf, V. (1925), “On not knowing Greek”, en *The common Reader*, New York, Harcourt.