

El abandono¹ del traductor

Prolegómenos² a la traducción de los “Cuadros parisinos” de Charles Baudelaire*

Walter Benjamin

Traducción del alemán al francés y notas:

Laurent Lamy

Université de Montréal

laurent.lamy@umontreal.ca

Alexis Nouss

Cardiff University

nuselovicia@cardiff.ac.uk

Traducción al español

John Jairo Gómez Montoya

Universidad de Antioquía

jairgo15@yahoo.es

Resumen:

El ensayo sobre la traducción de Walter Benjamin, uno de los mayores hitos para la traductología contemporánea, también es un texto central en su obra y en el pensamiento moderno por sus vínculos con la filosofía del lenguaje y con la filosofía de la historia. En esta perspectiva, L. Lamy y A. Nouss proponen esta nueva traducción enriquecida con un importante aparato crítico destinado a facilitar la comprensión del ensayo y a restituírle toda su densidad conceptual.

Resumé:

Un des jalons majeurs pour la traductologie contemporaine, l'essai sur la traduction de Walter Benjamin est aussi un texte central dans son œuvre et dans la pensée moderne par ses liens à la philosophie du langage et à la philosophie de l'histoire. C'est dans cet éclairage que L. Lamy et A. Nouss proposent cette nouvelle traduction enrichie d'un important appareil de notes destiné à la fois à en faciliter la compréhension et à lui restituer toute sa densité conceptuelle.

Abstract:

A major landmark for contemporary translation studies, Walter Benjamin's essay on translation is also a text central to his body of work and to modern reflection by way of its links to the philosophy of language and the philosophy of history. It is in this perspective that L. Lamy and A. Nouss offer this new translation accompanied by a comprehensive critical apparatus intended to facilitate its understanding and to restore its conceptual density.

* Título del original alemán: “Die Aufgabe des Übersetzers” de Walter Benjamin. Título de la versión francesa: «L'abandon du traducteur. Prolegomènes à la traduction des “Tableaux parisiens” de Charles Baudelaire» de Walter Benjamin. Traducción del alemán al francés y notas de Laurent Lamy y Alexis Nouss. En: *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, volumen 10 n° 2, 1997, pp. 13-69, con el apoyo de Érudit, consorcio universitario de la Universidad de Montréal, la Universidad de Laval y la Universidad de Québec. <http://id.erudit.org/iderudit/037299ar>. Publicado con la autorización de la revista *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction* y los autores.

Ante una obra o una forma artística, la consideración de un receptor nunca resulta fructífera para su apreciación³. En verdad, es poco decir que toda relación con un público determinado o con sus representantes conduce por un sendero equivocado, pues incluso el concepto mismo de un receptor “ideal” en materia de teorías estéticas no sirve para nada, porque, en tales casos, basta presuponer la existencia y la esencia del hombre en general. El arte mismo sólo presupone la esencia carnal⁴ y espiritual del hombre — pero en ninguna de sus obras presupone su atención⁵. En efecto, ningún poema se dirige al lector, ningún cuadro al observador, ninguna sinfonía al auditorio⁶.

¿Una traducción se dirige a los lectores que no comprenden el original? Aparentemente, esto bastaría para explicar las diferencias de nivel que hay entre original y traducción en la esfera del arte. Además, parece que en eso se halla la única razón para justificar una repetición de lo “mismo”⁷. ¿Qué dice, en efecto, una obra poética⁸? ¿Qué comunica? Muy poco a quien la comprende. Su esencialidad no es ni comunicación, ni declaración⁹. Por el contrario, la traducción que pretendiera comunicar solo podría comunicar la comunicación — es decir, algo no esencial. Por lo demás, este es uno de los signos distintivos de las traducciones de mala calidad. Pero, lo que en una obra poética va más allá de la comunicación — y aun el mal traductor admitirá que en eso reside lo esencial — ¿no se concibe universalmente como lo imperceptible¹⁰, lo misterioso, lo “poético”, eso que el traductor sólo puede traducir haciéndose él mismo poeta? De ello deriva una segunda característica de la mala traducción, por lo cual esta se puede definir como una transmisión inexacta de un contenido no esencial. Por supuesto, esa situación prevalece mientras que la traducción pretenda estar al servicio del lector. Pero si la traducción se destinara al lector, el original también debería serlo. Si el original no se creó con ese fin, ¿cómo comprender, entonces, la traducción según esa relación?

La¹¹ traducción es una forma. Para entenderla como tal, es necesario volver al original. En efecto, es en este donde reside su ley¹², contenida en su traducibilidad. El problema de la traducibilidad de una obra reviste un doble sentido. Puede significar: entre el conjunto de sus lectores, ¿una obra puede encontrar alguna vez su traductor adecuado? O incluso, y mejor dicho: en cuanto a su esencia, ¿la obra admite la traducción y, si así sucede — conforme al significado de esta forma —, la solicita? En principio, la resolución de la primera pregunta solo es problemática; la de la segunda, apodíctica¹³. Sólo el pensamiento superficial, al ocultar el sentido autónomo de la segunda, les asignará una carga de sentido equivalente. Por el contrario, es necesario constatar que ciertos conceptos de tipo relacional conservan su verdadero y, sin duda, su mejor significado cuando, desde un principio, se prescinde de toda referencia exclusiva al hombre. Así, se podría hablar de una vida o un instante inolvidables, aunque todos los hombres los hayan olvidado. En otras palabras, aunque su esencia exigiera que fuera imposible olvidarlos, ese predicado no resultaría falaz; indicaría más bien una exigencia a la cual los hombres no sabrían responder y que, al mismo tiempo, los remitiría a un campo donde se les respondería: a-Dios¹⁴. Según lo anterior, habría que evaluar la traducibilidad de las obras de lenguaje, aun cuando sean intraducibles para los hombres. Por lo demás, y conforme a un concepto riguroso de la traducción, ¿estas obras no deberían ser efectivamente intraducibles hasta cierto punto? — El problema de saber si una obra

de lenguaje en particular solicita la traducción se plantea considerando tal hiato. De lo anterior se deriva este principio: si la traducción es una forma, entonces la traducibilidad de ciertas obras debe pertenecer a la esencia de estas.

La traducibilidad es propia de ciertas obras por esencia — esto no quiere decir que su traducción es esencial para ellas mismas, sino que una significancia¹⁵ particular, inherente al original, se manifiesta en su traducibilidad. Es claro que una traducción, por buena que sea, nunca puede significar nada para el original. Sin embargo, en virtud de la traducibilidad, la traducción mantiene el vínculo más estrecho con el original. En verdad, ese vínculo es tanto más íntimo cuanto que para el original mismo no significa nada. Ese vínculo se puede calificar como natural o, más exactamente, vital. Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente vinculadas con lo vivo sin significar nada para este, así la traducción procede del original. Mejor dicho: la traducción no procede tanto de la vida del original, como del “sobrevivir” [*Überleben*]¹⁶ de este. La traducción llega retardada respecto al original, de manera que, para las obras significativas, que nunca encuentran el traductor que requieren en la época en que se crean, la traducción señala la fase de la supervivencia [*Fortleben*]¹⁷ de esas obras. Es conveniente concebir las ideas de vida y supervivencia de las obras de arte en su pura *haecceidad*¹⁸, desprovista de toda metaforización. Aun en los tiempos afligidos por los peores prejuicios, se ha creído que no hay derecho a restringir el campo de la vida a la mera corporalidad orgánica. Pero tampoco se trata de situar su reino bajo el frágil dominio del alma, como lo intentó Fechner¹⁹; con mayor razón, tampoco se trata de definir la vida en relación con factores de la animalidad aun menos útiles, como la sensación, que solo puede caracterizarla de manera incidental. El concepto de vida es legítimo únicamente cuando esta se reconoce como el atributo de todo aquello que posee historia, sin que se reduzca a ser el teatro de esta, porque es de la historia, y no de la naturaleza, ni mucho menos de nociones tan fluctuantes como el alma y la sensación, de donde la esfera de la vida recibe finalmente su plena y total determinación. En ello se origina la tarea²⁰ que le compete al filósofo: comprender toda vida natural conforme con aquella más vasta determinada por la historia. ¿Y no es mucho más fácil reconocer, sin punto de comparación, la supervivencia de las obras que la de las criaturas? La historia de las grandes obras de arte traza su descendencia a partir de las fuentes, su gestación en el tiempo del artista y el periodo de su supervivencia, teóricamente eterno, con el aval de las generaciones posteriores. Este periodo de supervivencia de las obras, cuando se produce, se llama gloria²¹. Las traducciones que son mucho más que correas de transmisión surgen cuando, en su supervivencia, una obra ha alcanzado la época de su gloria. Y no es que esas traducciones estén al servicio de esa obra, como los malos traductores suelen reivindicarlo, sino que le deben a ella su existencia. En ellas, la vida del original conoce su eclosión más vasta y más tardía, como promesa de una constante renovación.

Tal eclosión, como para una vida específica y superior, la determina una finalidad específica y superior. La concordancia de vida y finalidad — aparentemente manifiesta, pero casi esquiva al conocimiento — solo se produce cuando el designio para el cual obran por separado todas las finalidades de la vida no se busca en la esfera propia de esta, sino en un nivel más elevado. Todos los fenómenos dotados

de finalidad en la vida, así como su finalidad en general, se orientan, en última instancia, no en función de la vida, sino de la expresión de la esencia de esta, de la presentación²² de su significancia. Así sucede con la traducción, que halla su finalidad última en la expresión del vínculo más íntimo de las lenguas entre sí. Es imposible que la traducción revele o produzca por sí misma ese vínculo oculto; sin embargo, puede presentarlo porque lo hace efectivo, de manera germinal o intensiva. Y esta presentación de un significar²³ gracias al esbozo, al germen de su producción, es un modo de presentación tan singular que, sin duda alguna, no se encuentra en el campo de la vida ajena al lenguaje. En efecto, esta vida, en virtud de analogías y signos, comprende otros tipos de referencia distintos de la efectuación efectiva, es decir, anticipadora, reveladora. Pero la relación de la cual se trata aquí, referente a lo más íntimo de las lenguas, atañe a una convergencia sin par. Esta consiste en que las lenguas no son extrañas entre sí, sino que, *a priori* y prescindiendo de todas las relaciones históricas, revelan un afinidad²⁴ mutua en lo que ellas quieren decir.

En este esbozo de explicación parecería que el pensamiento, tras vanos rodeos, simplemente se hubiera reconciliado con la teoría tradicional de la traducción. Si lo que tiene que verificarse en las traducciones es la afinidad de las lenguas, ¿cómo podría serlo si no es transmitiendo, de la manera más exacta posible, la forma y el sentido del original? La teoría en cuestión no puede establecer el concepto de esta exactitud ni dar cuenta de lo que es esencial para las traducciones. Pero, en verdad, la afinidad de las lenguas se atestigua en una traducción de manera mucho más profunda y determinante que en la semejanza superficial e indefinible entre dos obras poéticas. Para aprehender la relación auténtica entre original y traducción, conviene realizar un examen cuya intención es análoga a la cadena de razonamientos mediante los cuales la crítica epistemológica debe demostrar la imposibilidad de la teoría mimética de la representación. Se mostrará que no debería haber ninguna objetividad en el conocimiento, ni siquiera una pretensión al respecto, si el conocimiento consistiera en copias de la realidad; así mismo, se puede demostrar aquí que ninguna traducción sería posible, respecto a su esencia última, si aspirara simplemente a una semejanza con el original. Pues, en su supervivencia —nombre que sería inmerecido si no denotara mutación y regeneración de lo vivo—, el original se expone a una transformación. Incluso las palabras estereotipadas admiten una post-maduración. Lo que en la época de un autor pudo ser una tendencia de su poética puede agotarse después; unas tendencias inmanentes pueden conocer una epifanía inédita a partir de lo que ya tiene forma. Lo que en un tiempo fue nuevo, más tarde podría resultar usado, y lo que era usual²⁵, podría resultar arcaico. Buscar lo esencial de estas mutaciones, así como la constancia fijada por el sentido, en la subjetividad de las generaciones venideras y no en la vida más propia de la lengua y de sus obras, equivaldría — aun admitiendo el psicologismo más rudimentario — a confundir el fundamento de una cosa con su esencia, e incluso, para hablar con más franqueza, a negar, por la indigencia del pensamiento, uno de los procesos históricos más poderosos y más fecundos. Por lo demás, aun cuando se tomara el último trazo del autor como el golpe de gracia dado a la obra, esto no bastaría para salvar esa difunta teoría de la traducción. En efecto, así como el tono y la significancia de las grandes obras poéticas se transforman completamente a lo largo de los siglos, la lengua materna del traductor

también se transforma. Mientras que la palabra del escritor²⁶ perdura en su singularidad, aun la mejor traducción debe obliterarse en el crecimiento de su lengua, borrarse en su renovación²⁷. La traducción está tan lejos de ser la nivelación estéril de dos lenguas muertas que, entre todas las formas, la que le corresponde en propiedad consiste en señalar la post-maduración del vocablo extranjero, el parto doloroso²⁸ del suyo.

