

Pr e f a c i o

JUAN DAVID PIÑERES SUS

I

Benjamin (2001) nos dice que la idea de la vida y de la supervivencia de las obras debe ser entendida por fuera de toda metáfora. Esto significa que, así como las manifestaciones de la vida se encuentran íntimamente relacionadas con todo ser vivo, aunque no representen nada para él, también la traducción brota naturalmente del original. Sobre todo de la *supervivencia* del original. La relación entre original y traducción debe ser pues comprendida como una relación vital; la traducción es algo más que simple comunicación y surge cuando una obra sobrevive y alcanza la época de su fama. En consecuencia, las traducciones no prestan un servicio a la obra sino que deben a ella su existencia; pero no puede olvidarse que “la vida del original alcanza en ellas su expansión póstuma más vasta y siempre renovada” (Benjamin, 2001: 79).

En *La tarea del traductor*, aunque Benjamin parte de la decadencia actual (burguesa) del lenguaje —que ya había planteado en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (Benjamin, 2011a), y que expresa la corrupción de los seres humanos después de la caída

del paraíso— quiere dejar esbozado un movimiento de retorno a la perfección perdida. Si la fase descendente de la historia —cuyo curso tiene lugar a partir del pecado original— expresa la degradación del lenguaje a simple comunicación entre los hombres, y adicionalmente una pérdida de la relación transparente entre las palabras y las cosas, por tanto una pérdida de la función poética, su fase ascendente coincide con su progresiva purificación, en último término, con el proceso de restauración del lenguaje adámico. Para ello, Benjamin (2001) asume la diferencia entre el aspecto comunicativo del lenguaje y su aspecto simbólico aunque, según informa Mòses (1997), la combina con otra oposición, a saber: por un lado está el acto de significar (*das Meinen*) y, por el otro, la forma de significar (*die Art des Meinens*). El lenguaje comunicativo supone el acto de significar en cuanto intención del locutor, esto es, la intención del locutor está centrada en el contenido del mensaje que quiere transmitir; mientras que, en contraste, el uso simbólico del lenguaje conlleva la “forma de significar”. De allí que siempre que se cuida “[...] el discurso humano de perseguir contenidos comunicables, más se concentrará en la forma de significar, y más recuperará el lenguaje su pureza original. Este proceso de purificación se opera, a lo largo de toda la historia, gracias al trabajo de los poetas, pero sobretodo —y es la tesis central de Benjamin— gracias al de los traductores” (Mòses, 1997: 89).

La purificación del lenguaje, llevada a cabo por la traducción, no está del lado de la transmisión fidedigna de un contenido, tal como podría pensar quien se apegue al significado ordinario de la palabra, sino de la

creación de un sistema de signos nuevo y no mimético en relación con el original. Lejos de entenderla como copia, esto sugiere la necesidad de ver en la traducción la posibilidad de producir un sistema de signos complementario respecto del sistema original, y a partir del cual se contribuya a hacer avanzar el lenguaje en dirección a su meta utópica. Indica Mòses que esta meta es el lenguaje de la verdad o, dicho de otro modo, el lenguaje de los orígenes. Aunque, valga la aclaración, el modelo histórico-teológico de Benjamin no persigue la simple restauración de los orígenes, no importa aquí tanto un punto primero y paradisiaco, sino la realización de las virtualidades utópicas que se hallan “[...] en el programa original de la aventura humana” (Mòses, 1997: 89), ciertamente abocadas en el tiempo de los hombres. Por este motivo, la restauración del lenguaje paradisiaco, en cuanto retorno a los orígenes, solo puede llevarse a cabo mediante la invención lingüística y, en suma, por medio de la creación de lo nuevo.

Benjamin (2001) ha dicho que en todas las lenguas queda algo imposible de ser transmitido. Algo que, según el contexto, es simbolizante o simbolizado. Es simbolizante únicamente en las formas definitivas de las lenguas, pero es simbolizado en el devenir de los idiomas mismos. Ahora bien, lo que se trata de representar en el devenir de las lenguas es el núcleo de lo que nuestro autor denomina “lenguaje puro”. Aquí se halla precisamente la riqueza de la traducción: desligar las formas del sentido para convertir lo simbolizante en simbolizado. A nuestro juicio, al verter *Le fils de Loth* al castellano, Betancourt se ha dado a la tarea de reconvertir el

lenguaje puro en movimiento lingüístico. Ha entendido que la misión del traductor es rescatar el lenguaje puro para el idioma propio. Liberando el lenguaje preso en la obra de arte original, y en contravía de quienes piensan en una relación de exclusión entre libertad y fidelidad al texto, ha logrado darle forma francesa al castellano, incluida su sonoridad. En esta adaptación, el lector encontrará en su propia lengua un eco de la original.