Si la afinidad de las lenguas se atestigua en la traducción, ello no se debe a la vaga semejanza entre la copia y el original. Es claro, en general, que la afinidad no coincide necesariamente con la semejanza. Además, en este contexto, el concepto de afinidad concuerda plenamente con su estricta acepción en la medida en que, en todos los casos, la idea de un origen común no ofrece una definición suficiente, aunque, para la determinación de esa estricta acepción, el concepto de origen es indispensable. ¿Dónde se puede sentir la afinidad entre dos lenguas, prescindiendo de su dimensión histórica? Seguramente, ni en la semejanza de las obras poéticas ni en sus vocablos. Por el contrario, toda afinidad suprahistórica entre las lenguas depende del hecho de que en cada una, considerada como un todo, se alude a algo en su mismidad²⁹, algo que, sin embargo, no es accesible a ninguna de ellas por separado, sino en el conjunto de sus intenciones mutuamente complementarias: el puro lenguaje³⁰. En efecto, aunque todos los elementos discretos, palabras, frases, nexos, de las lenguas extranjeras se excluyen, las lenguas se completan en sus intenciones mismas. Para comprender bien esta ley, una de las fundamentales de la filosofía del lenguaje³¹, es importante distinguir, en la intención, lo denotado del modo de denotar³². En 'Brot' y 'pain', lo denotado es seguramente lo mismo, pero el modo como es denotado es diferente. Sucede que, en cuanto al modo de denotar, las dos palabras significan entidades distintas para el alemán y para el francés, que no son intercambiables e, incluso, que tienden a excluirse; por el contrario, en cuanto a lo denotado, tomado absolutamente, esas palabras remiten a un solo y mismo significado. De esa manera, mientras que los modos de denotar se oponen entre sí en el nivel de las dos palabras, se complementan en el nivel de las lenguas de las que proceden esas palabras. En las lenguas, el modo de denotar se completa en favor de lo denotado. En las lenguas tomadas por separado, es decir, incompletas, lo que ellas denotan nunca se puede alcanzar mediante una relativa autonomía, como en las palabras o en las frases tomadas por separado, sino más bien a lo largo de una constante mutación, hasta que, de la armonía³³ de todos esos modos de denotar, lo denotado por las lenguas pueda surgir como puro lenguaje; hasta ese momento, ello permanece oculto en las lenguas. Pero, cuando en su crecimiento³⁴ estas alcanzan el término mesiánico de su historia, es a la traducción, cuyo fuego se aviva con la supervivencia eterna de las obras y con la renovación infinita de las lenguas, a la que le corresponde hacer constantemente la prueba de ese crecimiento sagrado de las lenguas: ¿qué lejos de la revelación se halla lo que estas ocultan? ¿Cuán actual puede llegar a ser lo oculto en el conocimiento de esa lejanía?

Se admitirá, entonces, que toda traducción es, en resumidas cuentas, un modo provisional de componer con la xenofanía³⁵ [*Fremdheit*] de las lenguas. Una resolución no temporal ni provisional de esta xenofanía, es decir, una resolución que sea súbita y definitiva le está negada al ser humano o, en todo caso, este no

puede aspirar a ella sin la ayuda de una mediación. Un mediador es el crecimiento de las religiones, las cuales hacen madurar en las lenguas la semilla oculta de un lenguaje superior. En cuanto a la traducción, aunque no puede pretender a la perduración de sus obras —y en este aspecto es diferente del arte³⁶—, no renuncia a alcanzar un estado último, definitivo y decisivo de toda construcción lingüística. En la traducción, el original crece y se eleva en una atmósfera en cierto modo más alta y más pura del lenguaje, en la cual no puede asegurarse una vida perdurable, ni la alcanza en todos los componentes de su figuración, pero hacia la cual se proyecta con una prodigiosa insistencia, como hacia el reino prometido, prohibido, de la reconciliación y la realización cabal de las lenguas; nunca lo logra totalmente, pero en él reside aquello por lo cual una traducción es mucho más que un ejercicio de comunicación³⁷. Más precisamente, se puede definir ese núcleo esencial como aquello que, en sí mismo, ya no es traducible. En efecto, si se quiere extraer del original lo comunicable, hasta donde sea posible, y traducirlo, aún queda, sin embargo, algo intocable hacia lo cual tiende el trabajo del verdadero traductor. Eso ya no es transmisible como lo es la poeticidad del original, pues la relación del tenor [*Gehalt*]³⁸ con la lengua es totalmente diferente en el original y en la traducción. Si en la composición del original el tenor y la lengua participan de una unidad sin fisura, como el fruto y su cáscara, la lengua de la traducción, por el contrario, envuelve su tenor como un manto real de amplios pliegues, pues ella tiende hacia una lengua superior y, por lo tanto, es inadecuada, áspera y extraña respecto a su tenor. Esta ruptura impide todo tipo de transferencia, que resulta superflua, ya que toda traducción de una obra, en un momento determinado de la historia de la lengua, representa, con relación a un aspecto determinado de su tenor, ese momento y ese aspecto en todas las otras lenguas. Así, la traducción trasplanta el original en un campo del lenguaje —irónicamente— más definitivo, en la medida en que ya no es posible desalojarlo de allí mediante alguna transferencia, sino solamente dejarlo que se eleve siempre en su renovación y en otras partes. No es fortuito que la palabra ‘irónico’ pueda evocar aquí la empresa especulativa de los románticos³⁹. Estos fueron precursores en el discernimiento de la vida de las obras, hecho que la traducción atestigüa de la manera más elocuente. Es verdad que casi no reconocieron la traducción como tal; más bien le prestaron toda su atención a la crítica, que también representa, aunque en menor grado, un momento en la supervivencia de las obras. Pero, a pesar de que poco se interesaron por la traducción en su teoría, su vasta obra como traductores expresaba una acusada sensibilidad respecto a la esencia y la dignidad de esa forma. Todo parece indicar que tal sensibilidad no es, necesariamente, la más fuerte en el escritor⁴⁰; es posible que este, precisamente por ser escritor, sea quien menos importancia le otorgue. La historia nunca ha confirmado el prejuicio convencional según el cual los buenos traductores serían escritores, y los escritores insignificantes, mediocres traductores. Algunos de los mejores traductores, como Lutero⁴¹, Voss⁴² y Schlegel⁴³, son, incomparablemente, mucho más importantes como traductores que como escritores; otros, entre los mejores, como Hölderlin y George, si se tiene en cuenta el conjunto de su obra creadora, no se deben considerar solamente como escritores, ni mucho menos solo como traductores. Así como la traducción es una forma propia, así también es necesario comprender la tarea⁴⁴ del traductor como una tarea específica y diferenciarla con precisión de la tarea del escritor.

Esta tarea consiste en encontrar, en la lengua a la que se traduce, la intención mediante la cual el eco del original resuena en esta lengua. Este es un rasgo que diferencia completamente a la traducción de la creación poética, porque la intención de esta nunca apunta a la lengua en su totalidad, sino solo, y sin mediación alguna, a formaciones de tenor lingüístico específicas. Sin embargo, la traducción no se hunde, como la obra poética, en el corazón de la selva que es la lengua; permanece en el linde de esta, ante ella y, sin penetrar en ella, solicita al original únicamente en los lugares donde debe hacer resonar en su propia lengua el eco de una obra concebida en una lengua extraña. Su intención no solo se dirige hacia un objeto distinto del de la obra poética, es decir, una lengua en su totalidad, captada a través del prisma de una obra de arte particular concebida en una lengua extraña⁴⁵; su intención también es de una naturaleza diferente: la intención del escritor es ingenua, primaria, intuitiva; la del traductor es derivada, final, ideal. En efecto, su labor se justifica en el paradigma⁴⁶ de una integración de la pluralidad de las lenguas en una sola que sea portadora de verdad. Es verdad que en esa labor las frases, los giros poéticos, los juicios tomados por separado nunca se entienden — porque dependen de la traducción —; pero, gracias a ella, las lenguas mismas vienen a concordar, a completarse y reconciliarse en su modo de denotar. De otro modo, si existe un lenguaje de la verdad donde los últimos secretos hacia los cuales tiende todo pensamiento se conservan, libres de toda tensión y destinados al silencio, ese lenguaje es el de la verdad — el lenguaje verdadero. Ahora bien, este lenguaje, en cuyo presentimiento y en cuya descripción se halla la única perfección que el filósofo puede desear, se oculta de manera intensiva en las traducciones. No hay una musa de la filosofía; tampoco hay una musa de la traducción. Pero ni la una ni la otra son fútiles, como quieren creerlo ciertos artistas sentimentales, porque existe un *ingenium*⁴⁷ filosófico cuyo rasgo más específico es la nostalgia de esa lengua que se anuncia en las traducciones.

“Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l’immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité”. *

[“Las lenguas son imperfectas por su diversidad; falta la lengua suprema: como pensar es escribir sin accesorios ni murmullo, la palabra inmortal aún es tácita; la diversidad de los idiomas en la Tierra impide que alguien profiera las palabras que materializarían, en un solo acto, la verdad”].

Si lo que piensa Mallarmé en esos términos se aplica con todo rigor al filósofo, entonces la traducción, portadora de los gérmenes de tal lengua, se halla en un punto medio entre la obra poética y la doctrina⁴⁸. Su acción es menos notable, pero deja una huella muy profunda en la historia.

Si la tarea⁴⁹ del traductor se presenta con ese aspecto, entonces los senderos trazados para su cumplimiento corren el riesgo de oscurecerse de modo aún más

* *N. de T.* La fuente de la cita no aparece en el original. Pertenece a “*Crise de vers*” de la obra *Divagations*. Véase S. Mallarmé, *Igitur. Divagations. Un coup de dés*, París, Gallimard, colección “*Poésie*”, 1976, p. 244.

impenetrable. Incluso, parece imposible que el traductor algún día cumpla y circunscriba con alguna realización la tarea de hacer madurar la semilla del puro lenguaje en la traducción. Pues, ¿no se priva de toda base a esa tarea si la restitución del sentido dejar de servir como criterio? Y no es otro el significado de todo lo precedente — desde un punto de vista negativo —. Fidelidad y libertad — libertad de la restitución conforme al sentido y, al servicio de esa libertad, fidelidad a la palabra — son los conceptos tradicionales de toda discusión sobre las traducciones. Parece que estos conceptos ya no son útiles para una teoría que busca, en la traducción, algo diferente de la restitución del sentido. Seguramente, esos conceptos, en su acepción tradicional, solo se entienden a costa de una disensión insoluble. En efecto, ¿cómo evaluar con exactitud la verdadera incidencia de la fidelidad en la restitución del sentido? La fidelidad en la traducción de una palabra aislada casi nunca puede restituir el sentido que esta tiene en el original, pues ese sentido, conforme al significado atribuido en la poética del original, no se agota en lo denotado, sino que adquiere ese significado precisamente por el hecho de que, en una palabra determinada, lo denotado está vinculado al modo de denotar. Eso es lo que habitualmente se expresa en la fórmula según la cual las palabras están cargadas de una tonalidad afectiva. De hecho, la literalidad, en lo referente a la sintaxis, frustra toda restitución del sentido y puede conducir a la ininteligibilidad. En el siglo XIX, las traducciones de Sófocles hechas por Hölderlin se consideraron como monstruosos ejemplos de tal literalidad. Es evidente que la fidelidad en la restitución de la forma puede obstaculizar, finalmente, la restitución del sentido. En consecuencia, la exigencia de literalidad no depende necesariamente del interés declarado por la conservación del sentido. A esta —pero mucho menos a la poética y a la lengua— le presta un mejor servicio la indócil libertad de los malos traductores. Así, pues, tal exigencia, cuya legitimidad es evidente, pero cuyo fundamento es esquivo, debe comprenderse necesariamente mediante correlaciones más pertinentes. En efecto, así como los fragmentos de un ánfora, para volver a unirse, deben corresponder los unos a los otros en los más pequeños detalles, sin que sean necesariamente idénticos, asimismo la traducción, en lugar de moldearse según el sentido del original, debe reproducir, en un movimiento amoroso y minucioso, su modo de denotar en la forma de su propia lengua, de manera que, así como los fragmentos de una misma ánfora, original y traducción se reconozcan como los fragmentos de un lenguaje superior⁵⁰. Por esa razón, la traducción debe renunciar al proyecto de comunicar algo y prescindir en buena medida del sentido; el original sólo es esencial para la traducción en cuanto que ya ha liberado al traductor y a su obra del esfuerzo y de la obligación impuestos por un contenido para comunicar. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: En el principio era el Verbo: esto también es válido en el campo de la traducción. La traducción puede y debe dejar que su lengua avance frente al sentido, con el fin de hacer resonar su modo de *intentio*⁵¹ como un armónico, como complemento de la lengua en la cual esta [la *intentio*] se comunica, y no como restitución de la *intentio* del sentido. Por este motivo, el mayor elogio que se puede hacer a una traducción, sobre todo en la época cuando esta aparece, no es que sea leída como un original escrito en su propia lengua. Por el contrario, el significado de tal fidelidad, cuya garantía es la literalidad, es preparar en la obra la expresión de su gran nostalgia por un complemento aportado a su lengua. La verdadera traducción es transparente, no oculta el original, no obstruye su luz, hace que el puro lenguaje,

como reforzado por su mediación, se manifieste más plenamente en el original. Esto se debe, ante todo, a la literalidad en la sintaxis, lo cual demuestra con claridad que el elemento originario del traductor no es la frase, sino la palabra, ya que, ante la lengua del original, la frase es el muro, y la literalidad, la arcada.

Si fidelidad y libertad de la traducción siempre se han considerado como dos tendencias opuestas, también parece que esta interpretación más profunda de la primera no las reconcilia, sino que le niega toda justificación a la segunda. En efecto, ¿a qué se refiere la libertad si no es a esa restitución del sentido que debe dejar de imponer su ley? Aunque es válido identificar el sentido de una construcción lingüística con el de su comunicación, un elemento último y decisivo yace oculto bajo este o más manifiesto, doblegado por él o más poderoso, más allá de toda comunicación, en su íntima proximidad y, sin embargo, a una infinita distancia. En toda lengua y en sus construcciones, fuera de lo comunicable, hay algo no comunicable que, según el contexto donde se halle, simboliza o es simbolizado⁵². Únicamente simboliza en las construcciones finitas de la lengua; pero es simbolizado en el devenir de las lenguas mismas. Y lo que intenta presentarse y realizarse en el devenir de las lenguas es ese núcleo de puro lenguaje. Pero si este, sea clandestino o fragmentario, está presente en la vida como lo simbolizado, sólo encuentra su albergue en las construcciones lingüísticas como simbolizante. Si esta última esencia, que es el puro lenguaje, está ligada en las lenguas solamente a la dimensión lingüística y a sus mutaciones, en las construcciones lingüísticas está sometida a lo que, en el sentido, es pesado y extraño. Liberarse de esto, crear lo simbolizado con lo simbolizante, recuperar el puro lenguaje configurado en el movimiento de la lengua, tal es la facultad, poderosa y única, de la traducción. En ese puro lenguaje, que ya no denota ni expresa nada, pero que, como palabra inexpresiva y creadora, oculta lo que en todas las lenguas se denota, toda comunicación, todo sentido y toda intención alcanzan, finalmente, un estrato donde están destinados a extinguirse. Sobre esa base, precisamente, se confirma en su derecho la libertad de la traducción, un derecho inédito y superior. La libertad de la traducción no obtiene su estatus por el sentido de la comunicación, pues emanciparlo es tarea de la fidelidad. La libertad asumida en su propia lengua se manifiesta más bien en favor del puro lenguaje. Redimir en su propia lengua ese puro lenguaje, exiliado en la lengua extranjera, liberarlo de su cautiverio en la obra gracias a la reescritura: tal es la tarea del traductor⁵³. Para hacerlo, el traductor elimina las barreras deterioradas de su lengua: Lutero, Voss, Hölderlin y George extendieron las fronteras del alemán. ¿Qué significado conserva el sentido para la relación entre la traducción y el original? Veámoslo con la siguiente comparación: así como la tangente toca el círculo de manera fugaz, en un solo punto, y es justamente este contacto, y no el punto, lo que le asigna la ley según la cual la tangente prosigue su marcha hacia el infinito en línea recta, de la misma manera la traducción toca el sentido del original de manera fugaz, sólo en un punto infinitamente pequeño, para proseguir su propio curso, según la ley de fidelidad, en la libertad del movimiento del lenguaje. El verdadero significado de esta libertad, aun sin nombrarla ni justificarla, lo caracterizó Rudolf Panwitz en ciertos pasajes de *Die Krisis der europäischen Kultur* [*La crisis de la cultura europea*], que, junto con las reflexiones de Goethe en las notas

para el *Diván*⁵⁴, podrían ser lo mejor que se ha publicado en Alemania sobre teoría de la traducción. Allí se dice:

“Nuestras traducciones, incluso las mejores, parten de un principio erróneo si pretenden germanizar el hindi, el griego o el inglés, en lugar de darle carácter hindi, griego o inglés al alemán; respetan mucho más los usos de su propia lengua que el espíritu de la obra extranjera. El error principal del traductor es ceñirse al estado aleatorio de su propia lengua, en vez de sentir el estímulo del movimiento poderoso de la lengua extranjera. Sobre todo cuando traduce de una lengua muy lejana, el traductor debe remontarse a los elementos recónditos de la lengua, donde palabra, imagen y tono forman una unidad; debe expandir y profundizar su lengua gracias a la lengua extranjera. No disponemos de un concepto para evaluar en qué medida eso es posible, hasta qué punto puede transformarse una lengua; entre una lengua y otra se observa, prácticamente, la misma distancia que hay entre un dialecto y otro, cuando se las considera no con ligereza, sino con suficiente seriedad.”

La traducibilidad del original determinará objetivamente hasta qué punto una traducción puede corresponder a la esencia de esta forma. Cuanto menores sean el valor y la dignidad de una lengua, mayor será la reducción de esa lengua a la comunicación y menor será el beneficio que en ella obtenga la traducción, hasta que el predominio total de ese sentido, lejos de incentivar una traducción cabal en su forma, la conducirá al fracaso. Cuanto mejor sea la naturaleza de una obra, esta será más traducible, aunque solo sea en el contacto más fugaz con su sentido. Por supuesto, esto solo es válido para los originales. Las traducciones, por el contrario, resultan intraducibles, no por el peso que el sentido les transfiere, sino porque este se une a ellas de manera mucho más fugitiva. Las traducciones de Hölderlin, sobre todo las de las dos tragedias de Sófocles, confirman este punto de vista y cualquier otro concerniente a lo esencial. En ellas, la armonía entre las lenguas es tan profunda que el sentido sólo es tocado por los vientos del lenguaje como un arpa eólica. Las traducciones de Hölderlin⁵⁵ son arquetipos de su forma; incluso frente a las mejores versiones, aquellas se presentan como el arquetipo ante el modelo, como lo atestigua la comparación de las traducciones de la tercera *Pítica* de Píndaro que realizaron Hölderlin y Borchardt. Por esa razón están amenazadas, como ninguna otra, por el grave peligro original al que está expuesta toda traducción: que las puertas de una lengua tan dilatada y tan dominada se cierren y confinen al traductor en el silencio. Las traducciones de Sófocles fueron la última obra de Hölderlin. En ellas, el sentido desciende de abismo en abismo y corre el riesgo de perderse en la sima insondable de la lengua. Pero hay un tope⁵⁶. Sin embargo, este no es una garantía para ningún texto, excepto para el texto sagrado, en el cual el sentido ha dejado de ser la línea divisoria entre la corriente del lenguaje y la de la revelación. Allí donde el texto, sin mediación alguna y sin intercesión de un sentido cualquiera, pertenece en su literalidad a la lengua verdadera, a la verdad o a la doctrina, es absolutamente traducible. Pero no lo es en beneficio del texto, sino en beneficio de las lenguas. Ante él, se le exige a la traducción una confianza tan ilimitada que, sin tensión, como el vínculo que, en él, une al lenguaje con la revelación, literalidad y libertad deben coincidir en la forma de la versión interlineal. Pues, de cierto modo, todas las grandes obras, en especial y en sumo grado la Sagrada Escritura⁵⁷, contienen entre líneas su traducción virtual. La versión interlineal del texto sagrado es el arquetipo o el ideal de toda traducción.

Apéndices

[Estos dos fragmentos, escritos entre 1920 y 1921, pertenecen al tomo VI de *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin, obra editada por Rolf Tiedemman y Hermann Schweppenhauer (Frankfurt, Suhrkamp, Verlag, 1985); corresponden, respectivamente, al Fragmento 11 y a una parte del Fragmento 12 de la sección titulada “*Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*”, pp. 22-25].

I. “Sobre la teoría de Duns Escoto”

Si nos ceñimos a la teoría de Duns Scoto, según la cual los significantes se fundan en ciertos *modi essendi* referentes a lo que esos significantes significan, entonces surge el problema de saber cómo se puede aislar del significado algo más universal y más formal que el *modus essendi* que le pertenece, es decir, propio del significante, para considerarlo como fundamento del significante. Además, y según ese punto de vista, ¿cómo se puede abstraer, de la correlación plena y cabal entre significante y significado, ese problema de tipo fundacional, evitando el círculo en que se incurriría al pensar que el significante denota el significado y reside en este? Esta es la aporía que la reflexión en el campo del lenguaje debe resolver. En la medida en que es posible aislar y extraer del significado un elemento de lenguaje, este último se debe designar como su *modus essendi* y, por tal razón, como el fundamento del significante. Como medio crítico, el campo del lenguaje se extiende entre el campo del significante y el del significado, de manera que se puede afirmar: el significante denota el significado y se funda en este en cuanto a la determinación de su materia, no en su integridad y solamente en relación con el *modus essendi* determinado por el lenguaje.

II- “Lenguaje y lógica II”

[...] Así como los rasgos de carácter propios de los seres humanos se deben concebir como extrañamente diversos los unos respecto a los otros, así la armonía de las esferas vibra a merced de sus revoluciones sin que aquellas se toquen. Toda realidad esencial es un sol y está en consonancia con sus semejantes en esa esfera, así como los soles se contienen los unos a los otros. Esto también es válido en el campo de la filosofía, en que la verdad solo se manifiesta precisamente allí donde sonidos afines suenan al unísono en la música. Justamente, se trata de conquistar ese concepto armónico de la verdad, con el fin de que la falsa marca distintiva de la densidad, la que más fácilmente se presta a engaños, desaparezca en beneficio de un concepto de la verdad. La verdad no tiene nada de hermético. Buena parte de lo que se espera encontrar en ella está velado.

Falta explorar la relación de esas cosas con la forma del sistema. Sobre el “poder velado del conocimiento”, véanse también las notas sobre “La nueva Melusina”.*

* N. de T. “La nueva Melusina” es una fábula que Goethe publicó primero en 1817; después la incorporó a la trama de su novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Es la historia de un sencillo barbero y de una hermosa princesa que, soberana en el reino de los enanos, se transforma y adquiere las dimensiones humanas para conquistar el corazón del barbero y así asegurar la descendencia de su linaje.

La relación entre conceptos — dominante en la esfera del conocimiento — está regida por el esquema de la subsunción. Los términos específicos [*Unterbegriffe*] están contenidos en el término genérico [*Oberbegriff*] — es decir, lo conocido pierde, en cierto sentido, su existencia autónoma conforme a lo que es conocido en él. En la esfera de la esencia, lo que corresponde al más alto tenor [*das oberste*] se abstiene de incorporarse a lo otro. Por el contrario, reina allí de un lado a otro. A eso se debe, justamente, la separación regional entre ambos; su disparidad es tan irreductible como la que existe entre el rey y el pueblo. La relación de legitimidad vigente, la que prevalece entre ambas partes, conserva la autoridad canónica que rige la relación entre la unidad de la esencia y la pluralidad de los seres. (La unidad de la esencia es la de un ser de especie análoga a la esencia, cuya pluralidad es imputable al discurso, pero *no coincide en nada* con la unidad *de los seres*). En efecto, la relación tan estricta que une el rey al pueblo se asemeja a la que, en la esfera de la esencia, atañe a los problemas de legitimidad, es decir, la autenticidad y los fines del origen. Esta relación de origen [*Ursprungsverhältnis*] difiere totalmente de la relación pseudológica entre término genérico y término específico: aquí la procedencia es solo apariencia, en la medida en que el tipo y el número de especificaciones que un término genérico recibe en términos específicos obedecen al azar. Por el contrario, toda esencialidad [*Wesenheit*] concierne, desde un principio, a una pluralidad limitada — y determinada — de esencias que no derivan de la unidad de esencia [*Wesenseinheit*] en un sentido deductivo, sino que, en la realidad empírica, son correlativas a esa unidad de esencia como la condición de su presentación y su desarrollo. La unidad de esencia rige cabalmente una pluralidad de esencias en la cual aquella se manifiesta, pero con relación a la cual conserva su diferencia. El reino consumado de esta modalidad justifica la integración de los fenómenos al sistema de las pluralidades de esencias.

La multiplicidad de las lenguas también es una pluralidad de esencias. Por lo tanto, la doctrina de los místicos que supone la degradación de la verdadera lengua no puede equivaler a su disolución en una multiplicidad que desmentiría la unidad original y deseada por Dios — como la multiplicidad de las lenguas, así como la de los pueblos, es un producto de la caída, dista tanto de esa caída que esa pluralidad es lo que explica, precisamente, el carácter de esencia de las lenguas —. Ella [la doctrina de los místicos] no puede concordar con la disolución de la verdadera lengua en una multiplicidad, sino que debe aludir a una pérdida progresiva de poder de la fuerza de dominio integral, la misma que se querrá atribuir, en el sentido de los místicos, a un modo de significación de carácter lingüístico dotado de una unidad de esencia revelada [*einer offenharten Wesenseinheit sprachlicher Art der Bedeutung*], de manera que la verdadera lengua no aparecería tanto como la lengua original realmente hablada, sino como la armonía que, desde el origen, se hizo perceptible a partir de todas las lenguas habladas, una armonía cargada de una fuerza lingüística infinitamente mayor que la fuerza de cualquier lengua vernácula [*Einzelssprache*].

Notas

¹ **Abandono.** Esta traducción del término *Aufgabe* puede parecer audaz porque la denotación más común es la de una tarea (así aparece en las versiones anteriores), una misión, un deber por cumplir. *Aufgabe* también designa el envío, la expedición, la idea de despachar a alguien o de hacer llegar algo. Un tercer sentido es el abandono o, en el léxico jurídico, la cesión (de un bien, de un título), el desistimiento, incluso el retiro o el acto de conceder la victoria. La decisión de traducir *Aufgabe* por “abandono” se basa en la doble articulación de la palabra, que se compone del sustantivo *-Gabe*, que señala la idea de un don, y del prefijo *auf-*, el cual sugiere una especie de dedicación.

El abandono del traductor expresa su renuncia, su disposición respecto a un original cuya forma o intención –lo que hay que traducir, es decir, lo intraducible- solicita en la ausencia de sollicitación, lo cual frustra la solicitud del traductor y la satisfacción que él sentiría en la traducción de un sentido correspondiente a la intención del original. En este sentido, el traductor abandona, pues nunca saldrá victorioso en su empresa, al mismo tiempo que le abandona a su traducción la responsabilidad o el deber (pues se trata de una ética para Benjamin) de asumir otras funciones, sobre las cuales trata el ensayo. Es inútil precisar que nuestra elección y el empleo del término en este contexto especulativo carecen de connotación negativa.

Radicalizando la situación del traductor, se podría afirmar que el original tiende a desheredar a su traducción, mientras que esta tiende a la orfandad respecto al original, al contrario de las teorías tradicionales que plantean como principio soberano una relación transparente e imperturbable entre el texto fuente y el texto meta. Paul de Man señala: “Aunque el texto se titula “Die Aufgabe des Übersetzers”, debemos leer ese título más o menos como una tautología: *Aufgabe*, “la Tarea”, también puede designar a quien debe abandonar. Si alguien participa en la Vuelta a Francia y abandona, eso será la *Aufgabe*: “er hat aufgegeben”, él ya no continúa la carrera. En este sentido, la *Aufgabe* también es la derrota, el abandono del traductor. El traductor debe abandonar la tarea de encontrar lo que se hallaba en el original.” (1991, p. 33). Por su parte, Jeanne-Marie Gagnebin señala lo siguiente: “El título mismo del ensayo, *Die Aufgabe des Übersetzers*, generalmente traducido (!) como *La tarea del traductor*, destaca que la traducción no es una técnica de proyección biunívoca, sino un don (*Aufgabe*) que se impone (*Aufgabe*) al sujeto que habla.” (1994, p. 374).

Por último, el “abandono” del traductor, lo imperativo de su renuncia, remite a un “don” en el sentido de “un ente dado” que le impide escapar a ello en la medida en que se afirma una pluralidad irreductible de lenguas que, más allá de la plurivocidad idiomática de los significantes y de la insaturación semántica inducida por el tropismo de la lengua, determina su ser-lengua. Como lo señala Jacques Derrida, el traductor no sólo se enfrenta a la lengua, sino que participa en “la lengua misma como un acontecimiento babélico, una lengua que no es solamente la lengua universal en el sentido leibniziano, una lengua que tampoco es la lengua natural que cada una conserva en sí misma”, sino “el ser-lengua de la lengua, la lengua o el lenguaje *como tales*, esa unidad sin identidad consigo misma que hace que haya lenguas y que estas sean *lenguas*.” (1987, p. 232).

² **Prolegómenos.** El subtítulo de este ensayo tiene como indicación “*Deutsche Überstragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers*”, y en otra parte se refiere como “*Vorrede*”. La intención de Benjamin, que es solo el esbozo de una poética y una ética de la traducción, pues las dos están ligadas, rebasa evidentemente el marco de un prefacio, un prólogo o una simple introducción. Se trata, en sentido estricto, de “prolegómenos”, es decir, de un largo desarrollo de las nociones preliminares de un corpus de conocimientos o de reflexiones.

El cariz axiomático de las fórmulas que caracterizan este ensayo ha contribuido a fomentar la fascinación que este ejerce sobre sus lectores. Algunos advierten en él una línea argumentativa dogmática y se la atribuyen a una tendencia conservadora asociada al fondo teológico de las tesis expuestas. Otros acusan un hermetismo y sospechan que este encubre una ingenuidad reflexiva.

Al respecto, nos parece pertinente precisar que el pensamiento de Benjamin ocupa en el campo de la historia de las ideas (y de la recepción de estas) un área limítrofe con la del psicoanálisis, el cual tiene poco crédito en la episteme fundada según las condiciones postuladas por Popper, a saber, que la única hipótesis válida como objeto científico es la que se puede refutar. Sin entrar en los pormenores de un debate que le atañe a la epistemología de las ciencias humanas en general, señalemos que, así como las nociones establecidas por Freud, las tesis de Benjamin son irrefutables: uno se adhiere a ellas o disiente de ellas, y su validez se admite por su coherencia interna.

Asimismo, sería muy difícil que el propósito de Benjamin, tanto en el ensayo de 1916 sobre el lenguaje (“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano”) como en este sobre la traducción, se admitiera o incluso se tratara en el marco de la lingüística –excepto para objetar sus fundamentos epistemológicos en función de las tesis expuestas–, ya que ese propósito se acerca más a una metafísica del lenguaje. Falta indagar si los parámetros de una ciencia que dispone de un aparato metodológico vasto, pero específico, bastan para invalidar una reflexión que, insuficientemente analizada aun en sus contradicciones aparentes, por lo cual se presta a lecturas erróneas o parciales, se ha confinado en el limbo de la excepción o se ha envuelto en una aura mística que ella misma no reivindica en principio y que sirve para alimentar las especulaciones y los devaneos de los teóricos de todos los horizontes ideológicos.

No es fortuito que Benjamin haya elegido tal forma textual para exponer sus ideas sobre la traducción. Ello corresponde a la dignidad epistemológica que el autor, fiel a cierta corriente de pensamiento de la modernidad, le otorga a la forma-comentario y que se explica por su filosofía de la historia. En el horizonte de una historia en ruinas, donde las transmisiones tradicionales se han roto, la modestia superficial del comentario traduce la imposibilidad de un texto lleno, que trascienda las contingencias de la enunciación. Eso refleja la inquietud de una palabra crítica que solo tiene como fundamento su propia duda. Además, el tema de la traducción requería esa estrategia y esa forma, porque, según Benjamin, heredero del pensamiento de los románticos alemanes en este aspecto, crítica y traducción están vinculadas; se unen en su consagración común a la supervivencia de la obra, noción iluminada por la posibilidad misma y por la necesidad de sus ejercicios.

³ **Apreciación.** Hemos preferido traducir con este término, asociado al espectro semántico del juicio, de la decisión, de la sentencia, y no con la noción genérica de “conocimiento”, elegida en las traducciones anteriores. La versión inglesa de H. Zohn también emplea el término *appreciation*. El término alemán *Erkenntnis*, además de su referencia al campo del entendimiento, del conocer, muy marcado por el criticismo kantiano, remite también al principio de la discriminación jurídica, más precisamente al *criterium*.

Benjamin empieza su ensayo declarando que la intencionalidad de un receptor, así como la idea de que un autor, por un propósito explícito o no confesado, quiera afectar a un receptor o unirse a una “época”, no deberían constituir el criterio que permite comprender una obra o una forma artística en su esencia. Si el arte es fuente de conocimiento, ningún conocimiento de esta fuente puede fijarse, ya que, para Benjamin, el arte es el conocimiento mismo, la manifestación de la verdad que excluye toda verdad objetiva, específica, cuya forma sería el vehículo y cuyo contenido su expresión.

Aunque el arte es portador de verdad, no pertenece al orden de una verdad cuya proposición es falsable.

Respecto a lo anterior, no es vano observar que de una traducción no se dice que es verdadera o falsa, sino que existen buenas o malas traducciones, lo cual invalida el criterio de verdad y desplaza el juicio al plano estético. El término “apreciación” significa que no puede haber un saber positivo, definitivo, de la obra de arte y que el gesto hermenéutico ignora la saturación, la clausura. Véanse *infra* las explicaciones sobre la noción del “sobrevivir” de la obra y sobre la finitud de la traducción.

⁴ Este término sugiere lo vivo en tanto que humano y no el mero autómatas biológico denotado por la noción de “corporal” que aparece en las versiones anteriores.

⁵ Aquí seguimos la traducción sugerida por R. Rochlitz (1992, p. 33), la cual restablece una coherencia ausente en traducciones anteriores, que invertían la frase: “la atención prestada al hombre” (Gandillac y Broda).

⁶ Esta frase, omitida en la traducción de Gandillac y que puede considerarse como una negación de la estética de la recepción, no significa tanto el rechazo de múltiples matrices de lectura como su sollicitación bajo el peso de un imperativo que procede de la dinámica interna de la obra, de la unicidad de su forma que, en este caso, solo puede suscitar múltiples interpretaciones porque es dada de una vez para siempre.

⁷ Sobre esta noción de lo “mismo”, véase la nota 29.

⁸ **Obra poética.** Al contrario de otras versiones (“obra literaria”), conservamos la traducción corriente del término *Dichtung* precisando que ella se refiere no solo al campo poético (el *Gedichte*, poema, del primer párrafo), sino también al proceso estético, formal, en el campo literario en general. Así respetamos una red significativa que atraviesa ese párrafo y el conjunto del ensayo. Por lo demás, no rechazamos la connotación que ha adquirido el término “poético” en las teorías estructuralistas y postestructuralistas.

⁹ **Declaración.** En lugar del término “enunciación”, justamente criticado por J.-R. Ladmiral (1981, p. 76, n. 16), empleamos “declaración”, que insiste en el emisor y en el acto performativo, por contraste con “comunicación”. Análogamente, S. Rendall eligió *statement*.

¹⁰ Primera expresión de la idea que hace de lo intraducible lo que se debe traducir.

¹¹ El artículo definido (que la versión de Gandillac sustituye por un indefinido) indica un grado de generalización que sugiere que la noción de traducción aquí examinada debe comprenderse en su plena extensión estética, como lo confirma la noción equivalente de “forma”.

¹² La de la traducción.

¹³ La dicotomía entre apodíctico y problemático obedece a la división formal entre dos campos o regímenes de conocimiento. Lo primero sería atributo de una verdad lógicamente necesaria, expresable, por ejemplo, en la forma lógica de la proposición. El término griego *apodeiktikos* designa el contenido de un juicio sobre un objeto cuyas propiedades (predicados) inherentes se pueden demostrar de manera irrefutable, ya que dependen de un orden de verdad *a priori*. Benjamin usa de manera liberal el término “apodíctico”, porque pregunta si la traducibilidad es inherente a la obra, si constituye una de sus propiedades intrínsecas. Más adelante, responde afirmativamente. Por el contrario, se designa como “problemático” (o “asertorio”, según la distinción kantiana) el régimen de conocimiento que indaga por un objeto que, así sea un dato de hecho que se ajusta a cualquier

forma de la evidencia, nos mantiene en el orden de la pregunta, ya que las respuestas no pueden agotar su fecundidad. Así, en el caso que nos ocupa, siempre será difícil decidir, de alguna manera, sobre la posibilidad, e incluso la eventualidad, de que un traductor satisfaga las condiciones implícitas codificadas en la obra por traducir y que corresponderían a las *felicity conditions* de una traducción realizada. Benjamin adopta aquí una perspectiva altiva: la traducibilidad de una obra no depende en lo absoluto de la receptividad ni de la competencia de una u otra generación de traductores. En otras palabras, una obra puede provocar la traducción sin solicitarla. No se trata de aplicar la prueba de tal aserción, sino de formular un enunciado que prescinda del criterio de falsabilidad (véase la nota 2). De todos modos, la separación entre los campos respectivos de lo apodíctico y lo problemático deja de ser pertinente y resulta incluso arriesgada, en la medida en que ya es imposible prescindir de la historia, de los múltiples puntos de vista que se articulan a su trama narrativa y de la finitud de los saberes y las valoraciones que se revelan en ella. Para un tratamiento exhaustivo de estos problemas, véase M. Meyer, *De la problématique. Philosophie, science et langage*, Lieja, Mardaga, 1986.

¹⁴ **A-Dios.** En el uso corriente, *ein Gedenken Gottes* se traduciría por “un recuerdo de Dios”, solución adoptada por M. Broda en su versión. Las traducciones propuestas por Gandillac (“un pensamiento de Dios”) y Rendall (“*a reference to a thought of God*”) abren una vía muy legítima, relacionándola, en particular, con la frase de Kafka citada por Derrida: “Somos pensamientos nihilistas que se elevan en la mente de Dios.” (1967, p. 103). La expresión también se puede traducir por la idea de “dar gracias en pensamiento a Dios”, lo cual significaría el duelo y la deuda de un pensamiento que sigue la huella de un pasado que nunca fue presente, porque la divinidad no podría proceder de la temporalidad o de la historia, ya que estas serían sus creaciones. Lo que aquí se destaca es la finitud del hombre, pero también la condición post-babélica de una lengua diseminada y obsesionada por la “reminiscencia” de aquello de lo cual, por definición, no podría haber anamnesis. Así, el “a-Dios”, la dedicación o el abandono a lo que no puede ser recuperado por la memoria permite hablar de una vida o de un instante inolvidables, aun en el caso en que la memoria de la humanidad entera no fuera capaz de recordarlos. La remisión a-Dios, que es la medida de la evocación del don de la lengua, del ser-lengua de la lengua, rige la idea de la inconmensurabilidad de los idiomas que, aunque no se dejen reducir los unos a los otros porque no pueden hacerlo, revelan un parentesco o una secreta afinidad (véase *infra*) que incita precisamente al abandono del traductor. Este abandono es solicitado en ese punto tangencial extremadamente tenue donde la *reine Sprache*, el puro lenguaje, aflora y vibra como el eco o la huella de lo que no podría ser captado y grabado por los diversos dispositivos mnemónicos y semióticos que delimitan el campo de la experiencia. La extrema fugacidad de ese punto tangencial evocado más adelante por Benjamin se prolonga en las metáforas de la vasija rota y del arpa eólica. Esta epifanía discreta, donde lo efímero y lo eterno se cruzan sin fijarse en una forma definitiva, rige la traducción, cuyo mandato responde, por así decirlo, al “futuro anterior” de una deuda que nunca se habrá contraído y que, como tal, nunca se podrá saldar. En este caso, se trata de mantener la promesa de lo inmemorial, de crear en nombre de lo que no tiene nombre, como lo sugería antes Benjamin con la idea del lenguaje que se comunica con Dios (1971a). Al respecto, véase Düttmann (1989).

Esta primera aparición de un discurso que se puede calificar como teológico requiere una precisión. Lo teológico en Benjamin (y el empleo del adjetivo sustantivado marca la separación con lo que sería del orden de la creencia o del dogma) responde a una función heurística, similar a la referencia a lo “místico” en Wittgenstein. Funciona como un modelo crítico que rebasa los límites de la oposición entre lo racional y lo irracional, conservando una aspiración a lo universal y a la manifestación de la verdad al margen de los obstáculos de la subjetivación. Otorga la distancia o la perspectiva necesarias para el ejercicio de esta crítica. Finalmente, esclarece el papel central del

lenguaje en la filosofía de Benjamin, preservándolo de las derivas ontologizantes o analíticas propias de ciertas corrientes de la modernidad. Mediante ese recurso de lo teológico, Benjamin se une a otros pensadores del siglo XX, desde Rosenzweig y Buber hasta Lévinas y Derrida, que han insuflado una inspiración judía en la práctica filosófica.

¹⁵ **Significancia.** Hemos preferido traducir *Bedeutung* por significancia en lugar de significación para resaltar lo que el término en alemán, en el marco del pensamiento de Benjamin, sugiere respecto a un trabajo de interpretación inacabado e inacabable, una insaturación semántica, una hermenéutica en constante mutación que concuerda con lo que Benjamin dice después sobre las lenguas, a saber, que estas se enuncian a lo largo de las líneas históricas de un devenir “mesiánico”. Por lo demás, el término aparece en Benveniste, Lévinas y Meschonnic.

¹⁶ **Sobrevivir.** Esta noción es, sin duda alguna, una de las claves del ensayo. Benjamin repite el lexema *leben* dieciséis veces en ese párrafo, pero se esmera en diferenciarlo de su significado tradicional, es decir, que la esfera de la vida debe, finalmente, fijarse en la historia y no en la naturaleza.

Si hemos afirmado *supra* que el predicado esencial de la obra de arte es la autonomía de lo vivo, la paradoja (aparente) quiere que el pensamiento del lenguaje elaborado por Benjamin marque una ruptura clara con las diversas corrientes de la *Lebensphilosophie*, especialmente las que postulan una “mística de lo vivido” (*Erlebnismystik*), entre las cuales figura el pensamiento de Buber. En efecto, el pensamiento de Benjamin es reactivo a toda expresión a favor de lo inefable (*Unsagbare*) o de lo que, en Buber, corresponde a una intuición inmediata de lo Absoluto, cuya experiencia difícilmente se podría expresar con los recursos del lenguaje. Para Benjamin, la esencia de la vida solo se puede aprehender mediante la experiencia del lenguaje. La inconmensurabilidad entre la esencia de la *reine Sprache*, el puro lenguaje, y su diseminación en la pluralidad de las lenguas es la tensión creadora de la vida misma, la cual recibe su sentido de la historia. La imposibilidad de comunicar este sentido, pues es imposible fijarlo, es la esencia misma de la comunicabilidad: la obra y su traducción no comunican nada más que la historia de la relación intensa entre las lenguas, relación que se muestra en obras que provocan una traducción de la cual bien podrían prescindir; el “sobrevivir” de estas obras aparece como crecimiento. Por esa razón, el ejercicio de la traducción en Benjamin — al contrario de las lecturas tendenciosas — se opone e incluso es extraño a todo éxtasis místico, reforzado con algún excedente pentecostal causado por la fusión idílica de los idiomas dispersos. El abismo entre el “puro lenguaje”, que no comunica nada, y la pluralidad de las lenguas, donde las obras figuran esa ex-comunicación, es la esencia de la vida. Por tal motivo, esta solo se puede comprender con ayuda de la historia.

¹⁷ Con estas decisiones intentamos reproducir los términos diferentes, aunque afines, empleados por Benjamin. El sobrevivir [*Überleben*] se aplica al original como tal; la supervivencia [*Fortleben*], al original en tanto que se prolonga en su traducción.

¹⁸ **Haecceidad.** Para traducir el término *Sachlichkeit*, que se usa habitualmente para aludir a una manifestación de carácter objetivo, a un *datum*, un dato de hecho, con una connotación de realismo ontológico, hemos optado por la noción de “haecceidad” creada por el filósofo medieval Juan Duns Escoto (1266-1308), muy conocido por Benjamin. La *haecceidad* denota la actualidad primera y última de lo singular, la unicidad de la manifestación donde se revela la marca propia de la individualidad, que asegura el predominio de la forma exenta de toda mediación metafórica o metonímica y en su total adecuación al contenido.

En Duns Escoto, la individuación de lo singular se eleva al ámbito de la esencia, que se define entonces como “la última actualidad de la forma”, una pura haecceidad, que se puede traducir por “eso”, “esta cosa” (el vocablo *haecceitas* es un sustantivo formado a partir del adjetivo y pronombre demostrativo *haec*). La unicidad de la manifestación de lo singular precede su subordinación a lo universal. Así sucede con cualquier lengua, que sería un caso especial, pero, en este caso, una especie que no “encaja” en el concepto, una especie de ningún tipo. Recordemos que, para Benjamin, “la traducción es una forma” — así como, para Wittgenstein, el ejercicio del lenguaje es una “forma de vida” (*Lebensform*) — y que él asocia el trabajo de la traducción con la idea de un “sobrevivir” [*Überleben*], lo cual implica una entidad de orden vital que tendría una “vida delante de sí” y, a pesar de sí misma, una vida fuera de sí a la que llama sin saberlo, a la que suscita sin solicitarla — el paso de lo que goza de una vida propia hacia un umbral que anuncia otra vida propia (*Fortleben*).

Un fragmento de 1920, contemporáneo de la redacción del presente ensayo (*G.S.*, VI, 1985, pp. 22-23) (véase Apéndice I), confirma el interés de Benjamin por el pensamiento de Duns Escoto, lo cual justifica nuestra elección. Es probable que Benjamin haya escrito esta nota luego de su lectura de la tesis de grado de Heidegger (1916), dedicada al *Tratado de las categorías y de la significación en Duns Escoto*, tratado que, según un profundo estudio filológico, resultó ser la *Grammatica speculativa* del escotista Thomas d’Erfurt (muerto *circa* 1379). Esta lectura se confirma en una apreciación que Benjamin hace en una carta dirigida a G. Scholem el 1 de diciembre de 1920, donde expresa su desagrado por el débil alcance filosófico de la obra y por el “servilismo” de Heidegger respecto a Rickert y Husserl (1979, p. 227). Para una visión detallada de la diferencia entre las posiciones respectivas de Benjamin y Heidegger sobre la esencia del lenguaje, véase R. Tiedemann (1987, pp. 44-47). Sobre el alcance heurístico de la noción escotista de haecceidad, véase el estudio de G.S. Rosenkrantz, *Haecceity. An Ontological Essay* (Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1993).

Decidimos traducir el término *Sachlichkeit* por “haecceidad” porque creemos que esta noción escotista, ajena a toda determinación genérica o trascendente, es la que mejor satisface una exigencia que siempre se cumple en Benjamin, la que articula el campo de la vida con la tensión mesiánica de la historia, donde la unicidad de lo singular está cargada de *Jetztzeit*, “el tiempo del ahora” o el “en el-presente”, la evenemencialidad, noción crucial en la filosofía contemporánea (en Deleuze o Derrida, por ejemplo). Es oportuno remitirnos aquí al último escrito de Benjamin, sus famosas “Tesis sobre la filosofía de la historia” (1983b), cuya redacción correspondió ejemplar y trágicamente a ese principio de historicidad, ya que el autor las enunció en el tenebroso horizonte del nazismo. El instante presente, huella de una singularidad que no depende de ningún género, se desprende de la forma vacía que ese instante asume en la historia como cronología — continuidad lineal de dataciones — y se restituye en su profundidad, “puerta estrecha” por donde discurre el sentido. La historia se percibe como un relato cuya trama en fragmentos sigue siendo usurpada por la retórica de los vencedores que suprime el grito y el sufrimiento de las víctimas. El “en el-presente” de la memoria les restituye entonces la palabra, gracias a esa huella portadora de una “débil fuerza mesiánica” que se abre hacia un porvenir imprevisible carente de saturación y clausura porque se perfila como un a-Dios (*ein Gedenken Gottes*: “un recuerdo de Dios”: véase la nota 14). En la última de las Tesis, Benjamin recuerda que si a los judíos se les prohibiera leer el porvenir, este no sería “un tiempo homogéneo y vacío, pues, en él, cada segundo sería la puerta estrecha por donde podría pasar el Mesías” (p. 207). El devenir de las obras y el papel que desempeña la traducción se interpretan en esta perspectiva, en la de una escatología mesiánica abierta y plenamente secularizada. La obra de arte participa de un crecimiento, de un devenir histórico representado por lo mesiánico, que se no deja fijar por la función referencial atribuida a toda expresión dotada de significado unívoco. La focalización en el vocablo o la palabra (*Wort*), elemento singular, en lugar

de la oración o la frase (*Satz*), y el rechazo de la transmisión de un contenido preciso como objeto de la traducción deben comprenderse en ese sentido.

¹⁹ El médico y físico Fechner (1801-1887) fue el principal pionero de la “psicofísica”, mediante la cual estableció paralelos entre los acontecimientos del mundo físico y los procesos psíquicos (véase H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, 1984, p. 78). Parece que Benjamin no fue indiferente a ese tipo de teoría, porque en sus escritos se halla un texto inédito que data de 1922-1923 — periodo del presente ensayo—, titulado *Schemata zum psychophysischen Problem* (G.S., VI, pp. 78-87), donde esboza, entre otras cosas, una distinción muy clara entre el sustrato corporal (*Körper*) y la noción más sutil del cuerpo (*Leib*), vinculada más íntimamente al alma (*Seele*). Así se entiende mejor la evocación inicial de una “esencia carnal (*leiblich*) y espiritual (*geistig*)” del hombre (véase *supra*, p. 32, n.4).

²⁰ **Tarea.** Buscando eficacia y legibilidad, hemos elegido la traducción habitual de *Aufgabe* por “tarea”, pero aquí también sería válida la explicación de nuestra versión diferente (“abandono”, véase nota 1) en cuanto al título del ensayo: filosofar consiste, ante todo, en señalar los límites de la filosofía, pues la especulación del filósofo, cualesquiera que sean el tenor y el alcance de esta, debe inevitablemente encontrar el silencio, el cual es un índice de que esa especulación ha alcanzado una verdad que solo se manifiesta respecto a la plenitud de la historia humana.

²¹ **Gloria.** Se trata de la gloria en el sentido de un triunfo que se inscribe en la historia, pero el término también sugiere, en la sensibilidad teológica del discurso de Benjamin, un aura que trasciende la historia. La noción de aura, esencial en Benjamin, se desarrolla en el ensayo “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” y se presenta así: “Podríamos definirla como la única aparición de lo lejano, aun cuando esté cerca” (1971b, p. 94; véase también 1989, p. 464). La noción de una lejanía potencialmente presente en la proximidad ilustra de manera espacial lo que Benjamin teoriza acerca del sobrevivir y de la gloria en la dimensión histórica.

²² **Presentación.** Y no “representación”, para insistir en la historicidad de la actualidad en Benjamin, la cual permite la efectuación de la que trata este párrafo.

²³ Proponemos este término en infinitivo para no usar el de “significado”, cuya connotación lingüística tiene un sentido que no concuerda con el pensamiento de Benjamin, un sentido que, por el dualismo que supone, es contrario a este pensamiento.

²⁴ **Afinidad.** Una traducción inmediata sugeriría “parentesco”, decisión adoptada generalmente. Preferimos “afinidad” por... afinidad con el ensayo principal escrito al mismo tiempo que este, dedicado a las *Afinidades electivas* de Goethe (1983a). En efecto, en este texto, de un notable ímpetu retórico, Benjamin desarrolla su reflexión sobre la relación de afinidad entre el contenido de cosa (*Sachverhalt*) y el contenido de verdad (*Wahrheitsgehalt*), a propósito de la noción de matrimonio tal como se trata en la novela de Goethe. La diferencia entre comentario y crítica, las reflexiones sobre la función de la obra de arte en la revelación de la belleza —naciones metafóricas en la historia amorosa que sustentan la trama novelesca— responden fielmente al pensamiento benjaminiano de una verdad comprensible solo en el devenir, pensamiento expresado en el presente ensayo. Por otra parte, en el plano semántico, la noción de parentesco supone un sistema y una organización donde se distribuyen las funciones, mientras que, en Benjamin, la relación entre las lenguas, aun cuando sea de complementariedad, solo se realiza en la total autonomía de cada una de estas y excluyendo toda jerarquía, idea que la noción de afinidad expresa mejor.

²⁵ “Usado” / “usual”: por *abgebraucht* / *gebrauchlich*.

²⁶ A pesar de nuestra justificación de la nota 8, habría sido difícil escribir aquí “poeta”.

²⁷ El espectro metafórico de la eclosión, el germen, el crecimiento, la maduración, la regeneración —figuras de la botánica—, en el elemento matricial de la lengua gracias al trabajo obstétrico de la traducción, es un de los hilos conductores, retórico y temático, de este ensayo.

²⁸ Paul de Man critica las versiones que Gandillac (“dolores obstétricos”) y Zohn (“*birth pangs*”) propusieron para la expresión alemana *die Wehen*, “pues en esta tal vez se hace más énfasis en la muerte que en la vida” (1991, 40). Asimismo, interpreta negativamente *Nachreife* (“post-maduración”) y *überleben* (sobrevivir). Aunque esta crítica concuerda con la lectura deconstructora que Paul de Man hace de todo el ensayo, lectura que sorprende por el nihilismo que le atribuye al pensamiento de Benjamin, le otorgamos un sentido positivo al término “dolor” por lo que señalamos en la nota anterior. Toda la filosofía de Benjamin, desde sus primeros hasta sus últimos escritos, está orientada por la idea de redención, expresada política o teológicamente, y por la conservación de una esperanza, precisamente porque la historia incitaría a la desesperanza.

²⁹ **Algo en su mismidad.** Con el sintagma “*eines und zwar dasselbe*”, nos enfrentamos a una gran dificultad que atañe al núcleo de la tesis precisamente planteada aquí, en estas palabras, por Benjamin: la divergencia y la complementariedad —las dos ligadas— de las intenciones significantes de las lenguas. El alemán prescinde de la “cosa” o del “objeto” y dice literalmente: “uno y con seguridad lo mismo”, descartando toda sustancialidad en el funcionamiento lingüístico descrito. Lo aludido o significado concierne a la *reine Sprache*, el puro lenguaje, que en ningún caso debería corresponder a una “cosa”, por ejemplo una especie de lengua suprema o primera, sino que surge del encuentro de los recursos expresivos del conjunto de las lenguas. Como lo señala C. Jacobs: «“*What is meant*” is never something to be found independently of language nor even independently in language, in a single word or phrase, but arises rather from the mutual differentiation of the various manners of meaning.» (1975, 761).

Aunque las traducciones existentes en inglés o francés conservan esta terminología ambigua (“*une chose est visée, qui est la même*” (“se alude a una cosa, que es la misma”), Gandillac; “*une chose et, à coup sûr, la même*” (“una cosa y, con seguridad, la misma”), Broda; “*one and the same thing*”, Zohn y Rendall), hemos preferido “algo” (“*quelque chose*”) en la medida en que la generalidad de este término hace olvidar la reificación inherente. Con el riesgo de cometer una sobretraducción, que sustente nuestra interpretación, proponemos “en su mismidad” para indicar la dinámica principal de complementariedad no sistémica de las lenguas que hace que una significancia solo se enuncie en su expresión múltiple, plural. “En su mismidad” vale por “en lo que es mismo”, es decir, reproducible, según lo que expresa Deleuze con la noción de repetición y Derrida con la de iterabilidad.

³⁰ **Puro lenguaje.** Hemos aprovechado la riqueza lexical del francés para traducir *reine Sprache* por “*pur langage*” (puro lenguaje) para asignarle a este concepto la extensión generalizante y trascendente que encarna y para diferenciarlo de las expresiones particulares e individuales, las lenguas, cuyo encuentro y suma permiten, precisamente, la aprehensión y la realización final del puro lenguaje.

No obstante, es interesante señalar la argumentación y la opción propuestas por D. Robinson en una obra reciente, en la medida en que su lengua meta no le permite ponerlas en práctica. Recordando la dramatización que presenta el encierro de esta *reine Sprache* en la lengua de partida y su liberación mediante la traducción, Robinson prosigue: “The *dramatis personæ* in this action are, as I say, texts and languages, and in fact most of them —reading them through the literal arcade that Benjamin requires of truly “free” translation, the kind of translation that is capable of freeing pure language

from prison, releasing her from her spell— are (grammatically) women: *die Übersetzung* “the translation” (wich is, Benjamin tells, *eine Form*, wich Harry Zohn translates as “mode” and Andrew Benjamin as “model”, wich might be translated more loosely as “a way of proceeding”, but more tightly —and thus according to Benjamin more “freely” —as “a feminine form”), *die Sprache* “language” and *die reine Sprache* “pure language”, and *die Intention* “the intention”. All are grammatically coded as feminine —a fact that people Benjamin calls “bad” translators ignore but that must be taken seriously in the kind of rigorously literal translation he demands.” (*Translation and Taboo*, Northern Illinois University Press, 1996, pp. 201-202). Benjamin exige un rigor de pensamiento que aquí parece ausente. Sin embargo, la intención de Robinson tiene el mérito lúdicamente heurístico de contrastar, de manera caprichosa, enfoques diferentes en las lenguas en que se apoya nuestro trabajo.

³¹ **Filosofía del lenguaje.** Véase al respecto W. Menninghaus, *Walter Benjamin: Theorie der Sprachmagie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1980).

Por otra parte, R. Tiedemann ofrece un excelente panorama de la posición asumida por Benjamin respecto a la naturaleza del lenguaje y su dimensión espiritual. Ante todo, Tiedemann señala que la especulación de Benjamin se inscribe en la corriente del giro que empezó Johann Georg Hamman en su debate con Kant, que prosigue Herder y que halla su plena expansión teórica con Humboldt. “[...] la comprensión de esa relación recíproca, el pensamiento mediado por el lenguaje, el contenido del lenguaje mediado por la forma del lenguaje, es central en la teoría del lenguaje de Benjamin. [...] Por un lado, Benjamin se opone a las teorías convencionalistas y semióticas del lenguaje; por el otro, se opone, también resueltamente, a una concepción mística que identifica la palabra con la cosa, a la afirmación ideológica según la cual el lenguaje pertenece al orden de la realidad. Es verdad que el lenguaje participa de las cosas, pero las cosas son lenguaje solo virtualmente: en ellas el lenguaje sólo se actualiza en la medida en que salen de su mutismo para acceder a la palabra; el lenguaje es inherente a la realidad empírica como su esencia espiritual. [...] La teoría benjaminiana del lenguaje se opone esencialmente a las concepciones tradicionales que consisten en someter los fenómenos al sujeto atribuyéndoles signos arbitrarios, o en obligar al hablante a identificarse miméticamente con sus objetos. Así como “todos los grandes textos” de la literatura “contienen entre líneas su traducción virtual” a otras lenguas, asimismo los fenómenos contienen virtualmente su nombre. Al mismo tiempo, la alternativa entre convención y mimesis ya no tiene peso en la filosofía del lenguaje; la teoría benjaminiana del lenguaje le opone una teoría de la traducción.” (1987, pp. 48-49).

³² **Modo de denotar (*mode de viser*).** Preferimos este sintagma en vez de retomar el de las versiones anteriores (“mode de visée”) en la medida en que el uso del infinitivo es fiel al enunciado alemán y traduce el énfasis que hace Benjamin en la dinámica expresiva del proceso del lenguaje.

³³ La noción de armonía, asociada aquí a un crecimiento ligado a la escatología mesiánica que sitúa la historia en una perspectiva suprahistórica, es una de las esenciales para el entendimiento de la intención de Benjamin. La metáfora cosmológica de la armonía de las esferas que, sin tocarse y siguiendo cada una su trayectoria, emiten secuencias vibratorias discretas que crean armónicos, es recurrente en Benjamin, quien propone nada menos que un concepto acústico del lenguaje, por lo menos de lo que él considera *die wahre Sprache*. Así, en un fragmento escrito en 1920-1921 y titulado “*Sprache und Logik*” (véase Apéndice II), Benjamin dice: “[...] Así como los rasgos de carácter propios de los seres humanos se deben concebir como extrañamente diversos los unos respecto a los otros, así la armonía de las esferas vibra a merced de sus revoluciones sin que aquellas se toquen. Toda realidad esencial es un sol y está en consonancia con sus semejantes en esa esfera, así como los soles se contienen los unos a los otros. Esto también es válido en el campo de la filosofía, en que la

verdad solo se manifiesta precisamente allí donde sonidos afines suenan al unísono en la música”. (G.S., VI, p. 23). Así la multiplicidad de las lenguas procede de una discontinuidad esencial, del carácter discreto e, incluso, de la disparidad de las esencias que, entonces, solo se pueden alimentar de las “afinidades electivas” porque han sido afectadas originalmente por un estado de diseminación que, sin embargo, no es el signo de una disolución.

Esta concepción de una armonía original diseminada a través de la multiplicidad de los idiomas, que corresponde a la multiplicidad de las esencias, debe asociarse a las diversas metáforas mediante las cuales Benjamin evoca el trabajo de traducción en el ensayo. Pensamos en la metáfora cabalística de la vasija rota, cuyos fragmentos, para que sean reunidos, deben coincidir en sus más ínfimos detalles; en la metáfora de la tangente que solo toca el círculo de manera fugitiva y en un único punto para proseguir hacia el infinito su marcha en línea recta, y en la metáfora del viento que hace vibrar las cuerdas de un arpa eólica y produce diversos armónicos. De esa manera, Benjamin sentaba las bases de una concepción monadológica de la verdad, concepción que desarrollará después en su magistral estudio *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, que la Universidad de Frankfurt rechazó como tesis de grado y que fue publicado en 1928 (1985). En el “Prólogo epistemocrítico” (*Erkenntniskritische Vorrede*) de la obra, respecto al cual el autor había sostenido, ante Max Rychner y Theodor Adorno, en 1930, que posee elementos cifrados cuyos arcanos solo se pueden comprender plenamente gracias a un conocimiento profundo de la teoría cabalística del lenguaje, Benjamin afirma, en efecto, que “cada esencia existe en un estado de autonomía y de aislamiento perfecto, fuera del alcance de los fenómenos e incluso de las otras esencias. Así como la armonía de las esferas reside en el curso de los planetas que nunca se tocan, la existencia del *mundus intelligibilis* reside en la distancia infranqueable que separa las esencias puras. Cada una de las ideas es un sol y mantiene con las otras ideas la misma relación que los soles mantienen entre sí. La relación musical de esas esencias es la verdad.” (p. 34).

³⁴ Esta frase debe entenderse en el sentido indicado en la nota precedente, es decir, un contacto fugitivo, instantáneo, donde la armonía original que reina en la pura “lengua de los nombres” (*Namensprache*) fulgura como perspectiva abierta al porvenir, y no como nostalgia de un estado anterior, idílico, inalterado de la lengua. Antes, Benjamin aludía así a una “actualización intensiva”, es decir, anticipadora, “anunciadora” de la “relación oculta” que rige, impidiendo su revelación, la red de afinidades entre las lenguas vernáculas. En otras palabras, esa relación oculta solo se puede abordar con una visión proléptica, de un modo intensivo, metahistórico y no referencial. El “término mesiánico” de la historia no debería asociarse, de ninguna manera, a una forma de teleología; la *prolepsis* cumple aquí, más bien, la función de incubadora paradójica de un punto de tensión ideal donde se concentran la dimensión redentora o restauradora de la traducción y su dimensión creadora, propiamente emancipadora en el lugar mismo de la lengua donde obra el agente traductor que, en este caso, ya no es un sujeto situado frente a un objeto del que simplemente tendría la intuición. Asimismo, la responsabilidad que rige el abandono del traductor y le asigna su misión, la cual consiste en ponerse al servicio de lo que está “en germen” en la obra por traducir, es decir, la expresión de “la gran nostalgia de un complemento aportado a su propia lengua”, no puede satisfacer sus expectativas en una especie de parusía, en la revelación de una lengua suprema cuya epifanía vendría a clausurar el ciclo de la dispersión postbabélica. De hecho, el hiato entre cada traducción singular y el “puro lenguaje” que la traducción intenta anticipar, en la medida en que ese hiato confirma el carácter fragmentario de la traducción y marca así el lugar de su inconclusión, constituye el “núcleo esencial” (*wesenhaft Kern*) de toda traducción, su ley inmanente que permite medir el abismo de trascendencia que la une a la Revelación, señalando la distancia que la separa de esta, determinando por ese mismo hecho su “tenor” mesiánico. Este tenor se convierte, entonces, en el índice de una entelequia o de un *eschaton* puramente virtual, dinámico, que solo existe en esa

relación intensiva alimentada por una constelación de elementos discontinuos, cuya figura solo se descubre en el instante del devenir donde se inscribe el punto de encuentro de la prehistoria y la posthistoria. En el punto más profundo de este periplo, contemplamos el esplendor de la ruptura que hace irradiar el yidis, el *joual*, el *créole* y todos los idiolectos salvajes que nos singularizan y tienden a confirmar la ontología de una identidad mestiza revelada en y por lo poético (véase Laplantine y Nouss, 1997).

Esta línea de interpretación tiene en cuenta las múltiples ramificaciones que unen el ensayo sobre la traducción y el *Prólogo* del *Trauerspielbuch*, donde la noción de origen está exenta de cualquier concepción genética, bien sea lineal o cíclica, para implicar una rítmica que obedece a una doble óptica: por un lado, la que corresponde al imperativo de una restitución; por el otro, la de una pura dimensión de apertura, una tensión creadora que responde a la inconclusión misma de la historia, a la fragmentación de los fenómenos y a su cristalización en la idea. La dimensión histórica de la obra de arte, su relación con el origen, solo se revela en su amplitud y en su intensidad en cuanto que la obra afecta su prehistoria y su posthistoria (*Vor-und Nachgeschichte*). Benjamin dice, en efecto: “El origen, aunque es una categoría histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. El origen no designa el devenir de lo que ha nacido, sino lo que está naciendo en el devenir y en la decadencia. El origen es un torbellino en el río del devenir y arrastra en su ritmo la materia de lo que está apareciendo. El origen nunca se da a conocer en la existencia desnuda, evidente, de lo fáctico, y su rítmica solo se puede percibir en una doble óptica. Lo podemos reconocer, por un lado, como una restauración, una restitución, y, por el otro, como algo inacabado, siempre abierto. Cada vez que el origen se manifiesta, se define la figura en la cual una idea no deja de confrontarse al mundo histórico, hasta que se haya realizado en la totalidad de su historia. En consecuencia, el origen no surge de los hechos comprobados, sino que afecta su pre- y post-historia.” (1985, pp. 43-44).

Esta concepción singular del origen se plantea en relación con la de *natürliche Geschichte*, de una historia natural ajena a toda economía trascendental, y que retoma la idea de “vida natural” de la obra, la cual, como lo señala el ensayo sobre la traducción, es independiente de las condiciones históricas de su eclosión y del modo de conocimiento subjetivo. La “salvación” (*Rettung*) de los fenómenos en la idea, operación que evoca el *ta phainomena sôzein* de Platón y la exigencia de una anamnesis, permite pensar simultáneamente la pura “haecceidad” de la singularidad histórica y el factor de la repetición, cuya determinación recíproca responde al recorrido virtual de los extremos que, a su vez, permite penetrar al núcleo de la “historia natural” de las obras. Después, en su *Prólogo*, Benjamin insiste en este punto remitiendo con una nota a los postulados de su ensayo sobre la traducción: “Nunca se podrá considerar realizada la presentación de una idea hasta que no se haya recorrido virtualmente el círculo de los extremos que ella puede contener. Este recorrido sólo puede ser virtual, pues lo concebido en la idea de origen solo tiene por historia un contenido, y no una sucesión de acontecimientos concernientes a esa idea. La historia solo se conoce interiormente, y esta no es ilimitada, sino relativa al ser esencial, lo cual autoriza designarla como su pre- y post-historia. La pre- y post-historia de tales esencias —un signo de que ella está redimida y protegida en el refugio del mundo de las ideas— no es una historia pura, sino una historia natural. La vida de las obras y de las formas, que solo se despliega así protegida, en una claridad no turbada por lo humano, es una vida natural.” (1985, p. 45). Benjamin retoma aquí la cláusula implícita en su ensayo sobre la traducción, según la cual el agente humano es un factor desdeñable respecto a la vida de las obras y de las formas. Acerca del vínculo entre el ensayo de 1921 y el *Prólogo* del *Trauerspielbuch*, véase el estudio de Béatrice Hanssen, “Philosophy at Its Origin: Walter Benjamin’s Prologue to the *Ursprung des deutschen Trauerspiels*” (*MLN*, 110, 1995, pp. 809-83).

El “crecimiento sagrado” de las lenguas hacia el “término mesiánico de su historia” obedece, en resumen, al doble ritmo de la restauración y de la incompletitud. Esta concepción mesiánica de la idea de origen se traducirá, en las notas adjuntas al ensayo sobre el *Trauerspiel*, mediante la transposición de la noción de *Urphänomen*, fenómeno originario, propuesto por Goethe, desde el reino pagano de la naturaleza al reino judío de la historia (cf. *G.S.*, I, 3, p. 954; 1989, p. 479). El tema mesiánico de la *restitutio in integrum*, el de la redención o el de la “salvación” (*Rettung*), o incluso el de la *apokatastasis* (doctrina herética de Orígenes (185-254), según la cual todas las almas entrarán en el paraíso al final de los tiempos), cuyos términos siempre deben relacionarse, en la obra de Benjamin, con la noción cabalística de *Tikkun* (literalmente: “reparación”), propuesta por Isaac Luria (1534-1572), son la marca de una apertura utópica donde el recuerdo del origen, lejos de resumirse en una proyección mítica hacia una fase primera, arcaica, virginal del devenir, designa más bien ese punto de tensión crítica que, como le decía Benjamin a Florens Christian Rang en su carta del 9 de diciembre de 1923, posee, como la mónada de Leibniz, una “infinitud intensiva” (cf. *Correspondance*, t.1, 1979, p. 296) que prefigura el acceso al reino mesiánico, entrevisto en un instante en el aspecto más profano, prosaico y efímero de los fenómenos. Esta tangente mesiánica está codificada sutilmente en la trama del ensayo sobre la traducción, donde ahora podemos discernir una estructura ternaria, en lo que Benjamin considera, primero, la historia de la obra, para luego ocuparse de la historia del lenguaje y así desembocar en la historia como lenguaje. La ley inmanente de la obra, su “traducibilidad”, señala también su pertenencia al plano de la trascendencia, el cual podemos traducir, respecto a la tangente mesiánica que sitúa el acto de traducción en el ámbito de la vida de las obras y de las formas, como un movimiento de “transcendencia”, según la expresión creada por el filósofo Jean Wahl y retomada por Emmanuel Lévinas. Por lo tanto, no se debería ignorar la importancia de esta tangente mesiánica en su relación no solo con la “vida natural” de las obras y de las formas, sino incluso con la dirección de la obra de traducción propiamente dicha.

Stéphán Mosès hace un excelente comentario de lo anterior: “La verdadera traducción, que debe tender mucho menos a la transmisión de un contenido que a la creación de un nuevo sistema de signos, no mimético respecto al del original, sino complementario, contribuye a hacer avanzar el lenguaje hacia su término utópico, hacia esa “lengua de verdad” que no es otra que el lenguaje de los orígenes. Esta empresa, que Benjamin califica de “mesiánica” y cuyo fin significa, al mismo tiempo, regreso al origen, evoca la concepción de la historia propia de la mística judía. Esta siempre ha concebido el fin mesiánico de la historia como el cumplimiento del proyecto ideal implicado en la Creación. En este sentido, se trata menos de una simple restauración del origen que de la realización, a través de las vicisitudes del tiempo humano, de todas las virtualidades utópicas codificadas en el programa original de la aventura humana. Visión de la historia que no es lineal, pero tampoco es cíclica, puesto que su término no coincide pura y simplemente con su origen. Por otro lado, aunque la presencia, en el origen de la historia, de un sistema de datos invariables (en el caso del paradigma teológico de Benjamin, se trataría de los “nombres primordiales” que constituyen el lenguaje adámico) le confiere a esta historia cierto determinismo, esos datos son puras virtualidades, cuya realización depende bien sea del azar o de la libertad humana. En “la Tarea del traductor”, la restauración del lenguaje paradisiaco pasa por el movimiento mismo de la invención verbal, de manera que el regreso a lo original se realiza en verdad mediante la creación de lo nuevo.” (1992, pp. 104-104).

³⁵ **Xenofanía.** Proponemos este neologismo para traducir *Fremdheit*, la cualidad o la condición de ser extranjero, en lugar de “extrañeza”, que recibe otra carga semántica, o de “extranjería”, que nos parece inelegante.

³⁶ Y no semejante a él, como lo traduce M. de Gandillac. Véase de Man (1991, p. 34).

³⁷ Benjamin empieza aquí el desarrollo tópico de una tesis que enunció desde 1916 en su ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano”. En este, Benjamin exponía una concepción de la lengua que no “conoce ningún medio, ningún objeto, ni ningún destinatario de la comunicación”; refiriéndose a la exégesis bíblica, agregaba: “El nombre es aquello *por* lo cual ya nada se comunica y *en* lo cual la lengua se comunica a sí misma. En el nombre, la esencia espiritual comunicada es la lengua.” (*G.S.*, II, 1, p. 144). La idea de un puro lenguaje, que Benjamin evoca como paso clandestino de una “lengua adámica”, conduce a la tesis siguiente: “No hay contenido de la lengua; como comunicación, la lengua comunica un ser espiritual, es decir, la comunicabilidad pura y simple.” (*Ibid.*, p. 145). El lector reconocerá fácilmente las premisas filosóficas en las que se apoya la reflexión sobre la traducción.

³⁸ **Tenor.** Este [*Gehalt*] es más que el contenido [*Inhalt*]: la noción debe entenderse en relación con la historia y la verdad.

³⁹ Esta evocación que hace Benjamín de la especulación de los románticos de Jena, especialmente de su teoría crítica, y que destaca, de paso, la importancia de la ironía como descodificadora objetiva de las obras, deriva de su disertación de 1919, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (véase 1986). Por su parte, Béatrice Hanssen ve, en el ensayo sobre la traducción de 1921, una radicalización de la exigencia de una *Ichfreie Reflexion*, es decir, una reflexión libre de toda base subjetiva respecto a la reflexividad objetiva de la obra de arte, tal como lo enuncia la disertación de 1919: “Following the early Romantics, the critic of art is a form of *Ichfreie Reflexion* that potentiates (*steigern*) the reflective seed embedded in the individual work, so that it can unfold itself in the medium of absolute reflection, thus attaining its mode of afterlife (*GS I*, 1, 86). Clearly, the structure of survival and potentiation that lies at the foundation of the translation essay is a legacy from the dissertation, except that translation has come to take the slot of Romantic critique and objective irony. If translation transposes the work of art into a higher realm, this realm is now no longer a continuum of forms but, quite explicitly, one linguistic in nature. By transporting the original into a “more definitive linguistic realm” (*I*, 75; *GS IV*, 15), the medium of translation now proves to be a more prominent moment than critique or objective irony in the artwork’s afterlife.” (*op. cit.*, p. 814). Sobre la relación entre la disertación de 1919 y el ensayo sobre la traducción, véanse también Thomas Pfau (“Thinking Before Totality: *Kritik*, *Übersetzung*, and the Language of Interpretation in the Early Walter Benjamin”, *MLN*, 103, 1988, pp. 1072-1097), Rodolphe Gasché (“The Sober Absolute: On Benjamin and the Early Romantics”, en Ferris, 1996, pp. 50-74). Sobre la concepción y la práctica de la traducción en los románticos de Jena, véase Berman (1984). Sobre la teoría crítica de los románticos y su concepto de autorreflexión absoluta de la obra de arte, véanse Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (*L’absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, París, Le Seuil, 1978), Winfried Menninghaus (*Unendliche Verdopplung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Franckfurt, Suhrkamp, 1987).

⁴⁰ Véase nota 26.

⁴¹ Martín Lutero (1483-1546), el célebre teólogo y reformador alemán. Su traducción de la Biblia (1521-1534) marcó una época y es considerada como un hito mayor en la conformación del alemán moderno. Justamente, con relación a su obra, se ha cristalizado un pensamiento judeoalemán moderno del lenguaje y de la traducción (Rosenzweig, Buber, Scholem, Benjamin). Véase el número especial de *TTR*: “La traduction des textes sacrés: le domaine biblique” (vol. III, n° 2, 1990) y especialmente los artículos de H.-H. Räkel y A. Nouss.

⁴² Johan Heinrich Voss (1751-1826): en su época, se le consideraba como uno de los grandes traductores del griego antiguo. Publicó una traducción de la *Odisea* en 1781 y una traducción de toda la obra de Homero en 1793.

⁴³ Benjamin se refiere, sin duda, al hermano mayor de los hermanos Schlegel, August-Wilhelm (1767-1845), traductor de Shakespeare y de Calderón, y quien conocía tanto el provenzal antiguo como el sánscrito. Publicó, en 1893, una traducción del *Bhagavad-Gíta*.

⁴⁴ Véase la nota 20. Nuestro comentario sobre el concepto de abandono también podría ajustarse aquí al escritor.

⁴⁵ Esta última frase se omitió en la traducción de M. Broda.

⁴⁶ **Paradigma.** Traducimos así el “gran motivo” (retomado literalmente en las versiones anteriores), pues la idea de la posibilidad de una reconciliación final y global atraviesa toda la obra de Benjamin. Esa idea se enuncia de diversas maneras, en especial mediante la noción de redención, que caracteriza la lógica mesiánica con la cual Benjamin se identifica. Debemos precisar que lo que le interesa a Benjamin es la dinámica del mesianismo (lo que J. Derrida ha llamado “mesianicidad”), por ejemplo con relación al devenir de las lenguas, y no cualquier contenido de creencia religiosa.

⁴⁷ **Ingenium.** En vez de “genio”, hemos retomado el término latino, cuya familiaridad captará fácilmente el lector francófono, con el fin de conservar el sentido de una propiedad innata del espíritu filosófico o de su actividad.

⁴⁸ **Doctrina.** Este término, que, al parecer, intimida a los traductores franceses, alude a la dinámica teológica del modo de pensar de Benjamin. Véase nota 14.

⁴⁹ El deseo de legibilidad nos incita aquí a escribir “tarea”, pero la intención misma de Benjamin en estas líneas validaría nuestra elección inicial.

⁵⁰ La comparación entre los fragmentos del ánfora y la diseminación de las lenguas, donde el “puro lenguaje” aflora debido a los cuidados de la obstetricia traductora, remite al mito cabalístico de la “ruptura de las vasijas”, elaborado en el siglo XVI en la doctrina de Isaac Luria. Esta doctrina expone una gestación cósmica en tres fases, la última de las cuales consiste en una obra de redención asignada a la humanidad. La primera fase está marcada por la contracción del infinito divino, para preparar un lugar donde el verbo creador pueda fecundar la creatura provista de libertad. Después de esta retirada en favor del orden de las manifestaciones, las vasijas que contienen los destellos de la luz primordial se rompen al contacto con el elemento burdo de la *materia prima*. Finalmente, la obra de reparación o restitución requiere la responsabilidad de la creatura para unir los destellos dispersos. El lector establecerá el vínculo entre la contracción de lo absoluto y la retirada de la *reine Sprache* que no corresponde a algo tangible en sentido estricto: su existencia se reduce al estado de diseminación en la forma plural de las lenguas. Esta pluralidad irreductible está representada por los fragmentos de una vasija rota que el traductor debe recomponer. Las obras se extraen de la nada para conocer después la eventualidad de una redención, ligada al “sobrevivir” de las obras a través de las formas latentes, los “gérmenes”, actualizados por el gesto hermenéutico o el ejercicio de la traducción.

Benjamin conoció las tesis cabalísticas, que lo ayudaron a cristalizar su reflexión, gracias al profundo vínculo con Gershom Scholem, cuya vasta obra aseguró la renovación de los estudios sobre la mística judía. Véase Scholem (1981 y 1995).

⁵¹ **Intención, *Intentio*.** El concepto de intención, en su acepción fenomenológica, define la actividad de la conciencia respecto a un *datum* fenoménico que esta concibe como su contenido, es decir, como objeto de un propósito significante. De manera general, la intencionalidad es el rasgo distintivo de los estados mentales y marca el hecho de que ciertas disposiciones o actitudes como la creencia, el deseo, el conocimiento, la esperanza, etc., se dirigen hacia alguien o algo.

Esta noción deriva del término latino medieval *intentio*, con el cual la escolástica designaba las ideas o las representaciones formadas por el espíritu. Para Tomás de Aquino, como señala Jean-Luc Solère, se trataba de distinguir la “inmanencia intelectual”, o “la manera como el ser espiritual conoce”, de la “acción transitiva”, por ejemplo “el modo como se comportan los objetos materiales modificados por otros objetos”. La propiedad de un ser dotado de intencionalidad es la posibilidad de llegar a ser otro sin dejar de ser él mismo; en consecuencia, y respecto al ser que conoce, es la posibilidad de poseer, además de su propia forma, la forma de los seres que él conoce. Para los escolásticos, hay, entonces, como dice Jean-Luc Solère, citando a Tomás de Aquino, una resonancia esencialmente dinámica en el concepto de intencionalidad, capacidad de pro-tensión hacia otro diferente de sí mismo: “Intención, como la palabra misma lo sugiere [*intus tentio*], significa una tensión hacia otra cosa” (“La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin”, *Philosophie*, n° 24, 1989, pp. 13-36). Esta noción la retomó Franz Brentano en 1874, en su tratado *Psychologie du point de vue empirique* (traducción de M. de Gandillac, París, Aubier-Montaigne, 1944), para señalar la propiedad que tiene la mente de ser dirigida hacia un objeto; de esa forma, Brentano presentaba el rasgo distintivo de la actividad mental, su propiedad intrínseca: todos los estados mentales (o psíquicos), y solo ellos, son intencionales. Pionero de la corriente fenomenológica, Edmund Husserl desarrollará esta intuición en una descripción metodológica de las vivencias intencionales de la conciencia, que incluye tanto la pasividad de la *Urimpression* en la percepción sensorial como las síntesis más elaboradas del juicio cognitivo. En su quinta *Investigación lógica*, “Sobre las vivencias intencionales y sus ‘contenidos’”, Husserl cita este pasaje de Brentano que se convertiría en la pauta del método fenomenológico:

“Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron la existencia [literalmente: in-existencia (*Inexistenz*)] intencional (o incluso mental) de un objeto, y lo que podríamos llamar, aunque con expresiones algo equívocas, la relación con un contenido, la orientación hacia un objeto (que no debe entenderse como una realidad) o la objetualidad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí mismo algo como objeto, aunque cada uno lo contiene a su manera”. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, segunda parte).

Evidentemente, se trata de un concepto relacional, a lo sumo puramente descriptivo, que no se debería sustancializar. La intención, que tampoco se debería reducir a la connotación volitiva que se le suele asignar en la acepción corriente (por ejemplo: la premeditación de un acto en materia jurídica), caracteriza la modalidad del acto; por ejemplo, el modo judicativo en el ejercicio del juicio, o el optativo en la formulación de un deseo. En cuanto a Benjamin, por lo menos en el contexto en el cual él se sitúa — el contexto de la relación del lenguaje con el propósito específico de una obra y la relación de este propósito con el que es deseable o ideal para la traducción—, es necesario matizar y precisar ese concepto relacional. Nos enfrentamos a una “estructura hojaldrada”, para usar una expresión creada por Claude Lévi-Strauss. Una primera distinción se refiere a las expectativas de la intención poética, que yace en el elemento nativo de la lengua, del cual no puede prescindir, mientras que la intención que rige el acto de traducción está ligada a puntos neurálgicos que permiten recrear el eco de una armonía original que la traducción debe producir en la lengua donde se realiza esta intención. Como productora de la diferencia, la traducción trasciende y revela, al mismo tiempo, la finitud de las construcciones de la lengua natal. Pero, para Benjamin, lo que trasciende es el lenguaje mismo, que se comunica en la medida en que su intención es inmediata, es decir que el lenguaje puede revelar un contenido espiritual (*geistige*

Inhalt) porque este se comunica en él y no a través de él. El puro tenor lingüístico que una obra poética encierra puede ser liberado por la traducción solo si esta realiza la intención inmediata que en esa obra se comunica, antes de toda intención significativa, es decir, excluyendo toda función referencial que une un significante a un significado exterior respecto a su comunicación, función que los escolásticos asociaban a la *intentio prima (recta)* transmitida por la capa expresiva del acto de lenguaje.

Ahora bien, para Benjamin, la intención objetiva a la cual debería servir idealmente la traducción se refiere al “sobrevivir” de la obra, a la oportunidad de una vida póstuma, autónoma, que, en este caso, solo se asegura apuntando a todo el espectro de las intenciones suscitadas por la complementariedad inmanente de las lenguas, a saber, esa afinidad suprahistórica de sus intenciones, que convergen en la aspiración a un lenguaje desprovisto de toda intención, liberado de toda función instrumental. La traducción apunta al lenguaje como tal, no a lo que se denota por medio de él. Además, como señala Rodolphe Gasché, para la traducción es esencial realizar una “desnaturalización” (Paul de Man habla de una “descanonización”) del elemento nativo de la lengua, lo cual se cumple alejándose del objeto denotado por el acto de lenguaje para concentrarse exclusivamente en su modo de denotar, “on what the Scholastics called *modus significandi* —the mode, or intention, of meaning (*Art des Meinens*)” (“Saturnine Vision and the Question of Difference: Reflections on Walter Benjamin’s Theory of Language”, en Nägele, 1988, p. 93). Para Benjamin, lo que se denota con el *modus significandi* es la autonomía absoluta del lenguaje como forma de vida, cuya fuente solo es accesible, según la lección de su ensayo de 1916 “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1971a), mediante la actualización intensiva del nombre, donde se codifica el poder creador de la palabra revelada por el ser de las cosas, nombre que comunica el ser espiritual de estas. Por consiguiente, en la medida en que la traducción se dirige al lenguaje mismo como forma inmanente a la diversidad de las lenguas y de las obras donde esa forma se actualiza, trascendiendo la especificidad de las determinaciones históricas de esas lenguas y obras, el propósito de la traducción, su intención primera se basaría en realidad “on what the Scholastics called *intentio secunda (formalis)*. Rather than focusing on the object intended in the initial intention, translation —but naming as well— cognitively reflects on the *ens rationis* that is the primary act of intending itself (*actus intellectus reflectus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus*).” (R. Gasché, *op. cit.*, p. 94).

La traducción apunta a la forma y no al contenido. Esta idea la confirma, más adelante en el ensayo, la exigencia planteada por Benjamin a propósito de la relación entre fidelidad y libertad, a saber, que la *intentio* de la traducción no debe ser la restitución de la *intentio* del original en la lengua a la cual se debe traducir. El empleo de la forma latina por parte de Benjamin es una referencia implícita a la doctrina escolástica, lo que, *mutatis mutandis*, significa que la *intentio secunda (formalis)* que anima y guía el acto de traducción y que, en lo esencial, se refiere a la forma o al modo de denotar, no debe ajustarse, de ningún modo, a la *intentio prima (recta)* presente en el original, es decir, producir el equivalente del significado (la intención de la intención) que se incorpora al *modus significandi*, el único que puede dar lugar a la traducción, porque rige el acceso al significado puro del lenguaje. En este caso, y aunque R. Gasché no insiste en ello, parece que Benjamin realiza una inversión en los términos: lo que constituye para los escolásticos la *intentio prima (recta)* solo es para Benjamin una función derivada, secundaria, ligada al desajuste entre la forma y el contenido, a la subordinación del significante respecto al significado, mientras que la *intentio secunda (formalis)*, es decir, la reflexividad inmanente a la forma como fuente de conocimiento, es la única que puede permitir el acceso al tenor espiritual del lenguaje, sin ninguna mediación externa a su manifestación.

⁵² Esta tesis también es una prolongación de la mística del lenguaje elaborada por la doctrina cabalística. Scholem establece así uno de los postulados de esta hermenéutica: “En el origen de

todas las teorías místicas del lenguaje —y la desarrollada por la cábala es una de ellas—, existe la convicción de que el lenguaje, mediación de la vida espiritual del hombre, posee un aspecto interno que no se expresa totalmente cuando los seres se comunican entre sí. El ser humano se expresa e intenta hacerse entender por los otros, pero, en todas esas tentativas, hay algo que no es necesariamente signo, comunicación, significación y expresión. El sonido, que es el fundamento de todo lenguaje, y la voz, que forma el sonido y extrae de él las vocales, son, según ese punto de vista, *prima facie*, más que lo que sucede en la fase de la comprensión.” Ahora bien, precisa Scholem, “es el carácter simbólico del lenguaje lo que determina esa dimensión.” Relacionando especialmente esa dimensión con la que explora Benjamin en su filosofía del lenguaje, Scholem recuerda que “en el lenguaje, los místicos descubren una dignidad, una dimensión inmanente o, como se diría hoy, una estructura que no está destinada a comunicar lo que puede ser comunicado, sino que —y esta es la paradoja de todo simbolismo— se refiere a la comunicación de algo incomunicable, desprovisto de expresión, y que, aun cuando poseyera una expresión, no tendría, de todos modos, ni significado ni “sentido” comunicable.” (1983, pp. 55-56).

Agreguemos que la intención misma de Benjamin basta para descartar cualquier asociación con los desarrollos de la lingüística estructuralista en torno a la pareja significante/significado, excepto cuando dicha asociación implica una crítica.

⁵³ Véase la nota 49.

⁵⁴ Se trata del *Diván occidental-oriental* (1819). Véase Berman (1984, p. 95).

⁵⁵ **Las traducciones de Hölderlin.** Véase, al respecto, la traducción al francés, realizada por Philippe Lacoue-Labarthe, de la traducción que hizo Hölderlin de *Antígona* de Sófocles. A su traducción, Lacoue-Labarthe agregó el ensayo titulado *La Césure du spéculatif* (París, Christian Bourgois, 1978). En este ensayo, el autor señala que “si es verdad que la tragedia es, en definitiva, un género específicamente griego y, por tal razón, “irreconstruible” y tal vez intraducible, [...] no puede haber tragedia moderna sino como traducción de la antigua. Y por este motivo —como regla general, aun cuando solo se ilustre con un ejemplo—, la traducción debe ser tanto más violenta y transformadora cuanto se refiera a un texto propiamente griego” (pp. 200-203). Por eso también es pertinente esta otra observación que, a pesar de que Lacoue-Labarthe no lo expresa, es una prolongación de las tesis de Benjamin sobre la traducción: el autor se pregunta “si, para Hölderlin, lo moderno no debería ser, en sentido estricto, como el *a posteriori* del arte griego, es decir, la repetición de lo que había pasado sin que jamás hubiera sucedido y el eco de esa palabra no proferida que, sin embargo, había resonado en su poesía” (p. 204).

⁵⁶ S. Weigel señala que el término también significa un punto de anclaje, la posibilidad de tener algo a que aferrarse (1996, p. 139).

⁵⁷ Esta aserción, que algunos han juzgado como dogmática, o por lo menos perentoria en su tono, es un eco de uno de los principales postulados de la teología protestante, en el marco de la cual se plantearían los primeros hitos de una ciencia hermenéutica que, desde entonces, ha ampliado considerablemente sus horizontes y ha influido con muchos de sus postulados en los trabajos de Gadamer. Jacques Bouveresse resume así los pormenores de ese paradigma naciente: “La convicción esencial de los teólogos protestantes considerados como los pioneros de la tradición hermenéutica es la autosuficiencia (*sola scriptura*) y la autointerpretabilidad (*sacra scriptura sui ipsius interpretes*) de la Sagrada Escritura. El postulado fundamental de esos teólogos es la accesibilidad directa al sentido del texto sagrado o incluso, según Dilthey, “la autonomía normativa de la Sagrada Escritura”. Si los textos sagrados no se han comprendido, ello no se debe a que sean

intrínsecamente oscuros o ambiguos, por lo cual solo serían inteligibles gracias al complemento indispensable aportado por la tradición y por la autoridad de los Padres de la Iglesia; no se han comprendido porque se han leído con instrumentos exegéticos insuficientes e inadecuados. La declaración de independencia de la exégesis protestante, que ha hecho posible la constitución de una ciencia hermenéutica, tiene como correlato implícito o explícito creer en la existencia de un sentido determinado del texto escrito, sentido que está a disposición del intérprete capaz del esfuerzo de reapropiación necesario; por varias razones, esta suposición es la más objetada por los representantes de la hermenéutica contemporánea.” (*Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, pp. 21-22). Seguramente, Benjamin es el precursor de estos contemporáneos. Y es seguro que su ensayo merece la gloria de un sobrevivir.

Referencias

Obras

Benjamin, Walter (1991 [1979-1989]). G.S.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1971a). *Œuvres I, Mythe et violence* (tr. M. de Gandillac). París, Denoël.

_____ (1971b). *Œuvres II, Poésie et révolution* (tr. M. de Gandillac). París, Denoël.

_____ (1979). *Correspondance (1910-1940)*, tomos I y II (tr. G. Petitdemange). París, Aubier-Montaigne.

_____ (1983a). *Essais 1* (tr. M. de Gandillac). París, Denoël/Gonthier.

_____ (1983b). *Essais 2* (tr. M. de Gandillac). París, Denoël/Gonthier.

_____ (1985). *Origine du drame baroque allemand* (tr. S. Muller). París, Flammarion.

_____ (1986). *La Concept de critique d'art dans le romantisme allemande* (tr. Ph. Lacoue-Labarthe y A.-M. Lang). París, Flammarion.

_____ (1989). *París, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages* (tr. J. Lacoste). París, Cerf.

Corpus crítico

BERMAN, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. París, Gallimard.

DERRIDA, Jacques (1967). *L'Écriture et la différence*. París, Seuil.

_____ (1987). "Des tours de Babel". *Psyché*. París, Galilée.

DÜTTMAN, Alexander (1989). *La Parole donnée. Mémoire et promesse*. París, Galilée.

FERRIS, D.S., dir. (1996). *Walter Benjamin. Theoretical Questions*. Stanford, Stanford University Press.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie (1994). "Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, pp. 365-389.

- JACOBS, Carol (1975). "The Monstruosity of Translation", *MLN*, n° 90, pp. 755-766.
- LADMIRAL, Jean-René (1981). "Entre les lignes, entre les langues", *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 1, pp. 67-68.
- LAPLANTINE, François y NOUSS, Alexis (1997). *Le Métissage*. Paris, Flammarion (col. "Dominos").
- MAN, Paul de (1991). "Conclusions: «La Tâche du traducteur» de Walter Benjamin» (tr. A. Nouss), *TTR*, vol. IV, n° 2, pp. 21-52.
- MOSÈS, Stéphane (1992). *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris, Seuil.
- NÄGELE, Rainer, dir. (1988). *Benjamin's Ground. New Readings of Walter Benjamin*. Detroit, Wayne State University Press.
- ROCHLITZ, Rainer (1992). *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*. Paris, Gallimard.
- SCHOLEM, Gershom (1981). *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (tr. P. Kessler). Paris, Calmann-Lévy.
- _____ (1983). *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (tr. M. Hayoun y G. Vajda). Paris, Cerf.
- _____ (1995). *Benjamin et son ange* (tr. Ph. Ivernel). Paris, Rivages Poche.
- TIEDEMANN, Rolf (1987). *Études sur la philosophie de Walter Benjamin* (tr. R. Rochlitz). Arles, Actes Sud.
- WEIGEL, Sigrid (1996). *Body- and Image-Space. Re-reading Walter Benjamin* (tr. G. Paul, R. McNicholl, J. Gainer). Londres y Nueva York, Routledge.