II

Como bien se colige del muy sugerente (pre)texto escrito por Hincapié (2016) en torno a la traducción de *El hijo de Loth*, la novela de Alibert socava los valores culturalmente instaurados y, muy específicamente, interroga la naturaleza misma del parentesco. En este sentido, y más allá de los análisis formalistas, en ella se constata la necesaria imbricación entre literatura y crítica cultural. Hincapié se toma en serio esta posibilidad abierta por la literatura: sabe que a partir de ella es posible cuestionar los marcos culturales que prescriben la normalidad sobre los seres humanos mientras, a la vez y por lo mismo, despojan a muchos de su experiencia. Glosando a Hincapié, el proyecto antropológico moderno, y su sueño de formar lo humano, se obstinan en sacrificar tanto al animal como a la criatura. Gracias a la destrucción de lo sagrado por lo jurídico, el hombre es transformado en persona. Aquí encontramos el fundamento de la ontología liberal, si se quiere, de la máquina antro-po-genética que incansablemente produce al hombre a partir del hombre y que, bajo el disfraz de palabras como libertad,

autonomía y derecho, cercena la posibilidad humana de la experiencia. Por ello también debemos dudar de cualquier discurso que cite la diversidad y la libertad sexual. Dicho llanamente, “[...] como corolario de la tosca solicitud de *respeto* por la diversidad, también como corolario de toda esa libertad sexual, que el *pensamiento* liberal bien ha aprovechado para hablar de secularización y *emancipación* de la sociedad, se ha formado el hombre domesticado por las libertades que le han sido atribuidas a la persona” (Hincapié, 2016).

A contrapelo de esos contornos culturales que hacen inteligible la vida de unos mientras niegan la de otros, Hincapié opone las posibilidades abiertas por la literatura. Con ella, según nos informa, los hombres encuentran un rendimiento mayor: al margen de toda higiene social, la literatura les dona una experiencia enriquecida. Benjamin (2011b) ha enfatizado en que, gracias a la pérdida de su comunicabilidad, cuyo correlato central es la desaparición de los narradores tradicionales, los seres humanos modernos nos hemos quedado sin la posibilidad de hacer propia la experiencia (*Erfahrung*) transmitida en los relatos narrados por otros. Sin duda, comprendiendo que la literatura, en este caso la novela, sin intención alguna de aleccionarlos, les entrega a los lectores una diferencia absoluta y radical, Hincapié nos ofrece una interpretación de *El hijo de Loth* que bien podemos adjetivar de reparadora: en un relato que estremece toda forma de conciencia moral (incluida la psicoanalítica) y que, si se quiere, radicaliza la figura gideana del *inmoralista*, nuestro autor ve una oportunidad para la reparación de la experiencia humana. Existe ya en su (pre)texto esa práctica redentora incubaba en el

centro mismo del materialismo histórico por Benjamin, a lo largo de su obra.

Solo un guiño final. Compartimos completamente con Hincapié (2016) su concepción acerca de la función de la crítica. Implícitamente resuena en sus palabras aquello que Butler (2006: 59) denomina una “[...] insurrección a nivel ontológico”. Con esta expresión se nos dice que la crítica es aquella *praxis* por la cual entendemos que no tenemos por qué ser aquello que se nos dice que *debemos* ser. Por mor de la crítica, en consecuencia, sabemos que podemos ser de otro modo; es más, el mundo mismo puede y debe ser de otro modo. Su función negativa niega todos aquellos esfuerzos por hacer entrar, por incluir a los “excluidos” dentro de una ontología normativa previamente establecida.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter. 2001. La tarea del traductor. En Walter Benjamin. *Ensayos escogidos*, pp. 77-88. México: Ediciones Coyoacán.

Benjamin, Walter. 2011a. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En Walter Benjamin. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp. 63-81 Uruguay: Aguilar.

Benjamin, Walter. 2011b. El narrador. En Walter Benjamin. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp. 125-152. Uruguay: Aguilar.

Butler, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Hincapié, Alexander, 2016. Un insurrecto amor por el padre. Un (pre)texto en torno a *El hijo de Loth* de François-Paul Alibert, pp. 83-116. Medellín: Fondo Editorial UNAULA

Mòses, Stephane. 1997. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra.