

COLECCIÓN
mundus

TRADUCCIÓN COMO CONCEPTO

SAŠA HRNJEZ

TRADUCCIÓN COMO CONCEPTO

UNIVERSALIDAD, NEGATIVIDAD, TIEMPO

Introducción, traducción y notas
Haris Papoulias



Buenos Aires | Bahía Blanca
— 2025 —

Saša Hrnjez

Traducción como concepto. Universalidad, negatividad, tiempo.

1ª ed. Buenos Aires / 17grises editora, 2025.

Introducción, traducción y notas: Haris Papoulias

308 p.; 14 x 22 cm. – (*mundus*)

ISBN: 978-987-1724-76-5

1. Traducción. 2. Filosofía de la Traducción.

I. Papoulias, Haris, trad.

II. Título.

CDD 418.02

© 2025. Saša Hrnjez

© 2025. De esta edición:

17grises editora

Holdich 96 (8000) Bahía Blanca – República Argentina

e-mail: 17grises@gmail.com | website: www.17grises.com.ar

Colección: *mundus* | Dirección: Maximiliano Crespi

Composición y diseño de interiores: 17grises editora

Diseño de tapa: Laura Restelli

Imagen en tapa: *Font delimited* de Mario Levin (2019)

Logística en soft y hardware: Leandro Adrián Paredes

Introducción, traducción y notas: Haris Papoulias

Revisión general de la traducción: Maximiliano Crespi

Primera edición: *Traduzione come concetto. Universalità, Negatività, Tempo*

(Padova: Padova University Press, 2021)

La versione digitale originale è distribuita sotto licenza Creative Commons (CC BY NC ND)

Distribución (formato en papel): Waldhuter La Distribuidora

Tel: +54 11 6091-4786 - <https://www.waldhuter.com.ar/>

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

CC: 22279

ISBN: 978-987-1724-76-5

Empresa adherida a la Cámara Argentina del Libro.

Libro de edición argentina.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial en cualquier forma y por cualquier medio gráfico o digital, sin previa autorización escrita de los editores.

Este volumen forma parte del proyecto de investigación LANGEST, financiado por la Unión Europea – Next Generation EU, Misión 4, Componente 1, CUP: B83C22006370007 (responsable científico: Saša Hrnjez).



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

Dipartimento
di Lettere
e Filosofia

ÍNDICE

	Pág.
Introducción a una filosofía de la traducción por Haris Papoulias	11
UN PRÓLOGO, LITERALMENTE	21
PRIMERA PARTE: La universalidad traductiva.	
Raíces históricas y perspectivas conceptuales	45
1. La búsqueda de la lengua perfecta y el rechazo de la universalidad	49
2. Las lenguas en relación	54
3. El modelo de traducción en la Alemania del romanticismo: un enfoque histórico-político	62
3.1. Formación de lo universal (<i>Bildung</i>)	71
3.2. La línea de demarcación y los espacios excluidos	89
4. Perspectivas de la universalidad	98
SEGUNDA PARTE: Traducción como negatividad y reflexión.	
De la diferencia a la contradicción	115
1. El carácter negativo-diferencial de la lengua	122
2. Traducción como negación reflexiva	130
3. Negación que traduce al otro	148
4. Traducibilidad y vida histórica de las lenguas	169

TERCERA PARTE:

El tiempo maduro para llegar con retraso.

Sobre la temporalidad histórica de la traducción 179

1. La traducción con retraso 181

2. Posmaduración 202

3. Temporaneidad y temporalidad 208

4. El presente y el instante 214

5. *Nachträglichkeit* 218

6. El eco del eco 230

7. ¿Texto traducido? 240

8. La filosofía como traducción a destiempo 245

9. «Hora es de terminar este prólogo» 262

UN EPÍLOGO, *LITERALMENTE*

Un diálogo sobre la traducción 267

INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA TRADUCCIÓN

Haris Papoulias

[Universidad Complutense de Madrid]

¿Cómo se traduce un libro sobre la filosofía de la traducción? La misma pregunta podría formularse también a propósito de un manual de traductología, o de cualquier tratado teórico que haga de la traducción su objeto y que, sin embargo, deba a su vez ser traducido. Ahora bien, la traducción de un estudio que investiga las bases de una filosofía de la traducción se enfrenta a una dificultad ulterior: ¿puede la traducción misma señalar una vía de solución a los problemas planteados por la filosofía de la traducción? ¿Es la traducción el lugar en el que una filosofía de la traducción acaba por resolverse? La pregunta «¿cómo se traduce?» —como ya mostraba, entre otras cosas, el célebre ensayo de Walter Benjamin en *La tarea del traductor*— deja entonces de ser una cuestión de método o de mera estrategia traductora, para convertirse más bien en una pregunta acerca de qué filosofía se practica cuando se traduce.

Una de las tesis centrales de este libro es, precisamente, que existe una continuidad profunda entre la filosofía, entendida como pensamiento conceptual en acto, y la praxis misma de la traducción. Traducir sería una manera de poner en práctica la filosofía, que es siempre histórica, siempre una *Auseinandersetzung* (esto es, una *confrontación* y a la vez un *despliegue dialéctico*) con el pensamiento del otro. Y, a la inversa, la filosofía —en la medida en que trabaja con conceptos— es ya una operación de traducción, un movimiento constante entre distintas tradiciones de pensamiento y, por tanto, entre distintas lenguas y lenguajes.

Lo primero que quizá convenga señalar acerca del libro que el lector tiene entre las manos es que se trata de un estudio escrito en lengua italiana por un autor cuya lengua materna no es el italiano. A ello se añade que la presente traducción al español ha sido realizada por un autor cuya lengua materna tampoco es el castellano. Este hecho, en apariencia anecdótico, nos vuelve a situar ante el mismo problema de la traducción entendida como experiencia de la reflexión filosófica. Si bien no permite ofrecer respuestas concluyentes, el acto mismo de traducir de una lengua no materna a otra lengua igualmente no materna vuelve a plantear y refuerza algunas de las preguntas fundamentales de la filosofía de la traducción que este tratado expone.

Aquí, ante todo, se plantea la cuestión de la negación. ¿Qué significa negar el principio habitual según el cual quien traduce ha de ser hablante nativo de la lengua de llegada? Esa negación —según la teoría que se desarrolla en este libro— constituye no solo una distancia enajenante respecto de dicha lengua, sino también el espacio mismo de la reflexión sobre las lenguas, o, más precisamente, sobre su interacción. La condición de no traducir ni escribir en la propia lengua materna nos introduce en el tema de la exofonía, que, en cierto modo, radicaliza la enajenación lingüística presente en todo acto traductor que aspira a hacer hablar al otro sin aplastar su otredad, sin uniformar ni domesticar su carácter extranjero. La exofonía designa así un espacio de distancia respecto de la lengua en la que se escribe, que —en un sentido benjaminiano— acerca, o al menos hace visible, la afinidad entre las lenguas entre las cuales se mueve un autor o traductor exófono. Negación, por tanto, es reflexión.

El libro se articula en tres capítulos, cada uno de ellos dedicado a un concepto de gran relevancia filosófica: universa-

lidad, negatividad y temporalidad. Ya en esta tripartición el lector atento podrá reconocer la herencia hegeliana del autor serbio Saša Hrnjez —según nuestra fonética: Sasha Jréñes—, quien en los últimos años ha dedicado su investigación en las Universidades de Padua y Florencia a la filosofía de la traducción. Es cierto que hablar de una clara matriz hegeliana no está exento de inconvenientes, pues muchos siguen considerando el sistema hegeliano como un sistema cerrado, en el que todo habría quedado definitivamente resuelto bajo el dominio del concepto. Sin embargo, este trabajo, constituye precisamente una demostración de lo contrario. Hegel mismo solo se pronunció de manera ocasional sobre cuestiones de traductología; en este sentido, el trabajo de Hrnjez tiene el mérito —si no el privilegio— de ser uno de los primeros, quizás el primero, en ampliar el sistema del saber en este ámbito específico. Y lo hace, además, de un modo profundamente hegeliano: tomando en consideración todo lo que permanece vivo en la reflexión traductológica de los últimos dos siglos, explicándolo y ordenándolo según un movimiento trino que respeta la naturaleza misma del problema: inmediatez, negación de la inmediatez y... aquí el cliché impondría hablar de “síntesis”, pero no. Hrnjez, atento intérprete de la célebre sentencia hegeliana sobre la equivalencia entre Concepto y Tiempo, orienta el desarrollo hacia la historicidad de las lenguas como horizonte —esta vez formulado en términos benjaminianos— de su “gloria”.

Dicho en otros términos: el libro rehúye la adoración acrítica de lo presuntamente “original” e “intraducible”, una adoración que suele justificarse por una supuesta sabiduría condensada y que termina por frustrar de antemano toda tentativa de traducción. Frente a ello, Hrnjez muestra cómo el original mismo se constituye precisamente a partir

de su traducibilidad, mediante un proceso de enajenación o distanciamiento y su consiguiente reapropiación como riqueza y ampliación de la lengua. Y ello no en simples círculos —como a menudo se simplifica el pensamiento hegeliano—, sino en espirales que, al término del proceso, revelan el tiempo como el destino mismo de la interacción entre lenguas que comúnmente llamamos “traducción”. En este sentido, el libro ofrece una especie de fenomenología de la traducibilidad del espíritu.

La tripartición del libro no introduce de manera extrínseca tres conceptos que, de otro modo, podrían haber seguido trayectorias autónomas y divergentes, sino que busca poner de relieve un hilo conductor inmanente que los atraviesa. De hecho, la propia forma tripartita anunciada en el subtítulo del volumen queda ya problematizada por la presencia de un prólogo muy singular, que funciona casi como un cuarto capítulo. El prólogo con el que se abre el libro no se limita a presentar los temas que serán desarrollados posteriormente, sino que plantea de entrada el problema del comienzo de la traducción, es decir, la cuestión del *principio*, en ambos sentidos del término.

Si para Hegel el problema del comienzo en filosofía se convirtió en una cuestión teórica fundamental, aquí el Autor se pregunta: ¿cómo y dónde comienza la traducción? Una pregunta que puede parecer sorprendente, dada la aparente obviedad de la existencia de un texto base —el original— y de su lengua, condiciones necesarias para que pueda haber traducción. Sin embargo, el prólogo del Autor, en su interpretación más radical, aspira a superar la dicotomía entre original y traducción sin recaer en los habituales discursos retóricos sobre la supuesta “muerte del original”. Ya ahí se manifiesta con claridad su intención fundamental: no solo

tomar la traducción como objeto de investigación, sino servirse de ella para afrontar problemas filosóficos de mayor alcance. En este sentido, la cuestión del comienzo de la traducción se transforma en el problema del comienzo *tout court*.

A partir de una lectura del *Fausto* de Goethe —y, en particular, de la célebre escena inicial en la que se ensaya una re-traducción del prólogo del Evangelio de Juan—, el Autor desarrolla una reflexión en torno a la mediación y la inmediatez, al devenir y al *ser-ahí* de la palabra, introduciendo así un aparato ontológico de matriz hegeliana que sostendrá todo el análisis posterior. Según esta perspectiva, no existe primero la palabra o la lengua y solo *después* su traducción. La traducción está ya presente en el comienzo-principio mismo, como palabra-en-devenir, y es, en cierto modo, la condición de posibilidad del propio *logos*. De ahí el sentido literal de ese *Pró-logos*.

El aparato hegeliano al que me he referido atraviesa todos los capítulos del libro. Insisto en este punto porque, en realidad, Hegel se cita muy raramente —y esa sería otra de las virtudes de este ensayo, según el principio de la estética antigua: *ars est celare artem*. Las tesis hegelianas solo son abordadas de forma directa en pocos pasajes concretos del análisis (por ejemplo, en relación con la contradicción o con la noción de retraso). ¿En qué consiste entonces este intento de esbozar una teoría hegeliana de la traducción? La pregunta resulta tanto más pertinente si tenemos en cuenta que, por lo general, los discursos sobre la relación entre Hegel y la traducción suelen comenzar y terminar con la que parece ser una provocación de la *Estética* según la cual —y contra todos— la poesía podría traducirse perfectamente (!) a otras lenguas e incluso en prosa (tesis que, por cierto, también defenderá el Autor de este ensayo, apelando a Lutero y a

Goethe). Sin embargo, en los últimos años, dentro del ámbito de los estudios hegelianos, han aparecido algunos trabajos que tratan de identificar un significado propiamente especulativo del término *übersetzen*—tal como aparece en la *Ciencia de la lógica*—, término que en muchas otras obras hegelianas funciona como sinónimo de *transición* y de *realización* (*Verwirklichen*).

En cualquier caso, este no es un libro sobre Hegel, sino un estudio de inspiración hegeliana que da un paso más allá. Ese paso consiste en proponer una definición especulativa de la dialéctica de la traducción. También esta definición se articula a partir de tres conceptos fundamentales. La *universalidad* se piensa dialécticamente como la relación traductora entre elementos particulares —textos y lenguas— que solo llegan a referirse a sí mismos en y a través de su relación con el otro. La *negatividad* de la mediación interlingüística se desarrolla dialécticamente hasta revelarse como contradicción en la relación con el otro texto o la otra lengua, mostrando que no es la mera diferencia, sino la contradicción, la que actúa como su verdadero motor. Finalmente, la *temporalidad* histórica de la traducción se funda dialécticamente en la posibilidad de que un texto no permanezca confinado a su propio tiempo, al tiempo en el que nació, lo que implica nada menos que la capacidad de salir de sí y de habitar, al menos, dos horizontes históricos distintos.

Los tres capítulos dedicados a la universalidad, la negatividad y el tiempo presentan asimismo tres enfoques diferenciados. Cada uno de ellos desarrolla la argumentación a través de un diálogo interpretativo con un autor contemporáneo —Balibar en el primero, Virno en el segundo, Berman en el tercero. El primer capítulo adopta, sin embargo, un enfoque más histórico-filosófico, en el intento de revalorizar

positivamente el concepto de *universalidad* —denominada aquí universalidad traductora—, recorriendo diversas concepciones de la traducción en el Romanticismo alemán y concluyendo con una perspectiva política anclada en la contemporaneidad y en los problemas actuales que atraviesan nociones como “comunidad” e “identidad”. El capítulo dedicado a la *negatividad*, en contraste con aquellas perspectivas que pretendían desligar la traducción de un proceso dialéctico para vincularla a una experiencia de la pura diferencia, se propone tematizar, desde un punto de vista lógico-especulativo, la negación propia de la traducción, el “no” de la intraducibilidad, desvelando así una lógica de la contradicción, inherente a todo acto traductor. El tercer capítulo, por su parte, está concebido como un *close reading* y un análisis textual del *Übersetzer-Aufsatz* de Walter Benjamin. De este modo, el comentario al texto se revela como una suerte de re-traducción de algunos términos clave del alemán. El examen de las distintas soluciones traductoras se convierte así en un recurso especialmente fecundo para la elaboración teórica de la pregunta «¿qué es la traducción?» o, formulada de manera más precisa, «¿qué es una filosofía de la traducción?». Tal como está planteado este estudio, hacer filosofía de la traducción equivale a preguntarse por la filosofía misma: por sus métodos, por su relación con la historia y con las corrientes del pensamiento. Hablar de filosofía de la traducción implica situar la filosofía dentro de una historia de las lenguas, en la que el *logos* se articula en su propia polisemia y, por ello, reclama nuevas y ulteriores traducciones. La filosofía de la traducción, entendida como categoría disciplinar, puede parecer una adquisición reciente, y de hecho solo en los últimos años se habla de ella con mayor frecuencia como campo específico de investigación. Sin embargo, los filósofos han

practicado la traducción y han reflexionado sobre ella desde el momento mismo en que existe la necesidad de la filosofía.

Retomando uno de los motivos predilectos del autor, podría decirse que la filosofía de la traducción llega quizá siempre con retraso, cumpliendo así una de las características más propias de la filosofía misma: aquella que Hegel condensó en la imagen del búho de Minerva, que solo emprende su vuelo al caer el crepúsculo. Por una curiosa ironía del destino, pongo el punto final a esta introducción en la ciudad de Atenea, pero a plena luz del día. Confío en que, cuando nuestros queridos editores —a quienes quisiera agradecer su interés y su apoyo constante— reciban este texto, en Buenos Aires sea todavía de noche, y que el búho, al fin, haya encontrado su hora.

Atenas, 17 de diciembre de 2025.

*El lenguaje es una cosa viva y, al mismo tiempo,
un museo de fósiles de la vida pasada.*

ANTONIO GRAMSCI

UN PRÓLOGO, *LITERALMENTE*

*Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“
 Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
 Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
 Ich muß es anders übersetzen,
 Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
 Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
 Bedenke wohl die erste Zeile,
 Daß deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
 Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
 Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
 Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!¹*

Los versos aquí transcritos proceden del conocido episodio del *Fausto* de Goethe, en el que el protagonista emprende una traducción del comienzo del Evangelio de Juan: 'Ev

¹ Está escrito: «¡En el principio era la palabra!» / Ya aquí me detengo. ¿Quién me ayuda a seguir? / No, no puedo poner tan alto a la palabra. / Debo traducirlo de otro modo, / si el espíritu me da la justa inspiración. / Está escrito: En el principio era el pensamiento. / Medita bien la primera línea, / ¡que tu pluma no se apresure demasiado! / ¿Es el pensamiento el que forja y crea todas las cosas? / Debería decir: En el principio era la fuerza. / Y sin embargo, mientras escribo esto, / ya algo me advierte que no me basta. / ¡El espíritu me ayuda! De pronto lo veo claro / y escribo con confianza: ¡En el principio era el acto! (J. W. GOETHE, *Faust-Urfaust*, trad. it. di A. Casalengo, Milano: Garzanti, 1999, p. 91).

[*NdT*: Aquí, al igual que en todas las citas que en el texto original aparecen en traducción italiana, traducimos la versión utilizada por el Autor y no recurrimos a las ediciones existentes en castellano, ya que las reflexiones del Autor se basan a menudo en esas mismas traducciones concretas que, de otro modo, no serían tan claramente explicables].

ἀρχὴ ἦν ὁ λόγος, canónicamente traducido como «En el principio era el Verbo» (*In principium erat Verbum*). La re-traducción escenificada por Fausto, una auténtica búsqueda de la palabra justa, culmina en una solución que parece decisiva, casi capaz de condensar en sí todo el espíritu faustiano en una sola palabra traductora²: acto³. Antes de llegar a esta traducción, se presenta una serie de intentos en los que Fausto trata de remontarse al origen de la palabra griega *lógos*, traducida como *Wort*, es decir, “palabra”. Ninguno de estos intentos parece satisfacer el espíritu inquieto de Fausto, lo que lo impulsa a un deseo irresistible de seguir traduciendo en una búsqueda incesante de otra palabra («Debo traducir de otra manera»). En realidad, el recorrido faustiano parte ya de *cierta* traducción, aquella vinculada a la tradición luterana, que concibe el *lógos* ante todo como palabra. Al no conformarse con la traducción habitual y tradicional, se propone la siguiente: la palabra como pensamiento o sentido (*Sinn*). Pero luego, al preguntarse cuál es el principio que crea todo, el Fausto traductor llega a otra propuesta: en el principio fue la fuerza (*Kraft*). Tampoco esta logra agotar el sentido del *lógos* griego, y finalmente él, con confianza (*getrost*), escribe su respuesta: en el principio fue el acto.

¿Qué es lo que conecta estos núcleos traductivos: palabra – pensamiento (sentido) – fuerza – acto? ¿Hay algo que los

² [NdT: “Palabra *traductora*”, en italiano: “parola *traducente*”, es un término que emplea el Autor, según la teoría de A. Berman; véase *infra*, pp. 82, donde se analiza el sentido del participio.]

³ En las notas a su traducción italiana del *Fausto*, Franco Fortini observa cómo Fausto manifiesta «esa compleja actitud que une activismo y voluntarismo», la cual caracteriza al sujeto moderno emergente de la época. Cabe señalar, además, que Fortini traduce *Tat* como “acción” y no como “acto”. Cf. J. W. GOETHE, *Faust*, trad. it. de F. Fortini, Milán: Mondadori, 1973, pp. 95, 1067.

vincule entre sí? Ante todo, cada una de estas palabras es una traducción del *lógos*⁴ y, por tanto, todas comparten el mismo carácter: el de ser palabras traductoras, es decir, resultados de la traducción.

Pero es la traducción esa acción que finalmente conduce a la palabra “acto”. Hay, por tanto, un acto particular que Fausto exhibe, una suerte de término medio implícito en todos los pasos de una palabra a otra y que impulsa toda la búsqueda de la palabra justa hasta concluir en la palabra “acto”. Este término medio es precisamente el acto de traducir. “Acto” es, así, la palabra que se distingue de las demás por estar dotada de una reflexividad: en un sentido más profundo, refleja la raíz misma del proceso que había generado todas las palabras, es decir, el proceso traductivo, la traducción como acción. Traducción y acto, de este modo, se aproximan, invitándonos a examinar su afinidad. Y si parece evidente que la traducción es siempre un acto, una praxis, ¿es también legítimo concluir en sentido inverso, es decir, que la praxis sea una traducción o que al menos deba poseer algo de traductivo para ser verdaderamente una praxis?

Desde el *lógos*, en apenas unos pasos, hemos llegado a la naturaleza propia de la traducción como praxis.⁵ ¿Cuál es

⁴ Pero también *lógos* puede, en efecto, considerarse una palabra traducida, ya que en el contexto bíblico remite al *dāḇār*, el término hebreo que designa tanto la palabra como la cosa, y que aparece en el Antiguo Testamento también como palabra divina creadora. Según la interpretación de Rémi Brague, la traducción de Fausto funciona como una retroversión consciente del sustrato semítico. Cf. BARBARA CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, París: Seuil – Le Robert, 2004, p. 736.

⁵ En este aspecto también insiste Jervolino: «Traducir es una forma de actuar, cuya concreción lo hace irreductible a una técnica entendida como

entonces la palabra “originaria” que traduce Fausto? En cualquier caso, se trataría de un original *ya* traducido, o mejor dicho, de un original *mediado* y ya *en traducción*. La traducción faustiana⁶ se presenta como un trabajo de excavación, una búsqueda hasta el fondo de la palabra de partida, *Wort*, revelándola como una traducción ya escrita y establecida, una traducción convertida en tradición. ¿Y entonces qué está realmente en el origen? La misma pregunta vale incluso si tenemos en cuenta el hecho de que en la palabra *lógos* encontramos siempre otras palabras, no solo como sus posibles traducciones a otra lengua, sino también como elementos de una estructura profundamente polisémica,⁷ y por tanto como una alteridad que atraviesa al *lógos*. Si este está constituido como un relacionarse necesario e intrínseco con otras palabras, entonces aquello que está en el origen no puede ser nunca *una sola palabra* (la intraducibilidad de la palabra está, sin duda, estrechamente ligada a esta naturaleza polisémica). Quizá el procedimiento faustiano habría debido concluir con una traducción más radical: *En el principio fue el acto de traducir*. La palabra como traducción. ¿O acaso, incluso antes de la palabra, ya estaba su traducción?

mera aplicación mecánica de reglas formalizables» (D. JERVOLINO, “La traduzione come problema filosofico”, *Studium*, 2005, 1, p. 61).

⁶ Siguiendo la lectura de Crescenzi, en la que hemos encontrado una fuente inestimable para este prólogo, el hecho de que Fausto traduzca *lógos* como “Tat” no es tan importante como que en esta escena Fausto revela su naturaleza, la de ser siempre un traductor. Cf. L. CRESCENZI, “Ermeneutica morfologica: la traduzione del Vangelo di Giovanni nel *Faust I* (vv. 1224-1237)”, en G. CERPELLI (ed.), *Contraddizioni del Moderno nella letteratura tedesca da Goethe al Novecento*, Pisa: ETS, 2001, p. 35.

⁷ Dionisio de Tracia, un gramático griego, identifica 22 significados diferentes del *lógos*. Cf. B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, cit., p. 734.

Aquí se presenta el problema del comienzo. *Geschrieben steht* —dice el texto goethiano—, es decir, está escrito que en el principio fue la palabra. El punto de partida es, por tanto, una acción ya cumplida, expresada en forma verbal pasiva, o más precisamente, una acción ajena transmitida desde el pasado. La palabra que se ofrece a una nueva traducción posee ya una historia con la que nos vemos obligados a confrontarnos. En el comienzo, siempre nos enfrentamos a una alteridad que nos precede, o mejor dicho, a un pasaje hacia el otro que ya ha tenido lugar. Pero *geschrieben* aquí podría ser sustituido por *übersetzt*, “traducido”. *Wort* es la traductora. Es más: su progresiva reconducción hacia la palabra “acto” funciona como una suerte de descubrimiento del carácter traductivo de ese *geschrieben*. Fausto no empieza solo desde el *Wort*, sino sobre todo desde el resultado de una acción que no puede ser otra cosa que traducción. La reactivación de la forma pasiva del verbo —Fausto comienza citando algo que está escrito (*geschrieben steht*), pero luego es él quien empieza a escribir, a actuar textualmente— coincide con una toma de conciencia progresiva sobre la centralidad de la traducción en cuanto *acto*. El punto de partida nunca es neutral ni inocente, y no puede estar únicamente “escrito” sin ser también traducido.⁸ Pero para desenmascarar esta presunta inocencia del comienzo es necesario permanecer en la traducción y ser traductores activos.

¿Dónde empieza, entonces, la traducción? O mejor aún: ¿cómo empieza la traducción? ¿Qué significa decir que siem-

⁸ Para Folena, en el comienzo de toda nueva tradición lingüística y literaria está siempre la traducción, por lo que debe decirse *in principio fuit interpretis*. Esto significa afirmar el *logos* histórico de las lenguas y «negar en la historia la absolutez o autoctonía de todo comienzo» (Cf. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Turín: Einaudi, 1991, p. 3).

pre está al principio?⁹ ¿Y cómo debemos entender el término “traducción”? ¿Como acto, como proceso, o como su resultado? El hecho de que la palabra “traducción” pueda designar tanto la actividad como su producto no es una coincidencia irrelevante. La traducción abarca ambos aspectos de forma inseparable: no hay una praxis de traducción sin lo traducido, del mismo modo que no puede haber una palabra-traductora sin que haya habido ya una traducción realizada. El acto de traducir nunca existe independientemente de la palabra, sea esta la de origen o la de llegada, es decir, la traducida o la traductora. La traducción, como forma de mediación, está siempre activa en la inmediatez de la palabra. La inmediatez aquí debe pensarse en su forma dinámica, relacional e incluso subjetivada. Desde el momento en que la palabra está *íntimamente* relacionada con otra palabra, su inmediatez está siempre determinada por la alteridad y, en consecuencia, mediada: se trata, en nuestros términos, de una inmediatez traductiva. Más aún, recurriendo al lenguaje hegeliano,¹⁰ puede decirse que la traducción es precisamente ese devenir de la palabra que revela en ella el poder de auto-mediación: la traducción como palabra *en devenir*, es decir, como estructura transformativa inherente a la palabra misma. Y si nos preguntamos ahora qué debe colocarse en el origen —la traducción como acto o la traducción como pa-

⁹ A esta pregunta intenta dar respuesta L. ILLETTERATI, “Translating Animals”, en *Culture in traduzione: Un paradigma per l'Europa / Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, editado por I. Fiket, S. Hrnjez, D. Scalmani, Milano-Udine: Mimesis, 2018, pp. 91-92, donde presenta el ejemplo de un grabado que representa a una mujer que esparce letras: un acto originario que da nacimiento a la multiplicidad de las palabras.

¹⁰ Aquí se retoman algunos temas que he tratado en S. HRNJEZ, *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Milano-Udine: Mimesis, 2017, en particular pp. 279-306.

labra traducida— estamos formulando una pregunta cuya respuesta ya la hemos dado. *En el principio fue la traducción* significa, entonces, que el lugar de la *arché* queda ocupado “auténticamente” tanto por el acto de traducir como por la palabra en la que ese acto se ejerce. La primordialidad de la traducción debe mantener unidos estos dos aspectos (la mediación y lo inmediato) sin resolverse definitivamente en ninguno de ellos. En el principio fue la *palabra-en-devenir*.

Aunque en nuestro análisis nos hemos desplazado, paradójicamente parece que volvemos de nuevo al principio, moviéndonos en un círculo sin salida: ¿entonces *En el principio fue la palabra* es una traducción necesaria de la que no podemos escapar y a la que estamos obligados a volver siempre? Es una traducción necesaria solo si no excluye a las demás traducciones. Es decir, todas las traducciones de la composición faustiana deben integrarse de algún modo o, retomando el planteamiento benjaminiano, en cada una de las traducciones deben resonar armónicamente también las otras. En otras palabras, ninguna de las traducciones que ofrece Fausto debe descartarse, ya que todas tienen sentido solo como términos que componen una serie, es decir, al estar mediadas por los otros términos anteriores o posteriores.¹¹ La palabra autosuficiente, desligada de la acción y de las demás palabras, no puede ocupar el lugar del comienzo. La palabra empieza traduciéndose.

¹¹ Sobre este aspecto llamó la atención Crescenzi en su interpretación: «Cada solución que ofrece Fausto tiene, en suma, su razón de ser dentro de la serie que la incluye, y al mismo tiempo es necesaria para la solución siguiente y superada por ella (...). La traducción de *lógos* como “acción” sería incomprensible e inmotivada si no tuviéramos delante la serie que la justifica» (L. CRESCENZI, “Ermeneutica morfologica: la traduzione del Vangelo di Giovanni nel Faust I (vv. 1224-1237)”, cit., pp. 36-37).

Por tanto: en el principio fue la *palabra* en cuanto *acto*. Es la palabra-acto en cuanto *ya* traducción. Así como el procedimiento gradual puesto en práctica por Fausto no sugiere la sustitución de una traducción por otra, tampoco aquí queremos proponer una sustitución, sino más bien una profundización. La palabra “palabra” no se reemplaza por la palabra “acto” porque la primera sea incorrecta, sino porque la segunda exhibe y profundiza el significado de la primera, intensificando así el sentido del *lógos* del que se partía. El progreso faustiano está estructurado, por tanto, como un ensimismarse de la palabra de origen que necesita traducirse. Es la exteriorización del significado “originario”, de modo que este no puede existir sin el proceso de alteración en el que se encuentra, por lo que siempre hay otro significado que entra en juego retroactivamente, transformando el significado “originario”. Y si analizamos la sucesión faustiana veremos que, en ciertos aspectos, ninguna de las palabras que se han entrelazado permanece igual a sí misma, ya que cada una se sitúa como miembro legítimo del proceso traductivo en su totalidad. Cada una de estas palabras, al entrar en relación con otra palabra traductora, cambia su significado inmediato. Es decir, la traducción es constitutiva del significado de la palabra. No es otra cosa que la apertura del significado. E incluso cuando se llega a *una* decisión —como Fausto que decide traducir “Wort” por “acto”— esta solución decisiva retroactúa negativamente sobre la palabra de partida; dicho de otro modo, la transforma; pero esta palabra transformada, a su vez, impacta de nuevo sobre su palabra-traductora. Se trata de una relación recíproca en la que cada transformación actúa sobre lo que precede inmediatamente. La traducción faustiana es significativa porque pone en marcha un proceso de creación de sentido, en el que cada

elemento, cada palabra, es al mismo tiempo la traducida y la traductora, es decir, se refiere (en cuanto traductora) a algo que la precede y de donde proviene, pero también (en cuanto traducida) se relaciona con algo que surge después.

También en *La tarea del traductor* de Walter Benjamin —el texto cardinal que será un punto de referencia imprescindible en el recorrido que este libro emprende— hay una breve alusión al prólogo joánico que, entre otras cosas, Benjamin introduce dejándolo en griego, pero ofreciendo inmediatamente después la traducción habitual, precisamente *Im Anfang war das Wort*.¹² Benjamin no se dedica a encontrar otras traducciones como hace Fausto. Le interesa más bien ver en la palabra misma un vínculo intrínseco con el acto de traducir. Al margen de las intenciones de Benjamin y de su uso del *incipit* evangélico, su traducción al italiano no es menos problemática. Podríamos apoyarnos en la fuente canónica y conformarnos con transmitir el alemán *Wort* como “Verbo”, pero de esta manera perderíamos el vínculo con el texto de Benjamin. La cuestión es que Benjamin pone en el centro de su discurso justamente la traducción *de la* palabra,¹³ *Wörtlichkeit*, es decir, la *literalidad*, la cual no es totalmente equiparable a lo que llamamos “traducción palabra por palabra”. Es preciso aclarar de inmediato que “palabra”

¹² W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, p. 18.

¹³ «Al principio de la traducción está la palabra»: esta es la variación del prólogo que propone Jacques Derrida al afirmar que «la filosofía de la traducción, la ética de la traducción, si es que existe alguna, sería hoy una filosofía de la palabra, una lingüística o una ética de la palabra». Y añade que toda palabra «es un cuerpo indecomponible, la unidad invisible de una forma sonora que incorpora o significa la unidad indivisible de un sentido o de un concepto» (J. DERRIDA, “Che cos’è una traduzione “rilevante”?”, *Athanos*, 1999-2000, 2, p. 30).

significa mucho más de lo que normalmente se entiende, es decir, la unidad mínima de una frase: “palabra” asume más bien el significado de núcleo intraducible del lenguaje en cuanto tal, razón por la cual traducir *Wort* como “palabra” no parece tan evidente. Que al principio fuera la palabra significa, según Benjamin, que la palabra es *Ur-Element*, el elemento originario al que el traductor debe ser fiel. Tal fidelidad a la palabra en la traducción, en Benjamin, significa dos cosas —aparentemente contradictorias—: por un lado, la transposición de la sintaxis de la lengua extranjera y, por otro, el procedimiento literal que se dedica al cuerpo de la palabra, a su especificidad material, el tono, el ritmo, la forma viva.

La palabra en traducción debe ser reconducida, por tanto, a su significante, en el seno del cual debe encontrarse el origen de su sentido, un sentido que, sin embargo, no se identifica con el contenido que la palabra contiene. Es lo que Antoine Berman llama *letra*. Así, la literalidad de una traducción significa que cada palabra debe ser descubierta en su materialidad, en su contingencia e irrepetibilidad. No se trata de la palabra reducida a simple portadora de un significado unívoco, sino de la palabra que extrae su sentido de una relación única entre significante y significado, así como de sus relaciones con otras palabras. La letra representa la palabra desprendida de la univocidad del sentido. Nuestra re-traducción del prólogo bíblico en el contexto benjaminiano, por tanto, podría sonar así: al principio fue *la letra*. La letra como recurso inagotable de la traducibilidad. La letra como la vida misma de la palabra.¹⁴

¹⁴ El mismo prólogo joánico testimonia un vínculo entre la palabra y la vida: «Él [*scil.* el Logos] era la vida, y la vida era la luz de los hombres».

La paradoja del prólogo consiste en que, al tomar el *Prólogo* al pie de la *letra* —es decir, al poner el acento en lo que precede al *lógos*— llegamos precisamente a la *letra* misma. «La traducción es traducción-de-la-letra, del texto en cuanto este es *letra*», escribía Berman, añadiendo que la letra es «la esencia última y definitiva de la traducción».¹⁵ La letra es ese lugar donde, según la perspectiva de Pannwitz, «palabra, imagen, sonido se confunden».¹⁶ Es la *letra* en cuanto traducción al mismo tiempo libre y fiel del *Wort* (sería aquella traducción que traduce “palabra” por “letra”, partiendo de la traducción de *Wörtlichkeit* por “literalidad”).¹⁷ La letra es, por tanto, la palabra viva, cuyo sentido está necesariamente determinado por su cuerpo, por el modo en que vive en un contexto tanto textual como cultural, y por su relación concreta con otras palabras. Y es ese elemento que, en realidad, siempre se escapa a todo traductor y que lo obliga a enaje-

Como recuerda Agamben, el texto del Evangelio existía en varias versiones, y una de ellas sugería que la vida es aquello que se genera en la palabra. Cf. G. AGAMBEN, *Il dettato della poesia*, en Id., *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venecia: Marsilio, 1996, pp. 80-81. Para un comentario detallado del Evangelio de Juan cf. CH. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John: an introduction with commentary and notes on the Greek text*, Londres: SPCK, 1978, pp. 149-158.

¹⁵ A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, ed. de G. Giometti, Macerata: Quodlibet, 2003, p. 21.

¹⁶ R. PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg: Verlag Hans Karl, 1917, p. 242.

¹⁷ Queremos señalar un hecho lingüístico interesante: en algunas lenguas eslavas el término “slovo” significa la letra, entendida como signo alfabético (en serbio), pero también la palabra (en ruso y checo), el discurso verbal, el sermón, y es la raíz de otras palabras como “uslov” (condición, fundamento), “slovesnost/beslovesnost” (racionalidad/irracionalidad), “osloviti” (dirigirse a alguien, apostrofar, interpelar), “naslov” (el título) y de algún modo remite de nuevo al *lógos*, del cual “slovo” (*letra*) es una de las traducciones.

nar la lengua en la que traduce. Para Berman, ser fiel a la letra significa «el mantenimiento, en el texto traducido, de la oscuridad inherente al original».¹⁸ La letra es también el lugar que permite el juego entre las lenguas, es decir, su convergencia. ¿Y no es acaso esta fascinante convergencia entre las lenguas lo que en efecto ocurre cuando, por ejemplo, en el nexa paronomásico entre *ratio* y *oratio* en latín, entre *account* y *count* en inglés, o entre *Zahl* y *Erzählung* en alemán, escuchamos resonar las voces de los significados depositados en la estructura polifónica y polisémica del *lógos*?¹⁹ *Lógos* albergaba en sí todos los significados antes enumerados, que ahora solo pueden ser expresados mediante una pluralidad de otros términos. Y de lo que una vez constituyó la unidad polisémica de la palabra no queda más que un juego de significantes.

El paso de una lengua a otra conduce necesariamente a una reflexión intralingüística, demostrando una vez más que la traducción ya está presente *en la* lengua como tal. Ir a la *letra* significa, por tanto, ir a la raíz de la lengua, una raíz que es necesariamente traductiva. No es casual que Benjamin incluya el *incipit* evangélico en un lugar estratégico de su texto, al abordar su idea de fondo: la traducción debe emanciparse de la reproducción del sentido para poder comunicar una intención oculta que se manifiesta como ar-

¹⁸ A. BERMAN, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 91.

¹⁹ Para una mayor profundización, remitimos a la entrada “logos” en *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., pp. 727-741. Los autores de esta entrada abordan la cuestión de si la palabra griega *lógos* es un caso de polisemia nacido de la diferenciación diacrónica de una misma raíz léxica o incluso un caso de homonimia de términos de origen distinto. El consenso de los lingüistas se inclina más hacia la segunda explicación.

monía de las lenguas. Hacer emerger esta intención no es otra cosa que la tarea del traductor.

¿Cuáles son los efectos de esta nuestra interpretación que reconduce el *lógos* a la traducción, o mejor, a la traducción-de-la-letra? Sin duda, nos lleva a reconocer la necesidad y el primado de la relación con el otro en la misma estructura del *lógos*. El *lógos* que “se traduce” en traducción significa ante todo poseer la capacidad de generar la diferencia. Y no solo eso: significa poder aventurarse en el proceso de diferenciación aceptando el desafío de la multiplicidad. La palabra que desde el principio habla en muchas lenguas es la palabra que está abierta a la posibilidad de su propia transformación. En consecuencia, ¿se invalida y pone en cuestión la cuestión misma de la universalidad del *lógos*?

Hay que complicar la universalidad con las lenguas, para usar una expresión de Barbara Cassin.²⁰ Pero podemos añadir: hay que hacer hablar a las lenguas aprovechando sus capacidades universalizadoras que justamente la traducción pone en práctica. Y es necesario reiterar que aquí no se trata de revelar una estructura lógico-metafísica que presida el lenguaje y las lenguas, como la tradición filosófica occidental ha sostenido durante siglos. Por tanto, no es el *lógos* como garantía de un sentido estable y estático que reduce la pluralidad semántica y expresiva a un fundamento unívoco y que, en última instancia, debe garantizar la equivalencia entre palabras provenientes de lenguas diferentes.²¹ Aquí se trata

²⁰ B. CASSIN, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris: Fayard, 2016.

²¹ Ha habido interpretaciones que atribuían la posibilidad de la traducción al *lógos*, entendido como una especie de lenguaje puro (que no debe confundirse en absoluto con la pura lengua de Benjamin) [NdT: en todo este trabajo el A. insiste en pensar la “reine Sprache” de Benjamin, no como

más bien de colocar la traducción en el corazón del *lógos*, en el seno de la *palabra*. Abrir la palabra a la posibilidad de su re-determinación y transformación significa precisamente esto: tratarla como siempre en traducción. Y cuando decimos que la traducción está en el origen queremos decir que el origen está constituido como una relación plurilingüe. El lenguaje entendido como capacidad general de hablar y expresarse no existe sin su articulación en la pluralidad de lenguas diferentes. La relación entre el lenguaje y las lenguas no es reducible a la relación entre universalidad y particularidad, donde el lenguaje sería identificable con una estructura universal mientras que las lenguas habitan el reino de lo particular y de la multiplicidad. La universalidad se coloca también en las lenguas, por lo que exige su propia rearticulación a partir de una visión de multiplicidad que, en consecuencia, diferencia y multiplica también el universal mismo.

Además, reconocer la primordialidad de la traducción significa que el inicio está marcado por una negatividad, es decir, por un negarse a través del hacerse otro. Como hemos visto en el procedimiento faustiano, cada nueva palabra traductora apunta a negar la precedente, pero luego termina ella misma por ser negada. El hecho de que exista un término, la última traducción – “acto” – no significa que la negación haya terminado.²² Se trata, obviamente, de una

“lengua pura” sino como “pura lengua”], es decir, como la estructura gramatical común, la meta-sintaxis que precede a las lenguas históricas. Cf. H. BROCH, *Einige Bemerkungen zur Philosophie und Technik des Übersetzens*, en Id., *Schriften zur Literatur*, ed. por P. M. Lützel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, pp. 61-86. Lo que queremos cuestionar en este prólogo es precisamente tal concepción del *lógos*, y quisiéramos sugerir, casi al contrario, que es la posibilidad del *lógos* la que se funda en su traducibilidad.

²² De hecho, Fausto en esa escena es interrumpido por el ladrido del perro. Él se detiene sin acabar su traducción. La escena puede interpretarse, por

negación que niega en la medida en que lo negado sigue siendo operativo, efectivo. La negatividad representa no solo una manera de indagar el carácter diferencial de la traducción, sino también su contradicción.

Con ello hemos delineado de algún modo los temas que intentaremos abordar en los dos primeros capítulos de este estudio, es decir, la *universalidad* y la *negatividad*. A estos dos temas se vincula necesariamente el tema del último capítulo, a saber, la *temporalidad histórica* de la traducción. Ha habido también lecturas de la escena del Fausto traductor que, en cada una de sus propuestas para traducir el *lógos*, veían reflejadas distintas fases históricas:²³ así, Fausto recorrería una historia de la constitución del sujeto moderno, emancipándose de la autoridad de la *Wort*, descubriendo el pensamiento y la fuerza, y encontrando su realización en la acción. Sin entrar en el fondo de esta interpretación, lo que queremos extraer de ella es un significado temporal-histórico de la traducción. El trabajo de Fausto demuestra que la traducción no se desarrolla en un vacío temporal, sino en un contexto histórico con el que interactúa. En cierto sentido, podríamos decir que es necesario que la traducción se sitúe

tanto, como un cierre forzado causado por una contingencia externa. Sin embargo, la traducción con “acto” se presenta como un cierre “justo”. Como ya se ha dicho, “acto” tiene un estatus particular dado que refleja el nacimiento de cada palabra traductora y puede considerarse un término medio implícito en los pasajes de una palabra a otra. Por eso, “acto” continúa coherentemente las palabras anteriores, pero no pertenece al mismo orden que ellas. Remite hacia atrás al punto de partida y por tanto abre de nuevo todo el proceso. La sucesión de Fausto es entonces más circular que lineal. Terminar la sucesión traductora con la exposición del término medio implícito significa en realidad no cesar de traducir.

²³ Cf. J. W. GOETHE, *Faust*, trad. it. de F. Fortini, Milano: Mondadori, 1973, p. 1067.

temporalmente, puesto que está atravesada por una negatividad originaria y al mismo tiempo está estructurada como un campo donde toma cuerpo una cierta figura de la universalidad. La traducción es el campo donde se constituye y se niega lo universal. En este sentido, es necesariamente historia y forma parte de la definición histórica del ser-lengua.

Estos tres temas –universalidad, negatividad y tiempo (donde este último debe abordarse desde un *modus* temporal particular, es decir, el del retraso)– constituyen los pilares de la investigación sobre la traducción aquí presentada. Los tres conceptos no solo representan los aspectos fundamentales de un concepto de traducción, sino que esbozan lo que queremos llamar *traducción como concepto*. La traducción, por lo demás, es asumida como palanca para tratar los problemas de la universalidad, de la negatividad y de la temporalidad desde un punto de vista inédito, aquel que se realiza precisamente en la praxis traductiva y que solo una teoría filosófica de la traducción logra poner de relieve. Así, los tres temas elegidos para los tres capítulos que siguen, por un lado, tomados en conjunto constituyen la vía principal que desvela la naturaleza de la traducción; pero, por otro lado, son ellos mismos objeto de un replanteamiento y una reconfiguración a través de un enfoque que la traducción prepara y pone en juego. Esta asunción de la traducción como campo privilegiado del análisis filosófico no significa que la traducción sea una herramienta extrínseca y secundaria para abordar los problemas filosóficos. La traducción es precisamente el ejercicio de la praxis filosófica. La filosofía se pone en práctica a través de la traducción. Y, en consecuencia, la traducción puede convertirse en un modo de hacer filosofía. Y esto es posible –como se destacará al final de nuestro estudio– porque la traducción no solo

no es extrínseca a la filosofía, sino que comparte con ella un modo de proceder estructuralmente similar. En este sentido, una filosofía de la traducción no puede tampoco tomar la praxis traductiva como un objeto de reflexión externo a la filosofía misma. La filosofía que examina la traducción necesariamente tematiza también a sí misma y las condiciones de la praxis filosófica.

Hemos mencionado brevemente que lo que se delinea en esta investigación es *la traducción como concepto*.²⁴ Para comprender mejor este punto, consideramos oportuno distinguir la traducción como representación de la traducción como concepto, como dos modos de teorizar el fenómeno traductivo.²⁵

²⁴ En este lugar tomamos como punto de partida lo que Hegel escribe sobre el concepto: «hay que entender el concepto en un sentido distinto y más alto que el propio de la lógica del entendimiento, según la cual el concepto es considerado únicamente como una forma de nuestro pensamiento subjetivo, carente en sí de contenido». Por “concepto” se entiende aquí aquello que «en su proceso permanece consigo mismo», y que además es «forma infinita, creadora, que encierra en sí la riqueza de todo contenido y, al mismo tiempo, la libera de sí misma». (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, ed. de V. Verra, Utet, Torino 2010, pp. 378-389 [§160-161Z]).

²⁵ Proponiendo esta distinción retomamos críticamente la diferencia entre la representación de la traducción, por un lado, y el acto o el evento de la traducción, por otro, distinción que encontramos sobre todo en los textos de Naoki Sakai (cf. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On “Japan” and Cultural Nationalism*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997). Según este teórico de la traducción, la representación de la traducción, o lo que él llama «esquematismo de la co-figuración», reduce la traducción a su función comunicativa, mientras que el acto o el evento de la traducción significa la producción de una relación con lo extranjero y con lo inconmensurable, en la que nos reconocemos y a la que nos acercamos en cuanto extranjeros. La traducción como concepto —la figura que quisiéramos esbozar en estas páginas— incluye en efecto en sí la dimensión del acto,

La traducción como *representación* se basa en una serie de presupuestos sobre los que no se reflexiona. Podemos identificarlos como presupuestos de separación: la separación entre el cuerpo de la palabra y el sentido de la palabra; la separación de la traducción respecto de la naturaleza misma de la lengua; la separación entre las lenguas históricas como entidades autónomas. Así, la traducción se sitúa exactamente en ese lugar del «entre» que aparece vacío, externo a la lengua misma. En consecuencia, la traducción como representación aparece exclusivamente como una actividad de mediación *inter-lingüística* de tipo dialógico que debe establecer la comunicación entre interlocutores pertenecientes a lenguas distintas, o poner el texto a disposición de una comunidad lingüística extranjera. En pocas palabras, se trata de una visión dialógico-comunicativa y «pacífica» de la traducción. El problema de esta visión es que no pone en cuestión ni la supuesta dateidad de las distintas lenguas ni la supuesta dateidad del contenido a transmitir. La traducción es vista como algo que viene después de un texto ya constituido y después de una lengua bien definida y distinta de otra lengua. Otro problema, que se deriva del anterior, es que la traducción como representación no es capaz de captar el fenómeno de la traducción en su historicidad. La traducción queda limitada a ser un método comunicativo que no reflexiona sobre sus propias condiciones ni históricas ni políticas. En consecuencia, para la traducción como representación, la intraducibilidad se reduce al *hecho* de no poder comunicar un contenido lingüístico en otra lengua.

es decir, la producción de la relación con lo extranjero, pero no puede limitarse a este aspecto dinámico de la relación porque tiende a incluir también la determinación concreta del acto de traducir en lo traducido.

La traducción como *concepto*, en cambio, no parte del presupuesto de un mundo lingüístico fragmentado en realidades lingüísticas bien establecidas y delimitadas, *entre* las cuales hay que activar un proceso de traducción para ponerlas en contacto. La traducción está más bien en el corazón mismo de la lengua; es el *proceso diferencial* de la lengua. Las lenguas no son externas unas a otras, ni la traducción funciona como un método comunicativo externo al contenido que debe transmitir. En lugar de un contenido dado y preparado que espera su transmisión en otra tierra lingüística, nos encontramos con un contenido que ya está atravesado por las diferencias y el otro, y es un resultado de la traducción que opera dentro de cada lengua como ejercicio de su diferenciación. Tratar la traducción como *concepto* significa asumir una perspectiva de *inmanencia* respecto a la relación entre traducción y lengua. Las lenguas están desde el principio en traducción; y la traducción es siempre inherente a la lengua como tal. Y es aquí donde de nuevo se verifica lo dicho anteriormente: «en el principio fue la traducción»; como acto constituyente de cada lengua, la traducción viene antes.

El punto clave es, por tanto, identificar la traducción en la estructura *transformadora* y *reflexiva* de la propia lengua. Estos dos conceptos —transformación y reflexión— serán de algún modo imprescindibles en el desarrollo de nuestro análisis porque constituyen el núcleo más íntimo del fenómeno de la traducción. Y es precisamente en la interacción e indisolubilidad entre transformación y reflexión donde vemos el rasgo distintivo de la traducción: la traducción como proceso transformativo en el que las lenguas, los textos y los significados nunca permanecen como son, pero también como proceso a través del cual lenguas, textos y significados que se hacen otros a sí mismos se reflejan en el otro, de mo-

do que el resultado transformativo sea concreto y la diferencia generada sea siempre la diferencia que vuelve sobre sí misma. Es el proceso de devenir-otro de sí mismo en el que el otro retro-actúa sobre el original que lo precede, por lo que la traducción nunca es una mera transición *de uno a otro*, sino más bien una transformación del uno *mediante* el otro, *en el* otro. La sucesión, el procedimiento, están así estructurados como retroactivos. ¿No es acaso la escena con Fausto un ejemplo adecuado de este retorno sobre sí mismo de las palabras diferentes como elemento decisivo de la transformación del *lógos*?

Hablando de la universalidad traductiva, de la negatividad y de la temporalidad del retraso, este vínculo entre transformación y reflexión necesariamente sale a la luz. De hecho, la traducción *como concepto* es la única capaz de asumir plenamente la naturaleza transformadora y reflexiva del lenguaje. No suprime el vínculo intrínseco que existe entre historicidad y traducción, como hace la traducción concebida simplemente como comunicación interlingüística. La traducción como concepto está llamada a articular todos los elementos del proceso traductivo: el transformado y el transformante, la diferencia y la identidad, la mediación del acto y la inmediatez de la palabra en la que siempre se encuentra el sujeto lingüístico. Adoptar la perspectiva del concepto significa enfocar a la vez la palabra concreta en el acto de traducir y la mediación del otro en la inmediatez de la palabra.²⁶ Asumir esta

²⁶ Cuando Andrew Benjamin escribe, en polémica con el hegelianismo, que «el concepto no puede contener aquello que lo convertiría en un lugar de la pluralidad diferencial» (Cf. A. BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Nueva York: Routledge, 1989, p. 177), diciendo con ello que el concepto no puede ser el lugar de la traducción, se mueve exactamente en la dirección opuesta a la perspectiva que presentamos

perspectiva implica ver en la traducción una profundización y despliegue transformativo, irreversible, del original. Así, la intraducibilidad deja de ser un *hecho* que provoca la derrota de la comunicación y la transmisión. Más que un hecho, para la traducción como concepto, la intraducibilidad misma es un *acto* constituyente de la traducibilidad. Se presenta como esa negación que hace posible la traducción y forma siempre parte de ella. Es imposible concebir una intraducibilidad pura, sin contaminación por la traducción, como si fuera una especie de *factum* insuperable que nunca sería mediado por un acto traductivo. La intraducibilidad es necesaria pero imposible, porque siempre se sitúa en la relación con el otro; de hecho, es ella misma la que hace posible la relación traductiva. La intraducibilidad encarna a la perfección la contradicción del proceso traductivo.

De estas caracterizaciones de la traducción se desprende también su intrínseca e irreductible *politicidad*, un aspecto

en estas páginas. Según este autor, la palabra, que excluye la absoluta autoidentidad, y el concepto, en tanto realización de dicha identidad, son inconciliables. Lo que queremos intentar demostrar —utilizando a menudo el lenguaje y las figuras conceptuales hegelianas— es que el concepto entendido hegelianamente como potencia creativa se presta felizmente a explicar muchos puntos nodales del proceso traductivo, como por ejemplo la articulación recíproca entre palabra y acto; y esto es posible precisamente porque el concepto no es la absoluta autoidentidad en el sentido señalado por Benjamin. Además, cuando él mismo afirma que nunca hay una diferencia pura y que la filosofía de la diferencia debe tomar la misma diferencia como diferencial, de algún modo “aplica” implícitamente la lógica del concepto hegeliano, que requiere la diferenciación y la concreción dialéctica del momento de la diferencia (y por tanto el paso de la diferencia a la contradicción). Sería interesante indagar si también la noción de *pragma*, introducida por Benjamin para indicar el momento de decisión en la traducción —la traducción específica y la actualidad de la palabra— sea realmente conciliable con lo que aquí definimos como “traducción como concepto”.

que merecería una elaboración más amplia dada su importancia fundamental, pero que en este estudio emergerá más bien al margen de las cuestiones tratadas.²⁷ Queremos sin embargo indicar brevemente algunos puntos. La naturaleza política de la traducción deriva en cierto modo de su constitución en la intraducibilidad, y por tanto en la negatividad de la lengua. La traducción que no suprime la intraducibilidad sino que establece con ella una relación es la traducción que asume plenamente su politicidad, la cual consiste en crear las condiciones de una convivencia con todo lo extranjero e incomprensible. En otros términos, si la traducción se articula como producción de la relación con la figura de lo extranjero, y por tanto como una relación que tiene que ver con una no-relación, tal aspecto constituye precisamente la vocación política de la traducción. Crear la relación con una no-relación significa siempre la posibilidad de una subversión de las relaciones ya establecidas, una reconfiguración del pasado y una apertura a las posibilidades futuras. La traducción como concepto se articula necesariamente como *praxis*, una *praxis histórica* que determina políticamente el contexto en que se pone en acto. Por este motivo no puede ser nunca un acto de mera transmisión invisible.

²⁷ Para un amplio marco de las cuestiones políticas, o mejor dicho, de la traducción como “operador político principal”, vinculadas a la tesis fundamental según la cual la traducción hace posible la lengua, remitimos a R. IVEKOVIĆ, *Politiques de la traduction. Exercices de partage*, Marsella: Terra-HN Editions, 2019.

PRIMERA PARTE

LA UNIVERSALIDAD TRADUCTIVA.
RAÍCES HISTÓRICAS Y PERSPECTIVAS CONCEPTUALES

Tratar conjuntamente temas como traducción y universalidad parece contraintuitivo y podría suscitar asombro y desaprobación. ¿En qué sentido tiene que ver la traducción con un concepto tan cargado y perentorio como el de universalidad? La pregunta resulta legítima, dado que la traducción se considera el ámbito en el que dominan las particularidades y las diferencias entre las lenguas; lo demuestra toda práctica traductiva, incluso la más elemental. ¿Qué es la traducción sino una experiencia irreductible de la especificidad de cada lengua, de su *differentia specifica*? Es en el movimiento entre lenguas distintas que nos damos cuenta de que aquello que puede expresarse fácilmente mediante los recursos y la estructura de una lengua, en otra en cambio no funciona; y es de este modo que la particularidad de cada mundo lingüístico sale a la luz. Por eso siempre queda un resto, una suerte de exceso que, precisamente por su inabarcable especificidad, no puede ser comunicado dentro de otro marco lingüístico y cultural. La transmisión de un contenido en otra lengua, por tanto, no puede realizarse sin pérdidas ni divergencias, como si el contenido fuese independiente de su expresión lingüística. Estas afirmaciones evidentes —una especie de *dóxa* del sentido común— presuponen una cierta representación de la traducción y del lenguaje que no es en absoluto ingenua: la traducción como comunicación de un contenido ya preestablecido y la lengua como un sistema con límites bien definidos. Pero ¿puede la traducción ser asimilada a una transmisión? ¿Cuáles son los presupuestos —también ideológicos— de tal afirmación? Estas preguntas, sin duda centrales, por ahora quedarán en suspenso.

Por tanto, la particularidad de cada lengua parece un hecho ineludible. Coincide con la necesidad universal de un intraducible. Lo intraducible es la prueba más evidente de las diferencias lingüísticas y culturales, y esto es algo banalmente conocido por todo traductor y por cualquiera que tenga alguna experiencia con las traducciones. El traductor se ve llevado a enfrentarse con los límites de la lengua que utiliza, en la medida en que se esfuerza por encontrar en ella un término correspondiente, un equivalente o una expresión adecuada que transmita el sentido *ya* expresado en otra lengua. La traducción es, por tanto, una experiencia del límite, que no es —conviene subrayarlo— el límite individual de un traductor, sino más bien el límite de la traducción misma, una suerte de imposibilidad intrínseca de una lengua para corresponder plenamente con otra. Y si lo intraducible significa también la exigencia de repetir la traducción —lo cual implica siempre seguir traduciendo de otra manera—,¹ entonces toda traducción será inevitablemente diferente: diferente de las traducciones anteriores y, por ello mismo, siempre distinta del texto de partida, es decir, del original que se traduce. La particularidad lingüística y la diferenciación son, por tanto, las características principales de la traducción, que se lleva a cabo siempre como experiencia del límite y de la alteridad.

Partimos de estas observaciones sumarias y comunes explicando lo que nos sugiere simplemente cualquier experiencia traductiva, es decir, el hecho de que en la traducción domi-

¹ De este modo, Barbara Cassin concibe lo intraducible como aquello que seguimos (no) traduciendo, es decir, aquello que no deja de (no) traducirse: «l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire», cf. B. CASSIN, "Présentation", en *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. xvii.

nan las diferencias hasta tal punto que todo discurso sobre lo universal parece descartado desde el principio. ¿Y entonces qué significa tratar la universalidad en la traducción?

1. La búsqueda de la lengua perfecta y el rechazo de la universalidad

Para evitar cualquier equívoco, es necesario ante todo definir de qué tipo de universalidad se trata aquí. En la teoría de la traducción está en uso el concepto de “universales de traducción” (*translation universals*)² para indicar aquellas características que son identificables y localizables solo en los textos traducidos y en ningún otro tipo de texto. Conviene precisar de inmediato que aquí no queremos hablar de ese tipo de universal, sino del concepto de universalidad que la experiencia de la traducción pone en marcha construyendo un horizonte en el que las particularidades y las diferencias que están en la base del proceso traductivo son determinadas universalmente. Por lo demás, también debe decirse que aquí la universalidad no significa el sueño de una lengua universal, ni como una especie de lengua adámica originaria ni como una lengua perfecta que funcione como denominador común de todas las lenguas históricas. En su libro *La búsqueda de la lengua perfecta*, Umberto Eco se ocupa de este tema y rechaza todas las nociones de universalidad. Por este motivo, su enfoque nos será útil, aunque la posición que queremos desarrollar se distancie de la suya.

² Para una profundización, véase la entrada “Universals” en *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. por M. Baker, G. Nueva York-Londres: Saldanha, Routledge, 2009, p. 306.

Es cierto que la idea de una lengua universal, tal como la expone Eco para luego criticarla —es decir, la lengua en el sentido de una única lengua superior y perfecta— haría que la traducción fuera vana e innecesaria. Sin embargo, la legítima negación de una lengua universal no debe conducir necesariamente a una refutación de la universalidad en cuanto tal. Al contrario, es precisamente la ausencia de una lengua perfecta lo que abre el espacio de la traducción, donde entran en juego diversas formas de universalidad. Para ilustrar la propuesta teórica de Eco, podemos remitirnos a las últimas páginas de su ya mencionado volumen, en las que esboza un futuro posible para una Europa multilingüe. Lo que describe corresponde en realidad a una imagen de Europa como lugar de pluralidad lingüística, donde cada uno puede hablar su propia lengua, la lengua de sus antepasados, y aun así ser comprendido por los demás sin necesidad de hablar la lengua del otro. Europa sería así el territorio en el que las diferencias lingüísticas ya no representan barreras para la comunicación.³ La idea de Eco, por tanto, es la de una comunicación inter-lingüística *a pesar de* las lenguas y de su ineludible pluralidad. ¿Y dónde se sitúa la traducción en esta imagen, según la cual cada uno habla su propia lengua y, sin embargo, consigue comunicarse con los extranjeros?

³ «Una Europa de políglotas no es una Europa de personas que hablen con fluidez muchas lenguas, sino, en el mejor de los casos, de personas que puedan encontrarse hablando cada una su propia lengua y comprendiendo la del otro —aunque no supieran hablarla con fluidez—, y que al comprenderla, aunque con dificultad, comprendieran el “genio”, el universo cultural que cada uno expresa al hablar la lengua de sus antepasados y de su propia tradición» (UMBERTO ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari: Laterza, 1993, p. 377).

El modelo que propone Eco se basa sin duda en un reconocimiento de la pluralidad de las lenguas y de sus particularidades culturales únicas. Sin embargo, si no necesitáramos hablar la lengua del otro y nos bastara con captar su “genio” o “espíritu” de modo que ello fuera suficiente para la comunicación con un mundo extranjero, entonces no habría realmente necesidad de traducir. Este reconocimiento radical de la peculiaridad de cada identidad cultural sin la necesidad de aprender, hablar o traducir la lengua del otro es una consecuencia más de un enfoque multiculturalista dialógico-comunicativo, el cual, en última instancia y contrariamente a las intenciones declaradas, reduce al otro a un dato casi natural. Además, según esta visión, cada cultura se encontraría en un estado de inmovilidad, y la diferencia cultural parecería reducirse a una brecha estable y fija que *precede* a la relación con el otro y que, en definitiva, constituiría un obstáculo⁴ para llegar al otro. Hablar solamente la lengua de nuestra tradición y comunicarse fácilmente con los demás

⁴ Es interesante observar cómo la traducción al inglés del pasaje de Eco citado anteriormente añade libremente precisamente la palabra “barrera”: «The solution for the future is more likely to be in a community of peoples with an increased ability to receive the spirit, to taste or savour the aroma of different dialects. Polyglot Europe will not be a continent where individuals converse fluently in all the other languages; in the best of cases, it could be a continent where *differences of language are no longer barriers to communication* [cursiva mía], where people can meet each other and speak together, each in his or her own tongue, understanding, as best they can, the speech of others. In this way, even those who never learn to speak another language fluently could still participate in its particular genius, catching a glimpse of the particular cultural universe that every individual expresses each time he or she speaks the language of his or her ancestors and his or her own tradition» (UMBERTO ECO, *The Search for the Perfect Language*, trans. by J. Fentress, Oxford: Blackwell, 1995, pp. 350-351).

significa que estos permanecerán relegados en el mundo de su propia tradición, no traducidos y por tanto no afectados sustancialmente por el encuentro con lo ajeno. En este sentido, la propuesta de Umberto Eco es casi opuesta a la visión de Walter Benjamin: mientras Eco propone la comunicación más allá de la traducción (e incluso sin ella), Benjamin plantea la idea de una traducción más allá de la comunicación. Dos propuestas que corresponden a dos visiones políticas y que, al mismo tiempo, ponen en juego conceptos distintos de universalidad.

Parece que, en su intento por escapar de una visión identitaria de la lengua y la cultura y de rechazar cualquier intento nostálgico y utópico de recuperación de la “lengua universal”, Eco cae en realidad en la trampa del esencialismo invertido. Lo que ahora queda esencializado son las diferencias y las particularidades, convertidas en infinitas y abstractas. En resumen, para combatir el universalismo esencialista no basta con afirmar la pluralidad como estado “originario” de las lenguas. Y es engañoso asumir las diferencias como datos irremediables. Es más bien la traducción, como actividad de mediación entre las diferencias, y por tanto su propio surgir, lo que puede designarse como “lo originario”. Por tanto, la traducción es el lugar constitutivo de las diferencias. El punto crítico en la opinión de Eco es que no reconoce que la traducción ya está activa en el hecho mismo de la pluralidad. Y si bien es cierto que el dominio de una lengua universal perfecta volvería inútil e insensata la traducción, también es cierto que el sentido de la traducción no se reduce a su utilidad en un contexto plurilingüe. La visión opuesta merece ser examinada y puesta a prueba: es la traducción la que garantiza la existencia de la pluralidad de las lenguas, porque, en un sentido ontológico, la traducción no

es otra cosa que el proceso mismo de pluralización y diferenciación de las lenguas.⁵

En cualquier caso, la posición de Eco resulta interesante porque combina la idea tradicional humboldtiana sobre el espíritu original y la unicidad de cada lengua como expresión del alma colectiva («los propios antepasados») con la teoría de la traducción entendida como forma de comunicación y transmisión de significados. Llevada a sus últimas consecuencias, esta posición acaba, paradójicamente, por suprimir la traducción misma al absorberla dentro del marco de una comunicación general entre órdenes semánticos y simbólicos irreductibles. La pluralidad de particularidades irreductibles que excluye el horizonte de la universalidad no es sino el reverso especular de una universalidad que coloniza las diferencias. Para rechazar ambas alternativas, es necesario construir un concepto distinto de universalidad, y eso es precisamente lo que aquí proponemos como “universalidad traductiva”.

Al eliminar la universalidad como tal, en efecto, se pierden también las bases para dar cuenta de la particularidad misma y de las diferencias, que, sin el horizonte de la universalidad, corren el riesgo de ser tratadas como algo dado, inmóvil, no transformable. La concepción de la universalidad traductiva, que incluye en sí la actividad de mediación

⁵ Intentaremos profundizar en este punto a lo largo de nuestra exposición. Por ahora, conviene simplemente señalar que la diferencia lingüística inicial, en cuanto punto de partida para la traducción, no puede considerarse un dato inmediato. Como observa Sakai: «Lo que hace posible representar la diferencia inicial como una diferencia ya determinada entre una unidad lingüística y otra es el trabajo mismo de la traducción» (N. SAKAI, *Translation and Subjectivity*, cit., p. 14). La pregunta crucial es, por tanto, cómo entender la diferencia inicial.

entre lo universal y sus diferenciaciones, impide concebir tanto lo particular como lo universal como algo dado, ya encontrado. La tesis que queremos sostener es precisamente esta: es la traducción la que abre el espacio para diversas formas de universalidad. Y se trata de una universalidad que reside en la relación diferencial, es decir, en la traducción de mundos diferentes y particulares los unos en los otros. De algún modo, como veremos, la universalidad traductiva es también traductora.

2. Las lenguas en relación

Una perspectiva contemporánea relevante que busca repensar la universalidad a través de la traducción se encuentra en un trabajo reciente de Étienne Balibar sobre los universales.⁶ En esta obra, Balibar distingue tres estrategias, como tres modos de expresar la contradicción inherente a la enunciación de lo universal. Una de estas estrategias de enunciación de lo universal es la estrategia de la traducción (las otras dos son las estrategias de la disyunción y de la subsunción). Balibar la explica en los siguientes términos:

Decir lo universal como traducción no significa, por tanto, únicamente argumentar a favor de la traducción (o traducir de sobra), sino traducir de nuevo, de manera diferente, en otro lugar, para otros grupos y otros individuos, quienes así tendrán acceso al trabajo de traducción. Y si las prácticas de traducción han producido (y siguen produciendo) comunidades políticas, reflexionar sobre las posibles transfor-

⁶ E. BALIBAR, *Gli universali. Equívoci, derive e strategie dell'universalismo*, trad. italiana de F. Grillenzoni, Torino: Bollati Boringhieri, 2018.

maciones de estas prácticas es eminentemente una tarea *metapolítica*, una tarea filosófica [...].⁷

En este fragmento podemos identificar dos elementos que serán centrales en nuestro discurso sobre la universalidad traductiva y que, precisamente, nos servirán como punto de partida: (1) el traducir del otro como traducir para el otro, y (2) la traducción como práctica que produce comunidades políticas. Volveremos a estos temas tras un análisis histórico de la relación entre traducción, universalidad y comunidad en el pensamiento filosófico alemán del siglo XIX, donde surgió por primera vez un vínculo entre traducción e identidad política y cultural (alemana).

En resumen, hay una expresión en el texto de Balibar, una especie de juego de palabras que él usa para definir la estrategia de traducción: “Les langues se parlent”, es decir, las lenguas se hablan.⁸ Esta expresión ambigua es eficaz en francés, italiano y castellano. Sin embargo, permanece intraducible en otras lenguas, como por ejemplo en inglés (lo que hace que dicha expresión sea performativamente interesante, dado que hablando de la traducción genera un intraducible). Podemos leerla de dos maneras, por lo que en inglés debemos usar dos frases para transmitir su sentido: “languages are spoken” y “languages speak to one another”. Las lenguas se hablan (“are spoken”) en el sentido de que son habladas, y se hablan en el sentido de que se dirigen unas a otras (“speak to one another”). Ambas afirmaciones no se refieren a una lengua específica, sino a las lenguas en plural, a su pluralidad indefinida podríamos decir. El primer significado de “Les langues se parlent” contiene una pretensión universal

⁷ *Ibíd.*, p. 108.

⁸ *Cf. Ibíd.*, pp. 151-156.

abstracta e impersonal, en el sentido de que sostiene las pluralidades de las lenguas y su existencia pasiva al ser habladas por sujetos, los cuales en esta relación permanecen indeterminados, al igual que permanece indeterminado el lugar o el contexto en el que las lenguas son habladas. El segundo significado de la expresión, en cambio, pone en evidencia la reciprocidad de las lenguas, su relación recíproca: las lenguas no solo son habladas, sino que también hablan, y hablan unas a otras. Podemos decir que esta relación recíproca está en el origen de su pluralidad: no podríamos pensar una multiplicidad de lenguas si no existiera la relacionalidad intrínseca de cada lengua con otra. Esta relación es constitutiva también del lenguaje mismo: una lengua es lengua solo si habla a otra y, en última instancia, si es traducida a otra lengua. De este modo vemos cómo la traducción comienza a ocupar la función fundamental en la determinación de lo que es lengua en cuanto tal.

Un breve análisis de la fórmula ambigua usada por Balibar nos ofrece un primer esbozo del concepto de universalidad que se quiere abordar. Las lenguas son universalmente traducibles y universalmente habladas: la universalidad se articula a través de una doble relación. En este punto, sin embargo, estamos tentados a combinar estos dos significados y subvertir la convicción arraigada en el sentido común, es decir, que se traduce solo cuando la capacidad de hablar y ser entendido es ineficaz y, en consecuencia, la comunicación con el otro se pierde o simplemente se ve obstaculizada porque de las diferencias que están en medio surgen barreras. La traducción vista así se reduce a un instrumento auxiliar y comunicativo, a una simple actividad mediadora que debe superar las barreras lingüísticas. Si en cambio la traducción, vista desde una perspectiva lingüístico-ontológica,

se conceptualiza como un proceso de diferenciación dentro de la lengua, entonces también el hecho comunicativo en esa lengua se vuelve en cierto modo condicionado por su carácter traductivo. Se podría incluso afirmar que las lenguas son habladas porque se hablan entre sí, porque se dirigen unas a otras. Son objeto de un uso comunicativo porque son sujetos de una relación. Esta relación no es otra cosa que la traducción y forma parte del ser lengua de la lengua.

Para poder hablar de la universalidad en este sentido es necesario que exista una relación e interacción entre las lenguas particulares como sujetos de un discurso pre-comunicativo (las lenguas no se hablan para comunicarse, sino para traducirse unas a otras). Las lenguas están en relación entre sí, una requiere a la otra, se necesitan mutuamente. En otros términos, siempre hay una traducción en acto. Y la traducción sostiene conjuntamente las instancias de particularidad y de universalidad de modo que la forma de la universalidad emerge exactamente de y en la relación entre los particulares. Aunque la expresión que usa Balibar sigue siendo de algún modo abstracta y requeriría una articulación más detallada, es relevante para nuestro análisis porque emplea el paradigma traductivo para reformular la universalidad sobre la base de una multiplicidad lingüística. Combinando los aspectos de impersonalidad y reciprocidad, dicho paradigma sugiere además que la universalidad siempre se enuncia como una doble relación, es decir, como 1) relación consigo misma mediante una referencia a sujetos indeterminados y como 2) relación entre los particulares. A esta doble relación constitutiva de la forma de la universalidad podemos añadir otra más: la relación del particular consigo mismo en el horizonte de lo universal. Esta estructura de relaciones que se intersectan constituye

el punto de partida para nuestra noción de universalidad traductiva.

Ante todo, lo que aquí se propone es la idea de que la traducción constituye el horizonte donde está siempre operante una cierta forma de la universalidad. Ya queda claro en las páginas precedentes que la universalidad en juego no es meramente lógica, entendida como un género formal divisible en múltiples especies subordinadas. La universalidad que queremos abordar es, en cambio, la universalidad concreta, tal como la concibe la filosofía hegeliana, es decir, aquella que está siempre situada en una posición determinada, encarnada en un cuerpo particular, atravesada por prácticas históricas concretas. Lo que aquí se plantea, por tanto, no es la universalidad que subsume a los particulares, sino más bien la universalidad que asume la particularidad como elemento constitutivo de su propia determinación, como su fundamento concreto.⁹ Ahora bien, es necesario dar un paso más: la universalidad es la relación entre los particulares en la que cada particular va más allá de sí mismo, en cierto modo sale de sí y se convierte en algo distinto de sí. La universalidad no es otra cosa que ese mismo proceso relacional en el que un particular, en relación con otro u otros particulares, se vuelve contra sí mismo. Es también un acto de au-

⁹ Para una perspectiva hegeliana sobre lo universal en relación con la traducción, remitimos a ZDRAVKO KOBE, “Traduzione e trasformazione. Tre modelli una proposta”, en *Culture in traduzione: Un paradigma per l'Europa/ Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, cit., pp. 129-140. El autor distingue en este texto tres modelos de traducción, donde el último de ellos, definido como “transformación sin traducción”, está en consonancia con la condición posmoderna de nuestra época. Además, el autor propone un modelo neomoderno de la traducción que intenta pensar conjuntamente la pluralidad de las lenguas con lo universal, el cual a su vez se traduce en otro universal.

torreflexión del particular que lucha en su interior por mostrar que no puede ser reducido a una mera particularidad aislada. Lo que importa aquí, por tanto, no es solo la relación entre al menos dos particulares, sino también la relación del particular consigo mismo.

Si la traducción es, en primer lugar, la relación entre dos lenguas particulares y determinadas, la universalidad se sitúa exactamente en esta relación traductiva. La universalidad en la traducción se manifiesta como una tensión que cada lengua desarrolla consigo misma, pero exclusivamente en virtud de la relación con otra lengua particular. La universalidad, por tanto, no debe buscarse en alguna abstracción fuera de las determinaciones particulares, sino en la relación por medio de la cual cada lengua choca contra sí misma, enfrenta sus propios límites, pone a prueba sus capacidades expresivas y, en definitiva, se transforma. Y todo ello en el intento de hablar la lengua del otro y de expresar la alteridad. De forma que la lengua se manifiesta como universal cuando sale de sí misma para alterarse sin perder su determinación particular y mostrando también que esa determinación no es el único aspecto que constituye la lengua. Es una particularidad que no se reduce a ser solo una particularidad.

La traducción es una estrategia de constitución de lo universal concreto. Sin embargo, una forma de universalidad como esta no puede reducirse a un mero resultado de la relación reflexiva que lo particular mantiene consigo mismo en el acto de traducirse en otra cosa. En otros términos, la universalidad es, ante todo, la condición de posibilidad del proceso traductivo. No habría traducción alguna si esta estuviera determinada únicamente por las particularidades; o, dicho de otro modo, no existiría ninguna relación traductiva si faltara la universalidad. La dimensión de la universalidad,

por tanto, es necesaria para que exista cualquier relación dentro de la pluralidad de las lenguas y para posibilitar el encuentro con el otro.

Todo este conjunto de problemas puede abordarse desde diferentes perspectivas. En un texto sobre la filosofía de la traducción de Walter Benjamin, el estudioso australiano Andrew Benjamin escribe que existen dos precondiciones en relación con la traducción: por un lado, la necesaria ausencia de la universalidad, que genera la necesidad de traducir; por otro, la necesaria retención de la forma de la universalidad en toda explicación de la posibilidad de la traducción.¹⁰ Tenemos, por tanto, un marco contradictorio en el que la universalidad está ausente (la ausencia de la universalidad expresa la diferencia insoslayable e irreductible entre lenguas que no pueden ser subsumidas bajo una perspectiva omnicomprensiva), pero, al mismo tiempo, esa misma universalidad está necesariamente implicada como condición para que existan las lenguas, en cuanto entidades particulares y específicas, y, en última instancia, para que exista también la traducción. Se trata, pues, de dos caras de universalidad. Para el intérprete australiano, esto es indicativo del carácter mismo del concepto de universalidad que está en juego en el proceso traductivo. Su planteamiento, siguiendo a Walter Benjamin, es que es la propia universalidad la que hace posible la pluralidad de lenguas diferentes y particulares. De este modo, la relación con lo universal ya

¹⁰ « [...] the necessary absence of universality that generates the need to translate [...] the necessary retention of a form of universality in any account of translation's possibility» (ANDREW BENJAMIN, *The Absolute as Translatability. Working through Walter Benjamin on Language*, in *Walter Benjamin and Romanticism*, ed. by A. Benjamin, B. Hanssen, Bloomsbury, London 2002, p. 110).

está presente en cada particular en virtud de su ser particular.¹¹ En otros términos, para que una lengua exista en su especificidad, debe ser traducible, es decir, debe estar desde el principio en relación con otra lengua, o, mejor dicho, debe estar potencialmente en relación con todas las lenguas. En definitiva, lo que hace que una lengua sea lengua es su traducibilidad universal. En este capítulo, precisamente, nos proponemos desarrollar estas tesis afirmando que la relación entre lo particular y lo universal ya está inscrita en la posibilidad de tener lenguas particulares y en la necesidad de traducirlas.

Se podría decir que esta dialéctica de lo universal y lo particular opera a un nivel trascendental, pero podría —es más: debería— ser abordada también a través de sus configuraciones históricas. La instancia histórica de las formas de la universalidad en la traducción de lenguas y culturas pone de manifiesto que también existe una conflictividad necesaria en la constitución de lo universal. En efecto —siguiendo la dialéctica de tipo hegeliano— el conflicto y el antagonismo son las formas de la particularización de lo universal. O, por decirlo con Balibar: toda enunciación de lo universal está en conflicto con otra universalidad contrapuesta. Por este motivo, preferimos formular el problema de lo universal en términos de una lucha por lo universal. Traducción y conflicto son dos modos complementarios de la construcción de la universalidad, y esto es posible solo porque la universalidad existe como relación entre los particulares que se enfrentan entre sí en cuanto particulares universalizados, es decir, particulares traducidos universalmente.

¹¹ Cf. *Ibíd.*, p. 111.

3. El modelo de traducción en la Alemania del Romanticismo: un enfoque histórico-político

Para poder comprender cómo una cierta concepción de la universalidad estuvo históricamente involucrada en la praxis traductiva, y cómo la traducción, en consecuencia, fue constitutiva de las comunidades políticas, ante todo en la edad moderna, intentaremos exponer brevemente el modelo de traducción propuesto por dos filósofos alemanes, Wilhelm von Humboldt y Friedrich Schleiermacher. Con el fin de poder desarrollar una argumentación coherente y eficaz, trataremos a estos dos autores en conjunto, sin detenernos en sus diferencias. Para esbozar un modelo común de la traducción, hablaremos del “modelo humboldtiano-schleiermacheriano”. Tanto Humboldt como Schleiermacher, de hecho, articularon una teoría de la traducción que podría considerarse como ejemplo representativo de una cierta corriente dentro de la interpretación romántica del lenguaje.¹² Además, ambos asignan el mismo significado político y social a la actividad traductiva: tanto para Humboldt como para Schleiermacher, la traducción es un instrumento en la formación (*Bildung*) de la comunidad lingüística alemana y de su cultura (*Bildung*), y, en última instancia, de la nación alemana. Aunque estos dos autores no son los únicos

¹² Sobre este tema, véase ANDREAS HUYSEN, *Die Frühromantische Konzeption von Übersetzung und Aneignung*, Zürich-Freiburg: Atlantis, 1969; ANNELIESE SENGEL, *Deutsche Übersetzungstheorie im 18. Jahrhundert*, Bonn: Bouvier, 1971; ANDRÉ LEFEVERE, *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig*, Assen-Amsterdam: Van Gorcum, 1977; y también el ya clásico libro de Berman, al que siempre es indispensable volver: ANTOINE BERMAN, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, ed. italiana de G. Giometti, Macerata: Quodlibet, 1997.

ni los primeros en haber desarrollado estas ideas, las utilizaremos con fines de una exposición paradigmática de la teoría romántica.

En la Introducción a su traducción del *Agamenón* de 1816, Humboldt afirma explícitamente que la traducción otorga a la lengua y al espíritu de la nación «aquello que esta no posee o posee de otro modo».¹³ La traducción, en cuanto experiencia de lo ajeno y estrategia única para introducir elementos extranjeros en la propia cultura, funciona como un proceso a través del cual la cultura del traductor se forma y se transfigura. La traducción es, por tanto, el proceso y el resultado del devenir-otro (*Anderswerden*). Y este devenir-otro transformador afecta no solo al texto que se traduce, es decir, al original, sino también a la lengua y a la cultura a las que se traduce. Los efectos transformadores de la traducción contribuyen efectivamente a la autoformación de la lengua, es decir, a su formación a partir de la experiencia de la alteridad. Tanto Humboldt como Schleiermacher reconocen plenamente el potencial transformador de la traducción y su importancia fundamental para la formación de la lengua nacional. Para estos autores, la traducción es más que una simple transmisión: es un elemento crucial en la estrategia política de constitución de una identidad lingüística que está en la base de aquella forma moderna del Estado que conocemos como nación.

¹³ WILHELM VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, traducción italiana a cargo de G. B. Bocciol, in S. Nergaard (ed.), *La teoria della traduzione nella storia*, Milano: Bompiani, 1993, p. 137 (Id., *Einleitung zu "Agamemnon"*, in *Das Problem des Übersetzens*, ed. alemana de H. J. Störig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 83).

Desde luego, así como se amplía el sentido de la lengua [*der Sinn der Sprache erweitert*], también se amplía el sentido de la nación [*der Sinn der Nation*]. Por dar solo un ejemplo: ¡cuánto provecho no ha sacado la lengua alemana desde que imita la métrica griega, y cuántas cosas no se han desarrollado —no solo en la parte culta de la nación, sino también en las masas, hasta las mujeres y los niños— desde que los griegos, de manera verdadera y natural, se han convertido en lectura nacional!¹⁴

Este proceso de formación nacional, que presupone una identidad entre lengua y nación,¹⁵ a los ojos de Humboldt, debe distinguirse claramente del proceso cultural en otros países, y sobre todo en la Francia de la época:

¿Cómo se explica entonces el hecho de que, a pesar de haberse traducido al francés todos los autores griegos y romanos —y algunos de ellos, en ese respecto, de manera excelente—, no haya pasado con ellos a la nación ni la más mínima parte del espíritu antiguo, y que, más aún, ni siquiera la comprensión nacional [*das nationelle Verstehen*] de los mismos haya salido beneficiada (no hablo aquí de eruditos individuales)?¹⁶

El traductor, según el modelo humboldtiano, está encargado de una misión políticamente definida: la construcción de la comprensión nacional. Y, para construirla, debe ponerse en juego la propia lengua, es decir, debe abrirse a lo ajeno,

¹⁴ *Ibíd.*, p. 136 (p. 82).

¹⁵ Esta identidad está pensada de manera tan fuerte que la estructura formal de la lengua, para Humboldt, es capaz de definir o incluso determinar «el destino intelectual de las naciones, no menos que su destino moral y político [*das intellektuelle, ja sogar nicht wenig das moralische und politische Schicksal der Nationen*]»; *Ibíd.*, p. 140 (p. 66).

¹⁶ *Ibíd.*, p. 139 (pp. 83-84).

algo que, según Humboldt, la política traductiva francesa no acepta. Ideas similares sobre una Francia reacia al espíritu de lo antiguo, y por tanto a lo ajeno en cuanto tal, pueden encontrarse también en Herder, casi cincuenta años antes que Humboldt:

Los franceses, demasiado orgullosos de su gusto nacional ajustan todo a él en lugar de adaptarse al gusto de otra época [*Geschmack einer andern Zeit*]. Homero debe llegar a Francia como un *vencido* [...] debe adoptar las costumbres francesas [...]. Nosotros, pobres alemanes, aún sin público casi y sin patria [*ohne Vaterland*], aún sin los tiranos de un gusto nacional [*ohne Tyrannen eines Nationalgeschmacks*], queremos verlo [a Homero] tal como es. Y la mejor traducción no puede lograr esto en *Homero*, si no se le añaden anotaciones y esclarecimientos con un espíritu altamente crítico [*in hohem kritischen Geist*].¹⁷

Aquí se ve claramente cómo una exigencia de fidelidad al texto,¹⁸ acompañada de espíritu crítico, se sitúa funcionalmente dentro de un marco nacional-patriótico. Ver una época tal como es, es decir, ser fiel al autor que se traduce, implica necesariamente la enajenación (*Verfremdung*) de la propia lengua, que se esfuerza por salir de sí misma para «adaptarse al gusto de otra época»; pero este efecto de ena-

¹⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Frühe Schriften 1764-1772*, en Id., *Werke*, ed. de U. Gaier, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, p. 307 (trad. del A.).

¹⁸ Sobre este punto se detiene MICHAEL N. FORSTER en su *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2010, pp. 391-468. Según el autor, el motivo fundamental que impulsa la traducción llamada “enajenante” es la fiel imitación del original. Con este fin, se sacrifica incluso la naturalidad de la propia lengua. En este sentido, Forster polemiza con las interpretaciones de Venuti y de Berman.

jenación¹⁹ y transformación se justifica como un enriquecimiento necesario en el proceso de desarrollo de la propia lengua.

El amor por la propia lengua no consiste, por tanto, en embellecer el texto traducido a costa de su fidelidad al original, como ocurre en la tradición francesa clásica de las “hermosas infieles”,²⁰ es decir, en hacer que el texto resulte fluido y agradable sin “manchar” la lengua con lo ajeno. Al contrario, se reconoce un mayor valor a la propia lengua cuando esta es concebida como un proceso de formación que pasa por una auto-enajenación. Si quisiéramos precisar el punto más común entre todas las teorías de la traducción en la Alemania romántica, este se encontraría, sin duda, en el aspecto de enajenación y negación de sí como vía para construir y formar un sí.²¹

¹⁹ Al parecer, fue Lawrence Venuti quien primero definió un cierto tipo de traducción “enajenante” (*foreignizing*) y la distinguió de la traducción domesticante o naturalizante (*domesticating*). Sin embargo, las raíces del método enajenante se encuentran en las teorías de la traducción del Romanticismo alemán. En el fondo, se trata de la idea expresada por Schleiermacher, quien exige al traductor que “mueva” al lector hacia el autor del texto original; en otros términos, que experimente con la lengua común del traductor y su lector, interviniendo en ella para producir en el lector un efecto de enajenación. (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, trad. it. de G. Moretto, en *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 153). Esta norma no es propiamente de Schleiermacher y puede encontrarse también en Goethe (en el texto *Zu brüderlichem Andenken Wielands*), pero sobre todo en Herder, cuando habla del viaje al que nos conduce un traductor (cfr. J. G. Herder, *Frühe Schriften*, cit., p. 307).

²⁰ La traducción, si es hermosa, debe ser infiel; si, en cambio, es fiel, resulta fea. Cfr. GEORGES MOUNIN, *Les Belles Infidèles*, París: Cahiers du Sud, 1955. Al parecer, la expresión “belle infidèle” proviene de un filólogo francés del siglo XVII, Gilles Ménage.

²¹ Cabe decir que nuestra intención aquí no es reducir toda la riqueza de las reflexiones sobre la lengua y la traducción en la Alemania romántica a lo

Además, lo que es importante tener en cuenta en estos pasajes de Herder y de Humboldt dedicados a la traducción es el hecho de que, junto a la cultura griega antigua («el espíritu antiguo»)²² como fuente única e insustituible para el trabajo traductivo, hay siempre una comparación e incluso un “choque” con otra cultura, en este caso la francesa, que funciona como modelo dominante a contestar. Cuando hablan de los franceses, los autores del romanticismo alemán tienen siempre en mente un modelo de traducción, es decir, una determinada política de la traducción que se practica en la Francia de la época. Lo que importa para los autores alemanes no es solo tener el estilo neoclásico francés de tra-

que hemos llamado modelo humboldtiano-schleiermacheriano. El método enajenante en la traducción tiene diversas motivaciones y, obviamente, la formación de la identidad cultural nacional no es el único interés de los pensadores alemanes (véase la obra de Michael Forster mencionado, nota 18). Lo que a ellos les importa, sobre todo a algunos románticos, es la vida misma de la obra que se traduce, su formación histórica. Por tanto, el aspecto de la fidelidad es siempre doble: la fidelidad a la obra y la fidelidad a la lengua materna. También la formación es doble: la formación de la obra traducida y la formación de la lengua traductora.

²² Hay que decir que la lengua de los poetas griegos sigue siendo para Humboldt un modelo incontestable de autenticidad, sobre todo en relación con el aspecto métrico, el ritmo y la melodía, que para él son «el fundamento de toda belleza ulterior» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, cit., p. 140). Todo lo que se encuentra en otros pueblos es incompleto; lo que se encuentra entre los alemanes e incluso en los romanos es «solo un eco, un eco débil y rudo» (ibídem). Este discurso sobre la autenticidad de la experiencia griega y la inadecuación de toda traducción será luego relevante para un autor como Heidegger. Cf. L. ILLETTERATI, “L’origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)”, en a cargo de A. Gnoli y G. Gurisatti (ed.), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Brescia: Morcelliana, 2019, pp. 229–271; E. NARDELLI, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, PUP, Padua 2021.

ducción como una especie de contra-modelo a partir del cual proponer otro modelo de traducción, uno que responda a las exigencias de la joven nación alemana; se trata más bien de un acto político de resistencia frente a la dominación cultural y política francesa, expresado en las reflexiones sobre la traducción.

Las traducciones francesas del siglo XVIII, como, por mencionar solo un ejemplo, la traducción de Shakespeare realizada por Voltaire, ponían en escena una forma de aproximarse al texto original que, en última instancia, reflejaba una política asimiladora respecto a las culturas extranjeras. La regla que el traductor francés seguía en este caso era la siguiente: la traducción debía hacerse como si la obra extranjera traducida hubiera sido escrita originalmente en francés. La apropiación traductiva de la alteridad, de la obra extranjera y de todo el conjunto de referencias textuales y culturales extranjeras, debía, según los traductores franceses, ser completa, de modo que toda huella de lo ajeno desapareciera. Si tomamos como ejemplo las traducciones del griego, esto significa que la traducción no debe imitar la semántica, la sintaxis ni el estilo griego (al contrario de lo que proponía Humboldt en el pasaje citado más arriba), sino recrear el texto siguiendo los cánones de la lengua francesa y el gusto común del lector francés. Y precisamente Homero, en la traducción francesa, debe ser “vencido” como griego y disfrazado de francés, como decía Herder. Al hacer desaparecer toda huella de lo ajeno que pertenece al texto original, se logra un efecto tal para el lector que la traducción no parece en absoluto una traducción, sino como si hubiera sido escrita directamente en su propia lengua.

La diferencia entre las dos formas de afrontar lo extranjero —y, en consecuencia, también el trabajo de traducción—

está bien ilustrada en un texto de A. W. Schlegel, incluido en el primer número de la revista *Athenaeum*, en el que se pone en escena un diálogo entre las lenguas. Así conversan la lengua francesa y la lengua alemana:

FRANCÉS. En los *Grammatische Gespräche* se anuncia una competición entre lenguas, en la que debe asignarse la primacía según la habilidad en la traducción. Yo protesto contra eso, en nombre de la mía. Es un criterio meramente nacional, porque se sabe que los alemanes son traductores universales (*Allerweltsübersetzer*). Nosotros no traducimos, o si lo hacemos, seguimos nuestro gusto personal.

ALEMÁN. Eso significa que parafrasean y disfrazan (*paraphrasiert und travestiert*).

FRANCÉS. Nosotros consideramos a un escritor extranjero como a alguien ajeno (*wie einen Fremden*) en sociedad, que debe vestirse y comportarse según nuestras costumbres si quiere agradar.

ALEMÁN. ¡Qué estrechez de miras es esa de hacerse agradar solo por lo que es de casa (*einheimisches*)!

FRANCÉS. Es consecuencia de nuestra especificidad y de nuestra formación cultural (*Bildung*). ¿Acaso los griegos no helenizaban todo?

ALEMÁN. En vuestro caso, es una consecuencia derivada de una especificidad que vosotros mismos habéis inventado, y de una formación convencional (*konventionelle Bildung*). También nosotros tenemos como rasgo específico la capacidad de formar imágenes (*Bildsamkeit*).²³

²³ A. W. VON SCHLEGEL, *Le lingue*, en A. W. Schlegel, F. Schlegel, *Athenaeum* (1798-1800), trad. it. de E. Agazzi, D. Mazza, Milán: Bompiani, 2000, p. 36.

La imagen del extranjero que debe vestirse según las costumbres francesas describe muy bien el método domesticador de la traducción. La referencia a la formación cultural (*Bildung*), que la contraparte alemana intenta reducir a una convención, es igualmente significativa, pero volveremos más adelante sobre este tema, estrechamente ligado a la construcción de una universalidad cultural. El modo francés de traducir (que Goethe definió como paródico)²⁴ reflejaba, en efecto, el espíritu racional de la Ilustración o, para ser aún más precisos y directos, sus aspectos colonizadores en el tratamiento de lo extranjero. Podríamos decir que lo que está en juego en este modelo francés es un cierto concepto de lo universal que podemos definir como *universalidad extensiva*. La cultura francesa del siglo XVIII, culminante en la Ilustración y en la Revolución, se aproxima a su alteridad cultural en la medida en que es capaz de subsumirla según sus propias normas; “traduce” de manera que hace desaparecer lo ajeno como tal en un proceso de asimilación. El encuentro con lo ajeno está motivado por el deseo de una inclusión asimiladora, que apunta a la eliminación de su exterioridad mediante una extensión, es decir, una ampliación de la propia identidad. La cuestión es que esta identidad ya actúa como universal. Asume la posición de la universalidad, de modo que solo puede ser extendida mediante la domesticación y la absorción de las demás culturas. La universalidad extensiva se desarrolla sin querer perder nada de su propia identidad en el contacto con la alteridad. Todo el peso de la pérdida, por tanto, recae del lado del otro, que, al ser asimilado, pierde precisamente su condición de extranjero y de distinto.

²⁴ Cf. J. W. GOETHE, *Note e saggi sul Divan orientale-occidentale*, trad. it. de D. Mazza, en *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 122.

El modelo de traducción que hemos definido como humboldtiano-schleiermacheriano se opone intencionadamente al modelo de universalización mediante domesticación y expansión. Sin embargo, como veremos, estos dos modelos comparten el mismo marco político y se reflejan el uno en el otro, de modo que, en última instancia, pueden reconducirse al mismo principio: el principio de la nación, al que se suma también el valor de la pertenencia exclusiva. Por ahora es importante tener presente el hecho de que están en juego dos formas de universalidad, encarnadas histórica y culturalmente en dos modelos políticos que tienen la traducción como uno de sus aspectos constitutivos. La enunciación de lo universal, en ambos casos, asume históricamente la forma de la autoafirmación de la lengua nacional. Además, estas dos formas se encuentran en una relación de oposición o conflicto. Dicho con Balibar, las universalidades están en conflicto y hay una lucha por lo universal. Ya desde la constitución plural del concepto de universalidad, que siempre se da en la relación entre particularidades, resulta evidente que la forma histórica vigente de lo universal no puede ser ni única ni definitiva (de lo contrario, no tendría mucho sentido hablar de historicidad).

3.1. Formación de lo universal (*Bildung*)

La praxis traductiva en la Alemania del Romanticismo forma parte de la agenda cultural colectiva de una nación en su proceso de formación, es decir, como elemento de su *Bildung*. Mientras que la comunidad política realizada en Francia, a través de los valores universalistas de la Revolución y con su legado en las leyes cosmopolitas y en las guerras napo-

leónicas, tiende a extender una universalidad ya formada y poseída como identidad colectiva, los alemanes afrontan un proceso de formación de la universalidad que involucra profundamente la dimensión lingüística.²⁵ En consecuencia, la empresa de traducir adquiere también un gran relieve como una forma de poner en juego la lengua alemana.²⁶

Este modo de universalización, en última instancia, es funcional al proceso de formación de una identidad particular, del mismo modo en que las particularidades de un mundo histórico determinado configuran la universalidad epocal que está abriéndose camino y le imprimen un color específico. La praxis traductiva, por tanto, refleja y encarna esa interacción dialéctica entre lo universal y lo particular que se revela como aspecto esencial en la constitución de la identidad colectiva. Hasta qué punto y de qué manera la conciencia de la importancia de la traducción para la identidad cultural colectiva se encontraba difundida entre los pensadores alemanes en el tránsito del siglo XVIII al XIX, puede verificarse fácilmente repasando algunos de los textos de los protagonistas intelectuales de la época.

²⁵ Cf. BERND KORTLÄNDER, SIKANDER SINGH (ed.), *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzung im Prozess der deutschen Nationenbildung*, Narr Verlag, Tübingen 2011.

²⁶ «Unsere Sprache ist in der Zeit der Bildung, (J. G. Herder, *Frühe Schriften 1764–1772*, cit., p. 598). Nuestra lengua está en la época de formación, declara Herder en esta frase. Acerca de la importancia de Herder, que fue el precursor de muchas de las ideas sobre la *Bildung* y la traducción que en estas páginas se atribuirán a diversos autores del Romanticismo, cf. M. N. Forster (*After Herder*, cit.). Además, Friedmar Apel señala con acierto que solo con Herder «se crean las condiciones para la exigencia de una cultura lingüística y literaria nacional autónoma», en la que el problema de la traducción desempeña un papel decisivo (FRIEDMAR APEL, *Il movimento del linguaggio. Una ricerca sul problema del tradurre*, Milán: Marcos y Marcos, 1997, p. 98).

Además de los romanos, somos la única nación que ha sentido de forma tan irresistible el impulso de traducir [*Trieb des Übersetzens*], y a la que tanto debemos en términos de cultura [*Bildung*] [...]. Este impulso es un indicio del carácter sumamente elevado y originario del pueblo alemán. La germanidad [*Deutschheit*] es un cosmopolitismo mezclado con el más fuerte de los individualismos. Solo para nosotros las traducciones se han convertido en ampliaciones [*Erweiterungen*].²⁷

De estas líneas de Novalis (extraídas de una carta a A. W. Schlegel de 1797) se deduce claramente cómo el carácter particular de la nación alemana es dotado de universalidad. Las traducciones se han convertido en ampliaciones para que la lengua alemana pueda convertirse en una suerte de lengua universal. La germanidad se define como un cosmopolitismo,²⁸ solo en la medida en que se realiza lingüística y culturalmente en las traducciones de las obras extranjeras, sobre todo las de la época antigua.

Esta construcción histórica de la universalidad coincide, en realidad, con una formación del orden mundial que ya Goethe veía originarse en un intercambio espiritual entre las naciones, lo cual está en consonancia con su concepto de *Weltliteratur*. El papel del traductor en este proceso sigue siendo siempre fundamental: «Por mucho que se diga sobre la insuficiencia de la traducción, esta es y sigue siendo, sin

²⁷ NOVALIS, *Schriften*. Vierter Band, ed. de R. Samuel, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1975, p. 237.

²⁸ En cuanto al cosmopolitismo alemán, Schleiermacher es más franco: «no consideramos auténtico el cosmopolitismo que en momentos importantes reprime el amor a la patria» (F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 170). Se trataría, por tanto, de un “cosmopolitismo patriótico”.

embargo, una de las actividades más importantes y más dignas en el comercio mundial universal [*Weltverkehr*]].²⁹ La imagen del mercado y del intercambio es, en definitiva, coherente con todo el proceso histórico que aquella época tenía ante sí, es decir, la constitución de los Estados-nación, el afianzamiento de la sociedad burguesa y de la economía capitalista, y el surgimiento de un nuevo orden internacional.³⁰ En la frase de Goethe, por tanto, se perfila una literatura mundial y universal, en la que la traducción desempeña un papel fundamental para el comercio espiritual entre los pueblos. En esta formación literaria y espiritual de la modernidad, la cultura alemana ocupa un lugar central también para Goethe: «Y es precisamente el destino del alemán [*Bestimmung des Deutschen*] elevarse a representante de todos los ciudadanos del mundo [*sich zum Repräsentanten der sämtlichen Weltbürger zu erheben*]]. En esta elevación (*Erhebung*) a la universalidad, la lengua alemana es vista como una suerte de lengua de traducción por excelencia, de modo que las demás naciones aprendan alemán para poder participar directamente en la literatura mundial. Las traducciones al alemán son, por tanto, expresión de una cultura mundial y de una formación universal, y testimonian sobre todo una relación única con las culturas extranjeras.

²⁹ FRITZ STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern: Francke Verlag, 1946, p. 18.

³⁰ No sorprende que Marx, al describir la modernidad, haga referencia a la literatura mundial (*Weltliteratur*) cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista*, junto con Engels, escribe que la burguesía ha creado la necesidad de una dependencia universal de las naciones unas de otras, no solo en la producción material sino también en la espiritual. La literatura mundial sustituye la estrechez nacional. En nuestros términos, podríamos decir que la burguesía descrita por Marx ha creado una nueva necesidad de traducir.

Sin considerar en absoluto nuestras propias producciones, ya mediante la asimilación y la plena apropiación de lo extranjero [*durch das Aufnehmen und völlige Aneignen des Fremden*] nos encontramos en un nivel muy alto de cultura [*Bildung*]. Las demás naciones deberán pronto aprender alemán, pues deben darse cuenta de que, con él, pueden ahorrarse el aprendizaje de casi todas las demás lenguas; en efecto, ¿de cuál de ellas no poseemos las obras más valiosas en excelentes traducciones alemanas?³¹

A decir verdad, estas afirmaciones de Goethe no excluyen que otra lengua pueda convertirse en lengua de la traducción y que otra cultura, no alemana, sea igualmente enriquecida y realizada como universal. La idea goethiana de *Weltliteratur*³² significa más bien una actualidad en la que

³¹ W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, München: Max Hueber Verlag, 1967, pp. 49-50. Cf. J. P. ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe*, Einaudi, Torino 2008, p. 102. Como refiere Eckermann en sus conversaciones con Goethe, el escritor y pensador alemán compara la lengua francesa, entendida como lengua de la política y de los viajes, con la lengua alemana, considerada lengua de la literatura mundial y de las traducciones, la cual, gracias a su naturaleza flexible, logra adaptarse a las peculiaridades extranjeras: «[...] conociendo bien el alemán, es posible prescindir de muchas otras lenguas [...]; la gran flexibilidad de nuestra lengua hace que las traducciones alemanas sean absolutamente fieles y perfectas» (ibídem).

³² «Porque la literatura universal [*Weltliteratur*] es precisamente el espacio espiritual en el que los contemporáneos, cualquiera que sea su nación de pertenencia, se encuentran, se alían y actúan socialmente» (F. STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, cit., p. 24). Por tanto, los franceses contemporáneos no representarían solo el modelo de traducción a contrarrestar, sino también aquello que debe traducirse en cuanto a su producción literaria. La traducción debe ser recíproca y simultánea, en todas las direcciones. Al respecto, es interesante el juicio de Strich sobre el Romanticismo alemán: «También el Romanticismo alemán tradujo de todas las literaturas; pero ¿qué tradujo? Dante, Petrarca, Cervantes, Shakespeare, Calderón, los antiguos indios. Sin embargo, sus propios contemporáneos en otras naciones queda-

cada literatura se vuelve universal y mundial a través del intercambio, y cada lengua se convierte, en cierto modo, en lengua de traducción; pero también —y este es un punto importante— en lengua traducida. Según Goethe, por tanto, no se trata solo de una relación unilateral con el pasado, con las fuentes griegas y romanas,³³ sino sobre todo con los contemporáneos, con las lenguas vivas que se reflejan unas en otras y con los autores vivos con quienes se puede interactuar y realizar un intercambio. Lo que aquí importa es el hecho de que el proceso cultural de formación (*Bildung*) se realiza a través de una actividad traductora integral que fortalece y regenera la lengua enfrentándose a lo extranjero. «La fuerza de una lengua no es rechazar a lo ajeno, sino engullirlo», dice en otro lugar.³⁴

Si buscamos en cambio un ejemplo paradigmático, en el que la idea de una *Bildung* nacional a través de los traducto-

ron casi excluidos del ámbito de interés del Romanticismo alemán. Éste conocía el tiempo solo como una sucesión (en esencia solo como pasado), y no como el viejo coexistir lado a lado, como asociación de contemporáneos que viven juntos en el presente» (ibídem).

³³ Aunque la perspectiva de Goethe sea más horizontal, por así decirlo, e incluso más internacional, el modelo de Grecia permanece como ejemplo perfecto de la realización de la *Bildung*, una suerte de *Ur-Bildung*: «Pero aunque apreciemos lo que viene de fuera, no por ello estamos autorizados a aferrarnos a algo específico y considerarlo ejemplar. No debemos pensar que lo sea el elemento chino o el serbio [...]; para satisfacer nuestra necesidad de un modelo debemos referirnos constantemente a los antiguos griegos [...]. Todo lo demás debemos considerarlo solo desde el punto de vista histórico [...]» (J. P. ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe*, cit., p. 176).

³⁴ «Die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, cit., p. 50). Cabe notar que *Gewalt* significa también violencia, como si la violencia de la lengua se manifestara de dos formas: una excluyente y otra incluyente. La traducción, por tanto, no puede suspender ni abolir el ejercicio de esa violencia propia del lenguaje, sino solamente articularlo.

res se exprese con el tono de un programa político colectivo, lo encontramos en el discurso pronunciado por Schleiermacher en Berlín, en la Academia de las Ciencias, en 1813, titulado *Sobre los diferentes métodos de traducir*, que se ha convertido posteriormente en el texto fundamental para la teoría moderna de la traducción:

¿Quién podría afirmar que nunca se ha traducido nada de las lenguas antiguas o germánicas al francés? Nosotros, los alemanes, ciertamente estaríamos dispuestos a escuchar tal consejo, pero no a seguirlo. Una necesidad interior (*innere Nothwendigkeit*), en la que se expresa con bastante claridad una vocación particular (*eigenthümlicher Beruf*) de nuestro pueblo, nos ha impulsado a traducir en gran cantidad: por eso no podemos echarnos atrás, sino que debemos afrontar esta necesidad.³⁵

Como se nota fácilmente, el punto de comparación con los franceses es una constante. Gracias a este contraste, la vocación (*Beruf*) del pueblo alemán hacia la traducción adquiere un significado histórico.³⁶ Por tanto, en Schleierma-

³⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 177 (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, en *Problem des Übersetzens*, cit., p. 69).

³⁶ En este punto aparece la relevancia de la noción gramsciana de *traducibilidad recíproca* entre el lenguaje de la filosofía clásica alemana y el lenguaje político francés. Al referirse a las lecciones de filosofía de la historia de Hegel, Gramsci toma a Francia y Alemania como modelos de dos lenguajes recíprocamente traducibles, que actúan como motores del progreso de la historia universal precisamente en virtud de su oposición (filosofía y política). También las teorías de la traducción francesa y alemana nos muestran que existe una traducibilidad recíproca entre dichas teorías, caracterizada por su contraposición (domesticación vs enajenación). Cf. ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana, Turín: Einaudi, 1975, p. 1471 (Q11§49). Sobre la teoría de la traducibilidad en Gramsci, me permito remitir a S. HRNJEZ, "Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una

cher no encontramos solo la idea de una traducción que enriquece y desarrolla la cultura del traductor en su particularidad, sino también una forma histórica de universalidad que se manifiesta en ella.

Como, quizá, solo gracias a un múltiple injerto de plantas extranjeras [*Hineinverpflanzen fremder Gewächse*], nuestro suelo se ha vuelto más rico y fecundo, y nuestro clima más amable y templado, así también sentimos ahora que nuestra lengua —dado que nosotros, por nuestra pereza nórdica, nos movemos menos que otros pueblos— solo puede mantenerse joven y desplegar plenamente su energía a través del contacto constante con lenguas extranjeras. En este sentido, parece lógico que, por la atención que presta a lo ajeno y por su naturaleza mediadora, nuestro pueblo esté destinado a reunir en su propia lengua, en una gran totalidad histórica [*zu einem großen geschichtlichen Ganzen zu vereinigen*], conservada en el centro y en el corazón de Europa, todos los tesoros de la ciencia y del arte extranjeros junto a los propios, de modo que, con la ayuda de nuestra lengua, cada uno pueda disfrutar, con la mayor pureza y perfección posibles para un extranjero, de lo más bello que hayan producido los distintos tiempos. Este, en efecto, parece ser el verdadero objetivo histórico [*der wahre geschichtliche Zweck*] de la traducción en gran estilo, tal como ahora nos es familiar [...]. El comienzo ha sido bueno, pero lo mejor está aún por venir.³⁷

Lo que Schleiermacher nos muestra con esta metáfora del cultivo del suelo y del trasplante de plantas extranjeras es

teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci”, en: «International Gramsci Journal», 2019, 3(3), pp. 40-71.

³⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., pp. 177-78; *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, cit., pp. 69-70.

que la lengua alemana debe abrirse a lo ajeno para afinar sus propias capacidades expresivas,³⁸ para enriquecer el territorio que habita, y no solamente con fines de educación individual. El sujeto que habla aquí no es el individuo en la figura del traductor o del lector, sino el Nosotros. Schleiermacher habla del verdadero objetivo histórico de la traducción, y en sus palabras podemos percibir una afirmación de universalidad. En contraste con el paradigma de la práctica francesa de la época, podríamos llamar a esta universalidad “universalidad intensiva”, dado que su propósito es acumular e integrar en sí las diferencias, sin subsumirlas ni englobarlas, sino dejándolas actuar como diferencias. La universalidad intensiva³⁹ es, por tanto, una universalidad diferencial constituida a través de una apertura a lo ajeno y mediante una negación de lo propio.

En resumen, al adoptar las obras extranjeras en su traducción, la lengua alemana, según la visión de Schleiermacher, no solo acoge hechos y testimonios de otra cultura y de

³⁸ A este enriquecimiento y desarrollo de la lengua está también destinada la lealtad del traductor a la palabra del original, como sabía Herder: «Sin embargo, la lengua más rica y cómoda es aquella que logra manejar mejor la traducción literal y consigue seguir al original paso a paso» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, p. 21). Y también Humboldt: «[...] una traducción es tanto más desviada cuanto más arduamente intenta ser fiel [...] Sin embargo, esto no debe disuadir de traducir» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, p. 135), porque lo que está en juego es un «beneficio notable para cada nación» y, sobre todo, «la importancia y la capacidad expresiva de la propia lengua» (ibídem).

³⁹ La terminología de la universalidad intensiva-extensiva es utilizada también por Balibar: «la universalidad como inclusión o integración (que he definido en otro lugar como “universalidad extensiva”) y la universalidad como no discriminación (que he definido como “universalidad intensiva”)» (É. BALIBAR, *Gli universali*, cit., p. 17).

tiempos distantes, sino que se convierte en una especie de cultura universal, «una gran totalidad histórica» que colecciona los productos de la creación humana en el suelo alemán en una suerte de “jardín botánico” cultural, donde se preservan y cultivan muchas especies culturales.⁴⁰ En términos dialécticos y abstractos, este proceso puede explicarse así: para definirse a sí mismo en su particularidad, un espacio cultural debe elevarse a la universalidad, formarse y educarse como cultura universal concreta a través de una relación traductiva con la alteridad.⁴¹ La universalidad existe

⁴⁰ La imagen del jardín también la encontramos en Herder: «No es para desaprender mi lengua que aprendo otras lenguas; no es para cambiar las costumbres de mi educación que viajo entre pueblos extranjeros; no es para perder la ciudadanía de mi patria que me convierto en un extranjero naturalizado: porque de lo contrario perdería más de lo que gano. Sino que simplemente paso por jardines extranjeros para recoger flores para mi lengua, como para una prometida de mi modo de pensar: observo las costumbres extranjeras para sacrificar las mías, como frutos maduros bajo un sol extranjero, al genio de mi patria» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, cit., p. 49). Estas imágenes son similares a las que evoca Goethe en su *Ein Gleichnis*, una parábola de la traducción, en la que el poeta, el mismo Goethe, sumerge las flores recogidas en agua fresca, viéndolas inmediatamente reverdecir y revivir, tal como se regenera su poesía trasladada a otra lengua. La “nueva morada” de la obra traducida no es tanto otra tierra materna, sino algo fluido y transparente como el agua (que a su vez no puede regenerarse). Goethe también afirmará que el traductor no trabaja solo para su propia nación, sino también para la lengua de origen, es decir, la lengua extranjera (cfr. F. STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, cit., p. 36). Aquí hay que entrever otra dimensión en la visión alemana de la traducción, aquella que, entre otros, será redescubierta y revalorizada por Walter Benjamin: más que plantas trasplantadas en el suelo de la patria, las traducciones son frutos maduros. No solo la tierra sino también el sol puede ser extranjero.

⁴¹ No debe olvidarse que tanto para Schleiermacher como para Humboldt las otras culturas, como posibles culturas de partida en la traducción, no son valoradas de igual modo, porque hay una cultura predilecta que se

solo si hay relación entre culturas particulares, en otros términos, solo en virtud de la relación traductiva con la alteridad. Cabe notar que, en el caso de Schleiermacher —pero también de otros románticos alemanes— la relación no es recíproca y, por tanto, hablando con rigor, no se trata de una “relación entre culturas”: la lengua alemana traduce lo antiguo y lo extranjero, pero lo antiguo y lo extranjero no traducen. O para decirlo con una imagen: en el trasplante de la planta extranjera, esta no mantiene a su vez ninguna relación con el traductor que la ha trasplantada, y es por tanto simplemente el objeto pasivo de un deseo traductivo.

Además de la relación con otro particular en la traducción (la lengua de origen), lo que está en juego aquí es también otra forma de universalidad, aquella que encontró su lugar en la Francia de la Ilustración y de la Revolución.⁴²

distingue por su autenticidad: la cultura griega antigua. Solo la lengua alemana puede responder a esta unicidad. Por ejemplo, al hablar de la métrica de los poetas griegos, Humboldt asigna la capacidad de reproducir el ritmo griego únicamente a su lengua materna, porque ésta es capaz de elevación (cfr. W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, cit., p. 141), es decir, está dotada de la capacidad de *Bildung*.

⁴² Es una tesis ya conocida y discutida en la literatura: para Hegel, por ejemplo, los franceses realizaron la revolución como algo existente, práctica y políticamente, mientras que los alemanes llevaron a cabo la revolución en la forma del pensamiento, es decir, en la filosofía del idealismo alemán. La discordancia entre Francia y Alemania será tematizada posteriormente por Marx y expresada en la idea de la no-contemporaneidad histórica de los alemanes, que viven su post-historia (*Nachgeschichte*) en la filosofía. La recuperación de la historia en la forma del pensamiento corresponde, en efecto, a la función que se asigna a la praxis traductiva. Esta última también tiende a la reapropiación de la temporalidad histórica mediante el contacto con otras culturas y a través de una enajenación de lo propio, lo cual se hace historia precisamente mediante la traducción. La traducción —como se ha dicho— se ha convertido en expansión, pero porque representa una forma de hacer frente a la *Deutsche Misère*, es decir, de afrontar el anacronismo

Otra forma de universalidad significa aquí otra modalidad de traducir al otro. En todo caso, para constituirse como universal y concreta, la cultura debe oponerse a otra contra-universalidad.⁴³ La universalidad está históricamente dividida en dos formas que se enfrentan dialécticamente.

La tesis sobre el papel constitutivo de la traducción en la formación (*Bildung*) de la cultura alemana del siglo XIX, y de la identidad nacional, ha sido tematizada de manera detallada por Antoine Berman en su notable estudio sobre las teorías románticas de la traducción. Muchas de las observaciones de Berman giran en torno a la idea principal de que «la traducción es una de las herramientas de la constitución de la universalidad».⁴⁴ Esta idea es común a toda una serie de pensadores alemanes, desde Herder hasta Goethe, pasando por Humboldt y Schleiermacher, junto con otros nombres ya citados anteriormente. Para los alemanes, la traducción, en cuanto elemento constitutivo de la formación de la lengua nacional, es necesariamente también el momento constitutivo de la *Deutschheit*. Berman inscribe con razón la práctica traductiva y las reflexiones que se desarrollan en

político de Alemania. La idea es mantenerse al paso de la historia de forma compensatoria, es decir, traduciendo. La filosofía y la praxis traductiva tienen entonces la misma función: la compensación del retraso histórico.

⁴³ En ocasiones, la cultura de la que se busca diferenciarse puede asumir el significado de una particularidad que no es capaz de *Bildung*, como en el caso de la cultura árabe según Friedrich Schlegel. En un fragmento, afirma que los árabes traducen y luego destruyen y desechan los originales. Schlegel define este acto como bárbaro, anticlasicista y antiprogresista, como queriendo decir que la destrucción del original impide la elevación a la universalidad y a la historia (cf. A. W. SCHLEGEL, F. SCHLEGEL, *Athenaeum* 1798-1800, cit., p. 184).

⁴⁴ A. BERMAN, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, cit., p. 24.

torno a ella dentro de la estructura de la *Bildung*, definida por él como «uno de los conceptos centrales de la cultura alemana a finales del siglo XVIII».⁴⁵ El concepto de *Bildung* contiene de hecho el movimiento dialéctico entre lo particular y lo universal que se pone en escena en el proceso traductivo. En este sentido, la traducción es una forma de *Bildung*, es decir, la forma de “elevación a la universalidad” (*Erhebung zur Allgemeinheit*).

El concepto de *Bildung* como “elevación a la universalidad” ha sido tematizado también por Gadamer en su *Verdad y método*. Partiendo de los análisis de Herder y Hegel, Gadamer subraya la importancia del concepto de *Bildung*, el cual implica «saber mantener abiertos puntos de vista universales hacia lo otro y lo diferente [...], un sentido de la medida y del distanciamiento de uno mismo y, en consecuencia, una elevación por encima de sí hacia la universalidad».⁴⁶ El proceso de formación comienza con el distanciamiento respecto de uno mismo, con una suerte de enajenación de sí, que permite el encuentro con otros puntos de vista. La universalidad coincide luego con un retorno a uno mismo, es decir, con la reapropiación de sí a través del otro. Solo se alcanza la universalidad cuando ese distanciamiento es integrado en la identidad del yo. Por ello Gadamer habla del sentido de la medida: perder ese sentido equivaldría a perderse totalmente en el otro, sin posibilidad de retorno, lo que haría fracasar en consecuencia la capacidad de traducción.

Este equilibrio entre la medida y el distanciamiento, entre el yo y el otro, es similar a lo que Schleiermacher, en su

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 57.

⁴⁶ HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. de G. Vattimo, Milan: Bompiani, 2000, p. 57.

discurso sobre la traducción, describe como «la mayor dificultad que debe afrontar nuestro traductor»,⁴⁷ es decir, alcanzar en la lengua del traductor el efecto de la semejanza ajena (*die fremde Ähnlichkeit*)⁴⁸ y hacerlo con «arte y medida». No debe haber demasiada enajenación, porque eso conduce a la extrañeza.⁴⁹ En otras palabras, la alienación —es decir, la enajenación de la lengua materna en la traducción— debe ser conducida con cautela, para no violar el principio de identidad y para permitir, en última instancia, la reapropiación de sí.

En definitiva, la traducción es *Bildung* porque entrelaza dialécticamente los momentos de lo particular y de lo universal.⁵⁰ Es una praxis auto-formativa, autorreflexiva, en la

⁴⁷F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162.

⁴⁸ Reproducimos el texto completo: «[...] hay que admitir que es una exigencia irrenunciable de este método de traducción una actitud del lenguaje [*Haltung der Sprache*] que, además de no ser algo cotidiano, haga también entender que, en lugar de desarrollarse de forma totalmente libre, ha asumido apariencias extranjeras [*zu einer fremden Ähnlichkeit*]; hay que admitir también que hacer esto con arte y medida, sin perjuicio para uno mismo ni para la lengua, representa quizá la mayor dificultad que nuestro traductor deba afrontar» (ibíd., pp. 161-162).

⁴⁹ Humboldt, por ejemplo, distinguía entre la extrañeza (*das Fremdheit*) y la ajenidad (*das Fremde*). La verdadera traducción debe hacer sentir lo segundo, evitando lo primero. Cf. W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, cit., p. 137.

⁵⁰ El filósofo en cuya obra el tema de la *Bildung* es central desde los primeros escritos, hasta el punto de convertirse en el motor espiritual de todo el sistema, es Hegel. La *Bildung*, en la reflexión hegeliana, es un proceso de mediación del espíritu, en el cual éste se libera de la inmediatez y se reapropia de la esencia universal a través de la alienación; este proceso de liberación no es otra cosa que el propio espíritu. Ya que la lengua materna se nos da de forma inmediata, su *Bildung* consiste entonces en la superación de esa inmediatez y en su transformación mediante la enajenación. El filósofo alemán reconocía sin ambigüedades que la *Bildung* es una cuestión

que una lengua/cultura/texto particular entra en relación con otra lengua/cultura/texto y, al hacerlo, se transforma adoptando elementos extranjeros y reflejando su propia particularidad. Lo particular, de este modo, va más allá de sí mismo, pero lo hace para poder tener una relación más auténtica consigo. Esta relación consigo en el ir más allá de sí no es otra cosa que el proceso de la universalidad. La universalidad traductiva —así delineada— es el proceso de concreción de las lenguas y culturas en la traducción. Y por eso implica siempre una cierta multiplicidad relacional.

En los análisis del concepto de cultura (*Bildung*) de tipo gadameriano —la cultura como elevación a lo universal— hay, sin embargo, un riesgo: el de presentar lo universal como mero resultado de un cierto movimiento unidireccional. Es cierto que la universalidad se sitúa dentro de la relación y la tensión entre las entidades particulares (textos, culturas, lenguas, etc.), pero la universalidad es también la forma en que lo particular se enfrenta a sí mismo. La universalidad es lo que permite a lo particular tener una relación autorreflexiva consigo mismo. De este modo, la universalidad, lejos de

lingüística, y ello se manifiesta en varios de sus textos, pero especialmente en el *Discurso rectoral* en Núremberg (cf. G.W.F. Hegel, *Rede zum Schuljahrschluß am 29. September 1809*, en *Werke*, vol. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 312-326). Allí, el aprendizaje de lenguas extranjeras, especialmente las antiguas, así como el estudio de la gramática, se presentan como condición de la *Bildung* teórica. Es una experiencia de la *Fremdheit* la que proporciona la distancia necesaria, la enajenación necesaria para la *Bildung*. El hecho de que se trate de lenguas antiguas garantiza la capacidad de moverse en una dimensión de lo abstracto, indispensable para una relación concreta con la lengua. Lo que resulta formativo en esta relación no es tanto la cercanía a un origen perdido (la antigüedad), cuanto precisamente la separación respecto de él. Saber familiarizarse con esa separación implica también separarse de la propia inmediatez, es decir, del hábito irreflexivo en la lengua materna.

ser únicamente el resultado de un proceso, es la condición de posibilidad para que lo particular se convierta en algo distinto de sí, es decir, para que se traduzca a la alteridad. En este sentido, la universalidad emerge siempre bajo condiciones particulares, pero al mismo tiempo no puede reducirse a un mero resultado de la relación traductiva, pues ella misma la fundamenta. Como intentamos señalar al principio, hay un doble aspecto de la universalidad: uno trascendental y otro histórico, ambos inseparables. El aspecto trascendental concierne a la universalidad *como* relación originaria, mientras que el aspecto histórico se refiere a la universalidad *en relación* con un particular, y por tanto a una forma concreta de lo universal en cuanto resultado de un proceso relacional.

Y esto vale también para la traducción: esta se manifiesta como una adquisición del horizonte universal que se va formando históricamente, pero solo porque la universalidad constituía ya el horizonte ontológico-trascendental de la traducción como relación originaria. La traducción no parte simplemente de lo particular para llegar a lo universal, porque en ella tiene lugar también una recomposición autorreflexiva de lo particular mismo. La universalidad traductiva no es otra cosa que la forma en la que la particularidad aparece como tal (y por tanto ya diferenciada y distinta de otras particularidades), y en la que se reconoce a sí misma como particularidad, siendo así capaz de tematizarse como tal. Por ello, puede hablarse también de un proceso bidireccional en la *Bildung*: hay una elevación a lo universal acompañada por un descenso a lo particular. En otros términos, la traducción como modo de relacionarse con el otro determina las particularidades a través de su universalización. Es el llegar-a-ser-sí-mismo de lo particular mediante su devenir-otro de sí, donde este “otro” tiene un doble significado: es la alteridad

de otra particularidad distinta, pero también el otro de la particularidad en cuanto tal, es decir, la universalidad *como* alteridad respecto de la particularidad. El proceso de constitución de la universalidad es, por tanto, inseparable del proceso del devenir de lo particular y de su constitución como concepto relacional.

También debe decirse que esta relación de la universalidad no es en absoluto una relación pacífica y armónica consigo misma, sino más bien una auto-negación conflictiva en el devenir-otro, en la transformación traductiva. En resumen, una lengua se apropia del horizonte universal a través de la traducción, pero también a través del conflicto consigo misma, que constituye una forma peculiar de particularización, es decir, de realización de lo universal.

A decir verdad, estos aspectos antagónicos, bastante moderados y débiles en el modelo schleiermacheriano-humboldtiano, representan más bien el fruto de nuestra lectura. Es cierto que la traducción, para los autores alemanes del romanticismo, es una exposición y una apertura al otro para recibir y adoptar lo extranjero, transformando la propia lengua, desviándola, innovando, experimentando y ampliando siempre el horizonte de los referentes culturales ya poseídos en un acto de auto-negación; pero también es cierto que, para casi todos los autores considerados, “lo propio” (*das Eigene*) sigue siendo el centro gravitacional de este automovimiento.⁵¹ En este punto podrían imaginarse métodos

⁵¹ Este centro que dirige todo el movimiento de la traducción no se encuentra únicamente en la lengua y en la cultura de pertenencia. Sería un malentendido reducir la teoría romántica de la traducción a una simple vasalla de la política de la identidad nacional. El núcleo de la traducción — sobre todo en autores como Novalis y Schlegel — es también la propia obra, el texto extranjero; también este posee un *Bildungstrieb*, por el cual la

alternativos de enajenación, es decir, diversas maneras de volverse ajenos —pues no toda enajenación produce el mismo efecto (ni textual ni político).

Encontramos una perspectiva de enajenación lingüística, por ejemplo, en Rudolf Pannwitz, citado también en *La tarea del traductor* de Walter Benjamin: «El error fundamental del traductor consiste en atenerse al estado contingente de su propia lengua en lugar de dejar que esta sea fuertemente sacudida [*gewaltig bewegen zu lassen*] por la lengua extranjera». ⁵² Sacudir la propia lengua desde la lengua extranjera significa enajenar lo propio, introducir elementos inusuales que van contra el espíritu mismo de la lengua. Pero la función de esta exigencia no está necesariamente centrada en la formación de lo propio. El estado contingente (*zufälligen Zustand*) de la propia lengua al que se alude indica que lo propio no es algo que nos pertenezca de manera necesaria. En otras palabras, la particularidad, lejos de ser algo dado, esencializado o naturalizado, es ya el resultado de una traducción. Por tanto, la enajenación de la lengua pone en cuestión lo propio de tal modo que lo propio se nos aparece ya como algo ajeno y

obra se forma y continúa formándose a través de sus propias traducciones. Es decir, el proceso de universalización no afecta solamente a la identidad lingüística y nacional, sino también a la obra extranjera. Sin embargo, el carácter reflexivo del retorno a sí, especialmente en la lengua de llegada, la lengua traductora, impide en cierto modo el acceso a la alteridad, la cual permanece como objeto de la traducción (objeto no solo distante, sino a menudo muerto). Por ello, algunos autores sostienen que en los textos románticos no hay una plena asunción de la alteridad del otro, porque para ellos «la traducción es vista especulativamente y en general como gesto filosófico y como potenciación crítica de la obra, y no como confrontación entre lenguas» (S. BORUTTI, U. HEIDMANN, *La Babele in cui viviamo. Traduzione, riscritture, culture*, Turín: Bollati Boringhieri, 2012, p. 87).

⁵² R. PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur*, cit., p. 242.

contingente. “*Verfremdung* de lo propio” significa, en cierto modo, descubrir lo propio como ajeno antes de su enajenación. Con esta idea de enajenación nos situamos ya fuera del modelo humboldtiano-schleiermacheriano.

3.2. La línea de demarcación y los espacios excluidos

Hemos visto, al contextualizar y rearticular la dialéctica de la *Bildung* en términos de su condicionamiento político, que la elevación a la universalidad se concibe como imprescindible para la producción de la comunidad nacional y su lengua. Como señala Lawrence Venuti, «aquí el nacionalismo es equivalente al universalismo».⁵³ La universalidad es entonces encarnada en una forma de particularidad que, políticamente, se constituye como Estado-nación. Combatiendo la hegemonía cultural y la política francesa, que vehiculan una forma de universalidad extensiva, los intelectuales alemanes se esfuerzan en la formulación de otro concepto de universalidad siguiendo la lógica de la *Bildung*, sirviéndose de dinámicas traductivas y reflexionando ampliamente sobre la praxis de la traducción. La determinación universal de la *Bildung* confiere a la comunidad lingüística particular una forma política. En consecuencia, la elevación a la universalidad llega a coincidir con la elevación a una forma política. Por estos motivos, la traducción, como praxis y como experiencia, ha sido siempre un acto político.

En los autores del Romanticismo alemán no encontramos solo la idea de la *Bildung* relativa a la lengua de la comunidad como proceso de constitución de lo propio a través

⁵³ L. VENUTI, *The Translator's Invisibility*, cit., p. 91.

de su enajenación, sino también una decisiva conceptualización de los límites que la práctica traductiva y su política lingüística deben respetar. Más que un límite, se trata propiamente de la frontera que debe distinguir la lengua a la que se traduce, en este caso la lengua materna, de todas las demás lenguas que pueden ser lenguas de partida en una traducción: esta frontera no expresa solo los límites estructurales de una lengua, lo que puede o no puede expresar, sino que representa una verdadera línea de demarcación, dotada de un claro significado político.

En el texto de Schleiermacher encontramos una referencia precisa a la “línea más sutil” que el traductor debe observar, para no correr el riesgo de producir no solo una traducción mala o errónea, sino también de volver inauténtica la lengua a la que traduce, traicionando el principio supremo de pertenencia a la lengua materna.⁵⁴ Esta línea de demarcación, por tanto, divide no solo una lengua de otra, sino también la lengua en su estado auténtico de una forma bastardeada⁵⁵ de

⁵⁴ «Estos son los sacrificios que un traductor debe necesariamente imponerse, estos son los riesgos a los que se expone cuando, preocupado por salvar el acento extranjero de la lengua, no sigue la línea más estética [*die feinste Linie*], y a los que, por lo demás, nunca escapa del todo, dado que esta línea cada uno se la traza de un modo algo distinto» (F. Schleiermacher, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162). Para profundizar en este aspecto en relación con la cuestión de la medida y de lo ajeno (y también de la justa medida de lo ajeno) me permito remitir a S. HRNJEZ, “Wie viel Fremdes in einer Übersetzung? Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit”, en *Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage*, ed. por G. Tidona, Heidelberg: Mattes Verlag, 2018, pp. 79-92.

⁵⁵ Aludimos a la figura del bastardo (*Blendlinge*) evocada sintomáticamente en el discurso de Schleiermacher. Cf. A. PYM, “Schleiermacher and the problem of Blendlinge”, en «Translation and Literature», 4/1, 1995, pp. 5-30. Sobre las cuestiones de la pertenencia nacional y de la exclusión de las

la misma, en la cual «contorsiones antinaturales extranjeras»⁵⁶ desnaturalizan lo propio. La cuestión es que el peligro de bastardear la lengua materna solo puede percibirse si esta última es considerada como natural y orgánica.⁵⁷

También en Humboldt se encuentra la referencia a la línea de demarcación⁵⁸ que, si se sobrepasa, conduce a la destrucción de «la función de la traducción y de toda su utilidad para la lengua y la nación».⁵⁹ Lo mismo ocurre si la lengua permanece cerrada frente al otro y, por tanto, no es susceptible de influencias extranjeras: la traducción pierde así su papel formativo. El límite del que hablan estos autores funciona como principio de determinación, en la medida en que la identidad de la lengua está abierta al otro y se determina en relación con esa alteridad.⁶⁰ Según el conocido principio de

formas “antinaturales” en la dinámica traductiva, cf. B. BUDEN, *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?*, Berlín: Kadmos, 2004.

⁵⁶ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162.

⁵⁷ La relación entre lengua y naturaleza nos conduce a toda una narración metafórica de la lengua que tradicionalmente se representa como organismo o como cuerpo (a menudo sexualizado), no solamente humano (por ejemplo, plantas). Para un análisis detallado, cf. R. GULDIN, *Metaphors of Multilingualism*, Londres-Nueva York: Routledge, 2020, pp. 27-41.

⁵⁸ «[...] la traducción adquiere cierto matiz extraño, pero es fácil identificar el límite [*Gränze*], más allá del cual se convierte en un indiscutible error. La traducción ha alcanzado sus altos fines si, en lugar de la extrañeza [*die Fremdheit*], hace sentir lo ajeno [*das Fremde*] [...]. La sensibilidad de un lector sin prejuicios reconoce fácilmente la verdadera línea de demarcación [*Scheidelinie*]» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 137). Por lo demás, la reflexión sobre el límite trazado en la traducción se encuentra también en Herder. Cf. J. G. HERDER, *Frühe Schriften*, cit., p. 292.

⁵⁹ W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 137.

⁶⁰ Carla Canullo define este tipo de identidad como “oikológica”, es decir, como una identidad que se encuentra frente al otro extranjero, un redescu-

determinación (*Omnis determinatio est negatio*), podríamos decir que la lengua se determina a través de una negación, y la traducción no es otra cosa que este proceso de negación y diferenciación respecto de otra lengua. En otras palabras, hay una forma de exclusión que opera en la base de estos procesos de determinación y demarcación. Lo que aquí queremos poner de relieve es el principio político que rige esta exclusión-negación. Y, por tanto, la pregunta que habría que hacerse sería: ¿cómo imaginar otro principio de la determinación traductiva que no esté regido por el principio de pertenencia a la lengua materna y por la lealtad a la propia comunidad? En otras palabras, ¿por qué el traspaso de la línea de demarcación (la *feinste Linie* de la que habla Schleiermacher y la *Grenze* de la que habla Humboldt) debe significar un acto de traición e infidelidad hacia la lengua nacional?

El sujeto (y en la práctica traductora esto puede ser tanto el autor como el traductor o el lector) parece definido exclusivamente por su afiliación nacional. Los pensadores alemanes del romanticismo comparten la idea de identidad entre nación y lengua, sobre la cual también se basa el ideal de originalidad o autenticidad de lo propio. Desde su punto de vista, la lengua nacional es auténtica y original, o mejor dicho, es la única auténtica, por lo que un autor solo puede expresarse auténticamente en su propia lengua y no es posible producir algo valioso en una lengua extranjera.⁶¹ Este

brimiento del propio gracias a lo extraño (cf. CARLA CANULLO, *Chiasmo della traduzione*, Milán-Udine: Mimesis, 2017, pp. 139-165).

⁶¹ A este respecto, Schleiermacher es más que claro: «[...] sin embargo, permanece el hecho de que cada uno produce de manera original solo en su lengua materna [*jeder nur in seiner Muttersprache ursprünglich producire*]» (F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 168). Y también: «la producción en lengua extranjera no es original [*keine ursprüng-*

ideal de autenticidad incluye también la construcción idealizada de la autenticidad de la cultura griega, siempre representada como un modelo de perfección inalcanzable. Por esta razón, traducir desde la lengua griega siempre desempeña una función especial: es esa traducción que aborda de manera más intensa y sustancial una alteridad, o incluso el origen único de la alteridad histórica, representada por la poesía y la filosofía griegas. También la autenticidad de la traducción se deriva del valor auténtico del original, porque solo lo auténtico y original merece ser traducido. La teoría de la traducción de Schleiermacher y Humboldt tiene por tanto estos dos presupuestos: la autenticidad de la lengua nacional en la que se traduce y la unicidad del texto que se traduce y de su lengua. Podemos decir que en estos dos presupuestos se encuentran también las limitaciones decisivas de sus teorizaciones.

La decisión por la pertenencia exclusiva a una comunidad lingüística nacional que se exige tanto al autor como al traductor es, por tanto, la consecuencia casi natural de estos presupuestos. A este respecto Schleiermacher vuelve a ser más que explícito: «Además de a un país, el ser humano debe pertenecer decididamente también a una u otra lengua, de lo contrario cae en un penoso estado de oscilación».⁶² La

gliche]» (ibíd., p. 171) o «[...] no es posible escribir originalmente en una lengua extranjera algo digno [*etwas würdiges*] y que necesite ser traducido» (ibíd., p. 172).

⁶² Ibíd., p. 170. En el original: «Wie einem Lande, so auch einer Sprache oder der anderen, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte» (F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, en *Problem des Übersetzens*, cit., p. 63). Schleiermacher afirma, en efecto, que uno debe decidir a qué territorio pertenecer, si no quiere quedar suspendido en un no-lugar. Antes de estas líneas, escribía además que no puede considerarse educativo, es decir forma-

traducción de esta frase al inglés puede servirnos aún más para avanzar en nuestro argumento: «One must be loyal to one language or another, just as to one nation, or else drift disoriented in an unlovely in-between realm».⁶³ La figura de la oscilación en el espacio intermedio, en *an unlovely in-betweenness*, en el “entre” desagradable (*unerfreulicher Mitte*), es un indicio sintomático de esa universalidad traductiva que emerge precisamente en el modelo humboldtiano-schleiermacheriano de traducción. ¿Qué es exactamente este espacio intermedio?

En cuanto consecuencia de una cierta relación entre universalidad y particularidad, este “entre” no es otra cosa que algo construido, es decir, el efecto de una determinada exclusión que el concepto de universalidad pone históricamente en práctica. En otras palabras, el “entre” es el efecto o el resultado de la propia traducción, o, mejor dicho, de un cierto régimen de traducción⁶⁴ que establece su propia rela-

tivo (*bildende*), un amor universal (*allgemeine Liebe*) hacia las lenguas que pretenda poner al mismo nivel la lengua de la patria con todas las demás.

⁶³ F. SCHLEIERMACHER, *On the Different Methods of Translating*, trad. de S. Bernofsky, en *Translation Reader*, ed. de L. Venuti, London-New York: Routledge, 2012, p. 58.

⁶⁴ El término “régimen de traducción” es utilizado en la teoría de Naoki Sakai para indicar una cierta *representación* de la traducción que no debe confundirse con el *acto* mismo de traducir. El régimen de traducción es, en otras palabras, una configuración histórico-política que nos condiciona y nos permite representar la traducción, e incluso la propia diferencia entre lenguas, de un modo determinado: el régimen moderno de traducción hace que se represente la traducción como una comunicación entre entidades lingüísticas preexistentes y ya definidas, homogéneas y conmensurables, mientras que la traducción como acto poético y productivo interviene y articula la lengua antes de su homogeneización nacional. Cf. N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, cit.; Id., “Translation”, «Theory, Culture & Society», 2006, 23, pp. 71-78. El término “régimen de traducción” es re-

ción entre las particularidades y, en consecuencia, una forma de universalidad. El lugar del “entre” aparece solo si la universalidad es particularizada de un modo territorial y espacial, de modo que la relación entre las lenguas particulares se presenta como una relación entre entidades territoriales soberanas espacialmente distintas. La territorialización de lo universal se articula, además, a través del principio de pertenencia exclusiva “a una u otra lengua”, excluyendo la posibilidad de que uno pueda habitar varios espacios.

La pregunta que hay que plantear es, entonces: ¿quién habita el espacio intermedio? Nos encontramos ahora en la raíz de todo el problema tratado hasta aquí: un determinado régimen de traducción que impone su propia praxis traductiva realiza lo universal de un modo que necesariamente produce una exclusión, sacando a la luz las contradicciones y los conflictos no solo de esa concreta formación histórica de lo universal (en cuanto vinculada a la *Bildung*), sino también las contradicciones del concepto de universal en cuanto tal.

Este análisis nos conduce a una serie de preguntas: ¿es legítimo reconfigurar el concepto de universalidad partiendo precisamente del lugar del “entre”? ¿Cómo se puede proponer una idea de universalidad que no genere necesariamente su espacio intermedio como un lugar de exclusión?⁶⁵ ¿O bien

tomado por muchos otros estudiosos y estudiosas como Boris Buden, Rada Iveković, Sandro Mezzadra, Breit Neilson, Gavin Walker. Véase el número de la revista *Translation. A transdisciplinary journal* dedicado a la política (2004, Issue 4).

⁶⁵ Estos interrogantes remiten a las tesis de Judith Butler sobre la extensión de la universalidad a través del acto de traducción. Según Butler, quienes están excluidos de la universalidad existente la desafían, por así decirlo, desde fuera, reclamando su inclusión en nombre de esa misma universalidad. Este gesto, que Butler denomina “contradicción performativa”, no es otra cosa que el mecanismo mismo mediante el cual se articula la universa-

es necesario que toda forma de universalidad tenga sus puntos ciegos? Para poder desafiar el concepto de universalidad, del que nos hemos ocupado hasta ahora, será oportuno traducir el lenguaje del “medio excluido”. Pero para poder percibir el lenguaje del “entre”, el lenguaje del espacio intermedio excluido, deberíamos contar ya con una noción de lo universal que nos permita tener una mirada alternativa sobre ese espacio de no-pertenencia entre dos lenguas. ¿No es acaso esta posición intermedia el lugar que habita el traductor, que debe moverse entre dos lenguas pero que, al mismo tiempo, no pertenece a ninguna de ellas porque habita ambas? Schleiermacher exige de su traductor una pertenencia leal. El paradójico de la posición de Schleiermacher es que no logra visibilizar precisamente el lugar del traductor, porque este

lidad, es decir: la traducción (cf. JUDITH BUTLER, “Universality in Culture”, en *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. por M. C. Nussbaum, Beacon Press, Boston 2002, pp. 45-52). Nuestra posición difiere, sin embargo, en la forma de concebir la universalidad, ya que Butler aún se atiene a una formulación normativa de la universalidad, entendida como algo susceptible de ampliación en un proceso de constantes rearticulaciones. No obstante, retomaremos algunos puntos de su argumentación, en particular aquellos que se refieren al papel constitutivo del excluido, el cual no puede identificarse sin más con el momento de la singularidad o particularidad que se opondría a lo universal. La razón es que la universalidad misma aparece como algo particular, de modo que no se puede afirmar simplemente que lo universal excluye lo particular como algo exterior a sí. Más bien, la universalidad tiende a excluirse a sí misma, pero se trata de una exclusión necesaria para su propia constitución. Para un tratamiento más amplio remitimos a: JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU, SLAVOJ ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on The Left*, London–New York: Verso, 2000. Aunque sea imposible enfrentarnos ahora adecuadamente con las posiciones de Laclau en torno a la cuestión de lo universal, de todas formas, véase: ERNESTO LACLAU, *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, ed. de F. M. Cacciatore, S. Mazzolini, Milano-Udine: Mimesis, 2020.

lugar queda suprimido por la exigencia de pertenecer exclusivamente a una u otra comunidad. Como argumenta Anthony Pym, el texto de Schleiermacher silencia los términos medios,⁶⁶ y de este modo no consigue articular las realidades interculturales de los sujetos multilingües.

El mérito del modelo humboldtiano-schleiermacheriano consiste, por tanto, en haber puesto de relieve un concepto de universalidad intensiva y diferencial. Pero con ello también han salido a la luz las contradicciones intrínsecas a dicho concepto. Si todo concepto de lo universal se forma en un proceso conflictivo con su propia forma particular y también con otra universalidad “concurrente”, tal proceso desemboca forzosamente en una configuración contradictoria de la universalidad. La contradicción de la universalidad intensiva reside en su limitación interna, es decir, en la dinámica de particularización que toda universalidad conlleva. En otras palabras, la limitación de la universalidad traductiva en los autores alemanes aquí tratados reside en que la cultura de llegada y la lengua traductora (como elemento de la particularidad) son pensadas como sujeto auténtico y absoluto de su propia diferenciación, junto con toda la dialéctica del *Verfremdung* que las acompaña. Sin embargo, esta misma diferenciación no puede realizarse si la alteridad no es también reconocida como sujeto que traduce. Esto implica que en estas teorías la alteridad sea pensada más bien como una alteridad *a traducir*, es decir, predominantemente como objeto de una traducción funcional a la subjetivación de lo propio. En otros términos, la alteridad en cuestión sigue siendo una alteridad *subiecta*, subyugada, y no una alteridad por sí misma capaz de traducir. De este modo, las lenguas no se hablan

⁶⁶ Cf. A. PYM, *Schleiermacher and the Problem of Blendlinge*, cit., p. 5.

ni se traducen verdaderamente entre sí.⁶⁷ La relación traductiva, por tanto, no se basa en una reciprocidad y, en consecuencia, la diferencia constitutiva de la universalidad resulta en cierto modo traicionada. El espacio excluido en el medio es síntoma de esta relacionalidad ausente.⁶⁸

4. Perspectivas de la universalidad.

La idea de fondo ha sido hasta ahora la de desafiar y poner en juego el concepto de universalidad en su forma histórica y política de *Bildung*, así como el régimen de traducción que participa en su formación. Si el modelo de traducción como actividad de división y demarcación entre las áreas lingüísticas soberanas hace emerger colateralmente un espacio intermedio, como una especie de tercero excluido, entonces,

⁶⁷ Una visión distinta de esta, como hemos tenido ocasión de señalar, es la de Goethe con su concepto de *Weltliteratur*, que se distingue por un cosmopolitismo más inclusivo, en el que la alteridad busca también una imagen traducida de sí misma

⁶⁸ Aquí pueden sernos útiles las reflexiones de Hegel en su exposición de las figuras de la autoconciencia, y en particular aquella que se refiere a la autoconciencia que alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia (Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. de G. Garelli, Turín: Einaudi, 2007, p. 127). Extendiendo estas reflexiones a los temas que hemos tratado, podríamos decir: la subjetividad traductiva que propone el Romanticismo alemán al tratar la alteridad cultural como objeto distante y auténtico no puede realizarse mientras no se convierta en subjetividad para otra subjetividad igualmente traductora. En otros términos, si se traduce sin ser traducido, la relación aún no es recíproca, por lo que la subjetividad traductiva aún no se realiza como subjetividad. Convertirse en el objeto de la traducción del otro, es decir, ser traducido, significa, para la subjetividad traductora, verse y experimentarse como alteridad en una relación, donde la traducción se da tanto por parte del uno como del otro.

al poner en cuestión ese mecanismo de demarcación/exclusión, también este espacio medio excluido, el lugar del “entre”, debería reaparecer retrospectivamente bajo otra luz. Es decir, podría aparecer como efecto de la propia praxis traductiva, o bien de una de sus configuraciones políticas.

En definitiva, el lugar del “entre” no debe verse solamente como lugar sintomático de la exclusión efectiva, sino también como punto de partida para dar lugar a una nueva forma de universalidad. En efecto, la reconfiguración del “entre”, su puesta en foco como efecto de la praxis traductiva, forma parte de una visión alternativa de la traducción, en la cual esta no ocurre simplemente entre las dos lenguas separadas, sino en el interior de cada una de ellas. La traducción es un proceso interno a la lengua, y la traducción que nos aparece “entre” las lenguas es solo el efecto de una de sus configuraciones históricas. El resto, la diferencia que toda traducción produce, no se sitúa, por tanto, en un espacio intersticial entre las comunidades lingüísticas identificadas con un territorio nacional, sino en cada realidad lingüística, es decir, en la diferencialidad heterogénea⁶⁹ de cada lengua.

La lengua, en cuanto tal, es capaz de diferenciarse de sí misma, y por eso existe siempre en plural, como *las lenguas*. Y aquí la pluralidad de las lenguas no debe considerarse co-

⁶⁹ Estas tesis nos acercan a lo que Giacomo Marramao conceptualiza como “cosmopolitismo de la diferencia”: «En otras palabras, debemos tomar la realidad de lo híbrido como punto de partida, más que invocar simplemente el “hecho del pluralismo” [...]. Porque la pluralidad en cuestión no es solo una pluralidad del entre, del *infra*, sino una pluralidad del dentro, del *intra*: no es solo inter-cultural, sino también infra-cultural; no solo inter-subjetiva, sino también intra-subjetiva; no solo entre las identidades, sino también interna a la constitución simbólica de cada identidad -ya sea de carácter individual o colectivo-» (G. MARRAMAO, “Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference”, «Iris», 2010, II, p. 14).

mo un *factum*, una datidad preestablecida de la convivencia entre diferencias extrínsecas, sino como efecto inmanente y móvil de un proceso traductivo endolingüístico. La traducción designa el proceso de mediación y diferenciación intrínseco a la propia lengua. Dicho de otro modo, en nuestros términos de universalidad-particularidad, la traducción es el proceso en el interior del propio particular, activo como su apertura inmanente, como realización de su forma universal que conduce necesariamente a la diferenciación del particular, a la determinación de su relacionalidad con el otro. En definitiva, se trata de un proceso interno, y no de algo que se añade al particular desde el exterior, empujándolo e incluso forzándolo a entrar en relación con algo fuera de él.

En este punto serán muy instructivos los análisis que nos ofrece la teoría de la traducción de Naoki Sakai⁷⁰, aunque esta teoría opere con términos y nociones diferentes. Uno de estos términos es el *addressing* (¿direccionamiento?). La traducción como modo de dirigirse a lo extranjero se articula en dos posibilidades: el direccionamiento homolingüe y el direccionamiento heterolingüe. Lo que hemos visto como la formación típica nacional expresada en el concepto de *Bildung*, es decir, la constitución de la comunidad a través de un proceso de demarcación traductiva entre las lenguas, corresponde, en la terminología de Sakai, al direccionamiento homolingüe (*homolingual address*). Según el autor, que el direccionamiento se caracterice como homolingüe o como heterolingüe no depende de que el traductor se dirija a un destinatario (lectores, interlocutores) que hable una o más

⁷⁰ N. SAKAI, *Translation and Subjectivity*, cit.; Id., “How do we count a language? Translation and discontinuity”, «Translation Studies», 2009, 2:1, pp. 71-88; Id., “Translation and the Figure of Border: Toward the Apprehension of Translation as a Social Action”, «Profession», 2010, pp. 25-34.

lenguas. El criterio principal de distinción entre los dos modos de direccionamiento coincide con el carácter político de la comunidad lingüística en la cual una traducción tiene lugar y para la cual los traductores traducen. Está en juego el carácter político de un cierto régimen de traducción.

El régimen del direccionamiento homolingüe presupone un Nosotros ya dado y definido, homogéneo, y una lengua, “nuestra lengua”, claramente separada de otra lengua, la lengua del extranjero. Esta representación conlleva toda una serie de supuestos no reflexionados, como, por ejemplo, la asunción de una comunicación inmediata y recíproca dentro de los límites de una comunidad lingüística, en la que la interacción entre los interlocutores debe llevarse a cabo sin interrupción ni discontinuidad. El direccionamiento homolingüe, en otras palabras, presupone un espacio continuo de comunicación más o menos homogeneizado para poder permitir el intercambio comunicativo dentro de un dominio de conmensurabilidad⁷¹. Esto significa que cada miembro de este dominio forma un “Nosotros” y es capaz de participar en una continuidad homogénea de comunicación. En consecuencia, la incompreensión y lo ajeno se desplazan hacia los límites externos de una comunidad semejante de comunicación continua. La traducción se convierte así, forzosamente,

⁷¹ Sobre el régimen homolingüe de la traducción, en cuanto orden de conmensurabilidad, respecto a la práctica histórica de la traducción, en cuanto acto de articulación en el espacio de lo inconmensurable, véase, en clave política, el ensayo de G. WALKER, “The Regime of Translation and the Figure of Politics”, «Translation. An Interdisciplinary Journal», 2014, 4, pp. 30-52. Sobre lo inconmensurable y la traducción remitimos a los aportes de Chiurazzi, por ejemplo, G. CHIURAZZI, “Incommensurability and Experience of Alterity: Translation from Ontology to Economy”, en *The Frontiers of the Other*, G. Chiurazzi (ed.), Zürich-Berlin: Lit Verlag, 2013, pp. 41-60.

en un relacionarse con la alteridad externa, limítrofe, es decir, con lo extranjero representado como miembro de otra comunidad, supuestamente igual y homogénea. Se trata, por tanto, de una representación de la traducción como demarcación y trazado de fronteras (*bordering*).⁷²

Lo que Sakai sugiere es que la práctica traductora siempre se desarrolla como un mecanismo de hegemonía, es decir, que el proceso de universalidad presente en la traducción está siempre vinculado a ciertos procesos hegemónicos. En el caso analizado, la hegemonización cultural y política configura un espacio homogéneo de comunicación, en el que los miembros de la comunidad son asumidos como sujetos potenciales de una comunicación “natural”, mientras que la figura del extranjero queda fuera de los límites de dicha comunidad. En este marco, una interrupción de la comprensión presumida como inmediata coincide con la interrupción misma de la comunidad (como si ser y vivir juntos fuera posible solo cuando se garantiza la total transparencia de la comprensión mutua en la comunicación). Una mirada más profunda sobre el carácter de la comunidad política y la pluralidad lingüística nos ofrece otra imagen: las comunidades de comprensión comunicativa inmediata son tan raras que resultan casi imposibles. La mediación de lo extranjero está en el origen de cualquier comunidad, por lo que exigir una transparencia comunicativa inmediata significa negar el surgimiento de lo

⁷² Sobre el tema de la traducción como “bordering” véanse los textos de N. SAKAI, *Translation and the Figure of Border*, cit., y también de SANDRO MEZZADRA, BRETT NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham-London: Duke University Press, 2013. Me permito también remitir a SAŠA HRNJEZ, “Translating as bordering. An encounter with the foreign”, en *Debating and Defining Borders*, A. Cooper, S. Tinning (ed.), New York-London: Routledge, 2020, pp. 124-137.

político en la comunidad. Y esto es válido también (o sobre todo) para las comunidades nacionales. Las que conocemos como lenguas nacionales estandarizadas no son más que un producto histórico-social, un sistema de normas y convenciones que hegemoniza la pluralidad dialectal, vernácula e idiomática. La traducción es, por tanto, un proceso que ocurre ya antes de la producción de las fronteras nacionales y sus lenguas: de hecho, la producción de las fronteras es una actividad traductiva inserta en un cierto régimen de traducción. Sería entonces oportuno invertir la visión común de la traducción y verla como una diferenciación endolingüística. Este carácter permanece simplemente invisible desde el punto de vista del régimen homolingüe (así como también permanece invisible el espacio del “entre”, de la no-pertenencia).

Puesta ahora bajo esta luz, la “elevación a la universalidad” en la Alemania del siglo XIX se revela como un proyecto hegemónico de *enclosure* del espacio cultural alemán. Contrarestando la dominación de la universalidad francesa también en el plano de la política cultural y de la práctica traductora, la soberanía cultural y el espacio público alemán se fueron definiendo de manera tal que permitieran una continuidad en la comunicación. Esta fue la misión de la élite intelectual burguesa de Alemania —los primeros en decir “Nosotros”— en su programa cultural de reapropiación de la identidad colectiva. Y la práctica traductora es capaz de producir un marco político definido de ciudadanía y participación en el espacio público solo porque este proceso de producción política es ya traductivo en su carácter intrínseco. En otros términos, actúa como el establecimiento de la relación entre los particulares en vista de cierta forma de universalidad.

La cuestión que quisiéramos plantear en este punto es si la traducción, como praxis de la creación de la comunión

lingüística, puede o no contribuir a la creación de una comunidad que no esté fundada en el principio de soberanía territorial y pertenencia exclusiva. Si traducir, por su naturaleza, significa ir más allá de los particularismos, enfrentarse a lo extranjero, intentando hablar su lengua en otra lengua, entonces, ¿qué tipo de comunidad se puede construir sobre la base de esta experiencia traductora? ¿Es posible lograr una comunidad de ciudadanos-traductores en la que la lengua común no sea otra cosa que la propia traducción?⁷³ No se puede disimular cierto tono utópico en estas preguntas. Lo que está en juego aquí es el carácter de nuestra existencia política y social, pero también nuestra (in)capacidad para introducir transformaciones aptas para producir comunidades diversificadas y plurales, así como formas diferentes de la universalidad política puestas en marcha por otro régimen de traducción.

La concepción del lenguaje y de la traducción, tal como se presenta en el paradigma romántico de Schleiermacher y Humboldt, ya ha encontrado sus propios límites históricos. Dicho de otro modo, aún aspira a la universalidad, aunque históricamente el efecto de la universalidad se ha perdido. La razón de esta pérdida reside en que la posición particular desde la cual se enunciaba la universalidad ahora carece de la capacidad traductora. Este defecto se refleja fácilmente en las

⁷³ La idea de la traducción como lengua común es discutida, por ejemplo, por Balibar en referencia a la lengua común de Europa (cf. ÉTIENNE BALIBAR, *We, People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004), y también por Mezzadra y Neilson en relación con la producción de lo común (S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, cit.). Sobre la traducción permanente que puede abrir el futuro común en el lenguaje véase R. IVEKOVIĆ, “On Permanent Translation (We are in Translation)”, «Transeuropéennes», 2002, 22, pp. 121-145.

diversas esencializaciones identitarias que observamos hoy, así como en las excesivas necesidades de autodefensa y autoprotección que reivindican la consolidación de la soberanía nacional. Estas últimas pueden adoptar también formas violentas, como, por ejemplo, la elevación de muros contra la llegada de extranjeros o el inicio de guerras contra un enemigo externo (o incluso contra alguien que, convertido en extranjero, pueda asumir el papel del enemigo). Muro y guerra⁷⁴ son dos figuras que emergen cuando el trabajo de traducción fracasa. La particularidad reivindica violentamente su derecho de existencia frente a la existencia de otras particularidades.

Nuestra situación contemporánea, por tanto, requiere una renovación creativa del trabajo traductor. Para usar la terminología de Walter Benjamin, quien habla de la supervivencia de los textos y las obras en la forma de su traducción, lo que ahora importa es más bien la supervivencia del propio trabajo de la traducción y su capacidad de enunciar lo universal. Pero, como hemos visto, la universalidad no existe en sí misma, sino como algo particular en relación con otros particulares, y por tanto en la lucha por la conquista de lo universal. En otras palabras, la universalidad siempre está situada en un cierto lugar y ubicada en un cierto tiempo, como una figura histórica expresada por sujetos concretos.

Los sujetos de una nueva forma de universalización pueden ser localizados en ese lugar que queda excluido gracias a

⁷⁴ También Balibar habla de la antítesis entre guerra y traducción, así como de su superposición en nuestro mundo globalizado. Tanto la guerra como la traducción están relacionadas con una demarcación del espacio político y con una apropiación de la identidad colectiva. Estos serían dos «modelos antitéticos para la construcción de lo extranjero» (E. BALIBAR, “At the Borders of Europe. From Cosmopolitanism to Cosmopolitics”, «translation. an itransdisciplinary journal», 2014, 4, p. 94).

la apropiación homolingüe de la comunidad, es decir, entre aquellos que no pertenecen a ningún territorio soberano y están más bien “ni acá ni allá”, destinados a oscilar en un espacio intermedio indefinido. Este “entre” parece estar habitado en nuestro presente histórico más que antes, y las voces de este espacio se sienten cada vez más. Una forma históricamente diferente y potencialmente emancipadora de la universalidad podría articularse justamente dentro de los lenguajes del “entre”, en todos esos lugares invisibles del extranjero que espera su traducción, y donde la traducción es otro nombre para la universalización de los lenguajes excluidos.⁷⁵

Este discurso sobre el espacio fronterizo, el espacio del *in-between*, evoca el “Third Space” del teórico de los estudios postcoloniales Homi Bhabha y sus conceptos de “hibridez” e “hibridación”⁷⁶. Cabe precisar —aunque en este espacio no podemos dedicarle la atención debida— que, tanto en su intención teórica general como en su estructura conceptual, el “entre” se diferencia significativamente del tercer espacio

⁷⁵ En el panorama teórico contemporáneo existen algunas perspectivas que reflexionan sobre un nuevo cosmopolitismo acorde con nuestra época de multilingüismo globalizado y que asumen precisamente la praxis traductora como modelo para abordar la interacción cultural (cf. G. DELANTY, *The Cosmopolitan Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; E. BIELSA, “Cosmopolitanism as Translation”, «Cultural Sociology», 2014, 8 (4), pp. 392-406). Este tipo de cosmopolitismo, sin embargo, se articula frecuentemente como “post-universalista”, dejando la noción de universalidad atrás como algo del pasado. El problema, a mi juicio, es que estas reflexiones no avanzan más allá de la dicotomía en la que la universalidad se presenta o bien como normativa o bien como esencialista (incluso cuando este esencialismo es estratégico).

⁷⁶ Cf. HOMI. K. BHABHA, *Locations of Culture*, London-New York: Routledge, 1994; Id., *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, en *Identity: Community, Culture, Difference*, J. Rutherford (ed.), London: Lawrence & Wishart, 1990, pp. 207-221.

de hibridación tal como lo teoriza Bhabha. En primer lugar, según su perspectiva, el híbrido que se crea en el contacto entre dos lenguas, especialmente en el contexto colonial de la relación asimétrica entre lengua dominante y lengua de los dominados, es la base de una identidad postmoderna migrante que rechaza toda universalidad, viendo en ella nada más que el legado de la cultura colonial. En el espacio de la traducción cultural (*cultural translation*) —concepto clave de Bhabha que significa nada más que hibridación— ya no hay lugar para la negación. Esta última es más bien sustituida por la negociación de los significados culturales: en lugar de la universalidad, aparece la identidad particular híbrida, mientras que la noción de historia es reemplazada por la idea de una disyunción temporal entre las diversas identidades. Se trata de una visión que, apuntando al discurso multiculturalista de la diversidad cultural, pone justamente en primer plano la diferencia cultural (en lugar de la diversidad). Dentro de un proceso incesante de hibridación y mezcla entre culturas, las diferencias son negociadas y articuladas, despojándolas de todo valor antagonista y, al mismo tiempo, descartando toda perspectiva de universalidad.

Expresado en nuestros términos, esto quiere decir que las identidades híbridas y mestizas, creadas en la traducción cultural del *in-between*, se conciben como una subversión de la universalidad, que se presenta bajo la forma de la nación colonizadora. Pero la consecuencia es que así se pierden de vista todas aquellas formas de la relación conflictiva que efectivamente dan lugar a la universalidad. No habría, por tanto, las universalidades en conflicto, ni tampoco una visión plural de lo universal, en la que hemos insistido en estas páginas, sino más bien la construcción diferencial de una identidad particular híbrida en la que desaparecen antago-

nismos y conflictos, y con ellos también aquella relación dialéctica que estaba asociada a la modernidad. El espacio del “entre”, ese *in-between* de la negociación y de la articulación de la diferencia cultural, puede así convertirse fácilmente en el lugar de una diferencia identitaria y de una identificación con el *status quo*. La apertura y la mezcla entre los distintos significados culturales desembocan en la exaltación de una identidad híbrida que se propone solo por la manera de su origen, en una suerte de “identitarización” de la diferencia misma. La pregunta que se puede plantear en este punto es: ¿no será que de este modo la perspectiva de la particularidad híbrida, que corta el vínculo entre lo particular y lo universal, permanece subyugada a aquella universalidad colonial contra la que alza la voz?

La otra objeción que se puede dirigir a este modo de concebir la diferencia cultural es que pensar la hibridación y la traducción cultural como intrínsecamente políticas, subversivas y productivas no es otra cosa que absolutizar y justificar una forma de la particularidad, es decir, una formación histórica de la hibridación, precisamente la que está condicionada por la situación poscolonial y articulada como identidad posmoderna⁷⁷. Toda cultura es, en cierto sentido, híbri-

⁷⁷ Para una presentación crítica de la posición de Bhabha, sobre todo respecto a cierta romantización de la compleja y difícil situación migrante y de su identitarización, véase el ya citado estudio de Boris Buden, *Der Schacht von Babel*, que representa una de las contribuciones más significativas sobre la cuestión de la traducción en la óptica de su culturalización despolitizadora. También Jonathan Friedmann dirige una crítica decisiva a la teoría de la hibridación, viendo en ella una solución políticamente correcta, un acto de autoidentificación de la élite intelectual transnacional y nómada que, en definitiva, aun rechazando el esencialismo, comparte con este último una noción cosificada de cultura. Cf. J. FRIEDMANN, “Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans ver-

da, fruto de mezclas y entrelazamientos, y toda traducción entre lenguas es ya cultural (lo demuestra también el modelo schleiermacheriano-humboldtiano)⁷⁸ y, en cuanto cultural, es también un acto político. No obstante, parece que perspectivas como la de Bhabha ontologizan una situación histórica concreta⁷⁹, mientras que nuestra intención es casi exactamente la contraria: historicizar ciertos presupuestos ontológicos de la traducción en el intento de esbozar una ontología política e histórica de la traducción. Es necesario

sus Locals, Ethnicities and Nationals in an Era of Dehegemonisation”, en *Debating Cultural Hybridity*, P. Werbner, T. Modood *et al.* (ed.), London Zed Books, 2015, pp. 70-89. Es interesante notar que el mismo Bhabha, en los textos más recientes, admita la deriva conservadora de la hibridez: «Yes, hybridity has been recruited into the service of global homogeneity» (H. K. BHABHA, *Foreword*, en *Debating Cultural Hybridity*, cit., p. xi).

⁷⁸ Para un análisis de los vínculos entre la teoría schleiermacheriana y la hibridación, como dos métodos de enajenación en la traducción, cf. H. QUI-
NIOU, “From Friedrich Schleiermacher to Homi K. Bhabha: Foreignizing Translation from Above or from Below?”, en *Rereading Schleiermacher: Translation, Cognition and Culture*, T. Seruya, J. M. Justo, (ed.), Berlin-Heidelberg: Springer, 2016, pp. 79-88. Según la autora, el modelo romántico de Schleiermacher representa un modelo de universalismo integrador (llamado también híbrido), un proto-modelo de la hibridación concebida por Bhabha. En definitiva, está claro que en estos dos casos —aunque hay serias dudas de que se pueda hablar de alguna hibridación en Schleiermacher— se trataría de dos “hibrideces” muy diferentes, sobre todo por el hecho de que en Schleiermacher, como también en otros románticos, lo que está en juego es la *Bildung* de la identidad colectiva nacional, la universalización de la lengua alemana. En este sentido, incluso la enajenación de la lengua debe siempre permanecer a resguardo, cuidarse de un eventual envilecimiento (al cual alude la figura de *Blendlinge* en Schleiermacher).

⁷⁹ «[...] la dimensión cultural e histórica de ese Tercer Espacio de enunciaciones que he indicado como presupuesto de la articulación de la diferencia cultural [...]. Es significativo que las capacidades productivas de este Tercer Espacio tengan una procedencia colonial o poscolonial» (H. BHABHA, *Location of Culture*, cit., p. 38).

abordar la cuestión del “entre” de otro modo, historicizarlo, es decir, verlo como un producto histórico de un cierto régimen de traducción, *a partir* del cual debe iniciarse una nueva formación de lo universal. Su carácter subversivo o creativo, así como la producción de lo nuevo, no están en absoluto garantizados, sino que deben manifestarse, precisamente, de forma histórica. Los sujetos que están en medio, entre varias culturas sin pertenecer a ninguna, los sujetos en migración o aquellos que están continuamente en traducción, describen una situación global actual, pero su universalidad (como también su eficacia política) no es un efecto inmediato de su condición global, sino que debe surgir a través de un proceso de formación conflictiva.

¿Qué instrumentos teóricos podemos entonces usar para construir una posible perspectiva de lo universal que corresponda al momento contemporáneo? La orientación heterolingüe propuesta por Sakai ofrece algunos elementos útiles. Según la teoría de la orientación heterolingüe, la comprensión y la incomprensión no están separadas por fronteras definidas étnicamente. Es decir, se reconoce que la incomprensión ocurre en muchos niveles de la comunicación humana, de modo que la traducción actúa también en varios niveles de la variedad lingüística y en diversas zonas de incomprensión y discontinuidades culturales y sociales. La consecuencia decisiva de este enfoque es el abandono de la visión de una comunidad lingüística homolingüe, para la cual la traducción solo puede aparecer en sus bordes externos y en las zonas de contacto con un extranjero que se halla fuera, en otro régimen homolingüe⁸⁰. Este espacio exterior,

⁸⁰ Brevemente: mientras la orientación homolingüe presupone que la comunicación dentro de una misma lengua está garantizada como transpa-

al igual que el espacio excluido intermedio, no es sino el producto de una cierta autoidentificación comunitaria, pero también de un proceso de *Bildung* entendido como universalización de lo particular. Desafiar esta visión significa, en efecto, reorganizar y orientar las zonas de la alteridad interna, hacer visibles las lenguas particulares que han quedado excluidas del régimen homolingüe y, finalmente, traducirlas.

Sin embargo, la apuesta es aún más importante. Traducir los lenguajes excluidos no significa incluirlos en un espacio político existente mediante el reconocimiento de su *derecho* a ser lenguajes, es decir, radicalizando aún más la forma universal del marco normativo a través del cual una comunidad política, por hacerse más “inclusiva”, se autoconserva. Aquí se trata de pensar la posibilidad de *otra* comunidad y de *otra* universalidad *en* la traducción de los lenguajes excluidos, es decir, de su transformación histórica en la forma de la universalidad. Esta comunidad “otra” asumiría la traducción como principio de su propia constitución, apelando a lo extranjero como figura interna, es decir, como su elemento constitutivo, factor inmanente de su propia heterogeneidad (y por lo tanto no como algo que deba importarse desde fuera, aunque con un obvio gesto de acogida). En otros términos, habría una comunidad que se ve a sí misma como extranjera, que se apropia de la heterogeneidad de forma radi-

rente, y que un eventual fracaso en la comunicación se debe atribuir a la presencia del extranjero, la orientación heterolingüe, en cambio, ve el fracaso de la comunicación como algo esencial a toda enunciación. De este modo, la orientación heterolingüe se distingue del régimen homolingüe en todos los tres puntos fundamentales de este último (unidad de la lengua nacional, relación extrínseca y externa entre las lenguas soberanas, configuración internacional de las lenguas como coexistencia de diferencias conmensurables). Cf. S. MEZZADRA, N. SAKAI, *Introduction*, en «translation. a transdisciplinary journal», 2014, 4, pp. 9-29.

cal. Está claro que la “elevación a lo universal” de esta práctica traductiva significaría darle una definición política más concreta, es decir, realizarla como comunidad política particular. La pregunta es, entonces, cómo integrar la orientación heterolingüe manteniendo una cierta idea de *Bildung*, es decir, una dialéctica de la universalidad y la particularidad.

Ya se ha dicho que las universalidades están en conflicto. La formación de una universalidad ocurre a través del conflicto con otra universalidad, sobre todo con la dominante. El lugar de este conflicto no es el “entre”. El “entre” es el lugar de exclusión que, para aparecer como tal, requiere ya una superación de cierto concepto de universalidad, pero no mediante la inclusión de ese “entre” dentro de uno de los espacios soberanos constituidos. Una figura indeterminada del “entre” aparece como tal bajo un cierto modelo de universalidad y un cierto régimen de traducción; su valor es relativo y debe ser historizado. Determinar a los/las habitantes del “entre” significa colocarlos/as en otro lugar y darles otro papel. Son sujetos que traducen, pero también objetos del trabajo traductivo. En cuanto expresión de lo extranjero que constituye nuestro espacio —el cual, sin embargo, todavía no se percibe como espacio común⁸¹— su habitar aún no está formado (*Bildung*) en los términos de una comunidad política en la que reconocerse (por ejemplo, los y las extran-

⁸¹ Algo similar observa también Giacomo Marramao: «La casa de lo universal no está ya ahí, a la espera de ser habitada, sino que debe ser construida de un modo genuinamente multilateral. No podemos limitarnos a decir a los otros: venid y seréis acogidos en nuestra casa, integraos y seréis incluidos en nuestra civilización, que se basa en el concepto de derecho. Por el contrario, lo que debemos hacer es precisamente negociar un nuevo espacio común, construir juntos una nueva casa de lo universal». (G. MARRAMAO, *Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference*, cit., pp. 15-16).

jetas sin ciudadanía, extracomunitarios, refugiadas y refugiados, trabajadoras y trabajadores migrantes, pero también las ciudadanas y ciudadanos culturalmente heterogéneos y plurilingües que no pueden “inscribirse” exclusivamente en una comunidad). En el fondo, su posición coincide con la del traductor que ya no traduce a su lengua materna, sino que traduce, por así decir, del extranjero al extranjero (pero también para el extranjero). Es la traducción del extranjero en el doble sentido del genitivo (tanto objetivo como subjetivo). Esta ya no es la traducción representable como un trasplante de plantas extranjeras por amor al suelo paterno y a su lengua materna para enriquecerla. Es la traducción *de un otro para un otro*.

Ahora, para concluir, podemos volver a la ambigua expresión de Balibar: «Les langues se parlent», entendida como expresión de universalidad. En la explicación de Balibar, que en ella ve co-implicadas las instancias de la impersonalidad y de la reciprocidad, puede advertirse ya una cierta inversión de perspectiva con respecto al modelo humboldtiano-schleiermacheriano basado en la pertenencia y en la soberanía exclusiva (la traducción del otro en provecho de lo propio). Las lenguas son habladas, y los sujetos no pertenecen solo a una u otra lengua; pertenecen más bien a la multiplicidad de las lenguas, a las lenguas que se hablan unas a otras, y que también hablan unas a través de las otras. Esa multiplicidad sienta las bases de una universalidad que se opone a aquella forma de universalidad que, históricamente, dio origen a la soberanía del Estado-nación. El lenguaje de esta universalidad sería la traducción misma: la traducción como lengua materna de la universalidad.

SEGUNDA PARTE

TRADUCCIÓN COMO NEGATIVIDAD Y REFLEXIÓN.
DE LA DIFERENCIA A LA CONTRADICCIÓN

El carácter negativo de la traducción —es decir, el hecho de distinguirse por una negatividad que la constituye en lo más profundo— había surgido ya en el marco del discurso sobre la formación de la universalidad traductiva, expuesto en el capítulo anterior. Puede decirse que fueron precisamente las reflexiones teóricas sobre la traducción y sobre el lenguaje desarrolladas en la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX las que supieron captar de manera inédita la negatividad de la traducción, lo que, en consecuencia, se reflejaba también en la rearticulación de los métodos y enfoques de la praxis traductiva, con el propósito de acentuar su papel formativo en los planos político y social. En otros términos, la formación de sí y de la propia lengua —uno de los principales cometidos atribuidos a la traducción en la cultura romántica alemana— es un proceso que se cumple a través de la enajenación de sí y del devenir otro de sí mismo, proceso que puede entenderse como una negación de sí. La identidad lingüística, en sentido auténtico, tal como era concebida por los autores alemanes de la época, se constituye, por tanto, mediante una apertura al otro, cuya acogida e integración desencadenan un proceso de negación de sí bajo la forma de una dialéctica de enajenación y apropiación. La traducción, en cuanto apertura al otro por excelencia y, al mismo tiempo, como modo de formación de sí, se estructura pues como un proceso que exhibe su componente negativa. El llamado método enajenante de la traducción, conceptualizado en la cultura romántica alemana, se apoya precisamente en su carácter negativo: se traduce para sacar la lengua de su in-

mediatez y de su uso común, y para formarla negativamente exponiéndola de modo radical al otro.

La dimensión negativa de la traducción reside, en cierto modo, en el hecho mismo de que traducir implica siempre enfrentarse con la alteridad (el otro texto, la otra lengua, la otra cultura). Esta concepción —conviene aclararlo— se basa en un presupuesto no siempre explicitado: la dialecticidad de la traducción, según la cual la alteridad, fundamental para el acto traductivo, resulta funcional a la negación tanto de aquello que se traduce como de la lengua a la que se traduce. Para muchas perspectivas contemporáneas sobre la traducción —en especial aquellas que se esfuerzan por desvincular el proceso traductivo de una lógica dialéctica—, pensar lo otro como negativo resulta inaceptable (lo otro que se traduce sería más bien un otro no-negativo, es decir, no negador, y en lugar de la negación se propone una operación de negociación con lo otro¹). La paradoja de algunas de estas posiciones radica en que suelen dar prioridad al fenómeno de la intraducibilidad, ignorando con frecuencia que precisamente en ese fenómeno se condensa la negatividad de la traducción. Por “intraducible” podemos entender aquel resto semántico o idiomático que resiste el intento de ser traducido: ese elemento del texto (una palabra, una frase, una expresión, etc.) que niega el propio acto traductivo y que no se deja

¹ Cf. U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa*, [*Decir casi lo mismo*], Milán: Bompiani, 2003, p. 10: «Decir casi lo mismo es un procedimiento que se sitúa [...] bajo el signo de la *negociación*». Según Eco, las soluciones traductivas son el resultado de una negociación que busca transmitir la palabra del otro ‘pulendo’ las implicaciones que esta comporta originalmente, mediando y evaluando así entre la desventaja de partida y la ventaja que se pretende obtener. Se trata, por tanto, de una visión pragmática que sigue una lógica de compromiso, sustancialmente funcional a la comunicación de un significado en otra lengua.

ni apropiar ni trasladar a otro registro lingüístico. Pero esta negación del acto traductivo parece tener un estatuto particular: es una negación que, al mismo tiempo, posibilita y continúa el acto de traducir. Si por intraducibilidad no entendemos una simple imposibilidad absoluta de habitar otra lengua, sino más bien un aspecto imprescindible de la traducción misma, se hace entonces evidente que la negatividad pertenece a la traducción de manera esencial. Podría decirse incluso que la componente negativa es el motor permanente que funda y sostiene el proceso traductivo. Lo intraducible, en el sentido de aquello que no se deja traducir, revela así la intraducibilidad como condición de posibilidad de la traducción. Un intraducible es siempre un intraducible traducido, un intraducible que solo en la traducción puede aparecer como tal, escenificando un nuevo encuentro entre dos (o más) lenguas. En otros términos, solo traduciendo logramos vislumbrar ese elemento de lo intraducible que se manifiesta como resto irreducible de todo acto traductivo. Por eso Barbara Cassin habla de lo intraducible como síntoma de la diferencia², y no como un simple no-traducible.

Ver en lo intraducible —en cuanto diferencia que resiste— la estructura negativa de la traducción significa, para nosotros, ir más allá de la habitual reducción del proceso traductivo a un mero estar en la diferencia o a la actividad de poner en comunicación las diferencias. La negatividad de la diferencia que se manifiesta en la traducción impulsa a esta a determinarse más profundamente, haciendo que la diferencia misma se diferencie aún más. La diferencia es, desde luego, el punto de partida de todo acto traductivo: sin la diferencia

² B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. xvii.

entre lenguas y culturas, la traducción perdería su razón de ser. Pero, al mismo tiempo, la diferencia es también un *resultado* de la traducción, en el sentido de que es precisamente esta la que pone de relieve todo el entramado de diferencias entre textos, lenguas y culturas. Siendo efecto del propio acto traductivo, la diferencia es moldeada y configurada por la traducción, y llega a expresarse bajo formas diversas, de modo que no se puede hablar de ella en un sentido unívoco. Definir la traducción como un estar en la diferencia o como un asunto relacionado con la alteridad no basta, a nuestro juicio, para captar el fenómeno en toda su complejidad.

Para averiguar de qué tipo de diferencia se trata, intentaremos dar un paso más: adoptando un enfoque dialéctico, siguiendo la lógica hegeliana, quisiéramos examinar el aspecto no solo *diferencial*, sino también *contradictorio* de la traducción. En efecto, es ahí donde realmente reside la naturaleza transformadora y reflexiva del lenguaje. ¿Es posible conceptualizar la traducción no *solo* como una experiencia de la diferencia, sino *también* como una manifestación de la contradicción? ¿Y qué vías nos abre este análisis de la naturaleza negativa y contradictoria de la traducción a la hora de abordar otras cuestiones, como, por ejemplo, la relación entre historia y lengua?

Hemos visto que el aspecto constitutivo de la negatividad puede rastrearse en los rasgos más significativos del proceso traductivo (la dialéctica entre el sí mismo y el otro, lo intraducible). En las páginas que siguen, en cambio, trataremos de captar ese mismo núcleo negativo partiendo de las reflexiones sobre el lenguaje en general. Reflexionar sobre la naturaleza de la traducción implica necesariamente reflexionar sobre la naturaleza del lenguaje. Sin embargo, es habitual que las diversas teorías acerca de la esencia del len-

guaje no ofrezcan una mirada sobre el fenómeno traductivo, o bien lo consideren como una actividad secundaria, derivada, con respecto a la esencia del lenguaje. En este capítulo partimos de la convicción de que la traducibilidad concierne a *la vida misma del lenguaje*, es decir, que constituye su parte fundamental. Por ello, el discurso sobre los rasgos esenciales del ser lingüístico se vuelve inseparable del análisis del significado teórico de la traducción. Tomaremos como hilo conductor la investigación sobre la negación lingüística desarrollada por Paolo Virno en sus trabajos más recientes: dicha investigación nos abre un acceso directo al núcleo más radical de la traducibilidad y de su vínculo intrínseco con el ser-lengua de la lengua, un aspecto que, sin embargo, no es tomado en consideración por el autor italiano. Poner de relieve la negatividad como uno de los rasgos distintivos del lenguaje significa, para nosotros, centrar la atención en su carácter transformador —o, mejor dicho, en la transformabilidad del lenguaje—, pero también iluminar un determinado concepto de reflexión que se muestra, sobre todo, en la praxis traductiva.

Nuestro recorrido se articula en las siguientes etapas: en una primera fase retomaremos el planteamiento saussuriano sobre la relación intrínseca entre lengua y negación, para seguir después los análisis de Paolo Virno acerca de la naturaleza negativo-diferencial de la lengua; en un segundo momento trataremos de mostrar cómo esa naturaleza negativo-diferencial de la lengua se radicaliza en la traducción, analizando para ello algunos pasajes del ensayo sobre el traductor de Walter Benjamin; por último, imprimiremos una torsión hegeliana a las conclusiones benjaminianas, a fin de poner de manifiesto la relación contradictoria de identidad y diferencia que actúa en la traducción.

1. El carácter negativo-diferencial de la lengua

En el panorama del siglo XX, fue la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure la que tematizó y situó en primer plano la esencia negativa del lenguaje. Para el lingüista suizo, la negatividad de la lengua consiste en que ésta es, esencialmente, un sistema de diferencias: “La lengua no consiste en un conjunto de valores *positivos* y *absolutos*, sino en un conjunto de valores *negativos* o *relativos* que existen únicamente por su oposición.”³ Por poner un ejemplo de inmediato: si se dice que el valor del plural en alemán es distinto del valor del plural en sánscrito, se quiere decir con ello que, aunque en ambos casos se trata de un plural, cada uno de ellos, al surgir dentro de un sistema propio de diferencias y oposiciones, implica una serie de relaciones y *otros* valores diferenciales (por ejemplo, en sánscrito el plural se oponía no sólo al singular, sino también al dual)⁴. Las palabras, los signos, las formas lingüísticas, etc., valen en virtud de su diferencia recíproca; lo que equivale a decir que no tienen ningún valor sin —o fuera de— esa relación interna al sistema lingüístico. A su vez, el valor lingüístico sólo puede ser negativo, porque se determina diferenciándose de otros valores. La negatividad, es decir, la forma diferencial de la lengua, constituye por tanto la esencia misma de la lengua y debe valer para todos sus elementos, tanto fonéticos como semánticos. Es indiferente —diría Saussure— si en un sistema fonético la *a larga* dura dos o tres veces más que la *a breve*; lo que importa es que no duren lo mismo, y, por tanto, que

³ F. DE SAUSSURE, *Scritti inediti di linguistica generale* [*Escritos inéditos de lingüística general*], Bari-Roma: Laterza, 2005, p. 87.

⁴ Cf. B. MALMBERG, *L'analisi del linguaggio nel XX secolo* [*El análisis del lenguaje en el siglo XX*], Bologna: Il Mulino, 1985, pp. 65-86.

exista una relación diferencial que determine su sentido en cuanto sentido esencialmente diferencial.

Incluso cuando habla de los “hechos negativos”, Saussure tiene en mente la prerrogativa misma de la lengua: por “hechos negativos” no se entienden proposiciones que niegan una cualidad, ni términos que indiquen carencia, privación o contrariedad; se trata más bien de las relaciones generativas que determinan *todo* hecho lingüístico y, por ende, todo signo. Según la conocida definición saussuriana, «en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos»⁵ y «en la lengua todo es negativo: reposa sobre una oposición *complicada*»⁶. El significante y el significado obtienen su valor únicamente de las diferencias fonéticas y conceptuales que los distinguen respectivamente de otros significantes y significados. Los elementos de la lengua, por tanto, no tienen ninguna realidad autónoma fuera de las relaciones que se establecen entre ellos. Las diferencias preceden a los términos diferenciados, y la relación precede a los miembros relacionados⁷.

⁵ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* [*Curso de lingüística general*], Bari-Roma: Laterza, 2005, p. 145.

⁶ Id., *Scritti inediti di linguistica generale*, cit., p. 78.

⁷ En realidad, Saussure limita la existencia exclusiva de los hechos negativos al análisis del significante y del significado tomados por separado. La relación del significado con otros significados es puramente negativa, al igual que la relación del significante con otros significantes. Pero el signo en su totalidad, es decir, la combinación de significado y significante, es siempre un hecho positivo. Saussure, por tanto, no cuestiona la existencia del hecho positivo, sino que, de algún modo, lo inserta también en el registro de lo negativo. El lingüista ginebrino llega incluso a afirmar que: «desde el momento en que se confrontan entre sí los signos —términos positivos— no se puede hablar de diferencias [...]; dos signos, cada uno con su significante y su significado, no son diferentes, sólo son distintos. Entre ellos sólo hay *oposición*.» (Id., *Corso di linguistica generale*, cit., p. 146). La diferencia, por tanto, sería la relación dentro de cada signo, mientras que entre los

En resumen: la negatividad intrínseca del lenguaje hace posibles no solo las proposiciones negativas, sino cualquier signo, independientemente de su contenido, que a su vez puede ser afirmativo o negativo. Es la diferencia la que genera todo hecho lingüístico. Definir un hecho en términos de diferencia significa, simplemente, definirlo en términos de relaciones con el otro de sí. Este otro, sin embargo, no puede ser un hecho extra-lingüístico. Por ello, Saussure añade que no solo en la lengua no hay más que diferencia, sino que no hay más que diferencias sin términos positivos.

Nosotros, en cambio, negamos que un hecho lingüístico, desde el momento [en que lo identificamos], exista por sí mismo fuera de su oposición con otros, y que eso sea otra cosa que una manera más o menos feliz de resumir un conjunto de diferencias en juego: de modo que solo estas diferencias existen [...].⁸

La “esencia puramente negativa y puramente diferencial”⁹ de los elementos lingüísticos se conecta además con otra regla de la lingüística saussuriana: la arbitrariedad del signo. Según Saussure, «arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas»¹⁰. La estructura diferencial del lenguaje lo hace arbitrario respecto al objeto referente (de modo que no es necesario que una cosa, un objeto o un concepto tenga el nombre que tiene). Que a un significante se le asocie un significado es un hecho totalmente arbitrario y contingente, generado únicamente por la relación diferencial con otros

signos habría oposición, y es ésta la que constituye el hecho positivo. Así, si el valor positivo del hecho lingüístico se define no por la diferencia, sino por la oposición, sigue permaneciendo en el registro de lo negativo.

⁸ Id., *Scritti inediti di linguistica generale*, cit., p. 72.

⁹ Ibid., p. 70.

¹⁰ Id., *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143.

significantes. Por ello, del sonido de una palabra no podemos derivar su significado, ni viceversa. Sin embargo, esta arbitrariedad se acompaña de una necesidad: la necesidad de la coexistencia de significante y significado en un signo. A su vez, es precisamente la arbitrariedad del significante respecto al significado la que se conecta con la multiplicidad de lenguas, entendida como multiplicidad de signos arbitrarios. Si fuera posible derivar el nombre del hecho al que se refiere, la pluralidad lingüística de nombres y palabras sería inexplicable. La multiplicidad de formas lingüísticas testimonia los distintos sistemas diferenciales y su arbitrariedad.

La arbitrariedad es, por tanto, otro aspecto de la estructura relacional formal de la lengua que excluye cualquier determinación de la sustancia extra-lingüística. La lengua es una forma, es decir, un sistema de relaciones internas diferenciales. Para Saussure, además, la arbitrariedad establece la lengua como fenómeno social y público. Con un ejemplo de tono claramente wittgensteiniano, Saussure ilustra que, así como en el juego de ajedrez una reina o un peón, en cuanto signos, no tienen sentido ni función fuera del tablero, también en la lengua ningún elemento lingüístico existe por sí mismo: cada pieza solo tiene valor en el juego, es decir, solo en relación con otros según un sistema de reglas.

Estas reflexiones saussurianas sirven de base a Paolo Virno para desarrollar su análisis sobre la negatividad de la lengua, expuesto en un ensayo de 2013 titulado *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica* [Ensayo sobre la negación. Por una antropología lingüística]. La sección que nos interesa se centra en el papel de la palabra “no”; esta forma parte de la lengua y se genera, al igual que todos los demás signos, a partir de una relación negativo-diferencial, pero además expresa la negatividad misma. Esta problemática in-

introduce una distinción crucial: la diferencia entre el “no” *en* la lengua y el “no” *de* la lengua. Es decir, entre la negación empírica —expresada en una proposición negativa *determinada* o en un término que indica carencia, oposición, contrariedad, etc.— y la negación primaria, u “ontológica” según la definición de Virno, inherente a *todo* sistema lingüístico.

Si la fórmula saussuriana retomada y desarrollada por Virno indica que el significado de una palabra o signo se determina por sus relaciones negativo-diferenciales con otras palabras (por ejemplo: “x es algo solo porque no es a, no es b, no es c”), surge la pregunta pertinente: ¿cuál es el significado del signo “no” en esta fórmula? El signo “no” tiene un valor determinado en virtud de su *no* ser a, *no* ser b, c, d, etc. En otras palabras, también el signo “no” se define a partir de una multiplicidad de otros “no” que lo distinguen y lo oponen a otros signos. Pero, ¿tiene el mismo estatus un “no” que debe definirse y la serie de “no” que lo definen? La tesis de Virno es la siguiente: la peculiaridad de la lengua reside precisamente en su capacidad de expresar la negación que la constituye y de articularla en un elemento suyo, precisamente eso: el “no”. Por otra parte, la singularidad de la palabra “no” radica en que, para definirse, debe expresar el proceso de formación que no es solo suyo, sino de todos los signos. El signo “no” es el único signo que, además de ser generado por la negación, denota también la propia negación formante, la misma génesis negativa de los signos. En la definición de ese “no”, la negación es determinante (como en todos los signos), pero también es algo por determinar: la negación se expresa así en la forma de una unidad léxica, precisamente un “no”.

De este análisis del conectivo “no” se deriva otra tesis de Virno: el “no”, al encarnar la negación lingüística, posee una

cierta *reflexividad*: es un signo que refleja y expone la génesis del signo en cuanto tal. Es una parte, un elemento de la lengua que remite a la lengua en su totalidad, al origen de cada unidad lingüística: la negación.

Esta negación intralingüística, expresada por el operador lógico “no”, representa solo una de las caras de la negatividad de la lengua, de su naturaleza bifronte, como la define Virno: de la lengua es capaz de expresar aquello que la constituye, de decir su propia naturaleza, es decir, de encapsular en un signo “la nada inherente a la palabra *misma*”¹¹.

La vocación reflexiva, pero no metalingüística, de la negación se revela precisamente en el doble papel —empírico y ontológico— que cumple; se manifiesta en su naturaleza anfibia y bifronte. Las oraciones negativas incluyen, como parte integrante de su significado puntual y circunscrito, un término —el humilde “no”— que se refiere ante todo al significado de “significado”. El signo reflexivo, que ilustra el modo de ser de todos los signos, siempre tiene una incidencia operativa inmediata.¹²

Virno concluye que la relación negativa es el significado del significado. No es posible concebir ningún significado, y por tanto el significado de ninguna palabra, sin la negación determinante. La negación está inscrita en el concepto de significado; es su determinación analítica, del mismo modo que el peso es una propiedad analítica de un cuerpo. Todo esto es posible gracias a la naturaleza bifronte de la negación, capaz de condensarse en un elemento reflexivo: el “no”, que resume la génesis de cada signo y, por ende, de cada signifi-

¹¹ P. VIRNO, *Saggio sulla negazione Per un'antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2013, p. 38.

¹² Ibid. pp. 92-93.

cado. El carácter negativo del significado es además lo que abre el significado a sus múltiples usos. Parece que la multiplicidad del “no”, constitutiva de todo significado (“x significa algo porque *no* es y, *no* es w, *no* es z, y así hasta el infinito...”) garantiza la multiplicidad y variación en el uso de los significados.

El tratamiento de esta índole negativo-diferencial de la lengua lleva a Virno a considerar también la relación entre el no-ser y el lenguaje: el no-ser no tiene una existencia autónoma fuera de nuestra experiencia lingüística; la nada coincide, más bien, con la propia vida del lenguaje. El poder decir la nada coincide con nuestro ser hablantes. Del mismo modo, la posibilidad de decir la nada es una posibilidad esencialmente lingüística. De ahí deriva una cierta asimetría de la negación con respecto a la afirmación: atribuir un predicado, esto es, afirmarlo, no puede situarse en el mismo plano que negarlo. Virno argumenta que la negación de un estado de cosas o de un concepto no añade nada a su contenido. Siguiendo la estela del célebre ejemplo kantiano de los cien táleros¹³, la negación no transforma el concepto al que se refiere, no implica ninguna modificación: ni añade ni quita. La negación, para el filósofo italiano, remite únicamente a todo aquello que es *distinto del* concepto negado, mientras que el sujeto gramatical *permanece* indeterminado o determinado negativamente. Por ejemplo: cuando decimos que “x no es bello”, no añadimos nada a lo que representa “x”, sino que remitimos a algo distinto de lo bello. Por ello, la negación de ser bello no puede resolverse en otra afirmación (por ejemplo, “x es feo”). El contenido se-

¹³ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en Id., *Werke*. Band III, De Gruyter, Berlin 1968, A599/B627.

mántico de “x” permanece igual, solo que, al desligarse de un predicado negado (“bello”), se pone en relación con todo aquello que es distinto de él (“no-bello”), señalando un campo indeterminado de otros posibles predicados que podrían sustituirlo¹⁴.

A pesar de ese carácter casi tautológico de la negación (por el cual el sujeto al que se le niega un predicado permanece igual), no puede dejar de reconocerse un cierto poder transfigurador de la negación, y Virno, de hecho, lo admite; tal poder, sin embargo, no se refiere al contenido negado. «La función efectiva de la negación» —afirma Virno— consiste en «transformar aquello que el lenguaje *es* en algo que el lenguaje *expresa*»¹⁵. La negación primaria, la que pertenece a la naturaleza lingüística del ser humano, se refiere a sí misma, es decir, a su propia capacidad de negar, transformándose en una negación proposicional capaz de decir el “no” refiriéndose a cualquier contenido, empírico o no. La llamada naturaleza bifronte y doble de la negación es, por tanto, el producto de la negación misma: el desdoblamiento de la negación en dos niveles —uno ontológico-trascendental y otro empírico-proposicional— es la consecuencia de la capacidad de la negación de referirse a sí misma. Sobre esta relación entre negación y autorreferencia volveremos más adelante, al hablar de la traducción.

¹⁴ La peculiar dialéctica de este proceso no excluye del todo lo contrario: precisamente porque el campo semántico permanece indeterminado y potencialmente inclusivo de todos los predicados que no son “bello”, también el predicado “feo” puede entrar en juego, y por tanto “x es feo” sigue siendo una posibilidad. De este modo, al quedar indeterminado —es decir, determinado como negación de un predicado (no-x)—, el sujeto puede, en última instancia, determinarse también como el opuesto de lo negado (“x es feo”).

¹⁵

Lo que ahora nos proponemos indagar es de qué modo el carácter negativo-diferencial del lenguaje se manifiesta en la relación entre las lenguas distintas, es decir, en la relación de traducción. ¿Es legítimo introducir en este contexto un fenómeno como la traducción? Si la negación pertenece a la vida misma del lenguaje, entonces también la traducción, como proceso que expone toda la complejidad de nuestro ser lingüístico, deberá, necesariamente, tener algo que ver con la negación. Pero ¿en qué sentido puede interpretarse la traducción como un procedimiento que exhibe el carácter negativo de la lengua? ¿Qué cambia en el concepto de negación si dirigimos ahora la mirada al paso de las palabras y los significados de una lengua a otra?

2. Traducción como negación reflexiva

Hemos visto que, según la teoría saussuriana analizada y reformulada por Virno, el significado de una palabra se define a partir de su relación excluyente con otros signos: *X no es A, no es B, no es C*, etc., y por ello *X* adquiere un valor determinado, un significado. La pregunta que queremos plantear es la siguiente: esta misma fórmula, ¿vale también cuando los signos que entran en relación son signos traducidos que pertenecen a lenguas diferentes? La palabra ‘rojo’ significa algo porque no es ‘azul’, no es ‘amarillo’, pero tampoco es ‘húmedo’, ‘triste’, ‘impreso’, etc. En realidad, lo que la palabra ‘rojo’ excluye es todo lo demás, todo lo que es distinto de un modo indeterminado. Pero ¿podemos decir del mismo modo que la palabra ‘rojo’ no es ‘red’, no es ‘rot’, no es ‘rouge’, no es ‘crveno’ o *црвено*, y así sucesivamente? Ya a primera vista se entiende que la exclusión que opera esta

negación de las propias traducciones requiere una atención distinta, pues cumple una función particular: es una exclusión que marca una identidad autodiferenciante, una identidad que no está separada del otro, sino que lo contiene en sí. Para demostrarlo y desarrollar el discurso sobre la negación, tomaremos en consideración algunas páginas del conocido ensayo de Benjamin *La tarea del traductor*¹⁶.

En este texto, Benjamin no utiliza el término “negación” para hablar de la traducción. No obstante, la traducción, en la visión benjaminiana, se articula como un proceso eminentemente transformativo en el que la discontinuidad entre el original y la traducción, es decir, los efectos transformativos del paso a otro texto y a otra lengua, constituyen la continuidad misma de la vida de la obra. Esta transformación y discontinuidad implican una suerte de negación que instituye una tensión perenne entre el original y sus traducciones, así como una exigencia inagotable de seguir traduciendo.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, pp. 9-21 (trad. it. de R. Solmi, *Il compito del traduttore*, en W. Benjamin, *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Turín, 2008, pp. 500-511). En las páginas siguientes, en cambio, hemos utilizado la traducción de Gianfranco Bonola, incluida en *La teoria della traduzione nella storia*, ed. por S. Nergaard, cit., pp. 221-236. Asimismo, está disponible la traducción de Antonello Sciacchitano (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, en: «Aut Aut», 2007, n.º 334, pp. 7-20). Para un comentario detallado y original del ensayo de Benjamin, remitimos a las clases de Antoine Berman impartidas en el *Collège international de philosophie* en 1984-1985 y publicadas póstumamente (A. BERMAN, *L'âge de la traduction. "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis: PUV, 2008), texto al que volveremos con frecuencia y que constituirá un punto de referencia imprescindible en nuestros análisis. Sin embargo, nuestras citas corresponden a la traducción inglesa: *Id.*, *The Age of Translation. A Commentary on Walter Benjamin's "The Task of the Translator"*, transl. by C. Wright, New York: Routledge, 2018.

Hay también un destino “negativo” del texto traducido, siempre sustituible por otras traducciones, destinado a perecer, siempre necesario y nunca suficiente: «incluso la más grandiosa de las traducciones está destinada a entrar en el proceso de crecimiento de su propia lengua y, al renovarse esta, a declinar»¹⁷.

Ahora bien, quisiéramos centrar la atención en un pasaje específico —quizás uno de los más densos y difíciles de penetrar del riquísimo texto de Benjamin— donde se expone la idea del parentesco de las lenguas que se realiza en la traducción. Este parentesco¹⁸ (*Verwandtschaft*) está estrechamente ligado al efecto transformativo (*Verwandlung*) de la traducción: solo en las transformaciones que sufren las lenguas al traducirse unas a otras es posible vislumbrar su relación íntima, su fundamento común y su ser-lengua. Las lenguas se integran precisamente en el hecho de que intentan decir una y la misma cosa, y sin embargo esta “cosa” no es alcanzable por ninguna lengua tomada aisladamente. Por ello, solo una relación traductiva entre las lenguas, una especie de “cooperación” entre las diferencias lingüísticas, por así decirlo, es capaz de señalar el horizonte de una integración de todas las lenguas que concuerdan en lo que quieren decir. En otros términos, el parentesco supra-histórico de las lenguas (*die überhistorische Verwandtschaft der Sprachen*) queda oculto si se permanece dentro de los límites de una lengua, y en cambio sale a la luz —se manifiesta— solo al traducir.

La traducción, por tanto, testimonia la convergencia interlingüística fundamental y constituye su expresión más

¹⁷ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

¹⁸ Por lo visto, solo Sciacchitano, en su traducción, traduce *Verwandtschaft* como “parentesco”, mientras que los demás traductores han optado por “afinidad”. Utilizaremos ambas soluciones.

evidente, pero solo puede hacerlo porque las lenguas intentan decir lo mismo, donde este “mismo”, la identidad de su querer-decir, no se basa en una semejanza empírica ni en una descendencia histórica común, sino en una forma, es decir, en una relación de afinidad¹⁹ que concierne a la estructura de la lengua en cuanto tal, a su vez pensada en referencia a la posibilidad de traducir. En otras palabras, la afinidad que se manifiesta y se realiza²⁰ en la traducción concierne, por tanto, a la intencionalidad común de las lenguas, que coincide con su recíproca traducibilidad y este es el motivo por el cual la afinidad no se da mediante la supresión de las diferencias y de la distancia que separa las lenguas. La afinidad, es decir, el parentesco, es el concepto que en cierto sentido responde a la pregunta sobre el fundamento de las intenciones diferenciales de las lenguas.

Pero antes de preguntarse qué es lo “mismo” que las lenguas intentan decir, es necesario preguntarse qué significa que

¹⁹ Para profundizar en el concepto de afinidad en Benjamin, remitimos a un breve fragmento suyo titulado “Analogía y afinidad” (W. BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, en Id., *Opere complete*, Turín: Einaudi, 2014, p. 39), en el que distingue claramente la afinidad de la analogía y afirma que no son ni la semejanza ni la causalidad las que fundamentan la afinidad (el parentesco). Sobre la cuestión de la semejanza frente a la afinidad, véase W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

²⁰ Sería oportuno identificar los términos que Benjamin, no sin cierta ambigüedad, utiliza para explicar la relación entre afinidad y traducción: la traducción expresa (*Ausdruck*) y exhibe (*darstellt*), pero también realiza (*verwirklicht*), de forma germinal e intensiva, la relación íntima entre las lenguas; y esta última, a su vez, se atestigua (*bezeugt sich*), se realiza (*sich bewähren*), se manifiesta y se anuncia (*sich bekundet*) en las traducciones. Por otro lado, la traducción no puede revelar (*offenbaren*) ni producir (*herstellen*) la afinidad. La dificultad interpretativa reside en el hecho de que la traducción no puede generar la afinidad y, sin embargo, esta se manifiesta en la traducción.

las lenguas “intenten decir”. ¿Cómo puede una lengua tener intencionalidad? Es evidente que aquí Benjamin no habla de la intencionalidad en un sentido subjetivo (no es *Absicht*), del mismo modo que no habla de lo designado (*das Gemeinte*) en un sentido objetivo, como si aquello que se pretende decir fuera algo extralingüístico. La intencionalidad —y Benjamin en ocasiones mantiene el término latino *intentio*— sirve para perfilar más claramente la afinidad de las lenguas y su raíz común (definida también como la totalidad de las intenciones), es decir, para expresar que en el seno de una lengua podemos encontrar siempre la intención de otra lengua, motivo por el cual las intenciones, para Benjamin, son siempre *ergänzend*, es decir, integradoras o complementarias.

Parece, sin embargo, que este argumento adopta una forma tautológica: las lenguas son afines porque designan una y la misma cosa, esto es, su propia afinidad, su parentesco. O bien: es posible traducir porque las lenguas son traducibles. La forma tautológica expresa una cierta aprioridad ontológica que vincula las lenguas a través de aquello que ellas mismas quieren decir, que designan. Reconocer una cierta intencionalidad de la lengua misma —y, por tanto, no solo la intencionalidad de los elementos individuales (palabras, frases)— significa ya un cambio radical en la manera de concebir tanto la lengua como la traducción. Las lenguas, en aquello que quieren expresar, señalan una relación: la relación de su afinidad, la conexión íntima por la cual la mirada sobre una lengua implica siempre una mirada sobre la multiplicidad de las lenguas. Y la traducción es la única forma histórica capaz de presentar esta relación íntima (*innerste Verhältnis*) entre las lenguas —definida también como sobre-histórica—, y es precisamente esta relación lo que resulta esencial en las traducciones y, podríamos decir, lo que es ontológicamente a priori.

En el discurso de Benjamin hay dos planos: el primero es el de la integración de todas las lenguas en un horizonte sobre-histórico, que de todos modos concierne a aquello que las lenguas quieren decir;²¹ el segundo es el de la pluralidad histórica de las lenguas con sus diferencias recíprocas. Benjamin llega así a una afirmación que, a primera vista, podría parecer absurda: «las lenguas no son entre sí ajenas, sino que, *a priori* y con independencia de toda relación histórica, son afines en aquello que quieren decir [*sagen wollen*]».²² Pero si la traducción no es otra cosa que la actividad de mediar las diferencias irreductibles debidas a la irreprimible enajenación entre las lenguas, ¿en qué sentido se puede sostener entonces que las lenguas no son recíprocamente ajenas entre sí? Las lenguas están en una relación recíproca desde el principio, de modo que la relación traductiva entre ellas concierne con pleno derecho al ser mismo de cada lengua, a su condición de posibilidad. Con Benjamin podemos argumentar que lo que hace que una lengua sea una lengua es precisamente su poder relacionarse con otra lengua. Y las lenguas se relacionan entre sí solo porque remiten a un mismo origen —aquello que Benjamin llama “pura lengua”²³. En este sentido, las lenguas que entre sí son extranjeras no son en realidad ajenas, porque comparten el mismo horizonte de posibilidad de la traduc-

²¹ *Vouloir-dire*, o *voler-dire*: así traduce A. Berman al francés el verbo alemán *meinen*, para distinguirlo de “intención” (*Intention*) y también del sustantivo *Meinung*. *Das Gemeinte / die Art des Meinens* se traducen, en cambio, como *le visé / le mode de visée*. Está claro aquí el propósito del intérprete-traductor de diferenciar los diversos aspectos de la designación. Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., pp. 114 ss., p. 128.

²² W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 225.

²³ [*NdT*: como hemos señalado anteriormente, el A. insiste en pensar la “reine Sprache” de Benjamin, no como “lengua pura” sino como “pura lengua”].

ción y de su mutua relación. Este horizonte, conviene subrayarlo, tiene siempre que ver con aquello que las lenguas intentan decir (*was gemeint ist*) y, por tanto, con el concepto de *reine Sprache* (pura lengua), dos nociones fundamentales de la reflexión benjaminiana.

Las tesis sobre el no-ser-extranjeras-entre-ellas de las lenguas, en suma, deben leerse junto a otro pasaje del texto que se encuentra dos párrafos más adelante:

Mientras que todos los elementos singulares —palabras, proposiciones, conexiones sintácticas de lenguas diferentes— se excluyen mutuamente, esas lenguas se integran en sus propias intenciones [*in ihren Intentionen*]. Para captar exactamente esta ley, que es una de las leyes fundamentales de la filosofía del lenguaje, es preciso distinguir en la intención [*Intention*] el modo de designación [*Art des Meinens*] de lo designado [*das Gemeinte*].²⁴

Las lenguas extranjeras se excluyen en los elementos lingüísticos individuales, en los “hechos de lengua”; sin embargo, en su totalidad —que abarca tanto los modos de designación como lo designado— las lenguas se completan, se integran.²⁵ También aquí vemos los dos planos menciona-

²⁴ *Ibíd.*, p. 227.

²⁵ Esta ley fundamental, como la llama Benjamin, define la tarea del traductor, la motivación de su trabajo. En un pasaje posterior, Benjamin describe el papel que asume el traductor en términos de una integración de las lenguas en la lengua verdadera, y añade que se trata de un trabajo «en el que las proposiciones singulares, las obras [*Dichtungen*], los juicios, nunca llegan a entenderse entre sí [*sich nie verständigen*] —y así también permanecen confiadas a la traducción—, pero en el que las propias lenguas, integradas [*ergänzt*] y conciliadas [*versöhnt*] en el modo de su designación, se ponen de acuerdo entre sí [*übereinkommen*]» (*Ibíd.*, p. 230). Aquí vemos de nuevo el desfase que Benjamin pone de relieve: la distancia entre el plano de los textos singulares (más precisamente, *Dichtungen* se refiere a los

dos anteriormente, que Benjamin designa con dos conceptos distintos: lo designado (*das Gemeinte*), es decir, aquello que se quiere decir, y el modo de designación (*Art des Meinens*). En el plano de lo designado, lo ajeno entre las lenguas no aparece, mientras que en el plano del modo de designación posee pleno derecho de ciudadanía. Sin embargo, estos dos niveles no pueden mantenerse separados, como si lo designado pudiera existir sin el modo de designación.²⁶ Antes bien, lo que Benjamin nos sugiere es que lo designado nunca es autónomo, que no puede encontrarse por sí solo, y que está siempre mediado por un modo de designación. Por esta razón sería erróneo decir que aquí lo designado representa algún objeto extralingüístico, un denotado que permanece siempre idéntico a sí mismo; lo designado reside precisamente en la totalidad de las diferencias dadas en los modos de designación.²⁷

textos poéticos), de las palabras o proposiciones individuales, y el plano de las lenguas, donde el acuerdo y la integración son posibles. Como veremos más adelante, para Benjamin los modos de designación de las palabras se integran en lo designado, mientras que aquí las lenguas se integran en el modo de su designación (*Art ihres Meinens*).

²⁶ En otro pasaje de su texto, Benjamin afirma que el sentido de una palabra se da precisamente en la manera en que lo designado se halla ligado al modo de designación: «[...] el sentido [*Sinn*], en su alcance poético respecto al original, no se agota en lo designado, sino que recibe ese alcance [*Bedeutung*] precisamente de la modalidad en que lo designado está ligado al modo de designación en una palabra determinada. Suele expresarse esto con la fórmula: las palabras llevan consigo una tonalidad afectiva [*Gefühlston*]» (Ibíd., pp. 231–232).

²⁷ Esto lo confirma también Carol Jacobs: «Lo “designado” no es nunca algo que se encuentre independientemente del lenguaje ni siquiera dentro del lenguaje, en una palabra o en una frase aislada, sino que nace más bien de la diferenciación recíproca de los diversos modos de designación.» (C. JACOBS, “The Monstrosity of Translation”, *MLN*, 1976, nº 6, p. 761).

Lo designado expresado *en una sola lengua* es, en cierto sentido, siempre parcial, fragmentario.²⁸ Benjamin lo reafirma al decir que lo designado permanece oculto en las lenguas mientras no surja la pura lengua. Y si esta puede emerger únicamente en la traducción, entonces esta no es solo el lugar principal en el que se manifiestan los modos de designación que definen las diferencias entre los elementos de una lengua, sino también el lugar de lo designado mismo: la traducción como el único ámbito de la última verdad del ser-lengua. Lo que la traducción presenta no es únicamente la diferencia entre las lenguas, contenida en sus diversos modos de designación, sino también aquello que ellas quieren decir, y que una sola lengua, estructuralmente, no puede expresar. En fin, para concebir lo designado se requiere la perspectiva de la totalidad de la lengua, que no suprime las diferencias, sino que las integra en el proceso del devenir, en el crecimiento de las lenguas.²⁹

²⁸ El fragmento es otra imagen típica benjaminiana, de procedencia romántica, sobre la que se apoyan las interpretaciones deconstructivistas, como las de Derrida y de Man. Cf. J. DERRIDA, *Des Tours de Babel*, trad. it. de A. Zinna, en *Teorie contemporanee della traduzione*, ed. por S. Nergaard, Milán: Bompiani, 1995, pp. 367–418. Cf. P. DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of Translator"*, en *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp. 73–105.

²⁹ Como señala Berman en su comentario al texto de Benjamin (cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 141), en realidad se trata de dos tipos de intención: 1) la intención de las lenguas como conjuntos que aspiran a la pura lengua, aunque esta permanezca oculta y, por tanto, solo la traducción puede sacarla a la luz; 2) la intención en los elementos de cada una de las lenguas, que se distinguen por su modo de designación. Lo relevante es que Benjamin intenta pensar estas dos intenciones inseparablemente, es decir, como si hubiera una y la misma intención en dos niveles. Esto permite al autor alemán desarrollar su reflexión sobre la traducción simultáneamente en el plano de la lengua (las lenguas se traducen), en el del texto y sus elementos,

En cierto sentido, la tensión entre lo designado y el modo de designación que subyace a las tensiones entre lenguas extranjeras, radica en el hecho de que la pluralidad de los modos de designación constituye el principal obstáculo que impide a lo designado revelarse dentro de una sola lengua. Sin embargo, la única vía para captar lo designado es precisamente a través de la pluralidad misma de las diferencias que se realizan en la traducción. Todo esto lo explica Benjamin con un ejemplo: *Brot* en alemán no es *pain* en francés. Aunque estos dos términos designan lo mismo, su diferencia es irreductible.

En *Brot* y *pain* lo designado es ciertamente idéntico, pero el modo de designación no lo es. Está implícito, es decir, en el modo de designación que las dos palabras signifiquen algo distinto [*etwas Verschiedenes*] para un alemán y para un francés, que para ambos no sean intercambiables, y que incluso, en última instancia, tiendan a excluirse [*auszuschließen streben*]; mientras que está implícito en lo designado que ellas, tomadas absolutamente, signifiquen una misma e idéntica cosa [*das Selbe und Identische*].³⁰

Por tanto, si nos mantenemos en el nivel de lo designado, podemos decir que *Brot* en alemán es *pain* en francés, o *pane* en italiano. En cambio, en el plano del modo de designación, *Brot* niega *pain*, porque, en definitiva, se excluyen recíprocamente, expresan modos distintos de designación (para un/a alemán/a el sentido de la palabra “pan” nunca será el mismo que para un/a francés/a o para un/a italiano/a).³¹ Sin

pero sobre todo en el de la palabra, en cuanto unidad fundamental y «elemento originario» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 233).

³⁰ Ibid, p. 227

³¹ De Man habla de la disyunción entre *Das Gemeinte* y *Art des Meinens*, entre *logos* y *lexis*, por la cual, según el autor, la hermenéutica y la poética se

embargo, es posible decir que *Brot* y *pain* significan lo mismo solo a partir de su exclusión recíproca, generada por sus modos diferentes de designación. Las dos palabras, conviene subrayarlo, no significan la misma e idéntica cosa [*das Selbe und Identische*] porque indiquen el mismo objeto³², sino porque están unidas por la misma relación que constituye el significado de ambas. Más que un objeto, lo designado es el concepto relacional: se trata de una relación de significación, la misma e idéntica relación que subsiste en la diferencia.³³ Dicho de otro modo, *Brot* y *pain* designan lo mismo, no a pesar del modo distinto de designarlo, sino en virtud de su

excluyen sin remedio: «Lo que entiendo se ve perturbado por el modo en que lo entiendo —el modo en que *pain* es, el fonema, el término *pain*, que posee su propio conjunto de connotaciones que te llevan en una dirección completamente distinta» (PAUL DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of Translator"*, cit., p. 87). Por lo demás, *Reine Sprache*, “pura lengua”, será definida por De Man como «una disyunción permanente [*a permanent disjunction*] que habita en todas las lenguas en cuanto tales» (Ibíd., p. 92).

³² Es interesante recordar aquí lo que Benjamin dice en algunos fragmentos sobre la filosofía del lenguaje: «Lo designado significa: 1) el objeto al que se refiere la designación; 2) el objeto que la designación produce precisamente en esta relación ≠ (podría, por ejemplo, llamarse a este objeto el ser-designados)» (W. BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, cit., p. 9). Según este breve apunte, lo designado puede presentarse como objeto (que debe distinguirse del concepto, el cual, según Benjamin, proviene del objeto), pero dicho objeto no es una realidad dada fuera de la relación que la designación establece con lo designado. Lo designado de *Brot* y de *pain* sería, por tanto, el ser-designados entre estas dos palabras, que sin embargo siguen siendo diferentes. Una vez más, resulta evidente cómo este concepto de lo designado implica necesariamente la diferencia y, en última instancia, también la posibilidad de no ser designados.

³³ Por este motivo, la elección de traducir *Das Gemeinte* como *the intended object* en la versión inglesa de Zohn parece engañosa. Cf. WALTER BENJAMIN, *The Task of the Translator*, en *The Translation Studies Reader*, ed. por L. Venuti, Londres: Routledge, 2000, pp. 15-23.

exclusión recíproca. Y, en términos más dialécticos: *Brot* y *pain* son idénticos solo en su diferencia.

Mientras el modo de designación, en estas dos palabras, *las opone entre sí* [*einander widerstrebt*], este mismo modo se integra en las dos lenguas de las que proceden. Y precisamente en ellas, el modo de intuir se integra *en lo designado*.³⁴

Resumiendo ahora el análisis benjaminiano, podemos decir que en el plano de lo designado vale que “*Brot* es *pain*”, mientras que en el plano del modo de designación “*Brot* no es *pain*”.³⁵ Pero hay un paso más: “*Brot* es *pain*” precisamente porque “*Brot* no es *pain*”. Lo interesante de este pasaje es que Benjamin no habla de dos modos de designación en plural —como hace en las frases anteriores cuando menciona las *Intentionen*, las intenciones, en las que se integran las lenguas mismas—, sino que el modo de designación es diferente en dos palabras. Y aquello que es diferente en dos palabras y las opone entre sí es también el fundamento de su integración en lo designado, en aquello que ambas quieren decir. Así, ese “no”, como signo de la diferenciación implícito en todo modo de designación —por el cual una palabra no puede ser la otra—, se convierte en el elemento sobre cuya base dos palabras convergen y se encuentran la una en la otra. Pero este punto intentaremos aclararlo en las páginas siguientes.

³⁴ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 227; cursiva nuestra.

³⁵ Podemos utilizar otro ejemplo, tomado del ensayo de Ortega y Gasset: a pesar de la sinonimia dictada por el diccionario, aquello que para el español es *bosque* no es lo mismo que el alemán llama *Wald* (= bosque). «La enorme diferencia que entre ambas realidades existe [...] [e]s tan grande, que no sólo ellas son de sobra incongruentes, sino que lo son casi todas sus resonancias intelectuales y emotivas.» (J. ORTEGA Y GASSET, *Miseria y esplendor de la traducción*, trad. de A. L. Raniero y C. Rocco, en *La teoría de la traducción en la historia*, cit., p. 185).

Llegamos ahora a la pregunta central: ¿es posible aplicar la fórmula negativo-diferencial (“la palabra *x* es algo porque no es *y*, no es *z*, etc.”), que según Saussure y Virno determina todo signo, a la relación entre palabras en traducción? ¿En qué sentido el ejemplo benjaminiano corrige la visión del lenguaje que nos ofrecen el lingüista suizo y el filósofo italiano?

En la afirmación “*Brot* no es *pain*”, el sentido de la negación no puede ser el mismo que en la fórmula analizada (*x* no es *y* ni por el significado ni por el significante): es decir, *Brot* no puede excluir *pain* del mismo modo que excluye otra palabra, o más precisamente, todas las palabras que no son su propia traducción. La dinámica de exclusión-negación que aquí se realiza debe ser distinta de la negación delimitante y determinante que define el significado de una palabra excluyéndola de todo lo demás que queda indeterminado. La relación de traducción, en efecto, introduce un nivel adicional de diferencia y, por tanto, de determinación, precisamente en aquel ámbito que, según la definición formal del signo, permanece indiferente. Pero este ulterior diferenciarse de la palabra en la traducción se sostiene en una relación de identidad entre la palabra traducida y la palabra traductora: ambas designan la misma cosa, pero no la dicen. Lo idéntico entre las dos palabras existe únicamente en su diferencia, en su no poder decir la misma cosa.³⁶ La traducción, por tanto, no transmite una exclusión indiferente, sino más bien una exclusión que revela la profunda co-implicación entre las palabras.

³⁶ Según Roman Jakobson, las lenguas difieren entre sí no por lo que pueden decir, sino por lo que deben decir: el deber-decir de una lengua funciona, en efecto, como un no-poder decir la misma cosa. Cf. ROMAN JAKOBSON, “On Linguistic Aspects of Translation”, en *Language in Literature*, ed. por K. Pomorska y S. Rudy, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1987, pp. 428-435.

La palabra que se traduce pasando a la otra mantiene siempre la referencia a sí misma en su devenir otro de sí: se traduce y se conserva. Precisamente gracias a esta referencia a sí misma, la diferencia entre lo traducido y lo traductor debe incluirse en la determinación de ambos.

En otras palabras, el revelarse de la diferencia entre las dos palabras enriquece a ambas y contribuye de modo nada marginal a su identidad. Es la negación que repercute sobre el contenido tanto de lo que niega como de lo negado. Esto significa que aquí desaparece el carácter “neutral” de la negación que veíamos resaltado en los análisis de Virno³⁷, donde negar un predicado a un objeto no implicaba la modificación del significado del objeto: su contenido semántico permanecía igual, como también permanecía igual el predicado negado. En la traducción, en cambio, el “no” altera y transforma tanto lo negado como lo que niega. Es cierto que la traducción no añade un contenido diferente, es decir, tiende a repetir una cosa en otra lengua; pero precisamente esta repetición introduce siempre un aspecto nuevo, inesperado. Este doble efecto transformador se pone en acto por una peculiar relación reflexiva que se instaura en la traducción: la palabra traducida y la palabra traductora se reflejan la una en la otra, se reconocen en su querer decir la misma cosa continuando a excluirse, es decir, manteniendo sus incompatibilidades.

Quizá esta reflexión se entienda mejor si ponemos en relación los dos textos: el original, o texto de partida, y el texto de llegada, o su traducción. El primero desarrolla sus capacidades de significación e interpretabilidad reflejándose en el otro texto, es decir, convirtiéndose en el otro texto, no perdiéndose como texto de partida, sino reconociéndose en el otro co-

³⁷ Cf. P. VIRNO, *Saggio sulla negazione*, cit., pp. 36-41.

mo ese texto que ha entrado en diferencia. Por otro lado, los textos no son intercambiables: un texto nunca puede sustituir completamente al otro, por lo que continúan siendo incompatibles³⁸. Sin embargo, habrá siempre una evocación del texto traductor al texto traducido, en virtud de la cual podrá percibirse una correspondencia o interdependencia abierta que mantiene a ambos textos en un estado de tensión y movimiento. Y habrá también siempre una remisión del texto traducido a su traducción, entendida como su nueva vida, es decir, como una discontinuidad que mantiene vivo el texto mediante la realización inesperada de sus potencialidades. Y es esta relación la que debemos ilustrar como relación de reflexión inherente al traducirse³⁹: un texto se refleja en el otro, se encuentra a sí mismo en el otro y de este modo adquiere su propio significado como *proprio*, pero solo a partir de su otro.

³⁸ El hecho de que se mantenga una dualidad no significa que exista una dicotomía fuerte, ni que la relación entre los dos textos excluya una polifonía o una heteroglosia —por decirlo con Bajtín— que se manifiesta en cada una de las dos lenguas. La dicotomía se supera precisamente gracias al carácter reflexivo de ambos en la relación traductiva y en virtud de la continua apelación del uno al otro. Los dos no se reconcilian simplemente, sino que entran en una relación de tensión a través de la cual se redescubren el uno en el otro bajo una forma distinta. Encontramos un enfoque similar acerca de la dualidad en Benjamin también en su modo de resolver la vieja disputa entre la traducción fiel y la traducción libre. Lo que Benjamin hace es “traducir” la fidelidad en libertad, afirmando que la fidelidad a la palabra otorga a la traducción la verdadera libertad. Al poner en relación la fidelidad y la libertad de este modo, no se abandonan sus conceptos, sino que se transforman. A este aspecto del pensamiento benjaminiano ha prestado atención también VERONICA O’NEILL, *Translating Translation. Walter Benjamin on the Way to Language*, Berlín: Peter Lang, 2018, p. 57.

³⁹ Sobre la forma reflexiva del traducirse, en referencia a Martin Heidegger, remitimos a E. NARDELLI, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, cit., p. 163 ss.

Este reflejarse en el otro se realiza únicamente como transformación del texto.⁴⁰ Es importante subrayar que es precisamente el carácter reflexivo lo que da a la transformación traductiva su concreción, su positividad. Para transformarse, el texto debe mantener la referencia a sí mismo; de lo contrario, su pérdida en el otro sería tal que perdería también la referencia a aquello que se transforma. En otras palabras, la transformación sin reflexión sería una transformación sin transformado, o, paradójicamente, un proceso de mala infinitud de meras sustituciones, en el que la generación de diferencias hace perder aquello que se transforma.

Podemos anticipar ahora la tesis que queremos sostener: la palabra traducida se niega y se refleja en la palabra traducto-

⁴⁰ El vínculo entre reflexión y transformación, realizado en la actividad traductiva, podría profundizarse aún más a través de una comparación con la disertación de Benjamin sobre el concepto de *Kunstkritik* (WALTER BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, en: Id., *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 353-451). En este texto encontramos algunos conceptos que no aparecen en el ensayo sobre la traducción, pero que se revelan en sintonía con sus ideas, creando un trasfondo teórico común. Uno de estos conceptos es precisamente el de *Reflexion*, al que Benjamin dedica la primera parte de su tratado. La reflexión, en este contexto, puede entenderse como una actividad transformadora de la forma de la obra puesta en acto por la crítica, donde esta última se entiende como método de cumplimiento de la propia obra. En tal sentido, tanto la reflexión como la crítica no conciernen al juicio, sino al desarrollo, al despliegue (*Entfaltung*) y a la exposición (*Darstellung*) del objeto artístico: ambos términos (*Entfaltung* y *Darstellung*) son también centrales en el texto sobre la traducción. La traducibilidad, al igual que la criticabilidad, son modos inherentes a la propia obra, es decir, a su forma reflexiva. A la luz de esta comparación, también la frase de Benjamin según la cual la traducción es una forma puede interpretarse de otro modo: él entiende que la traducción es la reflexión del texto y de las lenguas. Cf. WINFRIED MENNINGHAUS, *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, en *Walter Benjamin and Romanticism*, B. Hanssen y A. Benjamin (eds.), Nueva York-Londres: Continuum, 2002, pp. 19-50.

ra, que a su vez retroactúa sobre el significado de la primera, así como sobre la propia negación.⁴¹ La negación implicada en la relación de traducción es autorreferencial (*eine selbstbezügliche Negativität*): la negación misma se diferencia y, en cierto sentido, se niega a sí misma. Pero esta doble negación no significa nunca restablecer la simple afirmación de identidad, de modo que pudiera decirse que *Brot* equivale a *pain*. La traducción muestra una suerte de negación de la negación, pues niega la equivalencia de dos palabras ("*Brot* no es *pain*") y al mismo tiempo niega también esa misma negación, no para restablecer la equivalencia, sino para abrirse a una transformación de su significado mediante el juego dialéctico de identidad y diferencia.⁴² Esta doble negación pue-

⁴¹ Debería estar ya claro que esta reflexión no es una reflexión "subjetiva" (con Hegel podríamos decir también "extrínseca"). Para las palabras que se reflejan, no tiene ninguna importancia un sujeto (por ejemplo, el traductor) que eventualmente reflexione sobre ellas. Se trata más bien de una reflexión *en* la lengua y no *a través* de la lengua, un proceso, por así decirlo, objetivo, es decir, perteneciente a la lengua como objeto de investigación relativamente autónomo: el reflejarse en la lengua significa instituir relaciones lingüísticas que no son solo diferenciales, sino también autorreferenciales. Hay un movimiento de retorno, una cierta circularidad entre los elementos lingüísticos que puede interpretarse a través del concepto de reflexión. La transformabilidad de la lengua consiste, a nuestro juicio, precisamente en el vínculo entre el aspecto diferencial y el autorreferencial. Este uso del concepto de reflexión se aproxima, en cierto modo, a la posición de Berman cuando escribe que la traducción, en cuanto experiencia, es originariamente reflexión (cf. A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 15), aunque por "reflexión" él entiende una forma de saber, mientras que nosotros entendemos más bien un proceso lógico-lingüístico de la negación que no es solo exclusión, sino integración de las diferencias, el devenir otro de sí. Si este proceso requiere o no una forma de saber propia es una cuestión que no podemos profundizar aquí.

⁴² Este vínculo entre identidad y diferencia está ya operante en la cópula de un juicio como, por ejemplo, en aquel que dice "*Brot* es *pain*". Está claro

de expresarse como “*no* es que *Brot no es pain*”. Negar la equivalencia⁴³ de dos palabras y al mismo tiempo negar su no equivalencia no significa restablecer la equivalencia, sino establecer una identidad abierta⁴⁴ entre ellas, en la que la

que la cópula “es” aquí no significa una ecuación entre los términos. Como señala Gianluca Garelli en un ensayo donde plantea la cuestión de la cópula en una relación traductiva, «[...] el vínculo constituido por la cópula puede volverse un elemento dinámico y explicativo solo si estamos dispuestos a entenderla también de modo *transitivo*, es decir, no siempre y únicamente como sanción de una mera posición o estado, sino en ciertas circunstancias también como signo de un “de más”, es decir, de una *donación ontológica*» (GIANLUCA GARELLI, *Hegel e lo spirito della traduzione*, en Id., *Dialettica e interpretazione: studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna: Pendragon, 2015, p. 292). Esta “circunstancia” en la que la cópula dona un “de más” a los términos que conecta es precisamente la traducción, por lo que “*Brot es pain*” significa que tanto *Brot* como *pain* adquieren algo *más* desde el momento en que se enlazan mediante la cópula “es”. Se trata de un “de más” que constituye su sentido.

⁴³ Ricoeur hablaba de una «equivalencia sin identidad» (PAUL RICOEUR, *Paradigma della traduzione*, en Id. *La traduzione. Una sfida etica*, ed. de D. Jervolino, Brescia: Morcelliana, 2001, p. 65), pero aquí, de manera diferente, querríamos intentar pensar la identidad sin equivalencia. El concepto de identidad busca articular la traducción en términos dialécticos, mientras que la equivalencia, un término que proviene de la matemática, encierra siempre el riesgo de una formalización de la traducción. La equivalencia es uno de los conceptos centrales con los que las teorías de la traducción tienden a explicar la relación entre el texto de partida y el texto de llegada. La idea de equivalencia implica casi siempre también la sustituibilidad o intercambiabilidad: los dos textos o elementos equivalentes pueden intercambiarse. Para una reconstrucción histórica del problema de la equivalencia en las teorías contemporáneas de la traducción, así como para una discusión de sus límites, remitimos al ensayo de FRANCESCA ERVAS, *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Macerata: Quodlibet, 2008. Cf. también ALICE LEAL, *Equivalence*, en *Routledge Handbook of Philosophy and Translation*, ed. por P. Rawling y P. Wilson, Londres-Nueva York: Routledge, 2019, pp. 224-242.

⁴⁴ Benjamin, por su parte, discute la identidad en las *Tesis sobre el problema de la identidad*, diciendo que «El principio de identidad afirma que “a es

identidad de cada palabra se desarrolla refiriéndose a la otra. Por eso, en lugar de una serie lineal de exclusiones, mediante una multiplicidad del “no” que puede extenderse al infinito sin conclusión alguna, en la traducción tenemos más bien un continuo remitir recíproco entre los términos relacionados, el cual, sin embargo, produce un significado determinado.⁴⁵

3. Negación que traduce al otro

La naturaleza negativo-diferencial de la lengua se presenta, por tanto, adoptando otra forma no reducible a la negación delimitante: es la relación traductiva entre palabras pertenecientes a lenguas distintas la que saca a la superficie una negación autorreferida, un movimiento de doble negación. En las páginas anteriores hemos visto que cierta reflexividad se encontraba sobre todo en el signo “no”, el cual no resulta comparable con otros signos de la lengua: mientras todos los demás signos necesitan del “no” para definir su propio campo semántico, el “no” se define a través de sí mismo, es de-

a”, y no que “a permanece siendo a”» (WALTER BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, cit., p. 24). Además, Benjamin destaca que la relación de identidad no se puede formular en un juicio (“a es a”) y distingue explícitamente la identidad de algo consigo mismo de una identidad de otro tipo. Precisamente en estas tesis habría que buscar los indicios de una identidad abierta, o al menos dinámica, es decir, de aquel tipo de identidad que puede encontrarse también en una relación de traducción.

⁴⁵ El estudioso portugués Duarte propone la teoría de la traducción de Benjamin como el cuarto paradigma del lenguaje (junto con el realismo, el estructuralismo y el pragmatismo), que él define como inter-traducción (*intertranslation*), entendida como praxis discursiva que genera el significado a través de la pluralidad de las lenguas. Cf. JOÃO FERREIRA DUARTE, “The Power of Babel: «Pure Language» as Intertranslation”, en *Perspectives. Studies in Translation Theory*, 1995, 3/2, pp. 271-282.

cir, para distinguirse de los otros signos debe aplicarse a sí mismo la negación que él mismo expresa. Solo el conector “no” es capaz de expresar aquello que todo otro signo contiene como principio de su propia determinación, en cuanto resultado determinado de múltiples relaciones negativas. Por tanto, solo el “no” es al mismo tiempo el resultado y el origen, porque para desplegarse debe referirse a sí mismo. De hecho, la reflexividad del “no” es otro nombre para designar su autorreferencialidad circular.

¿Y posee la negación traductiva una circularidad semejante? ¿No es precisamente esta circularidad lo que caracteriza la relación entre la palabra traducida y la palabra traductora? Si la traducción comienza como una búsqueda del correspondiente equivalente —llevándonos, por ejemplo, de la palabra “rot” a la palabra “rojo”—, es, sin embargo, también una continua puesta en cuestión de esa equivalencia. El campo semántico de una palabra se articula asimismo a través de las referencias culturales y simbólicas que un sistema lingüístico custodia en su interior, pero también por el carácter del texto y por el contexto entero en el que una palabra se inserta (“rojo” en un poema y en un manual de uso, por ejemplo, no tienen el mismo peso). Estas determinaciones del campo semántico pertenecen a la categoría de los modos de designación que hemos visto en Benjamin, por lo cual la palabra “rojo” no puede corresponder a la palabra alemana “rot”: incluso se excluyen, dice el autor. La traducción es la actividad que pone plenamente en evidencia las oposiciones y las incompatibilidades entre las unidades léxicas de distintas lenguas; pero la diferencia que entra en juego no es solo el factor de la exclusión recíproca, sino una diferencia que retroactúa sobre ambas palabras en relación: desde el momento en que entran en una relación de traducción, tanto la palabra traductora como

la palabra traducida incluyen en su significado ese “no” que las separa, es decir, su diferencia recíproca. La exclusión se convierte así en motor de inclusión.

En las palabras que se traducen una en otra no puede decirse simplemente que, a causa de su heterogeneidad léxica y su desajuste semántico, una de ellas *no* es la otra palabra, es decir, una palabra de otra lengua. Si solo existiera esta relación de negación entre dos palabras, no habría ninguna relación de traducción, es decir, no habría diferencia alguna entre decir, por ejemplo, “espíritu *no* es *mind*” y “espíritu *no* es conejo”.⁴⁶ En el caso de la traducción, el “no” que expresa la diferencia entre dos palabras entra en el campo semántico de ambas, porque la otra palabra expresa siempre la posibilidad de significación⁴⁷ de la primera. El “no” en la traducción concreta, por tanto, la posibilidad de un significado ulterior. Dicho de otro modo: la palabra traducida puede enriquecer y así concretar el campo semántico de la palabra traductora,

⁴⁶ Incluso una traducción que pueda considerarse equivocada o menos lograda (como la traducción de “Geist” (espíritu) por “mind”, cuando, por ejemplo, la *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel se traduce como *Philosophy of Mind*) no puede presentar el mismo carácter de la negación exclusiva que cuando se separan dos conceptos mediante el operador “no” para decir simplemente que el uno no puede ser el otro. Por lo tanto, incluso una traducción menos lograda mantiene el carácter autorreferencial de lo distinto en su otro.

⁴⁷ Berman, siempre con referencia al texto benjaminiano, traduce *Bedeutung* por significación (*la signification*), comentando la tesis de Benjamin de que la traducción tiene como objetivo final la presentación (*Darstellung*) de la significación (*Bedeutung*). *Significación* debe indicar que aquí no se trata del significado, sino del acto que instituye la relación entre significante y significado. En Benjamin, sin embargo, *Bedeutung* no se refiere únicamente a la palabra, es decir, a las unidades elementales del texto, sino también al propio texto: el texto significa, y esto quiere decir que el texto instituye una relación con el sentido.

y viceversa, en una relación de circularidad reflexiva. En este sentido, la traducción adquiere un sentido profundamente transformador. Esta es la principal distinción con respecto a una simple negación, que puede determinar, remitir o suspender el significado, pero no transformarlo al relacionarse con otro significante.

En una relación de traducción, la palabra traducida *aparece* en la palabra traductora como en su alteridad reflejada. El otro, en cuanto traducido, establece una autorrelación: en la alteridad, la palabra traducida se encuentra siempre a sí misma, pero no como un simple reconocimiento de igualdad. Se relaciona consigo misma como diferente, como nueva, como deformada, como siempre carente. En otras palabras, ni la palabra traducida ni la palabra traductora permanecen idénticas a sí mismas. La diferenciación, la negación, adoptan la forma del traducirse en el otro: la palabra X en una lengua se traduce en la palabra Y, pero Y *no* es propiamente X. Esta negación es inseparable de una referencia a sí de la palabra X en la palabra Y, por lo que todo el proceso adquiere la forma de la doble negación.

Desde luego, puede parecer atípico e inusual reconocer en la traducción un proceso de negación, un doble “no”, dado que normalmente se utilizan otros términos para explicar la relación traductiva (correspondencia, equivalencia en la diferencia, etc.).⁴⁸ Pero la vía de la doble negación nos

⁴⁸ Ya se ha señalado la importancia de la equivalencia en las teorías contemporáneas de la traducción, sobre todo en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Jakobson ya notaba su centralidad: «Así, la traducción implica dos mensajes equivalentes en dos códigos diferentes. La equivalencia en la diferencia es el problema central del lenguaje» (ROMAN JAKOBSON, *Aspetti linguistici della traduzione*, cit., p. 54). El traductor de la Biblia, Eugene Nida, distinguía entre equivalencia formal y equivalencia dinámica

permite enfocar la diferencia como rasgo distintivo de la traducción, descubriendo en ella algo más que la *mera* diferencia: en concreto, logramos identificar una referencia a sí de lo diferente. Y es esta autorreferencia de lo diferente la que se articula como negación de la negación. Desde el momento en que la palabra-traducida se refiere a sí en su propia negación —es decir, en la palabra-traductora—, también la negación misma resulta negada. En consecuencia, la traducción se presenta como un proceso en el que la negación se refiere a sí misma y en el que la palabra-traducida y la palabra-traductora entran en una relación de reflexión recíproca.

El tema de la doble negación nos ayuda, así, a iluminar el proceso traductivo desde una perspectiva particular. Ya hemos señalado de qué modo puede formularse esta doble negación que se manifiesta en la traducción: X se traduce en Y, pero X no es Y, y, sin embargo, no es que X propiamente no sea Y. La introducción del segundo “no”, es decir, de la fórmula “no es que”, niega la primera negación y, de ese modo, vuelve a acercar X a Y, de manera que este acercamiento nunca pueda resolverse en una equivalencia. En otras palabras, la doble negación nunca equivale a una mera afirmación. Antes bien, la doble negación abre el espacio

(cf. E. A. NIDA, *The theory and practice of translation*, Leiden: Brill, 1969). Catford, en cambio, hablaba de correspondencia formal y de equivalencia textual (J. C. CATFORD, *A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 1965, p. 27). Una distinción similar entre *Äquivalenz* y *Korrespondenz* se encuentra también en WERNER KOLLER, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg: Quelle und Meyer, 1979. Una reflexión interesante es la escasa equivalencia entre el término inglés *equivalence* y el término alemán *Äquivalenz* (cfr. MARY SNELL-HORNBY, *Translation Studies: An Integrated Approach*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1988, p. 16).

intermedio entre negación y afirmación: es un espacio dinámico de mediación y transformación que suprime la lógica binaria de la división entre algo y su otro. Su valor es más bien pragmático, en el sentido de que se articula como una praxis, y más concretamente, como la praxis⁴⁹ de transformación del significado de la palabra, es decir, de los términos en juego. ¿De qué modo se realiza esta transformación? Precisamente en virtud del reflejarse recíproco de las palabras y de las lenguas, como ya hemos señalado.

Volviendo al ejemplo benjaminiano, podemos decir que la negación reflexiva que se establece entre el *Brot* alemán y el *pain* francés —por la cual los dos términos nunca pueden ser equivalentes ni intercambiables— abre⁵⁰ cada una de estas palabras a su alteridad en la lengua extranjera. En esta apertura del espacio semántico, la palabra-traducida, negada y, sin embargo, referida a sí, modifica su alcance semántico asumiendo el significado de la palabra-traductora, es decir, in-

⁴⁹ Aquí, de nuevo, nuestro punto de referencia es el ensayo de Virno y, más precisamente, su último capítulo en apéndice dedicado a la negación de la negación, en el cual el autor reconoce un modelo de la praxis: la negación de la negación (no—no—p) constituye una acción, transforma el significado de lo negado (p), porque lo abre hacia algo nuevo que no es una simple afirmación, articulando su devenir (P. VIRNO, *Il saggio sulla negazione*, cit., pp. 190-196). Este mecanismo, a nuestro juicio, está en acto en la traducción con la máxima intensidad. Por lo tanto, la traducción no es solo una praxis, sino la praxis que exhibe su carácter más íntimo, aquel que atañe a la negación de la negación. Pero también la praxis misma puede ser vista como una acción traductiva que transforma el significado, abre nuevas posibilidades mediante una negación que se refiere a sí.

⁵⁰ Recordemos la frase de Berman: «Abrir es más que comunicar: es revelar, manifestar. Se ha dicho que la traducción es la “comunicación de una comunicación”. Pero es aún más. Ella es, en el ámbito de las obras (que aquí nos concierne), la manifestación de una manifestación» (A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 62).

cluyendo aquella diferencia semántica que continúa separándola de la palabra-traductora misma. Esta inclusión de la diferencia en su propio espacio semántico es posible únicamente en virtud del acto negativo que se refiere a sí y que, por tanto, se niega. *Brot* se niega en *pain* —como decía Benjamin, sus modos de designación son excluyentes—, pero esta negación no es indiferente al contenido de las dos palabras. La diferencia semántica de *pain*, pero sobre todo su diferencia material,⁵¹ revelada solo en el enfrentamiento con la otra palabra que lo traduce, indica siempre una posibilidad de sentido para *Brot*: *Brot* no es *pain*, pero puede transformarse incluyendo en su propio significado la referencia a todo aquello que material, cultural y contextualmente comporta *pain* en un texto. La traducción, por tanto, cuestiona tanto la afirmación de la equivalencia de dos palabras como una negación indiferente y unilateral. En este espacio donde ya no tienen cabida ni la

⁵¹ Cuando se habla de la materialidad de la palabra, con ello, en primer lugar, se entiende el aspecto fonético de la palabra dicha o el aspecto gráfico de la palabra escrita, por tanto, el significante. Aquello que Berman llama “letra” —y que se relaciona con la *Wörtlichkeit* benjaminiana— se considera el elemento carnal, material de la palabra y se condensa sobre todo en el efecto oral que posee un texto escrito, o más bien en la oralidad que un traductor logra liberar del original escrito. La letra, y en consecuencia la literalidad, significarían una compleja dimensión lingüística que puede situarse en la palabra singular, pero que no puede reducirse a ella. La materialidad de la letra, sin embargo, puede interpretarse de un modo más radical: Paul de Man interpreta la materialidad de la letra no como su materia, es decir, el soporte físico perceptible del signo, sino como disyunción entre la letra y la palabra, entre la gramática y el significado: aquello que resiste a la semantización (y también a la traducción) permaneciendo independiente. La materialidad entendida de este modo no sería sino uno de los rasgos de la pura lengua teorizada por Benjamin, la cual, a su vez, paradójicamente, sería el aspecto más material de la lengua. Cf. KEVIN ATTELL, “The Muse of Translation: “Pure Language” in de Man, Derrida, and Agamben”, en «CR: The New Centennial Review», 2012, 12/2, pp. 69-105.

mera identidad ni la diferencia abstracta, la traducción actúa como una praxis de reflexión y de transformación.

La traducción nos dice que la palabra nunca es igual a sí misma y necesita su propia diferenciación: “X nunca equivale a X” y “Y nunca equivale a Y”. Esto se hace más claro cuando entran en juego términos más complejos que expresan, por ejemplo, conceptos abstractos o estados de ánimo. Si la palabra “amor” traduce una serie de términos griegos (por ejemplo, ἔρως, φιλία, ἀγάπη, στοργή, ἥμερος, πόθος etc.), es precisamente porque la palabra “amor” nunca es igual a sí misma ni siquiera dentro de una misma lengua (la diferencia en italiano entre *amare* y *voler bene* lo demuestra). La palabra necesita diferenciarse para concretarse y, por tanto, exige su propia traducción para desplegar toda su riqueza semántica. De aquí es posible reconstruir los dos movimientos paralelos entre la palabra-traducida y la palabra-traductora: el primero, cuando se dice, por ejemplo, que “*amor* traduce *eros*”, pero no es solo *eros*, porque está en relación traductiva con otros términos que explicitan su significado complejo, es decir, sus diversos sentidos; y el segundo movimiento, cuando confirmamos que “*eros* no es totalmente identificable con *amor*”, pero también que “no es que *eros* no sea *amor*”. Solo la coexistencia de la primera negación con el segundo “no”, es decir, la doble negación, establece una relación de identidad traductiva que nunca se reduce a una simple ecuación (“*eros* igual a *amor*”). La traducción es el doble movimiento que niega y supera tanto la simple identidad como la simple diferencia.

La palabra traducida no es igual a sí misma y está destinada a incluir su propia diferencia como momento de su identidad autodiferenciada. En la traducción, la palabra traducida se diferencia, descubre su diferencia como *propria*

y, desde la palabra traductora, retorna a sí misma sin ser la misma.⁵²

Las dos negaciones que hemos intentado distinguir, aunque no sean totalmente ni abstractamente separables —es decir, la negación del “no” que atraviesa todo signo y la negación del diferenciarse de la palabra traducida—, corresponden en líneas generales a las figuras de la negación que nos presenta la lógica hegeliana. Y es esto lo que nos ha autorizado, en cierto modo, a utilizar un lenguaje que es evidentemente reconducible a la dialéctica hegeliana. No es posible aquí entrar en el complejo tema de la negatividad hegeliana.⁵³ Nos limitaremos a destacar algunas analogías que pue-

⁵² Otro ejemplo clásico de lo intraducible es *λόγος*, *lógos*, que se traduce con una serie de términos como “palabra”, “discurso”, “razón”, “fundamento”, “ley”, “cálculo”, “relación”, “medida” y así sucesivamente. Cada uno de estos términos-traductores se revela, en efecto, como internamente conectado con los otros, dado que todos, de modos distintos, traducen una y la misma palabra —*lógos*. O, dicho de otro modo: no solo la palabra traducida, sino también las palabras-traductoras se revelan como necesariamente heterogéneas y polifónicas, ya conteniendo lo otro en cuanto otro traductor. Las palabras-traductoras, por tanto, forman una red de remisiones recíprocas que se sostiene sobre una remisión de base continua: aquella a la palabra traducida. La palabra traducida, en este caso *lógos*, queda a su vez diferenciada en una multiplicidad de significados sacados a la luz por las diversas palabras-traductoras, también en varias lenguas. Todos esos significados-traductores contribuyen a la identidad del *lógos* precisamente en virtud de su capacidad diferenciadora. Pero también las traducciones, es decir, las palabras-traductoras, se enriquecen semánticamente mediante la referencia a aquello que traducen, esto es, al *lógos*. En otros términos, en cuanto una de las traducciones que vale por *lógos*, “palabra” no puede ser solo “palabra”, como tampoco “razón” puede ser solo “razón”: ambas, tensadas a determinar su propio significado, remiten a otra.

⁵³ El texto clásico sobre el tema es: DIETER HENRICH, “Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik”, en *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von U. Guzzoni et al., Hamburg: Meiner, 1976, pp. 208-230; así como las otras contribucio-

den ayudarnos a captar mejor precisamente aquel proceso de negación que aquí nos interesa, es decir, la traducción.

El análisis de las categorías del ser en la *Ciencia de la lógica* de Hegel nos proporciona una figura de la negación muy similar a la que hemos visto estar en la base de la relación del signo con otros signos: las determinaciones lógicas del ser están determinadas a través de su no-ser otro, donde este otro permanece indiferente, teniendo una única determinación, precisamente la negativa, del no-ser. Al ser, por tanto, le subyace una lógica de negación determinada. No es otra cosa que la aplicación de la conocida fórmula spinoziana según la cual *omnis determinatio est negatio*.⁵⁴ El significado de la negación, sin embargo, no se agota en su ser negación determinada. Es necesario, como indica Hegel, comprender la negación que se niega, es decir, la negación absoluta.⁵⁵

nes del autor. Para una perspectiva más amplia véase ALESSANDRO BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Padova: Il Poligrafo, 2002. Cfr. también HARIS PAPOULIAS, "Forme di negatività nella Logica di Hegel", en «Annuario Filosofico», 2014, 30, pp. 243-274.

⁵⁴ Esta lógica se percibe bien en la dialéctica de "algo" y "otro" [*Etwas und ein Anderes*]: un otro es siempre el otro de algo, siendo el no-ser de ese algo, pero un otro es también un ser-ahí, y es, por tanto, un algo. En esta dialéctica cada uno es al mismo tiempo algo y otro, cada uno es *alter alterum*, y, por tanto, entre algo y otro no hay una verdadera diferencia: «Ambos están determinados tanto como algo, cuanto como otro. Por ello son lo mismo, y aún no hay una diferencia entre ellos» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scienza della logica*, trad. de A. Moni, Roma-Bari: Laterza, 1981, p. 114).

⁵⁵ «La determinidad [*NdT*: en alemán: *Bestimmtheit* y no *Bestimmung*, determinación] es negación; este es el principio absoluto de la filosofía spinoziana. Solo que esta visión verdadera y simple fundamenta la unidad absoluta de la sustancia. Pero Spinoza se mantiene en la negación como determinidad o cualidad; no avanza hasta el conocimiento de ella como negación absoluta; es decir, como negación que se niega» (Ibíd., p. 604).

El descubrimiento de la autorreferencialidad⁵⁶ introduce el elemento de reflexividad que hemos visto emerger del análisis del conector “no”, el cual aplica a sí mismo la negatividad intrínseca en la génesis de todo signo. También en este caso, sin embargo, la identificación de un elemento reflexivo deja todos los demás signos y la lengua como tal fuera del alcance de la reflexión. Parece que la reflexión se condensa únicamente en esa excepción semántica del “no”, mientras que todos los demás signos definidos a través de su no-ser permanecen extrínsecos los unos con respecto a los otros. La relación negativo-diferencial entre los signos permanece así indiferente, igual a sí misma en cada aplicación semántica.

Por tanto, la regla según la cual cualquier signo posee un valor solo porque no es todos los demás establece un vínculo constitutivo entre las palabras que, sin embargo, aún no se manifiesta como su verdadera relación. Utilizando la distinción que nos ofrece la lengua alemana, podemos decir que entre el signo y su otro hay una *Beziehung*, pero no una *Verhältnis*.⁵⁷ La delimitación mediante la negación de los otros signos no es todavía una mediación entre ellos. La relación de mediación —este es nuestro punto— existe solo si los términos que entran en relación son dotados también de una reflexividad, donde el otro no es simplemente el no-ser del primero, sino el otro reflejado. Y esto no es otra cosa que

⁵⁶ Para profundizar este aspecto en el texto hegeliano, cf. ANTON F. KOCH, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1999, 53, pp. 1-29; y MICHELA BORDIGNON, “L’autoriferimento della negazione nella logica hegeliana”, *«Verifiche»*, 2017, XLVII (2), pp. 117-137.

⁵⁷ [*NdT*: Ambos términos, en alemán, significan “relación”; sin embargo, en contexto hegeliano adquieren un valor diferente, siendo la primera una relación exterior, mientras que la segunda una relación interna, como la del entero y las partes].

la relación reflexiva que hemos visto realizarse en la traducción. La traducción, podríamos decir, revela la capacidad reflexiva de cada palabra, es decir, su autorreferencialidad negativa en relación con las palabras de otras lenguas.⁵⁸

La traducción, en cierto sentido, radicaliza el papel de aquel conector “no” que define cada palabra en su ser-para-otro. Si, por su índole negativo-diferencial, la lengua se estructura como una exposición al otro, la traducción no hace otra cosa sino llevar más lejos esta exposición a la alteridad, la cual, sin embargo, aquí no se define solo por su no-ser, por su carácter excluido, porque se convierte más bien en un elemento de la diferencia interna, de la identidad autodiferenciada. El otro traducido no es simplemente el otro excluido para que el espacio semántico se delimite, sino el otro al mismo tiempo excluido e incluido mediante una referencia a sí. Ese “no” sintomático sigue, por tanto, desempeñando su operación fundamental de distinguir, pero en la traducción separa las dos palabras para volver a la interioridad de cada palabra, separándola de sí misma, impulsándola a diferenciarse a través de la multiplicidad de las lenguas. Esta *Selbstverhältnis*, esta autorrelación a través de la negación de sí (como

⁵⁸ Estas ideas pueden rastrearse también en la teoría del lenguaje y de la reflexión en los románticos, quienes fueron sin duda una fuente importante para el joven Benjamin. Para una profundización con referencia también a Saussure («self-referential and differential systematic character of language»), remitimos al ya citado W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, cit., p. 40. Para una comparación entre la “traducción romántica” y la “traducción hegeliana”, sobre todo respecto de la idea de que la traducción suscita una reflexión intralingüística, véase el artículo de GUILLAUME LEJEUNE, “L’Übersetzen comme articulation interne du système encyclopédique. Hegel et Novalis en perspective”, en «Verifiche» (Special Issue: Hegel and/in/on Translation), 2020, 1-2, pp. 37-54.

alteración de sí), constituye el mecanismo transformador de la traducción que *realiza* la palabra. La palabra dejada a sí misma, la palabra autosuficiente —es decir, la palabra que no conoce la alteridad— permanece una palabra irreflexiva que no experimenta su riqueza concreta y cuyo contenido no resulta particularmente afectado por la relación con otra palabra.⁵⁹ En la traducción, en cambio, la autorrelación (*Selbstverhältnis*) está impregnada de una reflexividad que permite a la palabra ir más allá, salir de sí misma adoptando nuevas formas y transformar, al retornar a sí, su propio contenido.

La traducción desarrolla ulteriormente la naturaleza negativo-diferencial de la lengua y conduce las unidades lingüísticas a su *verdad*:⁶⁰ antes de ser traducida, una palabra (y el dis-

⁵⁹ Con esto, sin embargo, no se pretende desconocer la traducción intralingüística, es decir, el hecho de que también dentro de la misma lengua haya transiciones y confrontaciones entre palabras que las enriquecen.

⁶⁰ Aquí convendría preguntarse: ¿qué es la verdad de la lengua al respecto? Cuando habla de la verdad, en el contexto de *La tarea del traductor*, Benjamin entiende siempre un horizonte último de la integración de todas las lenguas históricas, una suerte de designado en el que quedan acordados todos los modos de designación que son el elemento diferencial de las lenguas empíricas e históricas. “Vera lengua” es así uno de los sinónimos de “pura lengua”, definida también como lengua en su conjunto (*eine Sprache im ganzen*). «Si, empero, se da una lengua de la verdad [...] entonces esta lengua de la verdad es la verdadera lengua» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 230). Además, la lengua de la verdad no sería sino la verdad de la lengua: es la lengua en cuanto tal, el ser lingüístico pensado a su vez como una lengua, esto es, como lengua en el estado puro de su verdad. En cierto modo, la lengua de la verdad, la verdadera lengua y la verdad de la lengua en Benjamin coinciden. Esto, en otros términos, quiere decir que las lenguas empíricas históricas, por ciertos aspectos, no son verdaderas, aunque esconden *in nuce* la verdad, la verdad de su ser lengua. Pero ninguna lengua tomada individualmente es capaz de expresar esta verdad del ser lingüístico; por ello cada lengua se imagina como fragmento. Y tal verdad es justamente lo que hace históricas a las lenguas, aunque ella misma sea una categoría sobrehistórica.

curso vale también para las expresiones, las unidades sintácticas, etc., pero también para los textos tomados como un todo) no muestra aún su verdad por realizar, aquello que una palabra puede y debe ser solo al confrontarse con su propia imagen en la otra lengua y con su propia falta en el otro (dado que medirse con otro y reconocerse en él nunca es un mero reflejarse en el otro y conlleva siempre un sentido de carencia). Traducirse en el otro significa negarse en el otro y, al mismo tiempo, encontrarse en su propia negación. La negación que traduce al otro debe, por tanto, negarse en cuanto mera negación: es una negación autorreferida que, desde la alteridad, retorna a lo mismo, a una identidad que nunca es igual a sí misma.

Hemos dicho que la traducción determina aún más la propia naturaleza negativo-diferencial de la lengua: en ello emerge otro momento que, en cierto sentido, despliega toda la estructura del proceso traductivo, y es la *contradicción*. O, mejor dicho: el nudo entre identidad y diferencia, por un lado, y entre (auto)reflexión y negación, por otro, que hemos tratado de explicitar en las páginas anteriores, encuentra su expresión más adecuada precisamente en el concepto de contradicción. Ahora bien, hay que aclarar de qué noción de contradicción se trata aquí y, sobre todo, justificar por qué hablamos ahora de contradicción en referencia a la traducción, que ha sido articulada en primer lugar como experiencia de la diferencia. La pregunta sería, entonces, la siguiente: ¿por qué trasladar la argumentación de la diferencia a la con-

Llevar los elementos lingüísticos a la verdad significa, por tanto, en palabras benjaminianas, redimir la pura lengua, esto es, llevar las palabras a su rarefacción de modo que resuenen de otra lengua y, en este sentido, abran un espacio de resignificación. Y es labor del traductor realizar la traducción en cuanto lugar de la verdad de las lenguas.

tradición? Como ya hemos señalado al comienzo de este capítulo, en el análisis del proceso traductivo no basta con detenerse en la diferencia; y con esto queremos alejarnos de aquellas perspectivas dominantes en el pensamiento del siglo XX —por ejemplo, en el panorama francés— que, poniendo el acento en la diferencia, pretendían romper con el método dialéctico-especulativo.⁶¹ La contradicción es, siguiendo precisamente el método dialéctico-especulativo,⁶² la articulación ulterior y la activación de la diferencia, es decir, la diferenciación de la diferencia misma, y no su subordinación a la identidad ni un vehículo de identificación totalizante.⁶³ Precisamente la traducción demuestra que, por su carácter negativo-contradictorio, no puede reducirse ni a una diferencia sin relación ni a un aplanamiento o neutralización de la diferencia. La traducción sigue siendo una experiencia de la diferencia, entendida también en el sentido

⁶¹ Uno de los ejemplos más emblemáticos lo ofrece Foucault en las páginas introductorias al famoso libro de Deleuze *Diferencia y repetición*: «[...] la diferencia se halla sometida en un sistema oposicional, negativo y contradictorio [...] Se cree ver resplandecer la subversión del Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico [...] Para liberar la diferencia, hace falta un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación» (MICHEL FOUCAULT, “Introduzione”, en G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Bologna: Mulino, 1971, pp. xii-xiii). Deleuze es otro autor que encuentra problemático justamente el paso de la diferencia a la contradicción, fundamental para una dialéctica como la hegeliana.

⁶² Cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 482: «La diferencia en general es ya la contradicción en sí».

⁶³ Es la posición de Adorno, que quiere salvar lo negativo (lo no-idéntico) de la dialéctica basada en el primado del principio de contradicción: «La contradicción no es aquello en lo que inevitablemente debía transfigurarse el idealismo absoluto de Hegel, es decir, una esencia en sentido heraclíteo. Es índice de la no verdad de la identidad [...] La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad» (THEODOR W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi, 1970, p. 5).

subjetivo del *genitivo*, que nos indica que la diferencia es la que hace la experiencia, es decir, hace la experiencia de sí misma como movimiento de negación de sí. Es la diferencia la que constituye el núcleo de la identidad y, como tal, se despliega como contradicción. La introducción de la contradicción en esta investigación representa, por tanto, un modo de afinar la mirada sobre la traducción en una perspectiva más dialéctica⁶⁴, potenciando el momento de la diferencia y descubriendo en ella algo más que una mera diferencia en sí.

La contradicción no se emplea aquí como ley del pensamiento formal, sino como principio de producción de diferencias a través de una exclusión incluyente, es decir, el proceso de una autoexclusión mediante la inclusión de la alteridad, del opuesto que es al mismo tiempo afirmación de sí. La contradicción es así siempre una autocontradicción y, por tanto,

⁶⁴ Aquí es legítimo preguntarse si hay otras lógicas de la negación, es decir, modalidades alternativas a la dialéctica, que serían igualmente pertinentes para articular la procesualidad traductiva. También es legítimo preguntarse si hay otras formulaciones teóricas de la contradicción, no necesariamente de cuño hegeliano, que serían utilizables. Habría que ver asimismo cómo estas formas de negación están contenidas y condensadas dentro de otras lenguas. Un ejemplo es la palabra *soku*, la partícula conjuntivo-disyuntiva en la lengua japonesa. Para una discusión de la lógica de *soku* con referencia también a la negación hegeliana, cf. MARCELLO GHILARDI, “Sulle dimensioni formale e strutturale della negazione”, en *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente ed occidente*, a cura di L. Marcato, Milano-Udine: Mimesis, 2015, pp. 179-191. Hay muchas características del *soku* (co-pertenencia y transformación de los términos que están conjuntos-disyuntos) que pueden valer también para los términos en traducción. «*Soku* transforma los términos de la copia conceptual en polos de un campo tensional; es el carácter intensivo y movilizador que implica en la relación a quienes se encuentran por su mediación [...] *Soku* da voz a la experiencia del límite del lenguaje» (Ibíd., p. 189).

contiene la necesidad de su propia superación.⁶⁵ Por este motivo, la contradicción no puede confundirse con la mera relación de oposición —como sucede a menudo incluso en planteamientos que se consideran dialécticos—. La contradicción, en cierto sentido, radicaliza la oposición, porque los opuestos en ella quedan escindidos en sí, de modo que el otro opuesto pueda “encontrarse” en el seno de lo propio. La independencia de los polos opuestos, que caracteriza la mera relación de oposición, se revela en la contradicción como una independencia dependiente⁶⁶: implica una lógica de doble transición del uno en el otro⁶⁷, es decir, una autoexclusión incluyente, de modo que tanto el uno como el otro se presenten como momentos de la *misma cosa* que *se* contradice.

Volviendo ahora al discurso sobre el “no” y al modo en que lo hemos tratado: en la simple determinación del signo no hay oposición esencial alguna. Decir que la palabra X significa algo solo porque no significa Y, Z, etc., y que al mismo tiempo la palabra Y significa algo solo porque no es X, no opone X a Y. Hay una exclusión en acto, pero solo en la forma de estar-fuera-el-uno-del-otro sin contraposición.

⁶⁵ La verdadera contradicción es solo aquella que es llevada a ser suprimida. Sobre el tema, cf. LUCA ILLETTERATI, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, Padova: Cleup, 2009, p. 70.

⁶⁶ Cf. A. BELLAN, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 159.

⁶⁷ Es interesante notar que, explicando este proceso —es decir, la resolución de la contradicción—, Hegel, en la *Scienza della Logica*, usa justamente la palabra *übersetzen*, “traducir”: «Cada uno es absolutamente el pasar (*das Übergehen*), o más bien su propio transponerse (*das sich Übersetzen*) a su opuesto (*Gegenteil*)» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 483). Para profundizar en los otros significados del término *übersetzen* en Hegel, cf. SAŠA HRNJEZ, ELENA NARDELLI, “Is It Possible to Speak About a Hegelian Theory of Translation? On Hegel’s “Übersetzungsbegriff” and Some Paradigmatic Practices of Translation”, «Verifiche» (Special Issue: Hegel and/in/on Translation), 2020, n. 1-2, pp. v-xxvii.

La contradicción, en cambio, se manifiesta allí donde hay relación negativa consigo misma, donde no solo se excluye el no-ser del otro, sino que se realiza una autoexclusión.

Esta distancia de sí es el presupuesto principal para que se dé la contradicción como autocontradicción. Su resolución coincide con el momento del paso de sí al otro, es decir, con la propia alteración. En otras palabras, la contradicción nace allí donde la palabra X no es igual a X, se desprende de sí, deviene otra palabra (en otra lengua) en la que al mismo tiempo se niega y se reconoce. Es la contradicción de la “cosa rota en sí” de la que hablaba Hegel.⁶⁸ La palabra que está en traducción sería, en este sentido, una suerte de “palabra rota”. Y la traducción es la contradicción en la forma del lenguaje, es decir, la traducción como manifestación de la estructura contradictoria en el campo del lenguaje. En fin, se trata de estar constitutivamente en relación con el otro, distante de sí y de lo mismo, su propia negación y redefinición de sí mismo.

Conviene precisar, sin embargo, que la palabra traducida no contradice directamente a la palabra traductora: no se trata de una contradicción entre dos términos en un plano meramente horizontal, por lo que sería contradictorio traducir *Brot* por *pain*. La contradicción reside en que lo mismo se expresa en dos modos diferentes que son incompatibles, se excluyen recíprocamente, pero están profundamente coimplicados. Dicho con la terminología benjaminiana: la contradicción es la estructura del designado que se expresa con una pluralidad de modos de designación y solo gracias a estos permanece el mismo designado. La contradicción, por tanto, no está entre los términos en traducción, sino en el

⁶⁸ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 494.

interior de cada uno de ellos, sea el término traducido o el traductor. La contradicción es la escisión y la tensión internas de la palabra que, en cuanto tal, está abierta al otro, o mejor, de la palabra que es constitutivamente otra de sí.

El concepto de *identidad autodiferenciada* al que nos han conducido nuestros análisis nos permite, por tanto, concebir el carácter negativo-contradictorio de la traducción como desarrollo de esa naturaleza negativo-diferencial de la lengua. Este desarrollo, sin embargo, nos induce a revalorar el valor negativo que en la lengua se enuncia con el operador “no”.⁶⁹ En otras palabras, la negación, si se piensa radical-

⁶⁹ Intentemos exponer aquí unos argumentos estrictamente hegelianos a la determinación del signo: Si en el conector “no” hemos identificado una suerte de excepción lingüística, quizá podríamos también enuclear un germen de la contradicción justamente en este “no”, esto es, en el papel que desempeña en la determinación del signo. De algún modo, el “no” que separa abstractamente A y B, en la formulación “A no es B”, ofrece algo más que la mera diferenciación. La serie indefinida de negaciones, donde A es distinta de B, C, D y así sucesivamente, se presenta también como una serie de conjunciones, que podemos definir con Hegel como «la obtusa diferencia de lo diverso» (ibíd., p. 493). Pero en ella, precisamente, el elemento “no”, como también el conector afirmativo “y”, representan exactamente ese límite entre A y B, es decir, el lugar en el que tanto A como B dejan de ser lo que son y, por tanto, encuentran su propio no-ser; sin embargo, teniendo en ese mismo lugar —que es el lugar del límite— su propia razón de ser, A y B quedan puestos mediante su separación. Aquel “no” discriminativo es también constitutivo por el hecho de que la negación de lo otro es constitutiva de la identidad de ambos términos, tanto A como B. El “no”, en cuanto límite, forma parte de los términos diferenciados, pero es también un elemento autónomo, fuera de su papel de límite. Dicho en términos semánticos, el “no” funciona también como un conjuntivo “y”. Ya aquí podemos notar una contradicción que se esconde en el “no”, una contradicción aún en sí irresuelta, que no logra incluir totalmente la negación de lo otro, por lo que la alteridad permanece “capturada” en un orden de yuxtaposición y de exterioridad. En fin, si la contradicción permanece implícita en este papel del límite del “no”, la traducción, en efecto, pone y

mente, debe forzosamente ‘aplicarse’ también a sí misma.⁷⁰ El “no” así no constituye solo el sistema de diferencias lingüísticas, sino que determina también contradictoriamente el contenido positivo de lo negado y de lo que niega. Pues bien, es precisamente gracias a la contradicción puesta en acto en la relación traductiva que la negación enraizada en el lenguaje no solo es capaz de determinar un signo diferenciándolo de otro, sino también de determinar esta misma diferencia del otro, que luego vuelve a entrar en el contenido positivo del signo. En este sentido, la traducción no se presenta como una operación marginal y secundaria, o un expediente ante la incomprensión interlingüística, sino como algo que expresa el funcionamiento mismo del lenguaje, su mecanismo de diferenciación.

Concluamos. La relación traductiva es la modalidad a través de la cual el signo, la palabra, la lengua se concretan. Y si es así, entonces también la fórmula con la que intentábamos indicar la doble negación en la traducción —“no es que X no sea Y”— se revela solo como un modo preliminar, un aspecto de la praxis traductiva que inaugura su apertura, dejando en suspenso y remitiendo la resolución del signifi-

explicita esa experiencia del límite que ya está inserta en el lenguaje al nivel de la determinación elemental del signo. Sobre el límite y la contradicción como principio de determinación de toda cosa, véanse FRANCO CHIEREGHIN, “Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel”, en «Verifiche», 1981, n. 1-3, pp. 257-270; y LUCA ILLETTERATI, “Tra la cosa e l’altro. Dialettica del limite e discorso dell’alterità in Hegel”, en *Logiche dell’alterità*, a cura di A. Pirni, Pisa: ETS, 2009, pp. 19-41.

⁷⁰ Según Hegel, podemos decir que exactamente este mecanismo de la negación absoluta es lo que no deja a la negación a sí misma, y el movimiento negativo debe resultar en algo positivo. Por ello, decir que en un sistema (p. ej., la lengua) solo hay negación significa no reconocer aún la contradicción como principio interno del sistema.

cado. La doble negación expresada de este modo, en realidad, pone de relieve solo la posibilidad de otro significado de X y de Y, una apertura y una invitación a su interacción que puede resultar en un enriquecimiento semántico recíproco, pero que, sin embargo, permanece indefinida. Lo que el doble “no” articula en este caso es el proceso del devenir del significado, sin que todavía algo devenga verdaderamente. Historiciza el significado, pero su articulación efectiva sigue siendo evanescente. Desde un punto de vista formal, no obstante, las dos palabras representadas en la fórmula “no es que no” permanecen aún indiferentes la una respecto de la otra, vinculadas solo por una relación de posible interacción. La contradicción requiere una ulterior concretización de la relación entre las dos palabras: más precisamente, el pasar de una palabra a la otra, es decir, la resolución de la contradicción por la cual X deviene Y y Y deviene X. El doble “no”, por tanto, debe articularse como un doble pasaje del uno en el otro; en consecuencia, resolver la contradicción no significa su aniquilación, sino el aplacamiento de la inquietud en un significado determinado. De este modo, en lugar de la pura posibilidad de campo semántico, sobreviene una realización concreta de su significado, una transformación. En otras palabras, la doble negación debe resultar en algo positivo y determinado⁷¹, y solo así la transformación es

⁷¹ Según la lógica hegeliana, este momento correspondería al paso de una simple negación y de lo negativo al concepto de negatividad, con el cual, justamente, se distingue entre negación y negatividad: esta última, en efecto, se piensa como la contradicción que se suprime y, por tanto, ya como algo positivo, el retorno a la inmediatez, y, por ende, como lo concreto universalmente determinado. La negatividad, también ella una expresión de la contradicción, incluye en sí su propio opuesto, lo positivo. Como se ve, la fuerza motriz de este movimiento de la negatividad es la referencia negativa a sí, el desdoblamiento de lo negativo. «Como contradicción que

verdadera, es decir, *efectiva*. Dicho de otro modo: solo así la transformación es una traducción.⁷²

4. Traducibilidad y vida histórica de las lenguas

Llegados hasta aquí, en esta exposición hemos examinado esencialmente las tres tesis que conciernen a la relación entre negación, lengua y traducción. Veámoslas:

1. El carácter negativo-diferencial de la lengua se realiza en la formación de cada signo y se expresa particularmente en el conector “no”, que es el elemento “excepcional” y reflexivo de la lengua;

2. la negatividad de la lengua se radicaliza en la traducción y alcanza un nivel ulterior de reflexividad que se manifiesta en cada elemento lingüístico que entra en traducción;

3. la relación entre la palabra traducida y la palabra traductora exhibe una forma de negación autorreferencial, por la cual la misma negación acaba por ser negada y la diferencia en la traducción se configura como contradicción.

Ahora bien, a partir de estas consideraciones quisiéramos extraer otras posibles conclusiones acerca de la naturaleza

se suprime, esta negatividad es el restablecimiento de la primera inmediatez, de la simple universalidad; porque inmediatamente lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es lo positivo, lo idéntico, lo universal» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 948-949).

⁷² La transformación sin traducción corresponde al régimen de la «libre difusión de las diferencias» en la condición posmoderna, donde, en ausencia de un cuadro universal, la producción de la pluralidad ya no tiene la forma de traducción, sino de intercambio y sucesión (cf. Z. KOBE, “Traduzione e trasformazione. Tre modelli, una proposta”, en *Culture in traduzione: un paradigma per l'Europa*, cit., p. 134 y ss.). La transformación que incluye además la traducción representaría, por tanto, un modelo alternativo.

misma de la traducción a la luz de la negatividad de la lengua. Hemos dicho al comienzo que la negación se concibe como la vida misma de los elementos de la lengua. ¿No es, en el fondo, posible decir lo mismo, y quizá con mayor razón, también de la traducción? La traducción o, mejor dicho, la traducibilidad⁷³ de las lenguas, ¿no constituye su vida, o más precisamente, el fundamento de su historicidad? Volviendo al ensayo de Walter Benjamin intentaremos argumentar a favor de un vínculo esencial entre negación, historia y traducción.

En la dinámica del designado y de los modos de designación Benjamin sienta las bases de una particular visión histórica de las lenguas, que se hallan en un continuo devenir. El desfase entre el designado y el modo de designación aparece como una tensión interlingüística en la que las lenguas, a la vez, se excluyen y se integran recíprocamente. Esta tensión es lo que pone en movimiento a las lenguas, las desprende de su inmóvil inmediatez y hace posible su historia. La traducción es el ámbito en el que se manifiesta tanto esta historicidad de las lenguas como aquella destinación metahistórica, inalcanzable pero siempre operante en la traducción, que encuentra expresión en el concepto benjaminiano de “pura lengua”. Aunque nunca pueda realizarse como una lengua histórica definida, la pura lengua no puede, sin embargo, ser anti-histórica: al contrario, en cierto sentido indica el origen inefable y suprasensible de la historicidad y de la pluralidad

⁷³ Sobre la traducibilidad en Benjamin en cuanto *Relationsbegriff* (concepto relacional) remitimos a SAMUEL WEBER, *Benjamin's -abilities*, Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 2008, pp. 53-94. El paso de la traducción a la traducibilidad no apunta solo a subrayar la dimensión de la potencialidad o la posibilidad, sino precisamente la relación entre las lenguas que define el ser lingüístico de la lengua.

de las lenguas.⁷⁴ Y es la lejanía respecto de la pura lengua lo que mantiene abierta e irresoluble la escisión entre el designado y el modo de designación: una escisión que coincide con la existencia histórica de las lenguas y, por tanto, con la historia de las diferencias entre las lenguas. Tanto es así que puede decirse incluso que el devenir histórico de las lenguas no es otra cosa que la historia de sus diferencias. La pura lengua benjaminiana se da en la historia únicamente en la forma de su lejanía, como condición inagotable de la historicidad y garante de la traducibilidad.

La historia constituye un horizonte marcado no solo por la pluralidad y las diferencias entre las lenguas, sino también por la desarmonía, la desintegración. Las lenguas no integradas, es decir, las lenguas en las que los modos de designación hacen parcial y limitada la presencia del designado, forman parte de un proceso de constante crecimiento, de vitalidad histórica, aun cuando tiendan hacia una armonía originaria en la que el designado se revela en su naturaleza pura y verdadera, la de la pura lengua. La historia en Benjamin es, por ello, siempre teleológica, algo que se insinúa también en términos como *meinen* o *Intention*.

En las lenguas particulares no integradas (*unergänzten Sprachen*), su designado (*das Gemeinte*) nunca puede encontrarse en relativa autonomía, como en las palabras o propo-

Sobre la pura lengua, lo no dicho del designado que funda la historia, cf. GIORGIO AGAMBEN, "Storia e linguaggio", en *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, ed. de L. Belloi, L. Lotti, Roma: Editori Riuniti, 1983, pp. 65-68.

⁷⁴ *ibíd.*, p. 233. Esta afirmación debe leerse junto con aquella en la que Benjamin dice que la traducción no puede instituir, producir [*herstellen*] la relación íntima entre las lenguas, pero puede presentarla [*darstellen*] y realizarla en forma germinal. La traducción como motor en el devenir de las lenguas es, pues, autopresentación y autoproducción de la pura lengua.

siciones particulares, sino que se capta más bien en un devenir constante (*Wandel*), hasta que de la armonía de todos esos modos de designación pueda brotar como pura lengua. Hasta ese momento, esto permanece oculto en las lenguas. Pero si estas se desarrollan (*wachsen*) de este modo hasta el final mesiánico de su historia, entonces es la traducción, que se enciende en la eterna supervivencia (*Fortleben*) de las obras y en el infinito revivir (*Aufleben*) de las lenguas, la que pone siempre a prueba ese sagrado proceso de crecimiento (*Wachstum*) de las lenguas [...].⁷⁵

La traducción es, pues, el modo en que la obra traducida avanza viviendo, continúa su vida (*Fort-leben*), mientras que las lenguas reviven, renovando su fuerza vital (*Auf-leben*). Las lenguas viven en cuanto “desintegradas”, es decir, separadas e irreductiblemente diferentes. Y mientras necesiten traducirse e integrarse, el designado expresado en las lenguas particulares estará en continuo devenir. Aquello hacia lo que las lenguas tienden, o, dicho de otro modo, lo que entienden [= designan], no debe concebirse solo como lo que debe acontecer, sino también como una suerte de condición oculta que está en la base de la historia misma de la lengua. «Y aquello que intenta presentarse (*sich darzustellen*), es más, constituirse (*herzustellen*), en el devenir de las lenguas (*Werden der Sprachen*), es el núcleo de la pura lengua». Este núcleo Benjamin lo definirá como lo intraducible, un residuo intangible que se sustrae a toda expresión, y que, «aunque oculto y fragmentado, está sin embargo presente (*gegenwärtig*) en la vida como lo simbolizado mismo, mientras que en las creaciones (*Gebilden*) reside solo simbolizando».⁷⁶ La

⁷⁵ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 227-228.

⁷⁶ *Ibidem* (traducción modificada).

esencia última de la lengua, su ser-lengua más radical, es a su vez lo intraducible y lo incommunicable. La vida histórica de las lenguas brota, por tanto, de esta intraducibilidad trascendental que permanece inmanente a todo intento de traducción, como su condición de posibilidad.⁷⁷ La historia continúa viviendo a través de las traducciones, o mejor, a través de las lenguas que se traducen. Su traducibilidad, entendida benjaminianamente como exigencia (*Forderung*) de la otra lengua, es la fuente de su vida.⁷⁸

La tesis con la que quisiera concluir es que la vida histórica del lenguaje y de sus creaciones es un efecto de la negatividad que se exhibe en la traducción. Y dado que la negatividad de la traducción está configurada como una lógica de contradicción, entonces es precisamente la contradicción el elemento que funda la historicidad del lenguaje y la vitali-

⁷⁷ A primera vista esta afirmación puede parecer en contraste con lo dicho antes, puesto que se hablaba de la traducibilidad como fundamento. Pero la estructura de la traducibilidad es tal que impide su plena actualización —como también argumentaba Andrew Benjamin—, es decir, la traducibilidad hace posible la traducción como proceso incompleto que incluye su propia negatividad. En este sentido, decir que la traducibilidad o la intraducibilidad son fundamento de la lengua es lo mismo, dado que la una implica la otra. Por el mismo motivo Andrew Benjamin hablaba de la traducibilidad en términos de lo Absoluto lingüístico: es el infinito de la lengua, una condición de posibilidad de la pluralidad de las lenguas. Cf. A. BENJAMIN, *The Absolute as Translatability. The Working Through Walter Benjamin on Language*, cit. Por otra parte, podemos mencionar también a Hamacher, que habla de la traducibilidad que es a su vez intraducible, esto es, de la intraducibilidad de la misma traducibilidad, de la cual se infiere una tesis según la cual la lengua sería intraducible porque se mueve necesariamente en el médium de la traducción. Cf. WERNER HAMACHER, “Intensive Sprachen”, en *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., p. 224.

⁷⁸ Sobre la esencia lingüística del tiempo histórico que se origina en la traducibilidad, cf. el ya citado texto de W. HAMACHER, “Intensive Sprachen”, cit.

dad de las lenguas.⁷⁹ La traducción, en virtud de su estructura negativo-contradictoria, constituye así «la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad»⁸⁰ de la lengua. El alma dialéctica de la lengua reside en la traducibilidad que toda traducción pone en práctica como principio inmanente del ser lingüístico. En este sentido, la traducción deja de ser un acto comunicativo de segundo grado, como suele representarla el sentido común, es decir, como una mediación posterior destinada a remediar la falta de comunicación de primer grado. La traducción —y esto lo enseña el texto de Benjamin— no debe comunicar el sentido, sino emanciparse de él. Solo la traducción liberada de su función comunicativa se revela en su naturaleza más íntima: la de ser la vida interior de la lengua, el proceso de apertura al otro que constituye el ser-lengua de la lengua. O, dicho de otro modo: la traducción que no logra sostener y expresar la contradicción recae en la mera comunicación caracterizada por la dicotomía entre destinatario y remitente, entre palabra y cosa, entre el mensaje originario y su re-comunicación en la otra lengua (todo lo cual puede incluirse en la concepción

⁷⁹ Angelica Nuzzo, en su análisis hegeliano del proceso traductivo, atribuye al poder contradictorio del medio, del espacio intermedio, la condición de su transformabilidad: «El movimiento de la traducción hace justicia a la originalidad del inicio violando y subvirtiendo su presunta originalidad, es decir, mostrando su carácter contradictorio. La justicia que corresponde al medio contradictorio (*the contradictory middle*) es la pérdida de la inocencia de la inmediatez, una pérdida que hace avanzar los procesos históricos y produce transformaciones individuales y colectivas» (ANGELICA NUZZO, “Translation, (Self-Transformation), and the Power of the Middle”, en «PhiloSophia», 2013, 3/1, p. 24).

⁸⁰ «*die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit*» —es la expresión que Hegel usa precisamente para describir la negatividad adquirida en la contradicción (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, en Id., *Werke*. Band 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, p. 77).

burguesa del lenguaje⁸¹). La traducción capaz de mantener en sí la contradicción es la operación lingüística fundamental que genera al otro, reescribe lo ya dicho y participa en la constante producción del significado en una apertura de lo no dicho, de lo incommunicable y de lo intraducible, los cuales, a su vez, existen solo como modalidades del decir y del traducir. Pero la apertura de la que se trata —es decir, la escisión que anida en cada lengua— corresponde a la negatividad depositada en el desfase entre el designado y el modo de designación que la traducción exhibe. Este desfase —en términos más lógicos— funciona como contradicción, es decir, como determinación recíproca de la identidad y la diferencia, de lo mismo y lo particular. Es el proceso que hemos intentado explicar como una coimplicación entre la distancia de sí y el retorno a sí, entre la exclusión y la inclusión. En Benjamin, esta coimplicación se conceptualiza también a través de la ambigüedad de la pura lengua, que es al mismo tiempo inalcanzablemente lejana y siempre presente. Este hecho tiene repercusiones también sobre la negatividad misma, puesto que la traducción, en fin, exhibe la negatividad del ser lingüístico, legitimada a su vez por la existencia y la lejanía de la pura lengua.

Parece que, en el fondo, hay una negación más radical, un ser-ya-negado: el ámbito en el que las lenguas se reconcilian y se cumplen, según Benjamin, está predestinado (*vorbestimmt*) y, al mismo tiempo, negado, denegado (*versagt*).⁸²

⁸¹ Cf. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., pp. 284, 289.

⁸² «En ella [en la traducción] el original se eleva [*wächst hinauf*] a una atmósfera, por así decir, superior y más pura de la lengua, en la cual a la larga no es capaz de vivir, como también está muy lejos de alcanzarla en todas las partes de su figura, pero a la que, sin embargo, al menos alude [*hindeutet*], de modo maravillosamente penetrante, como al ámbito predestinado [*vor-*

Este ser negado del estado final de cumplimiento (*Erfüllung*) de las lenguas articula, en realidad, el espacio abierto entre el designado y los modos de designación que se manifiesta en la exclusión recíproca entre las palabras de las lenguas extranjeras. En otras palabras, toda la relación de negación y de coimplicación entre el *Brot* alemán y el *pain* francés, que Benjamin pone como ejemplo, está estrechamente vinculada con la naturaleza anfibia de la pura lengua, que es a la vez predestinada y negada, es decir, al mismo tiempo necesaria e imposible. Aquello que hace posible la traducción debe estar atravesado, a su vez, por una negación originaria, un acontecimiento de negación ya ocurrido, es decir, por una preclusión de fondo que Benjamin define como el núcleo intraducible de la lengua. Un tal intraducible —la lengua en cuanto intraducible— garantiza la permanencia de la condición y de la apertura de la historia de las lenguas: lo intraducible, en otras palabras, mantiene vivo el proceso traductivo de la historia. Sin embargo, desde la perspectiva benjaminiana, el mismo fundamento del devenir histórico de las lenguas debe permanecer históricamente negado, aun siendo operante como negación subyacente al devenir de las lenguas: la intraducibilidad es, por tanto, negadora y negada.

Podría objetarse que aquí entran en juego dos nociones distintas de negación: una, expresable en el operador lógico “no”, que actúa como motor lógico de la determinación lingüística; y otra, que indica una escisión, una imposibilidad, una prohibición, una intraducibilidad. Lo que queremos extraer de Benjamin es la idea de la inseparabilidad entre estos dos planos, así como son inseparables la traduci-

bestimmt] y prohibido [*versagt*] de la conciliación y del cumplimiento de las lenguas» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228).

bilidad y la intraducibilidad, la lengua y la incommunicabilidad. Es decir, en primer lugar, está el plano de la inmanencia de la lengua, de su funcionamiento interno dado en el movimiento entre el designado y el modo de designación; y, en segundo lugar, está el plano de la autotranscendencia de la lengua, que se impulsa ‘fuera’ de sí misma (aunque este “fuera” esté siempre mediado lingüísticamente), dirigida hacia la pura lengua, que no es otra cosa que la negación de la lengua en su instancia histórica. En cuanto palabra inexpressiva y creadora (*ausdrucksloses und schöpferisches Wort*)⁸³, observa Benjamin, la pura lengua no expresa ni designa nada; es, en este sentido, una verdadera no-lengua. Es la pura forma de la lengua, despojada de todo contenido: una lengua sin palabras ni reglas gramaticales.⁸⁴ Ella, en cuanto no-lengua, encarna aquel “no” de la lengua que origina también el “no” en la lengua, al que se refería Virno en sus análisis. El origen negativo, entendido como un estado del ser-ya-negado de la lengua, coincide con la lengua en cuanto

⁸³ *ibíd.*, p. 234.

⁸⁴ Es interesante notar que Nuzzo, en el texto ya citado (cf. A. NUZZO, “Translation, (Self-Transformation), and the Power of the Middle”, cit., p. 25), describe la idea absoluta al final de la *Logica* de Hegel en los mismos términos: la idea absoluta como palabra originaria (*das ursprüngliche Wort*) no comunica nada, una expresión que desaparece enseguida, es el puro acto de traducción. Cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 936. Para los ulteriores desarrollos de este argumento, cfr. ANGELICA NUZZO, “The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectics”, en «Verifiche» (Special Issue: Hegel and/in/on Translation), 2020, n. 1-2, pp. 1-18. En este artículo la idea absoluta, como gramática universal del lenguaje lógico, es pensada como lo fundamentalmente intraducible que da lugar al movimiento incesante de la traducción. A este propósito, Nuzzo, remitiéndose al texto de Derrida, habla del monolingüismo de la idea absoluta.

tal, con la lengua en estado puro⁸⁵: esta se presenta como mera relación lingüística que ya incluye en sí la posibilidad de la pluralidad de las lenguas, su ser-la-una-para-la-otra. La no-lengua inexpressiva, pero expresada en el concepto de pura lengua, actúa como negación originaria que constituye toda determinación semántica, como hemos visto, y su más completa articulación se exhibe en la relación traductiva. La traducción no es una sorda ecuación entre dos lenguas muertas, decía Benjamin; y no lo es precisamente porque exhibe la naturaleza negativo-contradictoria de la lengua, que da lugar a la vida histórica de las lenguas, las cuales, en su resonar mutuo, se reflejan unas en otras.

⁸⁵ La idea de que la interdicción concierne a la esencia de la lengua, de lo dicho, la encontramos en Derrida: «¿Qué puede entonces testimoniar la pasión de un mártir franco-magrebí acerca de ese destino universal que nos asigna a una sola lengua, al mismo tiempo que nos prohíbe su apropiación, con una interdicción que se enlaza con la esencia misma de la lengua o, más bien, de la escritura, de la marca, del pliegue de la re-marca?» (J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro. O la protesi dell'origine*, Milano: Raffaello Cortina, 2004, p. 34).

TERCERA PARTE

EL TIEMPO MADURO PARA LLEGAR CON RETRASO.
SOBRE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA DE LA TRADUCCIÓN

1. La traducción con retraso

Nachrede, un post-texto o, podríamos decir, un post-discurso. En todas estas determinaciones se subraya la posterioridad de la traducción, es decir, el hecho de que la traducción viene después de algo que la precede como un original, es decir, después de algo “primero” del cual parte y se despliega el proceso traductivo. ¿Y qué indica exactamente este “después” de la traducción? ¿Cuál es el significado epistemológico, ontológico, ético, político de su situarse después de algo? Si la traducción es algo sucesivo, un acto y un producto posteriores, ¿cómo definir la temporalidad de la traducción, su ser-después? ¿Cuándo tiene lugar efectivamente una traducción? O mejor: ¿cuándo acontece su posterioridad?

Antes de abordar estas preguntas, para poder profundizar de manera satisfactoria la dimensión temporal de la traducción, conviene decir de entrada que la posterioridad de la traducción, tal como a menudo se percibe en el sentido común, coincide con cierta devaluación y, en consecuencia, también con una marginación tanto del trabajo traductivo como de la traducción en cuanto producto. La traducción viene después y, por ende, se presume que es inferior al texto de partida, que estaría en cambio colmado de un sentido genuino, fruto de una expresividad irrepetible: bajo esta óptica, una traducción no puede nunca medirse con la autenticidad de la palabra originaria. Su “después”, su posterioridad temporal, se manifiesta así como una secundariedad en la escala jerárquica de la valorización. La traducción sería, en fin, una copia *second-rate*, un acto de segundo grado siempre destinado a ser inferior. Resumiendo, la pregunta que inte-

rroga el después, ese *post-* en la posterioridad de la traducción, tiende a invalidar las bases de la jerarquía que santifica y mistifica el original, otorgándole una precedencia inabrogable respecto de su traducción.

«La traducción es más tardía que el original [*später als das Original*]»¹, afirma Benjamin en su texto *La tarea del traductor*, que sigue siendo el punto de referencia fundamental y constante en esta investigación nuestra sobre la problemática traductiva. El filósofo alemán es, en realidad, muy consciente de la ambigüedad semántica que el término *später* posee en su lengua: puede significar “después”, “a continuación”, “posteriormente”, “en el futuro”, pero también “más tardío”. ¿Se afirma aquí algo sutilmente distinto de la mera posterioridad de la traducción? La traducción no solo viene a continuación de un texto original, sino que además es más tardía. El retraso, para el sentido común, representa un momento que acontece después de otro momento fijado y esperado, por ejemplo, la llegada tras el inicio de un evento a causa de una ralentización o impedimento. Pero no todo lo que ocurre después llega también con retraso. “Ser tardío” dice algo más que un simple ser-después. Llegar tarde comporta siempre un sentido de pérdida, es decir, la percepción de una ocasión perdida, de una oportunidad no aprovechada; pero, al mismo tiempo, llegar tarde alimenta siempre la esperanza de que no sea realmente “demasiado tarde”.

Decir, por tanto, que la traducción es más tardía que el original podría significar que la traducción se sitúa en el estado de pérdida y de desventaja, pero que aún espera alcanzar al original. La traducción, entonces, acontece en un momento del tiempo no solo posterior al tiempo del original, sino tam-

¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 223.

bién, por así decir, equivocado, inapropiado. Es el momento del darse cuenta de que un proceso ya ha empezado, o que el evento ya ha tenido lugar, por lo cual hay que afrontar la propia incapacidad de seguirlo a tiempo. La traducción no puede ir a la par del original porque ambos permanecen separados por un desfase temporal. De ello podría concluirse que, mientras el tiempo del original es el adecuado, *rechtzeitig*², el tiempo de la traducción sería inoportuno.

Pero ¿no se afirma así de nuevo una presunta inferioridad de la traducción, que se halla siempre en desventaja respecto de algo originario? ¿O sucede precisamente lo contrario y el argumento puede invertirse: la ventaja de la traducción, su peculiaridad, reside justamente en su tiempo tardío, en su desventaja temporal? ¿No es el momento inoportuno de la traducción su momento verdadero, su *kairós*? En este sentido, no sería solo la traducción la que carece, está en pérdida y en constante búsqueda de alcanzar al original que avanza: también el original estaría en falta respecto de la traducción y la necesitaría. ¿Y no es este precisamente el sentido del concepto benjaminiano de *Forderung*, de exigencia³? El original

² En *Einbahnstrasse* (*Calle de sentido único*), Benjamin dice que en el árbol de los textos sagrados el comentario y la traducción son las hojas que murmuran eternamente, mientras que del árbol de los textos profanos son los frutos los que caen a su debido tiempo («am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte»). Cf. WALTER BENJAMIN, *Einbahnstrasse*, en Id., *Gesammelte Schriften IV*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schwepenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, p. 92.

³ Benjamin trata la traducibilidad en los términos de una exigencia “objetiva” de la obra original, y no como una capacidad subjetiva del traductor para traducir el texto. La traducibilidad significa la inolvidabilidad objetiva de ciertos textos. Según «el concepto riguroso de la traducción», la traducción es una forma, y por tanto, «para ciertas obras la traducibilidad debe ser esencial» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 222-223). Berman interpreta esta exigencia formal de ser traducidas incluso como un

exige constitutivamente su propia traducción. Y en cuanto la exige, siempre la pierde, y al encontrar una falta requiere una ulterior traducción. Entonces, ¿también el original llega con retraso respecto de su traducción?

La categoría de lo tardío, como posible dimensión temporal auténtica de la traducción, queda así marcada por una tensión implícita ya en la palabra *später*: la traducción viene después de, a continuación del texto traducido, pero este acontecer de la traducción no es una mera sucesión de una cosa tras otra, porque la traducción es también más tardía y, por lo tanto, revela una escisión decisiva respecto del original, del cual la separa igualmente un deslizamiento temporal. Hay que abstenerse, sin embargo, de la conclusión de que del retraso de la traducción pueda deducirse una temporalidad justa y auténtica del original. Y, como apoyo a la tesis contraria, proponemos aquí la traducción literal del término *später* (y la *Wörtlichkeit*, “literalidad”, fidelidad a la palabra, es aquello que Benjamin presenta como verdadera traducción): es decir, hay que verter *später* literalmente como “más tardío”, con el comparativo que potencia e intensifica el retraso.

El hecho de que la traducción sea *más tardía* que el original puede interpretarse también como un reconocimiento del retraso ya existente en la temporalidad del original: también el original acontece tarde, pero el retraso de la traducción es ulterior. Hay un exceso de retraso y, por ende, un exceso de carencia. Es más: solo el retraso de la traducción nos deja ver esta carencia ‘originaria’. La cesura y el hiato temporal que habita ya en el propio original se hace visible únicamente con la traducción. Y es, por tanto, la

deseo del texto —deseo que coincide con su momento oportuno, su *kairós*, pero solo en la dimensión de la tardividad.

traducción la que nos hace entender que también *su* original no habita su propio tiempo de un modo auténtico.

La diferencia temporal en juego, entonces, no sería la que media entre una temporalidad adecuada y oportuna del original, por un lado, y una temporalidad desventajosa de la traducción, por otro, porque lo que en común tendrían el texto de partida y su traducción sería, no obstante, una y la misma temporalidad del llegar-con-retraso, y la diferencia residiría solo en el grado del retraso, en su intensidad. La tarea sería ahora ver en qué sentido precisamente este desfase temporal que distingue el retraso, el estar-tarde, es el elemento que abre el original a un horizonte histórico de modo que el original continúa viviendo en sus traducciones ulteriormente tardías. Podemos formular nuestro punto preliminar de este modo: aquello que no es capaz de habitar únicamente su propio tiempo está destinado a tener una historia, a ser continuamente traducido y, por tanto, a habitar también en otras lenguas, siempre con retraso.

Atendiéndonos más al texto de Benjamin, podemos conjeturar que el uso significativo de la palabra *später* expresa una decisiva temporalidad histórica de la traducción, como si la tardividad fuera constitutiva de la dimensión histórica misma. Y, de hecho, la frase en que se dice que la traducción es más tardía que el original sigue a un pasaje importante en el que Benjamin reconduce la relación entre traducción y original a una procesualidad vital, expresada en el concepto de supervivencia y presentada en la línea precedente⁴. Tras haber expuesto el principio de traducibilidad

⁴ La conexión de la traducción con el original es vital (*Zusammenhang des Lebens*), y «así como las manifestaciones vitales [*Außerungen des Lebens*, expresiones de la vida] están vinculadas de la manera más íntima con el

en términos de exigencia de la propia obra, esto es, como una característica inherente a la obra y no como la capacidad subjetiva de los seres humanos para traducir, Benjamin insiste en la relación intrínseca entre vida e historia, según la cual a todo lo histórico debe atribuírsele vida⁵. Su con-

viviente sin significar algo para él, así la traducción dimana [*hervorgeht*] del original» (ibíd., p. 223).

⁵ La idea de vida es tan central en la obra del joven Benjamin que ha dado lugar a una serie de conceptos relevantes (cf. DANIEL WEIDNER, “Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin”, en *Benjamin-Studien* 2, hrsg. von D. Weidner, S. Weigel, München: Wilhelm Fink, 2011, pp. 161-178). El concepto que se ha hecho célebre por sus interpretaciones contemporáneas es el de “vida desnuda” (*Bloßes Leben*), o “mera vida”, expuesto en el escrito sobre la violencia del 1921, donde se alude también a la «violencia pura divina por encima de toda vida en nombre de lo viviente» (W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, en Id., *Opere complete* I. *Scritti* 1906-1922, cit., p. 485). Debe señalarse también la aparición singular del término *Überleben*, la supervivencia de la obra, en la disertación sobre la *Kunstkritik* en el romanticismo alemán. En los escritos anteriores a este, aparte del ensayo de 1915 titulado *La vita degli studenti*, hay también un comentario de Benjamin a dos poemas de Hölderlin del mismo año, en el cual la vida resulta decisiva en la definición de la poesía (Id., “Due poesie di Hölderlin”, en Id., *Opere complete. Scritti* 1906-1922, cit., pp. 217-239). Ambos poemas comienzan con el mismo verso: *Sind denn dir nicht verwandt alle Lebendigen* (“¿No te son acaso parientes todos los vivientes?”), entrelazando con la imagen de la vida también la de la parentela, otro tema dominante en el ensayo sobre el traductor. Hölderlin constituye, por tanto, una fuente imprescindible para las reflexiones de Benjamin en estos años. En cualquier caso, solo con el *Übersetzeraufsatz* el concepto de vida adquiere un papel fundamental y se desarrolla ulteriormente. ¿Y qué es entonces la vida para Benjamin? Es claro desde el principio el intento del texto sobre el traductor de determinar la historia en términos de un proceso vital, lo que significa que la historia es un proceso de crecimiento y maduración, de reproducción, de generación de afinidades y de transformación. Toda entidad histórica es, por tanto, viviente. De ello, sin embargo, no se sigue una “biologización” de la historia, sino, al contrario, una reconducción de la vida a la historia y no a la naturaleza.

cepto de supervivencia debe tratarse, por tanto, en ese ámbito donde la historia de la obra coincide con su procesualidad vital, mientras que esta se exhibe a través del principio de traducibilidad. En el campo semántico del concepto de vida, Benjamin introduce leves desplazamientos terminológicos que lo llevan a crear conceptos afines, como, por ejemplo, *Fortleben*, que es similar a *Überleben* porque comparte el mismo vínculo con la vida, pero entre los cuales no puede trazarse el signo de ecuación. La confusión puede surgir también del hecho de que a menudo, en las traducciones de Benjamin —como ocurre, por lo demás, en la traducción castellana—, *Fortleben* y *Überleben* se vierten indistintamente como “supervivencia”. Mientras *Überleben* mantiene una afinidad fonética con *Über-setzen*, a través del prefijo común que indica el movimiento de ir más allá o situarse por encima de algo, en *Fort-leben*, en cambio, el acento recae precisamente en el aspecto continuativo de la vida y significa más bien el perdurar en la vida; por tanto, no tanto “sobre-vivir” cuanto “seguir viviendo”.

En su texto Benjamin distingue de algún modo la supervivencia de la vida misma al decir que la traducción proviene, surge, no de la vida del original, sino de su sobre-vivir (*Überleben*). La traducción es una expresión o manifestación de la vida (*Äußerung des Lebens*) que se origina en el viviente-

Benjamin nos dice que hay que atribuir historicidad a todo lo que tiene vida (y, por tanto, también a la vida natural). Se trata, efectivamente, de una identificación entre vida e historia a partir de la segunda. No por casualidad este gesto le parece hegeliano a Derrida (cfr. JACQUES DERRIDA, *Des Tours de Babel*, cit., p. 385). La vida, siendo esencialmente espíritu, historia, sería ya desde el inicio superviviente, la vida que va más allá de sí misma, «un plus de vida» del que hablaba precisamente Derrida en su comentario (Ibíd., p. 386).

original o, mejor, por la supervivencia del viviente. Y enseña a añadir la frase a la que llamó nuestra atención: «Tanto es así que la traducción es más tardía [*später*] que el original, y en las obras verdaderamente significativas, que nunca encuentran a sus traductores predilectos en la época en la que surgen, ella designa precisamente la fase de su supervivencia [*Fortleben*]». ⁶ Como hemos visto hasta aquí, dos términos distintos se vierten igualmente como “supervivencia”.

Al afirmar el llegar-con-retraso de la traducción, Benjamin introduce el concepto de *Fortleben* de las obras «verdaderamente significativas». Algo muy interesante de notar es que, en todo este discurso sobre el proceso traductivo como proceso histórico-vital, el concepto de *Überleben*, como sobre-vivir, aparece solo una vez, y esa única vez entre comillas. Dada la importancia del concepto, resulta curioso constatar que Benjamin introduce *Überleben* para dar inmediatamente espacio a otro concepto afín, el de *Fortleben*, al que recurre varias veces en las páginas siguientes. ¿Por qué *Überleben* desaparece nada más ser introducido? Es decir, ¿por qué el término que significa “supervivencia” no sobrevive en el propio texto?

La conclusión que podemos proponer es que Benjamin lo hace desaparecer precisamente para evitar cierta superposición o identificación entre el concepto de vivir, el de seguir viviendo y el de sobre-vivir, a pesar de su afinidad y de su vínculo intrínseco. Parece que la traducción como *Überleben* sea un fenómeno raro, porque el sobre-vivir implica una particular persistencia de las obras literarias a traducir y de su objetividad (*Sachlichkeit*). Sobre la diferencia entre los términos en el marco semántico de la vida en Benjamin (a

⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 223.

los cuales puede añadirse también *Nach-Leben*⁷), ha llamado la atención Antoine Berman, gran estudioso de la obra de Benjamin. Berman subrayaba que la verdadera traducción de una obra no puede producirse en la época en que la obra nace.⁸ La vida continuativa de la obra, es decir, su *Fortleben*, no coincide con su traducción, pero prepara el camino para ella, esto es, constituye su traducibilidad, entendida no como una propiedad a-histórica, sino como una posibilidad a historizar. En otros términos, la temporalidad de la obra debe madurar, es decir, realizarse a través de las varias fases de su vida para manifestarse por fin en el momento oportuno de la traducibilidad. Todo texto literario debe tomarse su tiempo para realizarse como traducible.

La historia de las grandes obras de arte conoce su descendencia de las fuentes, su toma de forma en la época del artista y el periodo de su supervivencia [*Fortleben*], fundamentalmente eterna, entre las generaciones sucesivas [*nachfolgenden Generationen*]. Esta supervivencia [*Fortleben*], allí donde sale a la luz, se llama gloria.⁹

⁷ *Nachleben* no es el término que se usa en el ensayo sobre el traductor. En los *Passagenwerken*, *Nachleben* (“supervivencia”) entra en la caracterización de la comprensión histórica, lo que refuerza el vínculo entre vida e historia: «La “comprensión” histórica [*Geschichtliches Verstehen*] debe entenderse fundamentalmente como una supervivencia de lo comprendido [*Nachleben des Verstandnen*] y, por tanto, como base de la historia; en general, debe considerarse lo que ha sido reconocido en el análisis de la “supervivencia de la obra” [*Nachleben des Werkes*] y de su gloria [*Ruhmes*]» (W. BENJAMIN, *I “passages” di Parigi*, en Id., *Opere complete*, ed. it. de E. Ganni, Torino: Einaudi, 2000, p. 514). Cf. también D. WEIDNER, *Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin*, cit.; en las *Tesis sobre el concepto de historia*, en cambio, aparece *nacherleben* (“revivir una época”).

⁸ Cf. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., pp. 90-91.

⁹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 224.

También aquí emerge una concepción del tiempo que sirve de base a la teoría de Benjamin. Pero, sobre todo, él parece distinguir las diversas expresiones temporales —o fases de la historia de una obra— *anticipatorias* de su traducción. Está el tiempo del nacimiento de la obra, en que toma forma y coincide con el periodo de la vida del propio artista; luego está el periodo de continuidad de la vida de la obra, su supervivencia en el sentido de *Fortleben*, que Benjamin llega a definir incluso como «fundamentalmente eterna»; esta fase vital solo es posible en un momento posterior, en una época que excede la vida del autor. El tiempo de continuidad de la vida de la obra literaria significa, en palabras de Benjamin, nada menos que su gloria: «las traducciones que sean más que simples transmisiones surgen cuando, en su sobrevivir [*im Fortleben*], una obra ha alcanzado la época de su gloria».¹⁰ A decir verdad, ninguna de estas fases en la historia del texto literario (nacimiento, gloria, generaciones sucesivas) coincide necesariamente con el tiempo de su traducción. Parece que ni siquiera la supervivencia, entendida ahora como *Fortleben*, sea necesaria («allí donde sale a la luz» deja entrever que el destino de la obra permanece indeciso), y las preguntas que se abren son las siguientes: ¿solo la obra que goza del periodo de su gloria sigue viviendo o hay otros criterios del *Fortleben*? ¿Depende entonces la vida continuativa de la obra de factores externos a su traducibilidad? O, si en definitiva la traducibilidad define también el destino de la continuidad vital de la obra, ¿cómo puede una traducción emerger solo en virtud de la continuidad? La pregunta, en síntesis, es: ¿cómo se vuelve sobreviviente la continuidad de la obra?

¹⁰ *Ibidem.*

La traducción —conviene reiterarlo— proviene del sobrevivir de la obra en el sentido de su *Überleben*, que debe afrontarse como un momento *dentro* de la continuidad de la vida, del *Fortleben*, aun cuando se trate de un momento que introduce cierta ruptura porque abre la vida de la obra a otras posibilidades imprevisibles. Y, por lo tanto, el sobrevivir de una obra en sus traducciones es preparado por la continuidad de la vida en el tiempo posterior al nacimiento de la obra; en otros términos, después de la desaparición de su creador. La verdadera traducción, según interpreta también Berman, debe esperar el momento oportuno, y este momento oportuno es ante todo la muerte del autor. Esta tesis puede parecer demasiado fuerte y restrictiva, dado que sabemos bien cómo las obras se traducen inmediatamente después de su creación, aún durante la vida del autor, y cómo estas traducciones no son necesariamente malas. Benjamin, sin embargo, no pretende proporcionar herramientas para reconocer cuándo sería el momento justo de traducir un texto, sino identificar lo esencial en la traducción. Y lo esencial —esta es la tesis central— reside en la historicidad del principio de traducibilidad, que se realiza en la continuidad de la vida de un texto. Y tal continuidad es, esencialmente, un ir más allá de la vida del autor.

La temporalidad de la traducción que constituye el sobrevivir del original proviene de la gloria¹¹ de este último,

¹¹ ¿Cómo interpretar el concepto de gloria (*Ruhm*) y su particularidad en estas páginas? Es interesante señalar que, en el contexto de los escritos del joven Benjamin, la gloria aparece únicamente en el ensayo sobre el traductor. Berman tiene razón cuando escribe que la gloria benjaminiana no significa la celebridad del texto ni la fama del autor. Es un concepto objetivo, es decir, independiente de la recepción de la obra, una gloria pura que debe asociarse al concepto de lo inolvidable (y, en consecuencia, a la traducibili-

pero no se reduce a ella (las traducciones deben su existencia a la gloria, dice Benjamin, y no viceversa). No es que la obra alcance su gloria a través de las traducciones; más bien, es la gloria alcanzada la que exige la traducción, o mejor: la gloria es la prueba de la traducibilidad del texto. En ese momento, la continuidad de la vida *deviene* sobreviviente. En su seguir viviendo, en el *Fortleben*, la obra demuestra que es capaz de vivir más allá de su época. En el sobrevivir, en cambio, demuestra la capacidad de vivir más allá y por encima (*über*) de su lengua originaria. Este es el sentido auténtico del sobre-vivir benjaminiano. Para (sobre)vivir en otra lengua, la obra debe ser capaz de vivir también más allá de la época de su nacimiento. Y en ese sobrevivir la obra se abre hacia una dimensión superior, que para Benjamin significa una afinidad suprasensible entre las lenguas y, en última instancia, la manifestación de la naturaleza más profunda de la lengua, es decir, la “pura lengua”.

No basta, por tanto, con atribuir a la traducción la temporalidad de la mera sucesión y del mero transcurrir; es decir, no es suficiente con que la época del nacimiento de la obra haya declinado, porque es necesario que la obra, al alcanzar su gloria, se realice en cuanto traducible. La traducción no queda temporalmente determinada solo por su

dad). Un texto es “glorioso” incluso si es desconocido o está olvidado, porque la gloria es la realización del valor inolvidable, histórico, del texto que “merece” perdurar en el tiempo. Duarte, en cambio, ve en el concepto benjaminiano de *Ruhm* una operación cultural semejante a la canonización de una obra (J. F. DUARTE, *The Power of Babel: “Pure Language as Intertranslation”*, cit., p. 277). En este sentido, la obra alcanza la gloria cuando se convierte en una especie de canon artístico o literario. El concepto de gloria es quizá asimilable al de lo clásico en Gadamer, es decir, lo clásico como modo del ser de lo histórico, aquello que es siempre contemporáneo y habla a todo presente (aunque no haya nadie que lo escuche).

acontecer después de un cierto periodo de la vida de la obra, es decir, por su ser *nachfolgende*. Hay algo más que el sobre-vivir aporta consigo y que no se reduce a la continuidad de la vida: es el momento del retraso. Parece que la verdadera traducción está al mismo tiempo en espera y con retraso, situada entre un “todavía no” y un “ya acontecido”. La obra debe esperar el momento oportuno de su propia traducción, pero cuando esto sucede, ya es tarde.

«Traducciones que sean más que simples transmisiones surgen cuando, en su sobrevivir [*im Fortleben*], una obra ha alcanzado la época de su gloria [...]. En ellas la vida del original alcanza, de un modo siempre renovado, su despliegue último y más abarcador [*stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung*]».¹²

Aquí, sobre todo con referencia a la última frase, sale a la superficie otro nexo conceptual nada fácil de desentrañar: el despliegue del texto —en el sentido de su potenciación— se renueva siempre y en la traducción es más completo, pero también más tardío. La traducción castellana oculta la referencia al ser “el más tardío”, al superlativo de la palabra *spät*, que en la cita anterior se traduce como “último”. Cuanto más tardía es la traducción, tanto más se renueva el texto original. En cierto sentido, el despliegue “último” en la traducción que renueva el texto sugiere un cierto regreso al primer periodo de la vida del texto, es decir, a su creación y nacimiento. *Überleben* conduce así a un *Aufleben*, a un revivir, un renacer del texto en la otra lengua. La forma temporal que así se da al despliegue (*Entfaltung*) no es solo la forma continuativa de la vida, sino también un retorno conti-

¹² W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 224.

nuo de su temporalidad (re)generativa¹³. El retraso regenera y la temporalidad de la *Ent-faltung* inaugura el momento de reapertura, de un nuevo comienzo.

La contradicción del *modus* temporal en el que persiste la traducción expresa en realidad una cierta temporalización de la propia obra, que debe manifestar las diversas formas de la relación consigo misma y de su propia objetividad, en un proceso donde la traducibilidad es el elemento decisivo. Como hemos visto en las líneas precedentes y como se desprende del penúltimo pasaje citado, vivir (*leben*), seguir viviendo (*fortleben*) y sobre-vivir (*überleben*) escanden las diversas fases en la historia de la obra literaria —o, mejor dicho, las diversas capas del tiempo— a través de las cuales el texto, desarrollando la relación consigo mismo, alcanza su gloria y luego su madurez. La traducción que interesa a Benjamin —no una traducción cualquiera, sino aquella que no es una simple comunicación, esto es, *Vermittlung*— emerge en el momento de la madurez de la obra, cuando su vida exige la supervivencia, es decir, el paso del texto a otra lengua, a otra formación de la vida. El prefijo *über-* indica, por tanto, este movimiento del texto más allá de sí y por encima de sí, que lo eleva a una dimensión que el propio Benjamin llamará superior.

Es importante tener presente aquí que el propio principio de traducibilidad se constituye y se exhibe en el horizonte del tiempo. Cuando se sostiene que la traducibilidad es esencial a ciertas obras que exigen su propia traducción, esto es, exigen un despliegue en su historia, no se pretende

¹³ La referencia de Benjamin aquí podría ser Goethe y su idea de rejuvenecimiento (*Verjüngung*). Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 93. Como veremos hacia el final de este capítulo, no es legítima una identificación inmediata entre renovación, renacimiento y rejuvenecimiento.

decir que el principio de traducibilidad deba exonerarse de este proceso de temporalización. La traducibilidad no es una característica intemporal del texto, sino que, como dice Berman, nace en la temporalización del texto y es, más aún, su expresión más tardía.¹⁴

El momento del sobrevivir representa, como ya se indicó, cierta discontinuidad: el texto se desplaza más allá de los confines de su propia lengua y, por lo tanto, entra en contacto con otros contextos lingüísticos, de modo que el despliegue del texto es más abierto, más imprevisible; en otros términos, el texto tiene una nueva vida y no se percibe únicamente como una continuación. Mientras que la fase de la gloria de un texto —su seguir viviendo— hacía del texto algo por sí mismo, autosuficiente y objetivo, esto es, el perdurar de la obra en las generaciones sucesivas creaba las condiciones para una vida irreductible a la época en que fue concebida y creada; en el ir más allá de sí del texto, en cambio, se crean las condiciones para un tipo de madurez profundamente ligado a la transformación lingüística. Y es, justamente, una post-maduración, como veremos en el concepto de *Nachreife*.

Resumamos: sin rastro alguno de vitalismo irracional o de derivas animistas, Benjamin nos sugiere que la obra poética —o «las obras verdaderamente significativas»— tiene vida, es decir, historia, porque sobrevive más allá del tiempo en que nació y a pesar de los cambios necesarios a los que, con el tiempo, se ven sometidos tanto el contexto de la obra como la lengua. Los dos términos que Benjamin ha usado y que hemos intentado analizar —*Fortleben* y *Überleben*—, además de caracterizar una capacidad de la propia obra de ir

¹⁴ Ibid., p. 94.

más allá de su tiempo y de su lengua en que está escrita, indican también una radical temporalidad entrópica¹⁵, un proceso irreversible en el que están implicados tanto el texto original como las traducciones. Cuando Benjamin sostiene que la traducción dimana del original como de un viviente, esto significa que no puede volver a él. El nacimiento de la traducción es, en cierto sentido, un abandono definitivo del original. Pero, entonces, ¿qué sobrevive en la traducción? Podríamos decir que lo que sobrevive es precisamente el abandono¹⁶ del original, su continuo abandonarse articulado como apertura a ulteriores significaciones y como puesta en acto de la irreversibilidad histórica. La supervivencia del abandono del original es una suerte de resistencia: la resistencia contra su reducción a un lugar, una lengua, una sola significación. La traducción, de este modo, salva al original: lo salva de su contexto originario, lo salva de su autonomía

¹⁵ Sobre la traducción como proceso entrópico, véase GAETANO CHIURAZZI, “La storicità della traduzione: asimmetria, irreversibilità, entropia”, en *Culture in traduzione: un paradigma per l'Europa*, cit., pp. 103-112.

¹⁶ El título del ensayo de Benjamin contiene una referencia semántica al abandono (*die Aufgabe*, además de significar “tarea”, “encargo”, “misión”, significa también “renuncia”, “abandono”, sobre todo en la forma sustantivada del verbo *aufgeben*). En consecuencia, *die Aufgabe des Übersetzers* alude al abandono del traductor o, mejor dicho, a su propio abandonarse. “Abandono”, además, mantiene la asociación con “don” y con toda la dimensión del deber, la ley y la deuda, la cual fue importante en la recepción francesa contemporánea y especialmente en Derrida (cf. J. DERRIDA, *Des Tours de Babel*, cit., pp. 380 ss.). Por ello, Paul de Man encuentra en *Aufgabe* el significado de la derrota que sufre el traductor. También Carol Jacobs percibe cierta ironía en el título: el traductor está *aufgegeben* (cf. C. JACOBS, *The Monstrousness of Translation*, cit., p. 765). Es importante, sin embargo, no confundir este abandono del sujeto con la invisibilidad del traductor.

y también —por qué no decirlo— de su gloria “religiosa”, es decir, de su canonización. El máximo despliegue para un texto no reside, justamente, en la gloria, sino en la transfiguración traductiva que hace traslucir la pura lengua.

Sería, en cualquier caso, engañoso pensar que la traducción sea solo un expediente cuya función consiste en salvar una obra. La traducción, pensada en toda su radicalidad, invita forzosamente a pensar de modo radical también su relación con el texto original, relación que no puede reconducirse a la relación de algo “primero” con algo “secundario”. En cierto sentido, la propia obra literaria y artística se define y se valora según el criterio de su traducibilidad. Y cuando Benjamin habla de ciertas obras a las que la traducibilidad debe ser esencial, o cuando se refiere a las «obras verdaderamente significativas», aquello que restringe el campo de la creación artística y vuelve significativas algunas de ellas es exactamente el principio de su traducibilidad. En un modo no exento de cierta tautología, podríamos decir: las obras son significativas si son traducibles, y solo las obras verdaderamente significativas son traducibles. Pero lo que a Benjamin le importa realmente no es definir los criterios metodológicos de una teoría de la traducción aplicable solo a ciertas obras de valor poético, sino delinear la universalizabilidad teórica del principio de traducibilidad a la luz de ciertas obras. Esta operación es posible porque Benjamin inserta la traducibilidad y el proceso traductivo en el núcleo mismo del lenguaje. Y, sobre todo, con referencia a una concepción del tiempo.

Y para volver ahora al problema del que partimos, debemos preguntar de nuevo: ¿por qué sostiene Benjamin que la traducción sea “más tardía”? Si tratamos de reunir los hilos de la argumentación desarrollada hasta aquí, eso es, el

tema del llegar-con-retraso de la traducción y el tema del sobre-vivir del original, la tesis que emerge en primer plano dice que es precisamente el retraso de la traducción lo que constituye la (dis)continuidad sobreviviente de la vida de una obra literaria traducida. El original sobrevive *en* —y no *a través de*— sus traducciones tardías. Y, como hemos dicho, sobrevive en la forma de su abandono irreversible. Ninguna traducción puede alcanzar al original en su autenticidad, pero tampoco debe pretenderlo. Es precisamente desde este desfase temporal en que se sitúa la traducción desde donde hay que partir para comprender lo esencial en la traducción. El llegar-con-retraso es otro nombre de la irreversibilidad del proceso traductivo. La traducción no puede alcanzar el original, pero esta imposibilidad es el signo de que la traducción es el único modo de supervivencia del original. El retraso es, de este modo, también la única oportunidad verdadera —la oportunidad histórica— para un texto literario-poético.

La irreversibilidad del proceso traductivo presenta asimismo el riesgo de un desgaste de lo traducido. La maduración significa una posibilidad para el texto y, en cuanto posibilidad, puede conducir a la desaparición de lo viejo, pero también a lo nuevo.

Hay una maduración tardía [*Nachreife*] también para las palabras que han sido fijadas. Lo que en la época de un autor [*zur Zeit eines Autors*] pudo ser la tendencia de su lenguaje poético, puede posteriormente [*später*] ser liquidado, mientras pueden surgir [*sich zu erheben*] nuevas, a partir del texto ya formado, tendencias inmanentes¹⁷. Lo que enton-

¹⁷ [*NdT*: Seguimos la versión italiana [«possono levarsi nuove, dal testo già formato, delle tendenze immanenti»] que traduce la frase de Benjamin

ces era fresco [*jung*] puede resultar después [*später*] gastado por el uso, lo que entonces era de uso corriente puede sonar después [*später*] arcaico». ¹⁸

En este pasaje se pone de relieve todo el significado temporal que Benjamin atribuye a lo esencial en la traducción (también a nivel formal-estilístico notamos una repetición significativa de la palabra *später*). Como observa Andrew Benjamin, insertar la traducción en la dimensión del tiempo ¹⁹ es una de las jugadas fundamentales del texto sobre la tarea del traductor, y en ello consiste su absoluta originalidad. Este vínculo entre traducción y tiempo atestigua, en realidad, otra novedad del texto benjaminiano: la relación traductiva no debe verse únicamente como una relación entre textos —el de partida y el de llegada—, sino también como una relación entre sus lenguas. La relación entre las lenguas se entiende como historia de sus transformaciones, porque las lenguas, según palabras de Benjamin, están en un proceso de crecimiento. Y esto es lo que nos hace comprender el pasaje recién citado: el lenguaje está en un proceso continuo de cambio y, por lo tanto, un texto escrito en una época y transportado luego (*später*) a otra lengua o a otra época queda expuesto a todos los riesgos de su propia mutación y, por ende, a su propia distorsión. Pero estos riesgos, en su ambivalencia indeterminada, conllevan no solo el peligro de desviación, sino también la esperanza de hacer emerger, gracias a la transformabilidad del lenguaje, nuevos significados y nuevas constelaciones del sentido,

reproduciendo la dificultad sintáctica del original: «immanente Tendenzen vermögen neu aus dem Geformten sich zu erheben».

¹⁸ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

¹⁹ Cf. ANDREW BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Nueva York: Routledge, 1989, p. 90.

como, precisamente, las tendencias inmanentes del texto. El texto sobrevive en cuanto traducido, es decir, volviéndose otro texto, y, por lo tanto, transformándose: «En efecto, en su sobrevivir [*Fortleben*], que no podría llamarse así si no se tratara de transformación [*Wandlung*] y renovación [*Erneuerung*] de lo viviente, el original se modifica [*ändert sich das Original*]». ²⁰ Aquí convendría subrayar el verbo reflexivo (“se modifica”) y, por tanto, cierta reflexividad y autorreferencia del original que se traduce.

Se trata, pues, de una auto-transformación. No es que el original sea modificado porque haya algo otro, externo e indiferente a él, que lo empuje a cambiarse. Del mismo modo que la vida como *Fortleben*, aunque distinta del *Leben* mismo, es su momento inmanente —es decir, un modo de vivir del viviente—, así también la traducción es un modo de la vida del original. El original es, por lo tanto, el proceso de su propio auto-transformarse, lo cual no es otra cosa que el proceso de su propia historia. Pero si esta historia está enraizada en la traducibilidad ²¹, quiere decir que el original existe solo en cuanto traducible, es decir, auto-transformante.

La referencia a la subjetividad y a la vida más íntima de la lengua en las líneas que Benjamin escribe inmediatamente después del texto citado —cuando dice, resumiendo, que lo esencial de las transformaciones traductivas no debe buscarse en la subjetividad de los posteriores (*Nachgeborene*), sino en la vida íntima de la lengua y de sus obras— podría ser aquí de gran relieve para distinguir los dos *modus* tem-

²⁰ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

²¹ Para profundizar en este tema remitimos a W. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, cit.

porales: el de la mera posterioridad (*nach*), y el de la posterioridad tardía (*später*). Las transformaciones, como se ve, se asocian a *später*, a la dimensión tardía, mientras que *nach* es la dimensión de la mera sucesión y, en cuanto tal, no esencial para la traducción.²²

El punto sobre el que vale la pena insistir, en plena conformidad con la teoría benjaminiana de la traducibilidad, es que las transformaciones en el tiempo se deben a la vida de la lengua y de las creaciones lingüísticas, y no a la perspectiva subjetiva de los *Nachgeborene*, esto es, de los posteriores que, en un tiempo sucesivo, tienen la oportunidad de leer y traducir. Es el propio texto el que se modifica. Esta objetividad reflexiva del texto es un punto fundamental en la teoría de Benjamin. Poner en primer plano la subjetividad de quien lee o traduce significaría confundir el motivo de una traducción con lo esencial de la misma. La diferencia entre los dos modos temporales —la sucesión de un *Nach-sein* y el retraso de un *Später-sein*— puede reconducirse a la diferencia fundamental entre la subjetividad del lector posterior y la vida objetiva de la lengua y de la obra, enraizada en su traducibilidad. En otros términos, la sucesión es la dimensión ligada a la subjetividad de un individuo, mientras que el retraso concierne, por así decir, a una dimensión objetiva, una relación de textos y de lenguas. Y la dimensión del retraso, como ya hemos insinuado (aunque lo veremos mejor más adelante), es inseparable de una espera, de un porvenir. De modo contra-intuitivo, Benjamin atribuye la categoría

²² Esta inesencialidad del *nach* está seguramente vinculada al hecho de que, para Benjamin, la traducción no es una reproducción ni una copia (*Nachbildung*) del original. Por tanto, toda la diferencia temporal entre *nach* y *später* puede reconducirse a la diferencia decisiva entre semejanza y afinidad, entre reproducción y transformación.

de la posterioridad tardía a la vida histórica como tal, y no a la capacidad de los sujetos históricos de seguir o reaccionar al texto “a tiempo”.

2. Posmaduración

Una obra sufre transformaciones en épocas sucesivas, y sobre todo en la época de su gloria; pero solo la traducción que transporta la obra a otra lengua logra generar transformaciones renovando las lenguas que se traducen. Este tipo de transformabilidad se expresa en el concepto de *Nachreife*. Es interesante que en italiano (incluso en dos traducciones diferentes)²³ *Nachreife* se haya vertido como “maduración tardía”, mientras que la traducción literal y fiel del término alemán sería más bien “posmaduración”, para indicar que se trata de una maduración prolongada del fruto que sobrevive incluso después de haber sido recogido. *Nachreife* es un término tomado de la agricultura y designa precisamente la maduración del fruto después de haber sido recolectado. El fruto se desprende del árbol, o bien ha caído ya maduro, pero sigue madurando.

También este término —al igual que *Überleben*, con el cual comparte las mismas características— indica una discontinuidad, una separación del origen, una escisión, una violencia. Pero esta separación no anula la continuidad, sino que la transfigura a otro nivel, en otra dimensión temporal. La maduración tardía sobrevive en virtud de la discontinuidad e introduce una nueva vida. Roberto Solmi

²³ Se trata de las traducciones de G. Bonola y A. Sciacchitano (cf. nota 16 del capítulo precedente).

traduce *Nachreife* como «madurez póstuma»²⁴, aludiendo con ello a una muerte ya ocurrida y también a una vida después de la muerte.²⁵ Sin embargo, en Benjamin no hay elementos para concluir que se trate de una muerte de la palabra, es decir, de la lengua de partida, que crece y madura de modo póstumo. Lo que puede —e incluso debe— perecer es más bien la traducción. Esta no posee la capacidad de madurar y tiene otro destino, otro modo de existir. Su función es temporal, porque da lugar siempre a nuevas traducciones. La renovación y la transformación lingüística,

²⁴ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, en Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 503-504.

²⁵ El acento en el significado de la muerte dentro de la maduración póstuma lo pone Paul de Man. Y también cuando Benjamin habla de *Wehen* (los dolores, las contracciones del parto que la lengua debe sufrir al traducir la palabra extranjera), para el intérprete belga es más un signo de muerte que de vida, lo que le lleva a proponer traducir libremente el término alemán como “dolores terminales”, “dolores de agonía”. Aunque *Wehen* podría referirse a cualquier tipo de dolor (más precisamente a contracciones espasmódicas que, en todo caso, se asocian más al parto), no hay ningún motivo para vincular este término con la muerte, como hace Paul de Man. El texto de Benjamin es claro: las contracciones espasmódicas se refieren a la lengua en la que se traduce, y no al original. Para Paul de Man, la traducción —y lo mismo sucede con la filosofía y la crítica literaria— mata el original al descubrir que este ya está muerto (cfr. PAUL DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of the Translator"*, cit., p. 84). Además, este acto de asesinato del original coincide con su desestabilización, desacralización y decanonización, ya inscritas, como signos de muerte, en el propio original. Así, también el término *Nachreife* es, para Paul de Man, un signo de muerte, de un proceso de maduración concluido. Estas interpretaciones se apartan del texto de Benjamin, dado que la traducción, en cuanto transfiguración, tiene decididamente el carácter de la negación; es decir, el original es negado, destruido, disuelto, pero precisamente esta negación constituye su vida histórica. Lo que desaparece, podríamos decir, es la dicotomía traducción-original; pero en ello el original es, más bien, una ausencia viviente: su destrucción es el modo de su vida.

para las traducciones en cuanto textos (de)finitos, significan su ocaso: «También la más importante de las traducciones está destinada [*bestimmt*] a entrar [*eingehen*] en el proceso de crecimiento [*Wachstum*] de su propia lengua y, al renovarse de esta, a desaparecer [*untergehen*]». ²⁶ Parece que Benjamin sugiere que la traducción está totalmente inmersa en la entropía del tiempo histórico y de la vida histórica de la lengua, de modo que no puede soportar sus transformaciones. La lengua se renueva, y la creación lingüística que continúa la vida de otra obra —es decir, la traducción— se hunde y decae. Solo la palabra del otro, la palabra extranjera, posee la capacidad de madurar incluso más tarde, después de haber sido desprendida del árbol de la lengua nativa. Mientras la palabra extranjera se confía al proceso de su propia experiencia a través de otras lenguas, la palabra propia está condenada a los dolores del parto (*Wehen*), a fin de que la palabra extranjera pueda expresarse. En fin, la complejidad del aspecto “tardío” se muestra aquí en plena luz: la lengua está dotada de la capacidad de posmaduración, pero la traducción no puede madurar ni siquiera con retraso, aunque su temporalidad sea precisamente la del retraso respecto al original. El retraso de la traducción se mide solo en relación con el original, pero en ese mismo retraso está, de todos modos, destinada a desaparecer. Por eso es tardía y temporal, ejemplo de caducidad y de apertura.

Benjamin prevé dos tipos de desaparición de la traducción: uno como *eingehen* y otro como *untergehen*, a los que parecen corresponder dos modos de transformación de la lengua del traductor (la lengua de llegada), esto es, el creci-

²⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 226.

miento y la renovación. En el crecimiento de la lengua la traducción parece (*eingehen*); en su renovación se hunde, se pone. Al movimiento de elevación y de traslado (*übersetzen*) corresponde el movimiento opuesto, el de descenso, el ocaso de la propia traducción. En cuanto al primer término, este revela un caso de intraducibilidad: traducir *eingehen* solo como “entrar” (la traducción que “entra” en el crecimiento de la lengua) significaría detenerse únicamente en el primer sentido inmediato y pasar por alto su aspecto negativo, el de morir. Es interesante que *eingehen* se use también para describir la muerte de los seres vivos, por ejemplo, el marchitamiento de las plantas, cuando se dice “*Die Blumen sind eingegangen*” (“Las flores han muerto”). El campo semántico y metafórico benjaminiano es el de los organismos vivos, y sobre todo el de las plantas (a lo cual se añade el hecho de que el texto de Benjamin acompaña su traducción de *Las flores del mal* de Baudelaire). Los textos, como ciertas plantas, se marchitan; algunos, sin embargo, maduran o son trasplantados.

La razón de este “destino” de las traducciones reside en que el texto traductor, el texto de llegada, está marcado e impregnado por una separación entre la lengua en que está escrito y su contenido textual y poético —una separación que nunca puede ser total, porque de otro modo no podría hablarse siquiera de la traducción como texto—, y por ello permanece operante bajo la forma de una tensión. Mientras la palabra extranjera expresada en el original madura y se modifica —y con ello se modifica igualmente el texto original—, en el caso de la traducción, su lengua, la lengua de llegada, madura y se transforma, pero el texto traductor escrito en esa lengua no posee la capacidad de crecer. El crecimiento de la lengua contribuye, por tanto, a la riqueza y a

la renovación del texto original, pero para el texto de la traducción esto significa nada más que envejecimiento sin maduración, sin renovación. La posmaduración se reserva así solo a los textos originales y a la lengua traducida, es decir, la lengua extranjera. Y lo que no es capaz de madurar debe ser sustituido, es decir, traducido de nuevo.

El texto de la traducción no está plenamente en posesión de su lengua, o, mejor dicho, su lengua no es del todo suya. El vínculo entre texto y lengua²⁷ en la traducción es más frágil y se deja corroer por el curso del tiempo y por los cambios que sufre una lengua. Si una obra clásica —por ejemplo, el *Hamlet* de Shakespeare— nunca nos parece vieja, mientras que sus traducciones del siglo XVIII o incluso del XX nos resultan obsoletas, la respuesta al porqué reside precisamente en el carácter de la lengua que el texto traducido emplea. La traducción forma parte del proceso de maduración y de crecimiento, es una parte esencial de él, pero, considerada como un texto singular, no puede madurar ni crecer: solo puede dar lugar a una re-traducción. Su duración es breve, la re-traducción es necesaria, mientras que la palabra poética perdura (*überdauert*). Aquí entra en escena otro término, otra variación terminológica sobre el tema benjaminiano de la temporalidad de la supervivencia: la palabra originaria del poeta no solo dura, sino que perdura, sobre-dura, dura más allá de sus límites —los cuales, hemos

²⁷ Berman designa este vínculo con la palabra alemana *Innigkeit*, que Benjamin utiliza para explicar la relación vital entre el original y la traducción. El texto es una expresión vital de la lengua a la que pertenece, de modo que texto y lengua son inseparables, e incluso «el texto es el lenguaje» (A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 123). Sin embargo, esta identificación sigue siendo frágil en el caso de una traducción, cuyo lenguaje está siempre a prueba del tiempo.

visto, son los límites de la época de la obra. Hay, pues, un exceso de duración, por el cual el original parece siempre actual, siempre “a tiempo”. La peculiar falta de la traducción, es decir, su estar destinada a hundirse y perecer, se inscribe en el marco temporal del *Spät-sein*. En el retraso de la traducción, el texto de partida se transforma mientras su lengua se abre a una nueva dimensión y crece en ella. Pero, aun así, aquello que se retrasa debe desaparecer, como si se tratara de un sacrificio de la traducción en favor de la vida histórica de los textos y de la lengua.

¿Podría decirse que el original se renueva siempre “a tiempo” gracias al retraso de la traducción? Pero ¿no ha sido el propio Benjamin quien ha reiterado que una traducción *nunca* puede significar algo para el original?²⁸ La traducción

²⁸ Esta afirmación, que Benjamin repite de distintas formas en su ensayo, puede resultar confusa. Él no dice solo que la traducción no significa nada para el original, sino también que la íntima conexión vital con la traducción no le importa en absoluto. Si la traducibilidad es esencial para la exteriorización y diferenciación del significado del original, ¿por qué este permanece “indiferente”? Para Nowotny, esto significa que el sentido de la traducción no depende de una intencionalidad del original, como si este tuviera el propósito de ser traducido (STEFAN NOWOTNY, “Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung”, en *Übersetzen. Versprechen eines Begriffes*, hrsg. von B. Buden, S. Nowotny, Viena: Verlag Turia + Kant, 2008, p. 102). En la traducción se trata de una manifestación del significado autónoma respecto del original. No sería incorrecto ver en esta relación entre la traducción y el original algo análogo a los vínculos de parentesco o de filiación: la traducción es engendrada, emparentada con otro texto, pero al mismo tiempo independiente de él. Berman, en cambio, destaca el aspecto temporal de la cuestión, es decir, el hecho de que una traducción nunca puede (*niemals*) significar algo para el original, y que la conexión vital con la traducción ya no (*nichts mehr*) significa nada para este. Es demasiado tarde para tener un significado, de modo que el original está siempre dispuesto a ser nuevamente traducido. La tesis sobre la indiferencia del original es, por tanto,

es paradójicamente anacrónica, siempre inactual, pero al mismo tiempo siempre contemporánea.²⁹

3. Temporaneidad y temporalidad

El modo de existir de la traducción está caracterizado por una inconmensurabilidad entre el texto a traducir y la lengua de la traducción, que en la dimensión temporal se manifiesta como retraso. Mientras el original, que sigue viviendo, ya no habita su propio tiempo, sino que en cada tiempo realiza su actualidad, la traducción no habita su lengua; por eso no solo es temporal (*zeitlich*), sino también temporáneo (*vorläufig*). De hecho, nunca puede habitar la lengua del modo en que lo hace el original, en el que la unidad entre el contenido poético y la lengua de partida permite una co-naturalidad de la palabra poética con su contexto. El retraso de la traducción se manifiesta siempre bajo la forma de una inadecuación al lugar al que llega; es decir, la traducción viene a ocupar un lugar que no es el

otro signo de su inagotabilidad, de su “orgullo” de permanecer intraducible en su traducibilidad (cf. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 79).

²⁹ Partiendo de las reflexiones de Agamben sobre lo contemporáneo como aquello que adhiere a su propio tiempo, pero tomando distancia de él, vemos que, de algún modo, la traducción es un buen ejemplo de contemporaneidad. La traducción sería aquello que es lo contemporáneo, porque instituye la relación con su propio tiempo a través de un desfase. Además, la traducción instituye la relación con el pasado, que puede siempre reactualizar, y en ello vale para ella lo que Agamben dice de la moda, como paradigma de lo contemporáneo: «Puede, esto es, poner en relación aquello que ha sido inexorablemente separado, evocar, recordar y reavivar aquello mismo que declaraba muerto» (GIORGIO AGAMBEN, *Che cosa è il contemporaneo?*, Roma: Nottetempo, 2010, p. 20).

suyo, donde se siente extranjera. Llega con retraso, pero además el lugar no le pertenece. La lengua de la traducción es necesariamente «poderosa y ajena», como demuestra el ejemplo exacto de Benjamin del amplio manto regio que envuelve un cuerpo al que no se ajusta y que solo puede parecer antinatural.

Sin embargo, esta no-pertenencia, según Benjamin, otorga a la traducción, en cierto sentido, una posición privilegiada respecto de la poesía u otra creación lingüística. El retraso en el que necesariamente se enraíza, y por el cual se ve llevada a habitar³⁰ la lengua como un intruso, tiene el significado de una apertura hacia algo que trasciende toda lengua natural, tanto la del original como la de la traducción. En esta última hay otra lengua, la que Benjamin llama “lengua superior”: la pura lengua. La traducción, por tanto, habla en una lengua, pero significa otra.

Toda traducción es solo un modo siempre temporáneo (*vorläufig*) de enfrentarse con lo ajeno de las lenguas. Una solución no temporal ni temporánea (*eine andere als zeitliche und vorläufige*), una solución instantánea y definitiva (*augenblickliche und endgültige*) de lo ajeno, permanece prohibida (*versagt*) al ser humano, o al menos no es direc-

³⁰ Es oportuno recordar aquí una cercanía lingüística entre “habitar” y “retraso”, atestiguada por el verbo francés *demeurer* [*NdT*: igual que el *demonrar* en castellano], que Derrida pone en primer plano en sus escritos (cf. J. DERRIDA, *Il monolingüismo dell'altro*, cit.). El verbo *demeurer* une la relación con el tiempo a una ubicación espacial, porque en primer lugar significa “dilación”, “retraso”, y luego también “morada”, “habitación”. Este sentido se conserva en italiano [*NdT*: y también en castellano con el mismo significado], en la palabra “mora”, que hoy en el lenguaje jurídico significa el retraso en el cumplimiento de una obligación, como por ejemplo el retraso en el pago de una deuda. El hecho de habitar, de demorar, se muestra así próximo al estar en deuda y al llegar con retraso.

tamente alcanzable. Pero indirectamente, es el proceso de crecimiento de las religiones el que hace madurar en las lenguas la semilla latente de una lengua más alta.³¹

Antes de volver la mirada a la caracterización temporal de la traducción, conviene detenerse un instante en esta última frase: la referencia a la historia de las religiones podría parecer fuera de lugar y sorprendente, dado que el paso de lo ajeno de las lenguas a las religiones parece algo apresurado. Pero ya en las líneas precedentes Benjamin hablaba del «sagrado proceso de crecimiento de las lenguas», cuya prueba y testimonio es precisamente la traducción.

Como sugiere Berman al comentar este pasaje de Benjamin, la religión debe entenderse en un sentido más amplio³², pues todas las traducciones importantes son, de algún modo, textos religiosos, y la traducción —entendida ahora como acto de traducir— de los grandes clásicos tiene siempre algo de religioso. La religión es casi un sinónimo de poeticidad, que hace sagrado el lenguaje en el cual se expresa. Esta poeticidad del texto es inseparable de su traducibilidad, ya que la exigencia de ser traducido, de entrar en el crecimiento transformativo de las lenguas, es algo esencial al lenguaje de la obra. El crecimiento de este tono religioso del texto coincide, por tanto, con el crecimiento de su lenguaje y, en consecuencia, con el proceso de traducción. Como muestran los textos sagrados, y del mismo modo los clásicos —por ejemplo, las tragedias griegas—, la vida de estas obras es impensable sin su traducirse; y la poeticidad religiosa de la que pueden vanagloriarse constituye precisamente la misma cualidad que las hace traducibles. El punto es que,

³¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

³² Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 147.

en virtud de la poeticidad de estas obras, no solo madura la lengua original, sino también la lengua traductora. Y sin embargo, en las *lenguas* existe la semilla de una lengua superior que la traducción de los textos sagrados o de las grandes obras literarias lleva a maduración.³³

Volvamos a la cita: la traducción es tardía, pero descubrimos que también es provisional. ¿Existe una incompatibilidad en la combinación de las palabras alemanas —*später* y *vorläufig*— en el sentido de su inconciliabilidad? En cuanto tardía, la traducción debería acontecer *después*, pero en cuanto provisional, corre por delante (*vorlaufen*), anticipa, es precursora (*vorlaufend*). ¿Cómo puede ir, al mismo tiempo, con retraso y adelanto? ¿No sería más justo hablar de dos temporalidades³⁴ que se compenetran en la traducción? La traducción es provisional en el sentido de ser pre-liminar: está antes y junto a un límite, habita una zona fronteriza entre dos lenguas, pero indica un límite común a ambas. Ese límite no es otra cosa que la pura lengua, que además de ser límite es también —y sobre todo— la condición de posibilidad misma de la lengua, y por tanto de su traducirse. En este sentido, la traducción anticipa su propio retraso. Las dos dimensiones —la del retraso y la de la anticipación— no pueden separarse; de modo que el retraso de la traducción no es un

³³ Aquí descubrimos los dos sentidos a los que remite el proceso de maduración: lo que madura es el original, la palabra extranjera, aquello que se traduce; pero también madura la semilla de la lengua pura. Estos dos procesos, en realidad, se reconducen a una misma maduración. No puede madurar un texto original traducido sin la maduración de la lengua pura en la traducción. La ley de la traducibilidad, en cuanto principio histórico del texto garantizado por la pura lengua, hace inseparables la maduración del texto y la maduración de la pura lengua. Y el cometido del traductor atañe, en realidad, a ambos niveles de un único proceso de maduración.

³⁴ Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 108.

acontecimiento que sucede *después*: es un retraso originario, un retraso que ya ha ocurrido antes, un retraso que corre siempre por delante y se anticipa a sí mismo.

Resumamos: las lenguas están en un proceso de crecimiento y maduración, junto con los textos que se traducen; pero la traducción, aun participando en este proceso, se sustrae a él. Al no poder madurar, la traducción está destinada a ser sustituida por una nueva traducción que logre expresar de otro modo la relación entre el contenido poético y la lengua, sin suprimir nunca la “no naturalidad” de esa relación. La ambigüedad de la traducción nace del hecho de que, sin ella, no habría supervivencia del original ni renovación de la lengua. Sin embargo, como ya hemos señalado, ella misma queda excluida de esa supervivencia. La traducción se sacrifica, incluso multiplicándose, para hacer sobrevivir el texto.

Además, la traducción es el fenómeno histórico por excelencia, y solo como tal puede testimoniar algo que supera el horizonte histórico: «Entonces es la traducción, que se enciende en la eterna supervivencia (*Fortleben*) de las obras y en el infinito revivir (*Aufleben*) de las lenguas, la que atestigua siempre de nuevo aquel sagrado proceso de crecimiento (*Wachstum*) de las lenguas».³⁵ Aquí, nuevamente, en una sola frase, vemos reunidos todos los términos con los que Benjamin capta los distintos niveles de la procesualidad vital que la traducción pone en acto: *Fortleben*, para las obras, a las que se atribuye la eternidad; *Aufleben*, designado como infinito para las lenguas; y *Wachstum*, que se revela sagrado. Y de nuevo, el término ausente es el de supervivencia como *Überleben*, el cual sería, en realidad, el proceso que más tiene que ver con el modo de existencia de la traducción.

³⁵ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

Además, a todas estas formas de proceso corresponde necesariamente una determinación temporal.³⁶

La traducción está, pues, caracterizada por un exceso, pero también por un doble rostro: es el ir más allá del original, pero con retraso. Llega con retraso, pero también es preliminar. Es la prueba del crecimiento de las lenguas, pero a su vez se sustrae a la maduración transformadora que ese crecimiento implica; se refiere al original, al pasado, a su gloria, pero mira también en dirección contraria, hacia una armonía definitiva de todas las lenguas, hacia el futuro. La traducción parece así muy cercana a la imagen del Angelus Novus³⁷:

La traducción, por tanto, por más que no pueda exigir la duración de sus creaciones, diferente en ello del arte, no desmiente su tendencia (*Richtung*) hacia una

³⁶ Otra perspectiva que en ciertos aspectos se opone a la nuestra es la de Paul de Man, quien ve el movimiento del original como una errancia, un exilio permanente sin posibilidad de retorno a casa. Este proceso, que para Benjamin es claramente la historia, no sería siquiera temporal para el intérprete belga (cf. P. DE MAN, cit., p. 92). Aunque es claro su propósito de delinear un proceso metonímico y fragmentario como una cadena de fragmentos en el espacio indefinido de la errancia, no se ve, sin embargo, cómo una visión no temporal pueda concordar con lo que escribe Benjamin. Según Paul de Man, tampoco la dimensión del futuro es temporal, sino que es correlativa del poder disyuntivo que Benjamin localiza en la estructura del lenguaje. Y por tanto, las referencias benjaminianas al tiempo serían, en esta óptica, solo metáforas, y la historia aceptable solo como movimiento atemporal, el recorrido sin proceso que tiene la apariencia de la vida (ibíd., p. 85). Para nosotros, en cambio, la teoría benjaminiana de la traducción es una de las formulaciones filosóficas más formidables de la relación intrínseca entre la temporalidad histórica y el lenguaje.

³⁷ Sobre el ángel pintado por Klee con el rostro vuelto hacia el pasado pero empujado hacia el futuro al que le da la espalda, véase la novena tesis *Sobre el concepto de la historia*: WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, en Id., *Opere Complete. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 487.

fase última, definitiva y decisiva de toda disposición lingüística.³⁸

Al parecer, la mirada hacia una fase definitiva de la historia de la lengua solo puede tener lugar dentro de una forma provisional y reemplazable como la traducción. Es más, podría decirse que precisamente porque no puede exigir la duración, la traducción se orienta hacia aquello que da origen a toda duración: aquello que es condición de posibilidad de todas las lenguas y de su historia, y que para Benjamin tiene el significado de algo supra-histórico. La traducción es, por tanto, el lugar privilegiado de esa maduración suprema del germen oculto en cada lengua que constituye su condición de posibilidad.

4. El presente y el instante

Uno de los intérpretes que ha puesto el acento en la dimensión temporal, y sobre todo en una perspectiva ontológico-temporal de la traducción, es el ya varias veces mencionado estudioso australiano Andrew Benjamin con su *Translation and the Nature of Philosophy*.³⁹ En referencia precisamente al texto *La tarea del traductor*, Andrew Benjamin distingue tres formas de temporalidad, o mejor dicho, tres formas de presencia. La primera forma sería la dimensión del instante, de aquello que se realiza en un momento preciso y que no

³⁸ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

³⁹ «[...] la traducción misma está articulada dentro de un esquema temporal específico» (A. BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy*, cit., p. 90) y, por tanto, el tiempo aparece como central para toda comprensión de la traducción (ibíd., p. 103).

tiene ni la pretensión ni la capacidad de durar. La segunda forma de la presencia sería lo que él define como “primordialmente presente” (*primordially present*), es decir, una presencia que nunca se presenta en un instante, que no es reducible a la presencia momentánea; el estudioso australiano la llama también “presencia inherente” (*presence that inheres*), y es el modo temporal de la pura lengua, que no se realiza en una lengua histórica, sino que está primordialmente presente en cada lengua. La tercera forma del presente es la del “actualmente presente”, esto es, una duración que consigue realizarse en todo tiempo gracias a su propia supervivencia y gracias a lo primordialmente presente, que permite la repetición del presente en la forma de la actualidad.

Podemos notar de inmediato que la traducción, entendida como texto traducido, no puede situarse en ninguna de estas tres formas del presente. La razón —según nosotros— reside precisamente en su fundarse en el retraso: la traducción está definida por la temporalidad del presente perdido. Se coloca en un punto que expresa la inadecuación entre lo primordialmente presente y lo actualmente presente, es decir, el hecho de que lo primordialmente presente nunca puede actualizarse en un momento histórico actual. La traducción es temporánea, pero en ningún caso puede inscribirse en la temporalidad del instante. Mientras el instante desaparece sin dejar huella, la traducción participa de lo actualmente presente de un texto que, al ser traducido, logra actualizarse. Por otra parte, la traducción tiene su origen en aquello primordialmente presente de lo cual es también un testimonio temporáneo. En otros términos —y manteniéndonos dentro del marco delineado por Andrew Benjamin—, la dimensión del presente no basta para explicar la temporalidad originaria de la traducción.

Podemos además llamar la atención sobre un pasaje de un ensayo de Walter Benjamin de 1936, titulado *El narrador*⁴⁰, en el que la historia, la narración (*Erzählung*), se compara con la información, con el fin de exponer y contraponer sus respectivas formas de temporalidad. La información vive solo en el instante (*Augenblick*) en que aparece, y en él se agota, mientras que la narración sobrevive a su propio tiempo (aunque Benjamin en ese contexto no emplea el término “sobrevivir”, sino que dice que la historia se despliega en virtud de su propia fuerza). Como ejemplo, Benjamin cuenta la historia de un rey egipcio derrotado y hecho prisionero por sus enemigos, que no se conmueve al ver pasar a su hija convertida en esclava, pero sí se entristece al ver a uno de sus servidores. La apertura interpretativa de esta historia, condensada en la pregunta «¿por qué el rey egipcio no reacciona al ver a su hija humillada?», constituye precisamente su fuerza, por lo cual la historia será revisitada siempre por las generaciones futuras, suscitando curiosidad. Esa «se asemeja a aquellas semillas encerradas durante miles de años sin aire en las cámaras de las pirámides, que han conservado su poder de germinación hasta el día de hoy».⁴¹ Como se ve, el tema de la semilla y de la maduración tardía aparece también en estas líneas del texto.

El relato, por tanto, tiene una vida después del tiempo en que nació. La temporalidad de la información es la de un simple instante que desaparece. Pero también la traducción debe desaparecer. La diferencia está en que, con la desaparición de una traducción, aquello de lo cual ella es traducción

⁴⁰ W. BENJAMIN, *Il narratore*, en Id., *Opere complete. Scritti 1934-1937*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, p. 326.

⁴¹ *Ibidem*.

sobrevive. La desaparición de una traducción significa siempre la aparición de otra. La traducción es temporánea, pero no instantánea: está situada en un tiempo histórico y en un contexto dotado de capacidad de supervivencia. La información —que constituye el núcleo de toda comunicación— no tiene historia: es, simplemente, el presente ahistórico. De este modo, las tesis benjaminianas sobre la comunicación del contenido como algo inesencial para una traducción⁴², o sobre la libertad respecto del sentido de un texto⁴³, adquieren un significado adicional: la traducción que se limitara a comunicar un mensaje preexistente reduciría el texto a una información, es decir, lo degradaría a la temporalidad de la desaparición instantánea. La traducción que no comunica, sino que elabora y transforma el texto, en cambio, realiza su traducibilidad histórica.

Hasta ahora hemos intentado avanzar una perspectiva temporal en el análisis de la traducción, considerando sobre todo el momento del retraso como constitutivo. Pero esta misma temporalidad sigue siendo poco definida. Si bien está claro que la traducción es un fenómeno histórico, no lo está qué carácter tiene esa temporalidad histórica. ¿Sería la historia solo el ámbito en el que las traducciones nacen, desaparecen y renacen? ¿O existe un vínculo más íntimo entre historia y lenguaje? La traducción —y esta es nuestra tesis fundamental— no es solo un fenómeno histórico, sino

⁴² «Pero aquella traducción que pretendiera mediar comunicando no podría mediar sino la comunicación —y por tanto lo inesencial [...] De aquí proviene, en efecto, un segundo distintivo de la mala traducción, que puede definirse así como una transmisión imprecisa de un contenido inesencial» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 221-222).

⁴³ «[...] ella [la traducción] debe prescindir, en muy alto grado, de la intención de comunicar algo, del sentido» (ibíd., p. 232).

que es la historia misma la que es traductiva: el principio de la traducción constituye la historicidad de la historia. No basta, por tanto, con afirmar el carácter histórico de la traducción y atribuirle una determinada forma temporal. Es necesario pensar la historia en su radicalidad, como algo que se origina en la traducibilidad misma. Las lenguas son históricas porque la historia tiene una esencia lingüística y traductiva. Siguiendo la interpretación de Werner Hamacher⁴⁴, podemos suscribir esta tesis: los lenguajes y los textos no son traducibles porque sean históricos, sino que son históricos porque son traducibles. En el origen estuvo la traducibilidad. Pero ¿qué significa situar la traducibilidad en el origen? ¿En qué sentido la traducibilidad? ¿Como una forma, como un criterio de valor literario? ¿O como mera posibilidad de traducción que espera su realización? Diremos enseguida que la traducibilidad, entendida no como una cualidad o un criterio, sino más bien como posibilidad constitutiva, es la forma originaria de la lengua, la condición de posibilidad de su historia y de sus creaciones.

5. *Nachträglichkeit*

Para profundizar en este aspecto es necesario volver a otro texto del joven Benjamin: el dedicado al lenguaje en general (*über Sprache überhaupt*). También en este texto, a pesar de su distinto propósito, encontramos múltiples referencias al tiempo y los elementos imprescindibles para una perspectiva ontológico-temporal de la traducción. Pero, para aclarar el contexto de esta perspectiva, debe decirse antes

⁴⁴ W. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, cit.

que, en el ensayo sobre el lenguaje, escrito cinco años antes del ensayo sobre el traductor (en 1916), la cuestión de la traducción asume una importancia, por así decirlo, más universal, ya que en él no se trata solo de las lenguas históricas ni de la traducción de textos (o de algunas obras significativas). Benjamin desarrolla una especie de triangulación compuesta por la lengua humana (o más bien las lenguas humanas), la lengua de las cosas y, finalmente, el verbo de Dios. La traducción es, ante todo, la traducción de la lengua de las cosas a la lengua del hombre, es decir, el paso de una lengua muda a la voz y al nombre. Al nombrar las cosas, el ser humano traduce la lengua de las cosas. Este planteamiento requiere, por tanto, una fundamentación radical del acto traductivo:

Es necesario fundar el concepto de traducción en el estrato más profundo de la teoría lingüística, puesto que tiene una envergadura demasiado amplia y grave [*viel zu weittragend und gewaltig*] como para ser tratado en cualquier respecto a posteriori [*nachträglich*] (como a veces se piensa). Adquiere su pleno significado cuando comprendemos que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede considerarse como traducción de todas las demás.⁴⁵

Aquí sale plenamente a la luz todo aquello que en el texto sobre el traductor constituye su trasfondo: el hecho de que la traducción no es un acto de segundo grado, pues pertenece a la lingüisticidad de la lengua, al ser-lengua de la lengua: toda lengua que habitamos es ya una traducción. Por ello, la traducción no puede ser tratada posteriormente. Antes de detenernos en el significado de esta posterioridad

⁴⁵ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 290.

(*Nachträglichkeit*), conviene precisar los problemas traductológicos del pasaje citado. En primer lugar, más que de la «amplia y grave envergadura» del concepto de traducción, se trata de su fuerza violenta (*gewaltig*), por la cual logra desplegarse ampliamente produciendo efectos vastos (*weittragend*). Precisamente por su envergadura amplia e imponente, la traducción no es algo que se añada en un segundo momento. Solo en una cierta representación de la traducción puede parecer algo posterior. O, dicho de otro modo: si nos parece algo añadido y secundario, significa que no disponemos de un concepto adecuado de traducción. Variando la definición de Benjamin, podríamos decir que solo en la concepción burguesa⁴⁶ el concepto de traducción se trata “posteriormente”.

La cuestión sería entonces la siguiente: ¿cómo tratar el retraso de la traducción como algo que no sea posterior? Y, sobre todo, ¿cómo desvelar el mecanismo ideológico que oscurece el retraso reduciéndolo a un añadido, haciendo que la traducción aparezca como algo simplemente “después”, pero no “tardío”? O bien, en una revisión conceptual, ¿es legítimo mantener cierto concepto de posterioridad (*Nachträglichkeit*), precisamente una posterioridad liberada de la concepción burguesa de la lengua? En lo que respecta a esta peculiar posterioridad del retraso, ya la encontramos al hablar

⁴⁶ Benjamin, en realidad, habla de la concepción burguesa de la lengua (cf. *ibíd.*, pp. 284, 289), que trata la lengua básicamente como un medio de comunicación para transmitir un objeto designado a otros sujetos comunicantes. En consecuencia, la concepción burguesa de la traducción sería la que pretende solo comunicar el sentido, asumido como algo referido a la cosa extralingüística. Según Benjamin, lo que debe comunicarse en la traducción es la lengua misma. Pero para comunicar la esencia de la lengua, la tarea de la traducción sería precisamente la de no comunicar.

de la otra dimensión temporal de la traducción: su carácter provisional y precursor, pre-liminar, concluyendo que la traducción es simultáneamente tanto “después” como “antes”.

No es posible, en este lugar, adentrarse en todas las complejidades del texto sobre el lenguaje en general y sus vínculos con el texto sobre el traductor. Basta decir que, en el primero, el acto de denominación se relaciona con el acto de traducir. El hombre es capaz de dar nombre a las cosas precisamente porque traduce su lengua muda.⁴⁷ Decir que el hombre traduce al nombrar equivale a afirmar que no es absolutamente autónomo ni espontáneo respecto de las cosas. En otros términos, es una manera de afirmar la condición de finitud⁴⁸ del ser humano, que en su nombrar está determinado por una alteridad —en este caso, por la lengua de las cosas. Al nombrar, el hombre nunca puede apropiarse plenamente de la esencia espiritual de las cosas.⁴⁹ Las cosas co-

⁴⁷ Como escribe Fenves, los nombres no son ni arbitrarios ni están fundados en una realidad extralingüística. Más bien, completan las cosas. Según esta interpretación, los nombres parecen violar la propia naturaleza del lenguaje, es decir, su infinitud. Cf. P. FENVES, *Arresting Language*, cit., p. 216.

⁴⁸ Sobre el nexo traducción-finitud del hombre, cf. LUCA ILLETTERATI, *Finitezza, Alterità, Traduzione*, en «Giornale di Metafisica», 2005, XXVII, pp. 755-776.

⁴⁹ Se trata de la terminología que Benjamin usa en su ensayo sobre la lengua, en el cual expone una suerte de identificación entre lo espiritual y lo lingüístico, que puede explicarse así: toda cosa, en cuanto comunicable —esto es, en cuanto puede ser nombrada—, tiene su lengua y es expresiva. Cada cosa, pues, tiene su esencia espiritual, que se expresa solo en la lengua. Pero, al comunicar la esencia espiritual de las cosas, la lengua ante todo se comunica a sí misma. Es decir, no hay significado extralingüístico de las cosas. Nuestra experiencia de las cosas se da únicamente en la lengua. Y decir que el hombre no puede apropiarse de la esencia espiritual de las cosas significa que solo logra traducir su lengua, que no obstante le permanece ajena: comunicable pero ajena.

munican con el hombre, y este es el punto de partida de su acto traductivo, pero también su límite. En este sentido, la traducción se sitúa en el origen de la esencia lingüística del ser humano, que se manifiesta precisamente en la denominación, es decir, en la capacidad de dar nombres.

En cualquier caso, la lengua de las cosas no puede ser un “original”. Las lenguas humanas son una traducción sin original. Por este motivo, Benjamin afirma que toda lengua superior es una traducción de todas las demás lenguas. La traducción no se refiere a algo como el original, sino a otras lenguas en cuanto *traducidas*. Lo que se encuentra en el origen es, más bien, una traducibilidad recíproca. En este sentido, también la cuestión de la posterioridad no puede concebirse “como a veces se piensa”. Stefan Nowotny, al tratar estos temas, habla de una posterioridad anticipada (*vor-träglich*), es decir, de una estructura inmanente de la lengua que es productiva.⁵⁰ El punto es, paradójicamente, que esta posterioridad no debe tratarse como algo a posteriori.

El texto sobre la lengua abordaba la cuestión de la traducción en una perspectiva todavía no plenamente temporal, o más bien, en una temporalidad casi prehistórica, inscrita en un espacio paradisiaco de la relación originaria entre la palabra de Dios, la lengua de las cosas y las lenguas del hombre. Solo con *La tarea del traductor* puede decirse con propiedad que Benjamin sitúa en primer plano, sin titubeos, la perspectiva de «uno de los procesos históricos más poderosos y fecundos».⁵¹ Sin embargo, incluso el tratado sobre la traducción, al subrayar la vida histórica de las obras y su sobrevivir en las traducciones, introduce finalmente una dimensión que

⁵⁰ S. NOWOTNY, *Kontinua der Verwandlung*, cit., p. 100.

⁵¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

parece sustraerse a la temporalización. En el momento en que el discurso comienza a girar en torno a la elevación del original a una atmósfera superior y a su trasplante a un ámbito definitivo de armonía de las lenguas, la temporalidad del *Fortleben* de las obras y del *Aufleben* de las lenguas se abre, a través de la temporalidad retardataria de las traducciones, hacia un espacio que supera el horizonte del tiempo, aunque no pueda definirse desconsideradamente como atemporal. Este horizonte se piensa según el modelo de una dimensión espacial⁵²: parece que la radicalización de la perspectiva histórica de las lenguas, que surge de la atención extrema a la traducción, revela en la afinidad supratemporal de las lenguas una dimensión originaria del tiempo que, a su vez, no puede ser plenamente temporalizada.

⁵² Peter Fenves explica, mediante una comparación con Kant, la universalidad del concepto de lengua en Benjamin, es decir, su extensibilidad fuera del campo restringido del lenguaje hablado o escrito, esto es, fuera de la intencionalidad del ser humano. Según Fenves, el tratado sobre la lengua de Benjamin puede verse como una suerte de prolegómenos a la estética trascendental de Kant. Este movimiento benjaminiano se piensa según el modelo kantiano del espacio, que sirve de base a toda apariencia fenoménica aunque él mismo no aparezca en el orden de las apariencias. Nadie puede imaginar que no haya espacio, del mismo modo que no se puede imaginar la ausencia del lenguaje. La argumentación de Fenves insiste en la afinidad entre lenguaje y espacio, porque el espacio está más desligado de todo vínculo con la conciencia o con el sujeto, a diferencia del tiempo, que en Kant figura como forma del sentido interno. Aunque es cierto que el tratado sobre la lengua es más cercano a una perspectiva “espacial”, el vínculo intrínseco entre lengua-traducción y temporalidad histórica se articula y se reafirma justamente en el texto sobre la traducción. «El lenguaje aparece así como el “espacio” pre-espacial del sentido pre-lógico y, en virtud de su prioridad, él mismo no puede estar dotado de un significado ni siquiera ser designado» (P. FENVES, *Arresting Language*, cit., p. 204). Por lo demás, para Fenves el lenguaje no puede ser igual al espacio porque el primero funda al segundo. El lenguaje es anterior a las formas a priori de la sensibilidad.

Todo esto se expresa con el uso del término *nach-* (“después”) y con el desplazamiento de su función a lo largo del ensayo sobre la traducción. En la primera parte del texto, *nach-* —como preposición o prefijo— se utiliza para indicar la idea de sucesión, de venir después de algo (*Nachreife*, *Nachgeborene*, *Nachbildung*, *nachfolgende*, etc.); en la segunda parte, donde se expone con más detalle la pura lengua y el cumplimiento de las lenguas, la palabra *nach* adquiere una determinación espacial: indica una dirección, un ir hacia algo (por ejemplo, *Sehnsucht nach Sprachergänzung*). Esta doble valencia del *nach* alemán expresa de algún modo las dos temporalidades de la traducción que hemos analizado en las páginas precedentes, es decir, el retraso-inmanencia y la anticipación-trascendencia. En este sentido, en el significado de *nach* se encierra toda la complejidad de la traducción y de su temporalidad: está dotada de una doble mirada que la sitúa al mismo tiempo en el “después” y en el “antes”, en el movimiento de lo que se retrasa y en el de lo que espera, estando detrás y delante a la vez. Así debe interpretarse también la *Nachträglichkeit*, en la que hay una doble direccionalidad: un movimiento regresivo y uno progresivo, el retroceso y el avance.⁵³

⁵³ Precisamente de este modo el psicoanalista francés Laplanche interpreta la *Nachträglichkeit* de Freud, la “acción diferida”, traduciéndola al francés como *après-coup* (*afterwardsness* en inglés): es una combinación del movimiento progresivo con el regresivo, es decir, el movimiento del infante al adulto, del pasado al futuro, que luego será reinterpretado en dirección opuesta. Lo interesante es que, en la interpretación de Laplanche, la *Nachträglichkeit* es inseparable del modelo de traducción: es un movimiento de traducción–detraducción–retraducción. Cf. JEAN LAPLANCHE, *Notes on Afterwardsness*, en Id., *Essays on Otherness*, New York–London, Routledge 1999, pp. 264-169.

En la terminología “botánica” con la que Benjamin da forma a sus conceptos se reconocen dos modelos de traducción: uno es la maduración (*Nachreife*), el otro el trasplante (*Verpflanzung*). Que la traducción se compare con un trasplante no es una figura nueva en las teorías de la traducción.⁵⁴ La misma imagen se encuentra en Goethe y sobre todo en los románticos, que son la fuente efectiva de las ideas benjaminianas. Para Schleiermacher, por ejemplo, el privilegio de la cultura alemana residiría precisamente en las traducciones, en tanto «un múltiple injerto de plantas extranjeras» por el cual «nuestro suelo se ha hecho más rico y fecundo».⁵⁵ Esta metáfora del injerto evoca claramente un movimiento espacial entre dos terrenos, es decir, el desarraigo de una planta de su suelo natural y su traslado a un terreno ajeno y a un cuerpo lingüístico diferente. En Benjamin, como hemos visto, domina otro modelo: más que un desplazamiento en el espacio, la maduración es un proceso en el tiempo que constituye una continuidad, pero que, en cierto punto, prevé momentos de discontinuidad, de traspaso. Mientras que el trasplante sugiere una separación entre dos terrenos (dos lenguas, dos culturas) ya definidos y establecidos, la maduración —o mejor, la postmaduración—, por el contrario, presupone ya una continuidad entre las lenguas, expresada en la idea de su afinidad, y presupone además una inmanencia lingüística que se

⁵⁴ Sobre la “vegetabilidad de la lengua” y las metáforas vegetales, habla Sarah Goeth, ofreciendo también un panorama en los debates científicos y culturales de los siglos XVIII y XIX; cf. SARAH GOETH, *Fortpflanzung – Verpflanzung. Vegetabile Metaphern in den Wissenskulturen des 18. und 19. Jahrhunderts*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 2017, 59, pp. 61-81.

⁵⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 177.

despliega en la pluralidad de las lenguas. La discontinuidad, por tanto, no es extrínseca, como en el caso del trasplante, sino que forma parte del mismo proceso de continuidad transformadora. En otros términos, la idea de maduración, a diferencia del trasplante, presupone e incluye necesariamente un horizonte histórico (si a todo lo que posee vida se le atribuye historia, también a la maduración se le atribuye una historicidad).

Sin embargo, el acto del trasplante encuentra un lugar en el texto de Benjamin, y un lugar decisivo, al que se reserva un gesto particular: hacer traslucir la pura lengua. El texto original es trasplantado no para ser importado en otro contexto lingüístico, sino para ser elevado, purificado, liberado del sentido, para ser descubierto en su poeticidad religiosa, aquella que habla en todas las lenguas y en la cual se expresa una convergencia armónica entre ellas:

La traducción trasplanta [*verpflanzt*] así el original a un ámbito lingüístico —irónicamente— tanto más definitivo cuanto que el original mismo ya no puede ser trasladado desde aquí por ningún tipo de traducción, sino solo elevado una y otra vez, y por otras partes.⁵⁶

La traducción que, en la propia lengua, revela la pura lengua mediante una transformación del original, trasplanta a este y a su lengua a un ámbito del que ya no pueden ser desplazados: una vez liberado del sentido, descargado de su contenido comunicativo, el original modificado se vuelve, en toda su libertad y levedad, de algún modo más arraigado. Este enraizamiento, sin embargo, no se produce dentro de otra lengua histórica, en un suelo rico en contenidos y en historia, sino en una atmósfera rarefecha, en un ámbito

⁵⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 229.

superior a todas las lenguas históricas. Desde este ámbito aéreo, un texto ya no puede ser desarraigado (y esto es lo que Benjamin, siguiendo el pensamiento romántico, llama “irónico”).⁵⁷

La maduración, como proceso histórico de la vida de la lengua y de sus creaciones poéticas, desemboca en cierto momento en un movimiento de desplazamiento tras el cual el original trasplantado ya no puede ni desplazarse ni temporalizarse («puede ser elevado siempre de nuevo y por otras partes»). Pero si Benjamin sostiene que la destinación del trasplante y de la elevación del original es una atmósfera, y que ese ámbito predestinado permanece, sin embargo, vedado, entonces el trasplante realizado sobre el texto original parece ilusorio: un trasplante sin destino. Un trasplante que arraiga lo trasplantado en su propio desarraigo. Parece que el texto original ha sido arrancado de su lengua, liberado del sentido, transfigurado en la materialidad de la otra lengua que, al ser la lengua de la traducción, es ajena a la sustancia poética de la que el texto estaba cargado, y que,

⁵⁷ En su trabajo sobre el concepto de crítica en el romanticismo alemán, Benjamin atribuye a la ironía un significado muy similar al de la crítica, esto es, el significado del movimiento objetivo inherente a la obra misma (cf. WALTER BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, en Id., *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 416-421). En este contexto, la traducibilidad es un concepto afín tanto a la crítica como a la ironía, puesto que las tres deben rastrearse en la obra misma y no en la intencionalidad o en las capacidades del sujeto (el autor o el crítico). Si una obra es criticable, entonces se trata de una obra de arte, dice Benjamin siguiendo el pensamiento romántico. Pero también si es traducible e irónica, podríamos añadir. Por lo demás, la traducción es irónica porque “emplea” la criticidad inmanente de la propia obra, es decir, lleva la obra a sus extremos, la dramatiza mediante una disimulación. Presentando el original en una forma rarefecha, ligera y también no natural, la traducción irónica desvela la ilusión del original fijo cargado de un sentido tenido por auténtico.

pese a todo, no puede encontrar una nueva patria. Más aún: el espacio del desarraigo y la temporalidad de la maduración se revelan como su verdadera “patria”. ¿Y no es esto también irónico?

Puede decirse asimismo que, con el acto final del traslado del texto al ámbito de la pura lengua, no solo se transfiguran el texto y su lengua, sino también el tiempo mismo. Es el tiempo histórico el que sobrevive a todos los textos, a todas las lenguas, a todas las traducciones. El carácter supratemporal (*überhistorische*) de la pura lengua indica, por tanto, el horizonte histórico mismo, que tiene una vida propia y que vive más allá (*über*) de los distintos fenómenos históricos singulares. Es la pura historia. Y también: la pura vida. Como si la temporalización histórica del texto —su metamorfosis y su devenir otro texto— se manifestara en la dimensión del retraso, de modo que el propio horizonte temporal en que acontecía deba volverse algo distinto de sí mismo. El retraso es, por tanto, la dimensión más profunda de la historicidad de la traducción, el lugar de su verdad.⁵⁸

⁵⁸ Hay un pasaje en el texto en el que Benjamin usa la expresión “verdadera traducción”, sosteniendo que esta es *durchscheinend* (transparente, translúcida) y hace reverberar la pura lengua sobre el original. Con mayor frecuencia, en cambio, Benjamin habla de “verdadera lengua” y de “lengua de la verdad”, entendiendo siempre la pura lengua que se manifiesta en la traducción. Y, por ende, en cierto modo la traducción es también el lugar de la verdad (cf. nota 59 del cap. sig.). El sentido en que se usa “la verdad” en este contexto puede extraerse de una cita que Benjamin deja en francés en su texto (cf. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 231), sin traducirla al alemán, por ser un ejemplo singular de intraducibilidad. Es un pasaje del poeta francés Mallarmé en el que aparece la expresión «*matériellement la vérité*» en referencia a la lengua suprema. Berman, por ejemplo, asocia la materialidad a la dimensión de la letra, es decir, a la traducción “a la letra” como aquella que abre la pura lengua para hacerla traslucir en el texto traducido. En este sentido, la pura lengua es a la vez la lengua de la verdad y el aspecto más material

La maduración que culmina en un trasplante definitivo — irónicamente definitivo— corresponde así al retraso que se descubre como espera, a la sucesión que resulta anterior, a un preceder, un anticipar. En este sentido, el punto mesiánico de la consumación de los tiempos (que para Benjamin significa también la consumación de las lenguas) no implica entrar definitivamente en un reino atemporal, ni declarar el fin de la historia, sino detener el tiempo («Sí existe una detención»⁵⁹) para indicar el origen de la apertura del proceso

de la lengua. Y esta materialidad es lo que arraiga una lengua en su historia —hecho que solo la traducción logra poner de relieve, al llegar con retraso. Una interpretación interesante del pasaje de Mallarmé puede verse en S. WEBER, *Benjamin's -abilities*, cit., pp. 75-78, quien propone una lectura no lineal y retroactiva, dado que el poeta francés interrumpe varias veces su frase, yendo contra las reglas gramaticales y omitiendo algunos elementos esperables: el sujeto de la frase (la verdad) aparece al final, tarde (*belatedly*), y re-determina todo lo leído antes.

⁵⁹ Sobre el tema de la detención (*ein Halten*) como *Enthalten* (contener), es decir, el detenerse del traductor que se salva de la caída en el abismo de la lengua precisamente abandonándose a ella, cf. P. FENVES, *Arresting Language*, cit., pp. 219-223. Por lo demás, sería interesante e incluso curioso indagar este aspecto de la detención del tiempo en referencia al conocido concepto de *Jetzt-zeit*, “tiempo-ahora”, de las tesis sobre el concepto de historia de Benjamin. Según Duarte, la pura lengua es homóloga a la *Jetzt-Zeit* (cf. J. F. DUARTE, *The Power of Babel: “Pure Language as Intertranslation”*, cit., p. 278). En efecto, si seguimos las palabras de Remo Bodei sobre la idea de un tiempo que se detiene, el arresto del lenguaje en el silencio de la pura lengua no sería tan inconciliable con la *Jetzt-Zeit*, que «es, a su vez, la percepción instantánea de esta revelación simultánea del pasado, de su concentrarse en una “grandiosa abreviación” que condensa, en los momentos más altos, la historia entera de la humanidad. Son justamente esos momentos en que [...] el tiempo se detiene, los sublevados disparan a los relojes de los campanarios.» (REMO BODEI, “Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin”, en «Aut Aut», 1982, 189-190, p. 169). Para un estudio más a fondo de las tesis sobre el concepto de historia, véase DARIO GENTILI, *Il*

histórico. El proceso de post-maduración se cumple en el momento en que se revela efectivamente inmaduro, es decir, cuando aparece la pura lengua como una semilla, como un origen carente.

6. El eco del eco

En cualquier caso, cierta transfiguración de la dimensión temporal —su detención— se advierte también en los ejemplos que introduce Benjamin y que se prestan a una representación espacial (p. ej., el fragmento de un vaso, la tangente y el círculo, etc.). Hay además otra figura indicativa de la esfera aérea y etérea de la pura lengua: el eco. La traducción, dice Benjamin, debe evocar el eco del original en la lengua a la que traduce. En virtud del desarraigo del texto y de su desplazamiento “definitivo” fuera del contexto nativo, el proceso traductivo se convierte en un juego entre sonidos, entre ecos. La imagen del eco se revela no solo eficaz simbólicamente, sino también de gran relevancia conceptual. Este aspecto acústico ha sido subrayado asimismo por Antoine Berman, para quien la “ecoicidad” es el rasgo fundamental de la traducción.⁶⁰

También el eco es un fenómeno caracterizado por la posterioridad: a la voz le sigue su eco. El eco es, por otro lado, la continuidad de la voz, su sobrevivir en un ambiente acústico más amplio que permite la propagación de la voz originaria. Nos encontramos aquí, pues, con el mismo problema con-

tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin, Quodlibet, Macerata 2002.

⁶⁰ Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 174.

ceptual que se presentaba desde el principio: ¿cómo tratar el eco de un modo que no sea “a posteriori” (*nicht nachträglich*)? ¿Es posible concebir el eco como previo a la voz de la que es eco? A estas preguntas podemos añadir otras: ¿qué distingue realmente la voz de su eco? Si el eco es la perduración inmediata de la voz hasta su extinción, ¿puede el eco llegar con retraso? ¿Un eco tardío pondría en duda su procedencia de una voz? ¿O se dejaría confundir con otras voces? En todo caso, hay que ver cómo tratar el eco “sin posterioridad”. Antes de poder ofrecer una respuesta satisfactoria a estas preguntas conviene reproducir íntegramente el pasaje de Benjamin. Se trata de una imagen muy densa, en la que se articula un juego acústico entre lenguas y textos.

Pero la traducción no se ve a sí misma, como la obra poética, por así decirlo, en el interior del bosque del lenguaje (*im innern Bergwald der Sprache*), sino fuera de él, frente a él (*ihm gegenüber*) y, sin poner el pie en él, hace entrar en él al original (*ruft sie das Original hinein*), y ello en el único lugar (*an demjenigen einzigen Orte*) donde, cada vez, el eco (*Echo*) en la propia lengua es capaz de reproducir por resonancia (*Widerhall*) la obra en lengua extranjera.⁶¹

Son los pasajes en que Benjamin distingue la intención poética de la del traductor; es decir, pone de relieve cierta precedencia de la traducción respecto de la poesía según el tipo de relación que se establezca con la lengua. El texto poético está totalmente inmerso en la materialidad de una lengua y determinado por su estructura de tal manera que no puede salir de ella (permanece dentro del bosque). Por su posición, la poesía no puede tener una relación con la lengua como tal. Está impedida de reflexionar sobre la lengua como

⁶¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 230.

totalidad porque, como en la imagen del fruto y la corteza, mantiene con él una relación natural, es su expresión inmediata, esto es, «ingenua, primaria, intuitiva».⁶² La traducción, en cambio, ocupa una posición externa, porque guarda cierta distancia respecto de la lengua (tiene el bosque frente a sí), por lo que puede reflejarlo en su totalidad, es decir, en su convergencia con otras lenguas (la totalidad, para Benjamin, indica precisamente esta copertenencia universal interlingüística). La traducción está, pues, desarraigada de la lengua en la que intenta expresarse, no le pertenece, no habita el bosque de la lengua y, por ello, mantiene con ella una relación de reflexión. Y, sobre todo, esta posición distante y separada de la traducción la capacita para hacer reverberar el texto extranjero. Es el carácter no natural de la mediación traductiva lo que está aquí en juego, en contraste con la inmediatez expresiva de la lengua poética.

Algunos intérpretes ya han llamado la atención sobre las dificultades para comprender la metáfora del bosque de la lengua y de la traducción que llama, invita (*hineinrufen*) al original.⁶³ Detengámonos, sin embargo, en la figura del eco. Mirando de cerca, Benjamin no dice simplemente que la traducción sea el eco de alguna voz ajena y lejana. En primer lugar, afirma que la traducción, esto es, la intención del traductor, aspira a despertar el eco del original en la lengua a la que se traduce. Y luego insiste en que el eco en la propia lengua, es decir, en la lengua de la traducción, genera la resonancia del texto extranjero y de su lengua. Más que una relación entre la voz originaria y su eco, se trata de una cadena acústica de ecos y resonancias donde

⁶² Ibidem.

⁶³ Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., pp. 168-169.

un eco remite a otro eco y, por resonancia, genera todavía otro eco. La traducción que resucita y despierta el eco se refiere más bien a un eco sin voz originaria. Parece así un eco del eco. La idea de que se trate de ecos distintos está ya bien expresada por el uso de dos palabras alemanas —*das Echo* y *der Widerhall* (ambas pueden usarse como sinónimos, con la diferencia de que *Wi(e)derhall* acentúa más el acto de repetición (*wieder*) o el choque y rebote (*wider*) que comporta la resonancia).⁶⁴ Benjamin, en efecto, dice que hay un eco de la propia lengua, esto es, de la lengua traductora, que reproduce el eco del texto y de la lengua extranjera. La traducción, por tanto, se sitúa entre dos ecos; en cierto modo, habita el eco de su propia lengua, en el cual hace reverberar el eco extranjero. Pero esto solo es posible gracias a una elevación de la traducción a una atmósfera (*Luftkreis*) rarefecha de la pura lengua, donde ha desaparecido la densidad (*Dichte*) de la obra poética (*Di-*

⁶⁴ Según el *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm, hasta el siglo XX estaban en uso ambas variantes de la palabra alemana (con *wieder-* y *wider-*), mientras que la primera, con *wieder*, incluso prevalecía. Así pues, ya el término *Wi(e)derhall* funciona como un ejemplo de paronomasia (basta una mínima diferencia fónica entre los significantes para que surja la máxima diferencia semántica entre los prefijos), de modo que resuena con significados diversos y abre un horizonte de varios entrelazamientos semánticos y correspondencias conceptuales, invitándonos así a pensar conjuntamente la repetición, la iteración (*Wiederholung*) con la resistencia (*Widerstand*), o con el antagonismo (*Widerstreit*) y la contradicción (*Widerspruch*). La repetición de lo mismo no puede pensarse sin la mínima generación de diferencias, lo cual puede dar lugar al antagonismo o a la resistencia. De este modo *Widerhall* puede devenir *Gegenhall*, el choque y el rebote, el ir contra algo (el original), que es también su revocación, su retractación (*Widerruf*). Motivo por el cual la traducción, en tanto *Wiederhall*, no es nunca una reproducción del sentido (*Sinnwiedergabe*) del original, cosa que Benjamin aclara muy bien.

chtwerk) para poder revivir, mediante la resonancia, su forma lingüística.

Ateniéndonos aún a la imagen-metáfora del bosque de montaña (*Bergwald*), podemos añadir otros elementos, prolongando un poco sus asociaciones imaginativas más allá de la palabra de Benjamin y desarrollando la concepción de la traducción como eco del eco. Aquello que hace aparecer y resonar el eco del original y de su enajenación lingüística está, en realidad, determinado por el único lugar (*einzigster Ort*) desde el cual la traducción dirige su palabra. En la densidad del bosque del lenguaje no hay eco alguno; hay, en cambio, una multiplicidad de voces que no se reconocen entre sí, porque cada una habla de un modo inmediato y expresivo reclamando la autenticidad. Para obtener el efecto del reverbero acústico hay que ocupar un puesto exterior, esto es, tener el bosque de la lengua enfrente de tal modo que se pueda tener visión de él. Así como desde el centro de un bosque no es posible ver otro bosque, así también la inmersión creativa y expresiva en la propia lengua suprime la mirada sobre la otra lengua y sobre la relación intrínseca con ella, lo que, en definitiva, significa no poder ver la esencia de la lengua. El lugar desde el que habla la traducción, caracterizado por la distancia y la separación, es el lugar de la reflexión sobre el núcleo más profundo de las lenguas. Solo a través de la traducción las lenguas pueden reflejarse y resonar unas en otras. El hecho de que, en la imagen benjaminiana, no se trate simplemente de cualquier bosque, sino de un bosque de montaña, subraya su intención de hacernos imaginar un espacio acústico abierto, en altura, habitado por la traducción, que así es capaz de acoger y transformar las voces de otras lenguas. Este lugar separado y reflexivo de la traducción, además, no coincide del todo con

el espacio de la lengua a la que se traduce; también esta, como cualquier otra, está dotada de materialidad y densidad. Lo que Benjamin sugiere aquí es que se trata de un *topos* particular dentro de la lengua traductora desde el cual la traducción debe hablar, resucitando un eco. Es el lugar en el que la lengua traductora, es decir, la lengua de llegada, afronta sus propios límites, pero también se trasciende a sí misma abriéndose forzosamente a una historia de la lengua. La imagen que así se ofrece es ambigua: es un situarse dentro y al mismo tiempo fuera de la lengua.

Y, sin embargo, no es solo el lugar particular que habita la traducción lo que transfigura la voz poética del original en un eco. La traducción no habita la lengua como lo hace una creación poética y, por ello, invita (*hineinrufen*) al original desde la distancia, desde una posición exterior y ajena. Aunque aquí no esté particularmente clara la dirección de esa invitación que la traducción realiza (oscurecida no solo por el prefijo *hinein*, sino también por un empleo inusual del dativo⁶⁵), la traducción, en cualquier caso, debe actuar

⁶⁵ La traducción invita al original no solo hacia algo, sino desde un lugar, o bien a un lugar. La construcción del verbo con *hinein* (que, con todo, indica un movimiento del sujeto hacia el exterior) confunde, porque parece que la traducción llama al original desde sí hacia otra cosa (;hacia la pura lengua?), pero el original ya se halla en otro lugar (el bosque). Y luego el uso del dativo contribuye a la confusión (*an demjenigen einzigen Orte hinein*), porque indica una posición. Según la gramática alemana, dado que se trata de un movimiento, se esperaría un acusativo (*in den einzigen Orte*, como cuando se dice «*wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus*»), pero el uso del dativo parece indicar un lugar de posición, esto es, el lugar desde donde procede el llamamiento, no la meta o el destino del movimiento. Cabe suponer que la traducción llama al original a un lugar adonde el original no puede acudir y donde solo puede oírse su eco. En cualquier caso, las dos traducciones italianas —la de Solmi y la de Bonola— “traicionan” las palabras de Benjamin al verter *hineinrufen* por “hacer en-

de algún modo sobre el original invitándolo a salir de su lugar habitado y a romper el vínculo natural con su entorno nativo. De este modo, la voz del original se revela como eco, esto es, como una voz derivada, procesada. Es la llamada de la traducción la que hace aparecer al original como un eco en ese lugar único de la lengua habitado por la traducción. Es más, lo despierta (*erweckt*) como eco, dice Benjamin, como si la voz poética del original fuese un eco dormido, una voz inconsciente, intuitiva e irreflexiva que solo la traducción puede sacar a la luz y poner en relación reflexiva con su naturaleza lingüística.

Todo ello nos conduce a la conclusión de que la traducción traduce un eco y lo amplifica, haciéndolo sobrevivir a través de otro eco, a saber, el eco de su propia lengua con el que entra en resonancia. El lugar del origen no está ocupado por una voz auténtica, sino ya por un eco, esto es, por la voz del otro. La traducción no hace sino poner de manifiesto aquello que la palabra poética ocultaba y velaba: el hecho de que es una resonancia de lo otro. Y aun cuando Benjamin insiste en que la intención del poeta es inmediata, ingenua y primaria, mientras que la intención del traductor es derivada (o también desviada, *abgeleitet*), reciente y última (*letzte*), se trata, en realidad, de los modos en que estas intenciones se ven a sí mismas. «La traducción no se ve a sí

trar”, como si la traducción “hiciera entrar” el original. Por el contrario, más que una invitación a entrar, se trata de un llamamiento a salir del bosque, sin precisar el movimiento. La traducción de Sciacchitano divide la frase en dos, pero se mantiene más fiel a la letra: «La traduzione non si trova come la poesia dentro alla foresta del linguaggio, ma fuori e di fronte. Senza entrarvi richiama l'originale in quell'unico posto dove l'eco nella propria offra di volta in volta risonanza all'opera in lingua straniera» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, «Aut Aut», cit., p. 15).

misma» atrapada dentro de la densidad lingüística, como tampoco la poesía puede verse a sí misma como externa a la lengua que habita. El encuentro de estas dos imposibilidades de verse en otro lugar funciona como recurso inagotable de la intraducibilidad que compete a la esencia del lenguaje. Sin embargo, desde el punto de vista del traductor, también la palabra poética —más aún, la palabra poética traducible— es desde el inicio derivada, resultado de un proceso, porque remite siempre a la palabra del otro, recoge en sí múltiples voces, da voz a otro y, por tanto, es como eco de algo distinto de sí misma.

La traducción, en tanto eco, no puede pertenecer a la dimensión de la posterioridad si por esta entendemos simplemente un orden temporal que significa una sucesión de uno tras otro, sin ningún efecto sobre lo que sucedía antes ni sobre el modo de la sucesión. Como eco, la traducción acontece “después”, pero en ese acontecer cuestiona lo que le era anterior y lo que valía como originario, de modo que aquello que era antes ahora es efecto de su “después”. El original aparece en el “después” de su traducción como algo que es efecto de su propia posterioridad. En este sentido, el eco del “después” hace aparecer la voz precedente como un eco, como su efecto.

Con todo, la figura del eco no puede ser tratada *nachträglich*, a posteriori, porque el eco es siempre un reverbero, una reflexión de otro eco.⁶⁶ Incluso su posterioridad es la de

⁶⁶ Explicar la relación entre las lenguas por su continuo reverberar nos lleva, en realidad, a considerar dicha relación como reflexiva, es decir, reflejante. La traducción es el lugar donde las lenguas resuenan unas en otras. Es decir, las lenguas se reflejan recíprocamente, o sea, se hablan mediante ecos. La palabra deviene así la resonancia de un eco, por tanto, un doble eco que se refleja en otro lugar.

la *Nachreife* y no la de la *Nachbildung*. Más que un eco que reproduce una voz a continuación, se trata de un eco tardío que, en su posterioridad, es llevado a maduración: es el eco del origen carente que se manifiesta como eco solo con retraso y que, en cuanto tal, retroactúa sobre aquello que antes se manifestaba como la voz originaria. En otros términos, la traducción es el lugar de la reflexión del original que empieza a verse a sí mismo *ya* como un eco, esto es, como la voz del otro. Y es este efecto retroactivo y reflexivo el que la traducción ejerce sobre el texto originario, de modo que este se encuentra a sí mismo en su propia traducción como en *su* alteridad. Este encontrarse reflexivamente en su propia alteridad es constitutivo del original mismo. La noción de *Nachträglichkeit* conserva aquí su pertinencia, aunque cambie de sentido. Quizá lo que vale aquí sea una *Nachträglichkeit* próxima a su formulación freudiana, esto es, la que en español se traduce como “acción diferida”.⁶⁷ Podemos traducirla aquí como “tardividad”: no solo un aconte-

⁶⁷ Cf. SIGMUND FREUD, *Progetto di una psicologia* (1895), en Id., *Opere* 1892-1895, Torino: Boringhieri, 1968, pp. 250-258; Id., *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, en Id., *Opere* 1892-1895, cit., p. 311. Para Freud, el trauma se constituye y se manifiesta mediante la acción diferida posterior (*Nachträglichkeit*) de un segundo acontecimiento, más precisamente, de un evento en la edad adulta que activa el recuerdo de un primer evento infantil, el cual así se vuelve traumático con el retraso. En este sentido, el primer evento es efecto del segundo. Es decir, el “trauma retroactivo” ocurre en un segundo momento, no cuando sucedió realmente, sino solo cuando es recordado. La acción diferida es una retroacción sobre el pasado, *Erinnerung* que resignifica el pasado y deviene condición traumática. Según intérpretes como Laplanche, no hay que reducir esta *Nachträglichkeit* freudiana ni a un condicionamiento casual de una acción que se manifiesta solo después, ni a una mera construcción del sentido que se da al pasado sobre la base de acontecimientos sucesivos, sino interpretarla como una retraducción y recapitulación de un evento que ya tenía su significado.

cer tardío, sino una acción que reconstituye tardíamente el significado de un suceso acaecido con anterioridad. En este sentido, la traducción es una acción retardada constitutiva del texto original, que es llevado a su verdad, la de ser la voz del otro: es un transportar (*übertragen*) con el efecto de la acción tardía (*nachträglich*).

La figura reflexiva del eco se revela como uno de los *tro-pos* más paradigmáticos del texto sobre la tarea del traductor⁶⁸: esa nos ayuda también a comprender mejor la dimensión temporal del retraso que hemos intentado delinear en nuestra investigación. En el retraso, el eco lleva a reflexión la voz “original” de tal modo que esta se manifieste como ya un eco. No es sino el retraso del original el que, en la resonancia traductiva, en el mutuo resonar de las lenguas, aparece como un eco, precisamente como una voz en retraso. El eco en cuanto voz del retraso. La traducción da lugar, pues, a este acontecimiento temporal del retraso que remodela por completo su relación con la lengua y el texto de partida, haciendo ver el original como derivado, es decir, como ya traducido, y su lengua como un fragmento en relación con otras lenguas.

⁶⁸ A la figura del eco Menke dedica un texto entero, analizándola mediante una interacción entre motivos románticos y barrocos (los juegos poéticos que producían el efecto del eco) que actúan en el texto de Benjamin. La autora ve en el eco la lógica de la diferencia en la repetición, un modelo de paronomasia que, en el juego entre sonido y significado, expone cierta ironía de este último, testimoniando una ruptura en la palabra que la traducción logra exhibir de la mejor manera (BETTINE MENKE, «“Wie man in dem Wald hineinruft, ...” Echos der Übersetzung», en *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., pp. 367-393). También Maria Teresa Costa, en su compendio que sintetiza los diversos temas de la filosofía de la traducción, inicia su recorrido con la figura del eco. Cf. MARIA TERESA COSTA, *Filosofie della traduzione*, Milano-Udine: Mimesis, 2012, pp. 20-40.

7. Texto ¿traducido?

Esta particular *Nachträglichkeit* de la traducción, por la cual es simultáneamente “después” y “antes”, efecto de una mediación lingüística y también su condición, tanto la voz como su eco, puede examinarse con el ejemplo de una expresión que a primera vista no presenta problemas, pero que, si se analiza, resulta ambigua: el texto traducido. Cuando decimos “el texto traducido”, ¿a qué texto nos referimos exactamente? Este ejemplo trivial de ambigüedad semántica ligada al doble uso del participio del verbo “traducir” atestigua, en efecto, su peculiar dimensión temporal. Podríamos casi decir que la ambigüedad que aquí asoma corresponde a las ambigüedades de la forma temporal que hemos visto articularse en nuestros análisis del acto traductivo.

Así pues: el texto traducido. Eso, puede referirse a la traducción, es decir, al texto que es producto de una acción traductiva, el texto que traduce a otro texto. Pero también el original, después de su traducción, es un texto traducido. Con una misma expresión, por tanto, podemos indicar dos textos distintos, tanto el original como la traducción: el original como texto que ha sido *traducido*, y la traducción como texto en cuanto lo *traducido*, que es efectivamente lo *traductor*. Ambos son igualmente resultado del proceso de traducción: el original deviene un texto traducido precisamente en virtud de su traducción, mientras que el texto de la traducción es un original traducido. La dificultad de distinguir dos textos nace del hecho de que el original *se da* en su traducción, como en su alteridad. Hay una dialéctica particular de identidad y diferencia en la traducción, por la que el texto de la traducción es necesariamente distinto respecto del original, pero es al mismo tiempo el mismo texto, aun

estando modificado y re-expresado en otra lengua. La expresión “texto traducido” es el testimonio de la traducción como proceso dialéctico en el que la identidad no es posible sin la diferencia, y la diferencia se revela como una relación de identidad.⁶⁹ Sin embargo, a menudo, para distinguir los dos textos se emplea la expresión “el texto *traduciente*”⁷⁰ para el texto producido en una traducción, el resultado de la traducción, mientras que “texto traducido” valdría así solo para el original. El participio presente “traduciente” es bastante curioso, porque indica una acción continuativa que está sucediendo en el momento de la enunciación, como si el texto obtenido al traducir fuese un acto continuo de traducir, dotado de una cierta subjetividad. Esto, no obstante, no elimina la ambigüedad que emerge al decir “texto traducido”, porque puede referirse tanto al texto por traducir (y luego traducido posteriormente) como al texto “traduciente” (y, por tanto, a lo traducido como resultado). Es más: qué sea lo “traduciente” y qué lo traducido solo puede definirse en la confrontación entre dos textos, por el simple hecho de que una y otra determinación tienen sentido únicamente en

⁶⁹ Sobre la identidad escribe también Blanchot: «Se trata más bien de una “identidad” a partir de una alteridad: la misma obra en dos lenguas extranjeras, tanto por su extrañeza como porque así se hace visible aquello por lo que esta obra es siempre otra; es precisamente de ese movimiento de donde hay que extraer la luz que iluminará, en transparencia, la traducción» (MAURICE BLANCHOT, *Sulla traduzione*, «Aut Aut», 1982, 189-190, p. 100). Puede decirse asimismo que, razonando en sentido inverso, conviene poner de relieve la identidad sobre la base de la traducción, es decir, intentar repensar la identidad a partir de la traducción.

⁷⁰ [NdT: Hasta ahora, cuando el Autor empleaba esta expresión nosotros hablábamos de “texto” o “lengua” o “palabra” *traductora*, es decir: “la-que-traduce” y que, en italiano, donde el uso de los participios es muy habitual, se diría “traduciente”, eso es, literalmente: *traduciente*].

referencia a la otra (no existe lo “traduciente” sin un traducido y viceversa). Este “juego” entre el participio presente y el participio pasado debe confirmar adicionalmente la problemática temporal de la traducción.

Parece, en cambio, que la misma ambigüedad no se advierte cuando tratamos con las lenguas, es decir, cuando se da el caso de una lengua traducida (una expresión que a muchos traductólogos podría sonar absurda, pero que es totalmente legítima desde un punto de vista filosófico). La lengua traducida remite siempre a la lengua de partida, pero ¿puede designar también la lengua de llegada? La lengua de llegada suele definirse como lengua *traduciente* (traductora), es decir, la lengua que traduce otra lengua, precisamente para distinguirla de la lengua de partida, como se hace también con los textos. Si, no obstante, consideramos la lengua asimismo como cierto producto de la traducción misma, esto es, de cierta retroacción de la traducción sobre el cuerpo lingüístico que no es solo el *médium* del acto traductivo, sino también su objeto, entonces, en este sentido, también la lengua a la que se traduce es una lengua traducida. Una lengua que se traduce a sí misma, o sea, el producto de sí misma, es la lengua viva que madura a la luz de una dimensión lingüística más pura. Por lo demás, el participio “traduciente” puede valer también para la lengua de origen: si toda lengua es ya en sí una traducción, es decir, si la traducción es un proceso inmanente a la estructura lingüística, entonces también la lengua de partida es un continuo traducirse y, por tanto, es *traduciente*. En cualquier caso, la ambigüedad de “traducido” parece valer más para los textos, gracias a su estructura definida y determinada, esto es, gracias a que el texto se percibe con mayor facilidad como un producto conformado de tal manera que se le atribuye el significado de algo pasivo.

En fin, ¿qué nos dice sobre la naturaleza misma de la traducción y sobre el ser-traducido este hecho del doble significado respecto del texto traducido? En otras palabras, ¿no es la ambigua expresión “texto traducido” la prueba de que el original no es tan fácilmente separable de la traducción? Si adoptamos esta posición, sin embargo, ¿dónde reside la diferencia entre dos textos traducidos, entre el texto traducido (original) y el texto traducido (traducción)? ¿Es una diferencia solo formal o también efectiva?

Aquí, en efecto, se revela un desdoblamiento del texto traducido en dos textos, pero sin el desdoblamiento del acto de traducir, es decir, sin su escisión. Hay una continuidad del acto de traducir que enlaza el original y la traducción, pero que necesariamente comporta también la discontinuidad en la vida del propio original (el paso del *Fortleben* al *Überleben*). Podemos reconocer tal continuidad del acto de traducir en la estructura misma de la traducibilidad, que pone en marcha el desdoblamiento de lo traducido en lo traducido. La esencialidad de la traducibilidad para el original —punto sobre el que insistía Benjamin— es, pues, la raíz del desdoblamiento del texto traducido. Es la traducibilidad del original aquello que lo hace traducido y genera la traducción como *lo* traducido.

Estas afirmaciones, a primera vista tautológicas, nos revelan en realidad la naturaleza histórica del original: tal naturaleza se identifica con el carácter traductivo del original. La inseparabilidad del original y la traducción, del texto traducido y el texto traducido, no debe interpretarse como su indistinguibilidad. El punto que queremos poner en foco es que la traducción no es otra cosa que el original que se da en la traducción; es el original que se modifica, que deviene haciéndose otro de sí. Así pues, la traducción es un modo

de devenir del propio original, es más, es el modo que exhibe su naturaleza más radical. El original, así, se define a partir de su traducibilidad, como efecto retroactivo de su propia traducción.⁷¹ El campo de la distinguibilidad entre el original y la traducción (y de su inseparabilidad) solo puede situarse en la temporalidad histórica, esto es, en la continuidad de la vida del texto, en cuanto “continuidad de las transformaciones” (*Kontinua der Verwandlung*).

Todo esto puede expresarse también de otro modo: la diferencia aparentemente inexistente entre el texto traducido y el texto traducido aparece únicamente en la perspectiva del retraso. Si la traducción no es sino transformación del original con retraso, esto es, el original que se manifiesta solo tarde como una traducción, entonces es este retraso respecto de sí mismo lo que introduce la diferencia entre dos textos. El retraso es, por tanto, un acto que, abriendo una temporalidad distinta —la temporalidad histórica, precisamente—, permite el diferenciarse de los textos y, en este sentido, no puede dejar de ser constitutivo de la traducción. La traducción es más tardía que el original y, por ende, ambos textos, en tanto “textos traducidos”, entran en una relación en la que es posible una tensión diferencial entre ellos.

⁷¹ En referencia a Benjamin, el estudioso portugués Duarte afirma: «Benjamin, sin embargo, propone también otra cosa: que la traducción, en cuanto parte de la vida continuada del original, refleja hacia atrás sobre la *condición ontológica del original* [cursiva mía], que “sufre un cambio”, esto es, renuncia a cualquier pretensión sobre la factualidad definitiva de un objeto cultural fijado de una vez para siempre en un pasado inmutable» (J. F. DUARTE, *The Power of Babel: “Pure Language” as Intertranslation*, cit., p. 277).

8. Filosofía como traducción con retraso

Hasta ahora hemos reconocido una cierta semántica que articula las reflexiones de Benjamin sobre la traducción y que se sostiene en varias metáforas del registro natural, sobre todo el botánico (maduración, semilla, germen, bosque, trasplante y así sucesivamente). Entre ellas, sin embargo, hemos identificado la metáfora de la maduración y de la post-maduración (*Nachreife*) como la que mejor expresa la originalidad del pensamiento de Benjamin. Aunque la figura del trasplante desempeña un papel importante —como hemos visto, sobre todo cuando se trata del traslado del original al reino precario y a la vez definitivo de la pura lengua—, señala una concepción dinámica pero no necesariamente histórica de la traducción. El acto de trasplantar depende de una fuerza externa que arranca violentamente a un viviente, o a un artefacto histórico, de su contexto natural para darle una nueva vida en tierra foránea. Esta figura, en cualquier caso, no es nueva y se encuentra en autores como Schleiermacher o Humboldt, que la emplean precisamente para explicar la traducción. Benjamin, sin duda, bebe de las fuentes del Romanticismo alemán, y la figura de la maduración es la que más destaca porque consigue resumir muchas otras modulaciones del fenómeno traductivo, sobre todo las que atañen a la temporalidad del retraso. Dentro del modelo del trasplante, el retraso no desempeña ningún papel; al fin y al cabo, cualquier momento podría ser el momento justo para trasplantar otro texto si las necesidades del suelo lo exigen, y en todo caso son condiciones externas las que definen el modo y el éxito del trasplante. En la maduración, en cambio, se trata de una dinámica interna que depende de una relación (temporal) de factores inmanentes, por lo que se

trata de un fenómeno profundamente histórico; el retraso aquí no desempeña solo un papel importante, sino constitutivo de la propia dinámica histórica. La maduración tardía es el fulcro de la historicidad que permite a la traducción hacer que la vida del original prosiga, es decir, hacer madurar sus potencialidades mediante un acto de separación y discontinuidad. La figura de la maduración expresa, por tanto, mejor la dialéctica específica entre continuidad y discontinuidad que caracteriza la traducción.

Además, la figura de la maduración nos acerca a otro tema, el de la relación análoga y cierta afinidad entre la traducción y la filosofía.⁷² Para profundizar en este asunto tomaremos en examen un conocido pasaje de Hegel de 1820, afrontando de nuevo los temas tratados hasta ahora, sobre todo la cuestión del retraso y de la madurez:

⁷² Sobre este tema, aún por profundizar, pueden ser útiles un par de volúmenes aparecidos en los últimos años: LISA FORAN (ed.), *Translation and Philosophy*, Bern: Peter Lang, 2012; PIERS RAWLING, PHILIP WILSON (ed.), *Routledge Handbook of Philosophy and Translation*, London–New York: Routledge, 2019; DAVID MORGAN SPITZER (ed.), *Philosophy's Treason: Studies in Philosophy and Translation*, Wilmington: Vernon Press, 2020. No deben olvidarse los trabajos pioneros de Ladmiral, que hablaba de un giro filosófico de la traducción (JEAN-RENÉ LADMIRAL, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris: Gallimard, 1994²; cf. también Id., *Per una filosofia della traduzione*, «Studium», 2005, 1, pp. 69-85), así como el ya citado en varias ocasiones libro de Andrew Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy*. La filosofía como traducción, o bien la traducción como demonio de la filosofía, es el hilo conductor del estudio reciente de Nardelli, cf. E. NARDELLI, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, cit.; sobre el vínculo entre la historia de la filosofía y la traducción remitimos a: ANGELICA NUZZO, «Geschichte der Philosophie als Übersetzungsprozess», en *Übersetzung – Sprache und Interpretation*, hrsg. von W. Büttemeyer, H. J. Sandkühler, Frankfurt a. M.–Berlin: Peter Lang, 2000, pp. 25-51.

Para decir todavía una palabra acerca de dar enseñanzas sobre cómo debe ser el mundo, bien, para tales enseñanzas, en cualquier caso, la filosofía llega siempre demasiado tarde [*so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät*]. En cuanto pensamiento del mundo, aparece [*erscheint*] solo después [*nachdem*] de que la realidad [*Wirklichkeit*] ha cumplido su proceso de formación y está ya asentada. Esto mismo que enseña el concepto, lo muestra igualmente necesario la historia: que solo en la madurez de la realidad [*Reife der Wirklichkeit*] lo ideal aparece frente a lo real [*dem Realen*] [...].»⁷³

Estas son las célebres frases con las que Hegel cierra el prólogo a los *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, evocando seguidamente una de las figuras más discutidas y también más impugnadas de la filosofía hegeliana: la imagen de la lechuza de Minerva que alza el vuelo solo al anochecer. En este texto, que hace de premisa a la exposición sistemática del concepto de derecho —y que, por su naturaleza, debería preparar y anticipar un discurso aún por hacer—, se encuentra, en cierto sentido, el núcleo del nexo

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho], ed. it. de G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987, p. 17. Consideramos oportuno transcribir también el texto original: «Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint» (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke*. Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 27-28).

que queremos destacar: a saber, el nexo entre, por una parte, la maduración de la realidad, que aquí puede corresponder al texto original y a aquello que, precediéndonos, se nos transmite desde el pasado, y, por otra, el retraso de la filosofía, que en consecuencia correspondería a la praxis traductiva. La madurez de la realidad es la condición, según Hegel, para que lo real se represente idealmente, esto es, para que lo ideal aparezca frente a lo real. Nótese que Hegel habla de *erscheinen*, es decir, del aparecer y manifestarse de la filosofía según un orden temporal. El retraso, por su parte, introduce otra condición en la relación filosofía-realidad, por la cual la misma maduración de la realidad es suscitada, promovida y acelerada por el trabajo filosófico.

La tesis sobre el retraso de la filosofía fue interpretada a menudo como la constatación del cometido puramente contemplativo de la filosofía y, por tanto, de una cierta impotencia del discurso filosófico, capaz únicamente de conocer y justificar aquello que el mundo, en su desarrollo histórico, ya había puesto de manifiesto.⁷⁴ Tomar nota del retra-

⁷⁴ Estas tendencias interpretativas se encuentran ya entre los alumnos directos de Hegel, como por ejemplo en Michelet, quien en 1831 —el año de la muerte de su maestro—, en las páginas de *«Berliner Jahrbücher»*, evoca la imagen del gallo que anuncia la llegada del nuevo día, a diferencia de la lechuza que se retira en la noche. A la misma metáfora del gallo recurre también en 1843 cuando, en la *Entwicklungsgeschichte der Neusten deutschen Philosophie*, escribe que la filosofía no es solo la lechiza de Minerva. Como recuerda Stuke (cf. HORST STUKE, *Philosophie der Tat*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963, p. 64), August von Cieszkowski, alumno de Michelet y figura importante para la formación de la izquierda hegeliana, escribirá en *Gott und Palingenesie*, conforme a su proyecto de construcción de una filosofía concreta de la praxis —considerable como un intento de superar el hegelianismo poniendo en el centro la acción que determina el futuro—, que el mundo necesita aves que traigan la luz del sol, y exclama: “*Fort mit den Eulen!*” (“¡Fuera las lechuzas!”). El mensaje es claro: la filoso-

so significaría, pues, desembocar inevitablemente en la resignación: es demasiado tarde, porque el mundo ya ha hecho su trabajo y a la filosofía solo le compete el conocimiento *post factum*, que no es sino la reconciliación con la realidad por medio de la construcción de su concepto adecuado. De este modo, la construcción conceptual y la elaboración filosófica representarían el punto de mínima diferencia con la realidad, una suerte de traducción invisible que se afana por no eclipsar la obra del original, es decir, de la realidad. Sin embargo, conviene intentar interpretaciones alternativas y más sugerentes que, en la imagen de la lechuza de Minerva refugiándose en la noche, así como en esa otra parábola del color gris de la filosofía, no vean la ineffectividad de una filosofía destinada a conservar el *status quo* en el mundo de los conceptos.⁷⁵

Lo que aquí nos interesa, en efecto, es tratar de reconocer en la relación entre filosofía y realidad una analogía con la relación entre traducción y original y, de este modo, hacer aflorar las afinidades entre la traducción como práctica lingüístico-cultural y la filosofía como actividad del pensamiento. La traducción forma parte de la constitución del original en cuanto tal: ¿podemos decir lo mismo de la filosofía y el mundo que interpreta? La tesis hegeliana sobre el posicionamiento “tardío” de la filosofía con respecto al

fía no puede ser pasiva y contemplativa, sino que debe abrir la historia al futuro. A este respecto, véase SILVESTRE GRISTINA, *Fine della filosofia: inizio della storia. I Prolegomena di Cieszkowski come sviluppo fichtiano della filosofia della storia di Hegel*, en *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, ed. de G. Andreozzi, S. Gristina, G. Siculo, IISF, Napoli 2022.

⁷⁵ Para una interpretación alternativa de la figura de la lechuza remitimos al texto clásico de REMO BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Mulino 1975 (2014).

mundo puede interpretarse, a nuestro juicio, precisamente según la analogía con la traducción, lo que implica que el papel de la filosofía dista mucho de ser un reconocimiento pasivo de lo ya acontecido. La traducción no es una reproducción pasiva del original; además, no es nada exterior al original que tratara de calcarlo trasladándolo a otra lengua. Y lo mismo vale para la filosofía: la racionalidad filosófica no se impone desde fuera al mundo ni es una imitación conceptual de él. La filosofía pertenece ya al mundo al que se refiere, y su efectividad consiste en reconocer que, desde el principio, tuvo su papel en la constitución de la realidad —esta última, el término que ahora conviene traducir mejor como «realidad efectual» (*Wirklichkeit*), es decir, la realidad que produce efectos, que actúa. En otros términos, la filosofía traduce el contenido de la realidad en conceptos en la medida en que esa realidad ya es traductiva, esto es, transformativa: produce efectos transformadores. Esta traducción de la filosofía es afín a la continuación de la vida del original en Benjamin, de modo que podemos decir que la realidad sobrevive en otra lengua, que es la lengua de los conceptos. Pero esto es posible solo porque la realidad habla la lengua de los conceptos sin saberlo.

Por lo demás, vemos que las dos dimensiones que hemos tratado de distinguir —*nach-sein* y *spät-sein*— se superponen también en el texto de Hegel: la filosofía se manifiesta solo después de que la realidad se ha completado y, en ese momento del “después”, descubre que ha llegado no solo tarde, sino «demasiado tarde» (*zu spät*). A partir de lo elaborado en las páginas precedentes, podríamos decir que estas dos dimensiones —la de la posterioridad del “después” y la de la posterioridad del retraso— indican dos aspectos distintos: Hegel dice que el pensamiento aparece (*erscheint*) en

el tiempo como posterior, mientras que el retraso sería el modo en que se estructura esta apariencia del “después”. El retraso es, en cierto sentido, ontológicamente anterior. La filosofía no llega tarde porque llega “después”, sino que aparece “después” porque siempre llega tarde. De este modo, el retraso es constitutivo de la temporalidad propia de la filosofía, mientras que la dimensión de la posterioridad, en cierto sentido, nace del llegar-con-retraso. O dicho en términos más radicales: el retraso es constitutivo de la temporalidad que solo existe en relación con el no-estar a tiempo.⁷⁶ No hay tiempo histórico —y esto es lo que articula el concepto filosófico— sin la posibilidad estructural de no estar a tiempo.

Sin entrar ahora en detalles, el retraso constitutivo de la filosofía nos plantea una serie de problemas útiles para reconocer una afinidad entre filosofía y traducción. ¿Traduce la filosofía el mundo gracias a su llegar con retraso? O, mejor dicho, ¿la filosofía, al traducir lo real en conceptos, revela un retraso estructural inherente al mundo debido a su procesualidad histórica? Si es así, entonces solo gracias al retraso de la filosofía logra hacerse manifiesto un retraso ontológico que caracteriza el mundo histórico. Pero ¿qué sería este “retraso ontológico” propio del mundo? La filosofía llega «demasiado tarde» porque el mundo al que pertenece, a su vez, llega ya con retraso, y, por tanto, ese «demasiado» señala un exceso de retraso que revela un retraso ya en curso. O bien se trata, simplemente, de un retraso excesivo que indica un estado de lo ya acontecido. Pero ese “ya acontecido” no se refiere tanto

⁷⁶ Cf. MLADEN DOLAR, «What’s the Time? On Being Too Early or Too Late in Hegel’s Philosophy», en *Hegel 250 – Too Late?*, ed. de M. Dolar, Ljubljana: Analecta, 2021, pp. 31-50.

a los meros hechos que componen la materia del mundo, como también a la propia filosofía: es inútil que la filosofía se imponga desde fuera al mundo histórico, dado que en ese mundo ella ya actúa, ya ha acontecido produciendo sus efectos. Y cuando Hegel dice que la filosofía «pinta de gris sobre gris», es decir, añade a la realidad su mismo color, no está diciendo que no haya diferencia entre ambas: solo el gris de la filosofía revela el gris de la realidad.⁷⁷ También es curioso el recurso al envejecimiento de la figura de la vida, es decir, de la forma actual de la realidad: la filosofía no rejuvenece,⁷⁸ no puede hacer nada si una forma de vida está ya consumida, pero, al posar la mirada sobre lo envejecido, contribuye a la ulterior realización de ese envejecimiento, al ocaso de esa forma de vida para preparar otra nueva. El retraso de la filo-

⁷⁷ «Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces una figura de la vida ha envejecido, y con gris sobre gris no se la deja rejuvenecer, sino tan solo conocer» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 17).

⁷⁸ Parece que la idea de la imposibilidad del rejuvenecimiento choca con los postulados de la enseñanza de Benjamin. ¿No están justamente en el centro de la filosofía benjaminiana la renovación y el crecimiento? La respuesta decididamente afirmativa a esta pregunta, sin embargo, oculta una sutileza: es una ilusión pensar que la transformación y la renovación residen únicamente en la tendencia a recuperar las fuerzas juveniles. La idea de la traducción como *Verjüngung* proviene, en efecto, de las reflexiones de Goethe —que, sin duda, Benjamin conocía bien—, aunque Benjamin no se refiere nunca explícitamente a esa idea del rejuvenecimiento. Como observa también Berman, Benjamin estaba más cerca de la idea romántica de la traducción como *Potenzierung* (cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 93). A esto podemos añadir que la idea de cierta reversibilidad, implicada en el rejuvenecimiento, sería en cualquier caso ajena a la perspectiva histórica de Benjamin. Más bien, cabría decir que la traducción funciona como potenciación de lo viejo: un envejecimiento que implica la renovación y la transformación, haciendo lo viejo aún más viejo, pero en ello siempre distinto, siempre nuevo. Y en este punto Benjamin, sin duda, puede encontrar en Hegel un buen interlocutor.

sofía es, por tanto, signo de la irreversibilidad del proceso de la realidad: no se puede volver atrás, y lo que queda es potenciar el proceso ya en curso, repetir lo que ya hay y, en esa repetición, producir una diferencia formal que, en todo caso, se muestra transformadora y generativa de novedad. Pero ¿no es precisamente este el punto decisivo tanto de la filosofía como de la traducción: la irreversibilidad del proceso traductivo y la diferencia formal que se revela sustancial?

Llegar siempre con demasiado retraso significa llegar siempre en condición de pérdida. Pero aquello que se ha perdido, en cierto sentido, ni siquiera merecía ser poseído: para la filosofía, según Hegel, sería demasiado tarde para enseñar al mundo lo que *debe* ser, porque el trabajo de formación lo ha cumplido ya el mundo y, por tanto, cualquier empresa filosófica que se ocupe del deber-ser sería una quimera. El problema principal radica en que la filosofía que pretendiera anticipar el decurso del mundo o incluso dictar o prescribir sus desarrollos ocupa una posición externa respecto del mundo. La filosofía que, constitutivamente, forma parte del mundo y participa activamente en su historia no puede pretender modelarla según el deber-ser. Pero esto no significa que la filosofía sea pasiva o que no tenga voz en el asunto. El retraso filosófico es, pues, signo de su radical immanencia. La filosofía llega demasiado tarde porque está «demasiado» dentro de la realidad histórica.

¿Podemos razonar del mismo modo respecto de la práctica traductiva? La traducción llega siempre con retraso respecto del original porque forma parte de él y está dentro del original: lo constituye íntimamente. Tampoco la traducción debería enseñar lo que un original debe ser (ni la teoría de la traducción debería enseñar lo que una traducción debe ser, como pensaba Benjamin). En consecuencia, la afinidad en-

tre filosofía y traducción solo vale si ponemos en cuestión la dicotomía traducción-original al igual que la de pensamiento y realidad. El pensamiento, el concepto —y, por tanto, la filosofía— son actividades internas a la realidad, la estructuran y constituyen su historicidad, del mismo modo que la traducción es la actividad mediadora que estructura el texto original y lo constituye como texto histórico. Sin el proceso traductivo, el original estaría vacío, sería un texto inmóvil, muerto, no historicizado. En cambio, el original tomado como condición inmediata se constituye siempre retroactivamente, después del retraso de la traducción. La traducción, en cuanto mediación, construye sus propios presupuestos. El original está, por tanto, siempre en traducción y, en cuanto presupuesto, subsiste solo como texto traducido.

Vemos ya en qué sentido la dimensión del retraso es constitutiva tanto de la filosofía como de la práctica traductiva, y de qué modo esta dimensión marca una relación particular de la filosofía con la realidad, así como de la traducción con el original. Esta relación se articula como una distancia o separación, aunque se trate de una separación respecto de aquello a lo que pertenecemos: una distancia en la inmanencia. La filosofía pertenece al mundo bajo la forma de una distancia de él y con retraso respecto de su decurso histórico. Si el pensamiento fuese solo posterior a la realidad, de modo que el cumplimiento de la realidad fuese simplemente seguido en el tiempo por la emergencia de un pensamiento conforme a ella, no habría interacción alguna entre ambos, o mejor, sería imposible la retroacción del pensamiento sobre la realidad. Solo en virtud del retraso se instaaura una relación y puede tener lugar la retroacción del pensamiento, re-articulando así lo anterior; porque el retraso hace aparecer lo precedente bajo otra luz, y así la prece-

dencia del mundo existente aparece como algo a la vez perdido y renovado. El pensamiento deriva de la realidad —es «hijo de su tiempo», como diría Hegel—, pero la realidad se mueve en el pensamiento, en el concepto. ¿Y no vale la misma lógica para la relación entre original y traducción? Cuando Benjamin dice que la traducción emerge, surge (*hervorgeht*) de la supervivencia del original, no afirma, en realidad, una mera posterioridad y descendencia causal de la traducción: la traducción deriva sí del original, pero es también el modo de vida ulterior del original, que vive perdiéndose en el retraso de la traducción como en su propio retraso. Este reconocerse en el retraso del otro como en el propio retraso es posible gracias a una estructura reflexiva de la que está dotado el proceso traductivo.

Filosofía y traducción quedan, así, emparentadas por la estructura temporal común del llegar-tarde y por su carácter de productoras de historicidad. Debe decirse que cierta afinidad entre filosofía y traducción ya fue señalada por el propio Benjamin, aunque no se relacionara con la cuestión de la temporalidad. Así, en un determinado momento de su texto sobre el traductor, el filósofo alemán afirma que no hay musa de la filosofía, como tampoco existe musa alguna de la traducción. La filosofía y la traducción están privadas de protectoras mitológicas porque quedan excluidas del registro poético-artístico. Como ya hemos visto, Benjamin atribuye una importancia decisiva a la distinción entre la intencionalidad del poeta y la del traductor, y aproxima el cometido del traductor más bien al del filósofo. Tanto es así que la filosofía aspira, con el pensamiento, a aquello que en la traducción se anuncia: la pura lengua, la lengua de la verdad. Este es el punto de proximidad, pero también de diferencia, entre filosofía y traducción: no pueden identifi-

carse totalmente, de modo que la traducción «está a medio camino entre la poesía y la doctrina» (*Lehre*).⁷⁹ La afinidad entre traducción y filosofía reside en que ambas, en última instancia, se orientan a la misma verdad, tienen una y la misma aspiración, solo que la filosofía intenta conceptualizar y verbalizar esa verdad, mientras que la traducción la realiza. Esta última verdad de la lengua se realiza en la traducción escondiéndose, o, como dice Benjamin, está «intensivamente escondida en las traducciones».⁸⁰ La filosofía buscaría, por tanto, expresar y traducir en palabras aquello que la traducción solo indica como lo intraducible por excelencia. Este es el motivo por el que la filosofía debe necesariamente reflexionar sobre las traducciones, pues estas son la mejor concreción de la aspiración del ingenio filosófico.

En todo caso, también la intención del filósofo, así como la del traductor, es derivada y última (*abgeleitete und letzte*), lo que implica que ambas vienen después de algo; pero, como hemos intentado subrayar, ese “después” está articulado y estructurado como retraso. Según el doble sentido de *ableiten*, palabra que usa Benjamin para designar la posterioridad del trabajo traductivo, el descender, el provenir de la traducción de algo que la precede es también una desviación, pero no como desviación respecto de algo que permanece incólume y auténtico. Más bien hay la desviación de aquello que la precede, esto es, del original que se traduce. La traducción permite al original reflejarse como desviado, como posterior, como derivado. Por estos motivos, es preciso vincular la temporalidad del retraso al acto de la reflexión: es la distancia del retraso la que pone en marcha una

⁷⁹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 231.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 230.

reflexión tanto del sujeto tardío como de aquello respecto de lo cual se mide el retraso. En otros términos, el llegar tarde de la traducción respecto del original desencadena un proceso de mutuo reflejarse entre el original y la traducción. La traducción, al revelar la verdad de la lengua y del texto, exhibe la estructura reflexiva tanto del texto como de la lengua. Y lo mismo vale para la filosofía: esta, por medio de conceptos, expresa un proceso de reflexión que la realidad ya exhibe por sí misma. En otros términos, la distancia del retraso revela la historicidad de los fenómenos en cuestión. No por casualidad, Benjamin, inmediatamente después de haber situado la traducción en cercanía de la filosofía, aunque a medio camino entre la poesía y la doctrina (*Lehre*), escribe que la traducción se imprime profundamente en la historia.

Hay otro pasaje del texto de Benjamin en el que aflora no tanto la relación entre traducción y filosofía *tout court*, cuanto la relación entre traducción y crítica del conocimiento. Sea como fuere, también en este caso vemos que la traducción es una práctica que opera en sintonía con la teoría filosófica, por lo que se presta plenamente a la elaboración filosófica. Hablando de la semejanza con el original y de la reproducción de su sentido —de lo que toda verdadera traducción debe guardarse—, Benjamin afirma que el conocimiento no puede consistir en la reproducción de lo real (*Abbildern des Wirklichen*), con lo que se llega a un paralelismo entre conocimiento y traducción: tampoco esta puede definirse como reproducción (*Nachbildung*) del sentido del original. Por su carga semántica, *Abbild* entra fácilmente en resonancia con *Nachbildung* y, además, puede reconducirse al otro término clave de la traducción filosófica, el de *Vorstellung*, la representación. En ambas variantes derivadas de la raíz *Bild* se trataría de una re-producción,

esto es, de un proceso de producción de una copia y, por tanto, de semejanza con un original.⁸¹ El vínculo con la representación se justifica por el hecho de que, a través de la raíz *Bild*, ambos términos suponen una actividad figurativa, la formación de una imagen. Sin embargo, el conocimiento, sobre todo el filosófico, no solo no se agota en figurar o representar lo real, sino que ha de adoptar una actitud crítica y reflexiva ante el poder representativo, porque la representación remite a un objeto asumido como dado, aislado de los demás objetos y también del sujeto que representa. La

⁸¹ Es curioso notar que Benjamin, en su ensayo, utiliza también otro término con la misma raíz, *anbilden*, que, tomado al pie de la letra, podría considerarse lo opuesto de *abbilden*, aunque significa “aprender”, “adquirir”, “apropiarse”, “asimilar”: «[...] en lugar de hacerse semejante al sentido del original, la traducción debe, amorosamente y hasta en los detalles, esforzarse por adquirir [*sich anbilden*] en su propia lengua el modo de entender de aquel [del original], para hacer aparecer así ambas lenguas, como los tientos son fragmentos de un mismo vaso, fragmentos de una lengua mayor» (ibíd., p. 232). El término en cuestión ha creado no poca dificultad a los traductores italianos, de modo que a veces se vierte como “attingere” [*alcanzar*], a veces como “ricreare” [*recrear*] o “ricostruire” [*reconstruir*]. En todo caso, el punto es que el traductor no debe reproducir (*abbilden*) el sentido del original, sino adquirir (*anbilden*) su modo de entender en la propia lengua. De este modo, adquirir el tono y el modo expresivo del otro asume el significado de una apropiación que es también una enajenación. La fuente del uso benjaminiano de *anbilden* quizá esté en Novalis, quien en un fragmento de 1798 escribe: «Para formar la voz [*um die Stimme zu bilden*] el ser humano debe adquirir [*sich anbilden*] varias voces: así su órgano se vuelve más sustancial. Del mismo modo, para formar su individualidad debe siempre asumir [*anzunehmen*] distintas individualidades y saber asimilarlas [*sich zu assimilieren*]: así se vuelve un individuo sustancial» (Novalis, *Schriften*. Dritter Band, ed. de R. Samuel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 290). La pluralidad de los modos de entender en varias lenguas sería, pues, como una pluralidad de voces, cuya adquisición participa esencialmente en la formación del original, en la constitución de la voz de su individualidad, más allá del sentido que comunica.

importancia fundamental que Hegel atribuye al concepto consiste precisamente en la ruptura con esta lógica de la representación; por eso puede decirse que la filosofía traduce en conceptos y así más bien presenta (*darstellen*) o exhibe lo real.⁸² La lógica de la *Darstellung* es afín a la práctica traductiva —no en vano Benjamin también recurre a este término—, que presenta el original; o, mejor dicho, es el original el que se presenta en la traducción, modificándose.

En fin, ni la filosofía ni la traducción pueden comportarse como una *Nachbildung* o como un *Abbildung*, porque no pertenecen al orden del *nach-*, sino —como hemos subrayado muchas veces— al orden de lo *später*. Y es este orden temporal el que instaura una doble direccionalidad entre el original y la traducción y, respectivamente, entre la filosofía y la realidad, de modo que será posible decir que también el original, es decir, la realidad, es un antecedente a posteriori,

⁸² Aquí convendría llamar la atención sobre los párrafos iniciales de la *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, en los cuales Hegel describe la operación filosófica de pensar en conceptos recurriendo precisamente al término *übersetzen*. En primer lugar, dice que «la filosofía pone [*setzt*], en lugar de las representaciones, pensamientos, categorías y, más propiamente, conceptos». Luego añade que las representaciones son como metáforas de los pensamientos y de los conceptos, para precisar en el §5 que el verdadero contenido de nuestra conciencia se conserva «al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto [*in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs*]» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 6, 8). La traducción es, pues, la operación de transformar las representaciones en pensamientos. Para un estudio más a fondo de la cuestión, véase GIANLUCA GARELLI, «Critica della “regione pura”. *Übersetzung* e rappresentazione in Hegel», «Verifiche» (Special Issue: Hegel and/in/on Translation), 2020, 1-2, pp. 55-74; ELEONORA CARAMELLI, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova: il Melangolo, 2016 (en particular, cap. II, pp. 57-85).

un “antes” sucesivo: un antecedente que se constituye a partir de la traducción, o sea, de la filosofía. Esta doble direccionalidad se expresa bien en la idea de la retroacción.⁸³ El retraso de la traducción permite que esta retroactúe sobre el texto original, que solo se pone en movimiento en tanto traducido, transportado a otro texto y, por tanto, solo en tanto obligado a afrontar un retraso. El retraso, así, no comportaría el reconocimiento de la incapacidad de actuar, la aceptación pasiva del hecho fallido y la resignación ante algo perdido para siempre. El retraso, por el contrario, marcaría un punto decisivo que instaaura una relación con lo que falta, de modo que también ese «carente», o «perdido», viene a constituirse a partir del retraso del otro. Pero si el

⁸³ Apoyándonos en la interpretación de Chiereghin, que distingue en Hegel la retroacción positiva de la retroacción negativa (cf. F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, pp. 86-88), podemos usar el instrumental de la *Scienza della Logica* para elaborar mejor la retroacción de la traducción sobre el original. Retroacción negativa, en el contexto del *logos* hegeliano, significa transformación en lo otro como un internarse y profundizarse en sí mismo del punto inicial, del transformado: avanzar es así profundizarse, ir en profundidad, replégarse sobre sí. La retroacción positiva, en cambio, sería aquella en la que el avanzar es también un retorno a aquello que viene después, de modo que el estadio sucesivo generado revela un “haber ya sido”; es un retorno a lo que surge después, de manera que el “después” se revela como “ya sido”. Combinando estas dos retroacciones para analizar mejor la relación entre el original y la traducción, podríamos decir que la traducción es el “hundirse” del original en sí mismo, un internarse del texto de partida mediante su devenir otro de sí. Pero también el original, produciendo de sí otros textos traducidos, retorna en su traducción, y la traducción se revela un “ya sido”. Es decir: la traducción fue al principio. La traducción es el origen carente del original, el cual solo traduciéndose retroactivamente se produce como original. Si en la primera retroacción opera una auto-referencia (del original), en la segunda opera otra auto-referencia (de la traducción, esta vez). La combinación de estas dos auto-referencias constituye su naturaleza reflexiva.

retraso no es la última palabra, el cierre de toda posibilidad, sino, al contrario, una estructura posibilitante, ¿habría todavía algo después del retraso? Y si después del retraso aún hay algo, ¿cómo puede decirse entonces que es «demasiado tarde»? ¿O el «demasiado tarde» es signo de una apertura que nos indica que aún es «pronto»? En cualquier caso, el «después» del retraso se manifiesta como acto de retroacción, como producción de aquello que fue antes, de lo que faltó con el retraso y, por tanto, de su propio presupuesto. En otros términos, el retraso de la traducción abre el original a la historia de sus transformaciones y, en cierto modo, pone de relieve una historia suya ya en curso, por lo que puede decirse que la traducción realiza el original como traducible y lo descubre como ya traducido.

En este sentido, podemos decir que el retraso es el *kairós* de la traducción: es justo llegar con retraso, y llegar con retraso es el tiempo justo de la traducción, como ya indicaba Berman en sus comentarios.⁸⁴ El momento del retraso es necesario para mantener abierta la dimensión histórica del texto y de las lenguas que se traducen en los textos y en las lenguas. Por ello, con mayor razón, se trata de un retraso “kairológico”. Un retraso que, según el pensamiento de Benjamin, es también anticipador. Esta dimensión del retraso, siendo asimismo histórica, debe, por así decir, realizarse históricamente en un momento maduro. Y en un proceso histórico abierto, toda traducción cae en un momento de madurez del texto; pero es, al mismo tiempo, inmadura, insuficiente, dando lugar a re-traduccioness. El retraso, pensado en esta perspectiva histórica de maduración, es inseparable de un «temprano», de un «todavía no».

⁸⁴ Cf. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., pp. 65-66, 89-90.

9. «Hora es de terminar este prólogo»

La proposición hegeliana sobre la filosofía que siempre llega con retraso se sitúa, como hemos dicho, en un prólogo, más precisamente en las *Líneas fundamentales...*, aunque algunas partes del texto pueden funcionar como introducción al sistema de Hegel en general. Pero también el texto de Benjamin —cosa que a veces se olvida— es un prólogo escrito para la recopilación de sus traducciones de Baudelaire, que llevó a cabo desde 1915 hasta 1921 (se trata de la traducción parcial de *Les Fleurs du Mal*). Lo curioso es que en este prólogo no hay ningún comentario de Benjamin sobre las traducciones del poeta francés. ¿Y no es extraño, entonces, que en un texto sobre la traducción destinado a acompañar sus traducciones, el autor-traductor no ofrezca ni un solo ejemplo de su trabajo? Ni siquiera una alusión al poeta francés, o una cita de algún verso o de la palabra traducida. Un silencio especial que dice mucho, mientras se citan otros autores relevantes (p. ej., Mallarmé, Pannwitz). Aquello que el texto pretende introducir —la traducción de los poemas— ha sido omitido por el propio texto introductorio, ignorado y callado. Es un prólogo que se niega a introducir. Esta carencia, en cierto sentido, ayuda a percibir el texto de Benjamin como autónomo, legible por sí mismo, haciéndolo de algún modo “puro”, es decir, libre del contexto y de las motivaciones por las que fue escrito. Todo ello, en consecuencia, facilita también resaltar su carácter teórico-filosófico, apartando la mirada de la función inicial del texto, esto es, del hecho de que se trata del preámbulo a las traducciones. De este modo, el autor ha acentuado aún más el carácter antimetodológico y no normativo de su teoría, que no debe prescribir lo que una tra-

ducción debe ser ni sugerir cómo traducir. Aunque Benjamin se sustrae a discutir sus propias soluciones traductivas en su texto introductorio y, por tanto, no hay referencia directa alguna al autor que traduce, permanece, sin embargo, un eco. Parece que el ensayo de Benjamin es el eco de su propia práctica traductiva y también del original que traduce. Ese eco aparece en forma de algunas alusiones, es decir, remisiones textuales tímidas e implícitas.⁸⁵

Resumiendo, podríamos decir que el ensayo de Benjamin parece haber llegado el mismo con retraso, y lo que queda del texto de referencia —en este caso, las traducciones de los poemas— son solo ecos, breves reflejos fónicos y semánticos. Por eso el prólogo de Benjamin se refugia en el silencio acerca de su labor traductiva, que ha dado ocasión a todas las reflexiones filosóficas que su texto escenifica. Así, el prólogo teórico sitúa performativamente las traducciones

⁸⁵ Algunos términos relevantes del ensayo sobre la traducción parecen tomados de las traducciones de Baudelaire. Como ha mostrado Nägele, el texto de Benjamin está compuesto de varias remisiones que hacen eco de las poesías de Hölderlin, de los textos románticos, pero también del propio poeta francés (cf. RAINER NÄGELE, «Echolalie», en *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., pp. 17-31). Y esto se nota sobre todo en las palabras sueltas que Benjamin emplea. El término *Wehen*, vertido al italiano como “doglie”, en referencia a los dolores del parto que la propia lengua debe sufrir para dar vida a una traducción, aparece en más de una traducción de Baudelaire, por ejemplo, en el poema *Le crépuscule du main* («les douleurs des femmes en gésine», traducido por Benjamin como «Die Wehen Schwangeren»). Además, el concepto benjaminiano de “pura lengua” hace eco al lenguaje de las cosas mudas y a la purificación en el aire superior que encontramos en el poema *Élévation*. Pero incluso la propia palabra griega *écho* resuena con otra palabra, *echein*, que significa “arrestar”, *halten* en alemán, y aparece al final de *La tarea del traductor* en referencia precisamente al silencio de Hölderlin. En el ensayo de Benjamin actúan y resuenan varias tradiciones, varias lenguas como ecos que, entrelazados, producen un múltiple efecto de asociaciones conceptuales.

que lo preceden en un ámbito implícito, solo anunciado, como sucede también con la pura lengua. Precede, pero también es precedido. En cualquier caso, se trata del callar por parte de un discurso que llega demasiado tarde y solo alcanza a recoger remisiones, semillas posibles de una palabra futura.

Por lo demás, el retraso y el silencio revelan que las reflexiones teóricas sobre la traducción, de este modo, continúan la experiencia y el trabajo traductivo. Esto es posible porque la praxis traductiva, por su carácter, no puede ser nunca extrínseca a la actividad filosófica, ya que entre ambas hay una proximidad de esencia.⁸⁶ La ausencia de una tematización explícita de los presupuestos práctico-traductivos se invierte ahora en una suerte de presencia más intensa de la praxis traductiva en cuanto tal. Se opera un desplazamiento transformador de la traducción como praxis a otro nivel, el del saber, de algún modo ya contenido en ella. La traducción cambia de rostro y sigue viviendo como filosofía. Así como la noche a la que se retira la lechuza de Minerva es la continuación del día, el silencio sobre las traducciones es la continuación de su palabra; es un *continuum*

⁸⁶ Cuando Berman, por ejemplo, afirma que «la traducción es uno de los lugares en los que el platonismo es simultáneamente demostrado y refutado» (A. BERMAN, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 35), reconoce implícitamente que la traducción, por su naturaleza, es de carácter filosófico. En la filosofía de la traducción no se trata de llevar los contenidos filosóficos desde fuera a la praxis traductiva, sino de revelarlos en ella, de sacarlos de su propio núcleo. Por ello, el mismo Berman dirá que la «traducción es originariamente (y en cuanto experiencia) reflexión», por lo que «en el acto de traducir está presente un cierto saber, un saber *sui generis*» (ibíd., p. 15). Por lo demás, cabe decir que estas afirmaciones se insertan en un marco conceptual en el que la pareja teoría-práctica es sustituida por la de experiencia-reflexión.

del traducirse en otro nivel. La reflexión teórica, de nuevo, llega con retraso e interactúa con aquello que la precede. Pero esta retroacción es posible solo porque lo que precede —la praxis de traducción— contiene en germen una reflexión. Es más: es el propio lenguaje el que está dotado de un poder reflexivo. Lo que el retraso prepara es la traducción de este poder reflexivo en un saber filosófico. El retraso, en otras palabras, da lugar a una filosofía de la traducción. El discurso teórico, por tanto, pone de relieve una profunda estructura reflexiva que había estado oculta, intensivamente oculta, para decirlo con Benjamin, y que esperaba el retraso de la traducción para manifestarse. El acto que, en cualquier caso, enlaza estos dos planos —el de la praxis lingüística y el de la teoría— es siempre la traducción. La reflexión teórica sobre la traducción que pone en marcha Benjamin no es sino la traducción de una traducción, el retraso del retraso, el silenciar un silencio.

Como ha señalado Friedmar Apel,⁸⁷ lo que Benjamin encuentra en la poética y en el lenguaje de Baudelaire es ya un aspecto de la traducción («el lenguaje de las flores y de las cosas mudas», del que habla el poeta francés en *Élévation*). Se trata, pues, de una serie de retrasos que se despliegan hacia atrás: la reflexión sobre la traducción llega con retraso porque ya está presente en el acto traductivo; el acto traductivo mismo llega con retraso porque ya está presente en la escritura poética. Así se alcanza la conclusión con la

⁸⁷ Cf. F. APEL, *Il movimento del linguaggio. Una ricerca sul problema del tradurre*, cit., p. 198. En esas mismas páginas, Apel ofrece un análisis detallado de las traducciones de Benjamin, concentrándose en particular en el tema de la dialéctica de lo viejo y lo nuevo, en la cual, según el autor, se sitúa la teoría benjaminiana de la traducción.

que, en realidad, comenzamos esta investigación: al principio fue la traducción.

«Pero es hora de cerrar este prólogo; como prólogo, por lo demás, solo le correspondía hablar exterior y subjetivamente del punto de vista del escrito al que sirve de preámbulo».⁸⁸ Así anuncia Hegel el cierre de su prefacio, definiendo sus límites inmediatamente después de evocar la imagen de la lechuza de Minerva que ha alzado el vuelo en la noche.⁸⁹ El momento en que se toma conciencia del retraso inaugura el tiempo en que es preciso hacer balance y abrir una página nueva. El anuncio del retraso de la filosofía, situado en un prólogo, desemboca de inmediato en la exigencia de cerrarlo y, con ese cierre, anunciar un nuevo amanecer, una nueva configuración filosófica. Esto vale también como prueba de que el retraso no es la última palabra de la resignación, sino aquello que hace posible el surgir de un cierto discurso teórico-filosófico. Y aquí podemos cerrar nuestro propio discurso, que, en cualquier caso, puede valer como una suerte de preámbulo para una conceptualización filosófica de la traducción que aún espera su elaboración y sus futuras conjugaciones.

⁸⁸ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti...*, cit., p. 17.

⁸⁹ Para un estudio más a fondo, cf. FRANK RUDA, «The Purlieu Letter. Toward a Hegelian Theory of Conditioning», en *Hegel 250—Too Late?*, cit., pp. 179-198.

UN EPÍLOGO, *LITERALMENTE*

UN DIÁLOGO SOBRE LA TRADUCCIÓN

El diálogo que sigue, entablado entre el autor y el traductor del texto, escrito simultáneamente en italiano y en castellano, a cuatro manos y en cuatro ciudades (Atenas, Madrid, Novi Sad, Florencia), traduciéndose continuamente de una lengua a otra, surge con ocasión de su edición argentina, pero desempeña una función propiamente sistemática: hace aflorar, en forma desarrollada, aquello que en el prólogo se ofrecía ya como resultado germinal, y reconduce así al lector al problema del comienzo, al sentido polisémico de la palabra que sostiene el pensamiento filosófico. Un diá-logo, en sentido literal, es precisamente eso: un cruce, un atravesar (διὰ-) la polifonía del λόγος en busca de un principio de unidad. Es este elemento —y no otro— el que distingue al diálogo de la mera charla, en la que la multiplicidad de las opiniones queda abandonada a su propia dispersión. [Nota del Traductor]

Haris Papoulias (H.P.): ¿Qué es un epílogo? Se nos dirá: la parte conclusiva de un trabajo escrito. Pero ya en esa respuesta está operando una traducción en acto, aun cuando creamos estar hablando simplemente en castellano. El peor enemigo del filósofo —como también del traductor— es la inmediatez. Si preguntáramos “¿qué es una anáfora?”, es probable que el lector se tomara un tiempo para pensar. *Epílogo*, en cambio, es una palabra demasiado familiar, “sabida” (*bekant*, diría Hegel), y no por eso “conocida” (*erkannt*): “epílogo” equivale, sin más, a “conclusión”. Y, sin embargo, bajo esa apariencia de inmediatez hay siempre una traducción, es decir, una mediación. En este caso —como en tantos otros que mencionas en tu texto— se trata además de

una mediación unilateral, empobrecida con respecto al original. El epílogo (ἐπίλογος) no es la conclusión, sino una parte del discurso *sobre* (ἐπί-) el discurso (-λόγος) mismo. De ahí la necesidad de volver al texto y subrayar algunos puntos; y al hacerlo, volveremos también al comienzo, a tu prólogo: a un *pro-logos* que trata del *logos* mismo en un doble nivel. Por un lado, interpretas el *Faust*; por otro, hablas de algo oscuro que hace posible el *logos* en cuanto tal. No sé si te interpreto correctamente...

Saša Hrnjez (S.H.): En el “prólogo” se ha intentado interpretar el *logos* mediante su reconducción a la traducción, es decir, a su traducibilidad intrínseca. La idea de fondo es que el *logos* de la traducción se despliega a través de la traducción del *logos* mismo y consiste en situar la traducción — en cuanto experiencia de la diferencia, o más precisamente, de la auto-diferenciación de la palabra en la experiencia traductora — en el corazón mismo del concepto de *logos*. En este sentido, la traducción de *logos* por “palabra” —como muestra el *Faust*— no puede resultar satisfactoria. No basta con traducir de otro modo; es necesario también modificar el sentido mismo de la palabra “palabra”. ¿Qué es una palabra? Siempre ya muchas palabras: una multiplicidad, o bien una red semántica de palabras en relación. La palabra es, por tanto, ya el efecto de una traducción; contiene la traducción como su propio principio. El significado del *logos* que se quería sugerir es precisamente este: se trata de una relación lingüística constitutiva de toda palabra en su multiplicidad.

H.P.: ¿Eso significa que el *logos* no puede comprenderse sin la traducción porque la traducción es el *logos* del lenguaje mismo?

S.H.: Sí. En cierto modo, la traducción nos obliga a hablar del *logos* del *logos* mismo. Esta era la función estratégica del Prólogo al inicio del libro: sirve para introducir una dimensión, por así decir, “anterior al *logos*”, no con el fin de instaurar un principio jerárquico que lo preceda, sino para analizar las condiciones de posibilidad del *logos* mismo, aquello que el *logos* es en sí. En términos hegelianos, se trata del problema del comienzo que acabas de mencionar, en el que mediación e inmediatez son pensadas conjuntamente. En este sentido, el prólogo en este ensayo sobre la traducción era ya un epílogo, porque —como explicabas a partir de la etimología— se propone hablar del *logos*, tematizarlo. También en esto se revela una circularidad propiamente hegeliana: aquello que ahora aparece al final era ya el tema al comienzo. El epílogo, por tanto, explicita el prólogo como un discurso sobre el *logos* y sobre la traducción como principio de la multiplicidad y de la diferenciación de la palabra. Quizá la filosofía, en cuanto tal, posee ya un estatuto epilógico —si nos atenemos a la imagen hegeliana del búho que se eleva al vuelo al crepúsculo—: un continuo discurso sobre el *logos* que llega solo al final. Este es el tema con el que quería concluir el libro: el tema de la temporalidad compartida de la filosofía y de la traducción. Podemos decir que, por la misma razón, la filosofía de la traducción no puede ser otra cosa que una filosofía de la filosofía, porque la traducción —y también aquí entra en juego Hegel, con su idea de *übersetzen* (traducir como sobre-poner y trans-poner) las representaciones en conceptos— es el método de la filosofía misma. La filosofía que traduce, que discute su propia tradición, que interroga la historia conceptual, es siempre una y siempre múltiple. Pero este es otro discurso, al que podemos volver más adelante.

H.P.: Efectivamente. Creo que la genialidad de este trabajo consiste en invertir el problema: no se trata de cuál de todos los significados es el más adecuado a una palabra, sino de poner en foco la multiplicidad interna de todas esas palabras, su múltiple constitución por significados, incluso contradictorios. Por ejemplo, hay muchos hoy que por su completa ignorancia de la historia de la filosofía, piensan que la palabra *logos* siempre se escribió con la inicial mayúscula y en singular, es decir, piensan que esta palabra designa un principio absoluto de dominación y unívoco. Pero quien haya traducido textos griegos, o al menos que haya leído el *Fausto*, sabe perfectamente que no es así. Todo lo contrario: de repente, una palabra es capaz de hacerse emancipadora, imaginativa, principio de creatividad, desatando una multiplicidad de significados, que, en primer momento, en la inmediatez de su forma original, permanecen ocultos. Dicho de otra forma: el que hoy habla de un “*logos* hegemónico”, adultera la lengua, reduciendo el horizonte hermenéutico, propio de toda palabra, a la pobreza de sus propias opiniones.

S.H.: Pienso que la figura de Fausto es importante aquí y funciona en muchos niveles. ¿Por qué Goethe elige, para su *Fausto*, precisamente la traducción del *Incipit* del Evangelio de Juan? Puede decirse que quiere dar una nueva interpretación del *logos*, y que la traducción final —«en el principio fue el acto»— expresa una nueva visión del mundo, del sujeto moderno, y todo lo que de ello se deriva. Sin embargo, a mi juicio, insistir en el hecho de que la operación de Fausto es una traducción, y que solo el ladrido del perro anunciando el encuentro con Mefistófeles interrumpe su experimento traductivo, significa que no se trata de encontrar una verdad unívoca y última del significado de la palabra «*logos*». Fausto

abre el significado de la palabra, del *logos*, a su diferenciación y, de este modo, la traducción se vuelve constitutiva del *logos* mismo. El verso clave es aquel en el que dice: «debo traducir de otro modo», con el acento puesto más en el «debo» que en «de otro modo». Además, a su famosa conclusión —«en el principio fue el acto»— podemos añadir la pregunta: «¿acto de qué?». Quizá un acto de traducción sin más. Según tú, ¿cuál sería hoy la razón para ser traductores faustianos?

H.P.: Creo que traducir faustianamente es, de alguna manera, participar en una revolución permanente, una especie de batalla cultural, como es de moda decir hoy en Argentina. Cuando los universitarios alemanes del mayo del 68 pidieron consejos revolucionarios a Alexandre Kojève, él les recomendó solo una cosa, algo que les dejó desconsolados: aprender griego. Más allá del chiste, lo que el filósofo quería decir, creo, es que hay que aprender lógicas alternativas y que, en nuestro caso, solo la originaria pluralidad de las lenguas nos las puede enseñar.

S.H.: ¿Dirías entonces que también tu traducción, como fenómeno filosófico, nos enseña que las distintas lenguas, o bien los distintos niveles históricos de una misma lengua, manifiestan lógicas alternativas? ¿Y que el concepto de *logos* podría ser el nombre para decir precisamente esto?

H.P.: Exactamente. Pues, no se trata de equivalencias léxicas, sino hacer lo que tu hiciste en tu libro: descubrir un mecanismo que supera el sentido gramatical de las palabras. Digo “superar” en el sentido hegeliano. No es que las palabras son vacías, como pretenden los nominalistas; pero la elección del sentido de las palabras, no solo depende del es-

critor/traductor, sino también de la historia, como bien subrayas en el libro. Pero hay que dejar claro un mecanismo que me parece vital a la hora de tratar con un texto. Digo “tratar”, porque eso vale no solo cuando el objetivo es traducir el texto, sino quizás incluso más cuando el objetivo es leer y comprender un texto. Me explico: si uno lee un texto en la lengua original, en la lengua en la que ha sido escrito, tiene siempre la ilusión de que lo leído es lo auténtico y además tiene una doble ilusión pensando que este original, este auténtico, lo pueda comprender; esta es la trampa de la inmediatez. En este sentido, leer una traducción hace que surjan dudas y que el texto se cuestione. Obviamente, la elección del traductor será una y concreta, y probablemente ineficiente, pero si eso sirve para que el lector empiece a razonar sobre la polisemia de lo leído, entonces la traducción ha cumplido con su deber.

S.H.: Tomemos el ejemplo de una práctica bastante frecuente en la escritura y en la argumentación. Cuando tenemos que usar un concepto de la tradición filosófica de otra lengua, para “explicar” a qué concepto preciso nos referimos, proponemos un término (o varios) como traducción de ese concepto y luego colocamos entre corchetes en cursiva el término original. Por ejemplo: tú antes dijiste «superar» y habrías podido añadir [*Aufheben*] para indicar que se trata de ese concepto específico hegeliano. Yo no estoy en contra de esta práctica, que muchas veces es necesaria, precisamente por una cierta economía de la escritura, pero solo tiene sentido si no es funcional a la ilusión de la que hablas. Es decir: tiene sentido si no conduce a renunciar a la traducción ni a sugerir que ese término extranjero sea inmediatamente verdadero gracias a la autoridad del original. En cierto modo, al

insertar el término original dejamos de traducir, negamos la traducción, imponemos un alto al proceso y remitimos al origen. Pero también esta es una ilusión de la inmediatez, porque la presencia del término en original significa, en realidad, que todavía debe ser traducido, y por tanto confrontado con diversas traducciones, también en otras lenguas. Es aquí donde comienza la reflexión sobre la polisemia. Así, la presencia de la palabra original indica, por una parte, su intraducibilidad; pero, por otra, la necesidad de su mediación a través de la lengua en la que escribimos (o a través de las lenguas de los lectores). La paradoja nace del hecho de que lo intraducible es siempre un intraducible traducido: de otro modo, ni siquiera sabríamos que fuera intraducible. La misma necesidad de mediación se manifiesta también cuando escribimos en otra lengua que no es la nuestra, adoptada solo para la escritura: lo que algunos estudiosos llaman «exofonía».

H.P.: Es eso lo que tenía en mente. Antes de leer tu libro, no había pensado en el fenómeno de la exofonía como un caso aparte. Ahora lo veo por todos lados. Si el mecanismo que acabo de mencionar, es decir, la función de la negación de la inmediatez por medio de la traducción es cierto, ¿no será cierto también que tú, como nativo serbio, ya escribiendo el texto realizabas este proceso de traducción como negación? Dicho de otra forma: ¿se puede pensar en otra lengua que no sea la materna?

S.H.: Pienso que sí. Más aún, pienso que es necesario pensar en otra lengua. Y creo que la filosofía siempre lo ha hecho. Escribir filosofía en una lengua significa tener que pensar en otras lenguas. Ves que ya en este texto, escrito por

mí en italiano y que tú has traducido al español, hay mucho alemán. Todo el tercer capítulo es un comentario al texto de Benjamin y representa, benjaminianamente, otra versión de los distintos términos de ese texto, sometidos a una traducción continua desde y hacia el alemán. No hay nunca una sola lengua. Luego, si hablamos de la lengua nativa —que en mi caso es el serbio—, te revelo un detalle. La lengua serbia, o en general las lenguas eslavas, está también presente en mi escritura italiana como eco, como resonancia, y actúa de algún modo en la idea del Prólogo que explicaba (prólogo, precisamente, leído literalmente como aquello que viene antes del logos y que será interpretado a través de un concepto ampliado de la “letra” y de la “literalidad”).

H.P.: Me parece muy interesante ya que un lingüista no encontraría raíces que conectarían, por ejemplo, el serbio con el alemán y el italiano; sin embargo, dices que eso sucede gracias a la exofonía. Diría que se trata de una operación puramente filosófica y que, sin embargo, llega al corazón de las palabras, incluso mejor que si hubiera raíces indoeuropeas comunes. Explícamelo con algún ejemplo.

S.H.: Pues, el mejor ejemplo nos hace volver otra vez al *logos*. Una de las antiguas traducciones serbias de *logos* es *slovo*, que significa en primer lugar «letra», el signo alfabético. De *slovo* pueden derivarse otros significados (por ejemplo «racionalidad», «discurso», «habla»), que son los asociados al *logos* griego. Los animales, por ejemplo, son *beslovesni*, literalmente, carentes de *slovo*. Así pues, *slovo* traduce muy bien *logos* y por eso se utilizaba en los textos eclesiásticos del antiguo eslavo. En las traducciones modernas de los Evangelios al serbio, en cambio, *logos* se traduce como *reč*, que significa

«palabra», quizá también bajo la influencia de la traducción luterana (y no sorprende que la Iglesia ortodoxa protestara contra la traducción decimonónica de la Biblia al serbio). El vínculo entre *slovo* y *logos* no es, por tanto, inmediato en el serbio en uso hoy, e incluso para un hablante serbio es necesaria una traducción del serbio al serbio, para que sea revelado su sentido. Además, la traducción de *logos* como «letra» nos remite al alemán, es decir, a la *Wörtlichkeit* de Benjamin: la *literalidad*. Aunque la traducción «literal» de *Wörtlichkeit* sería más bien «palabridad», es decir, «palabra por palabra» (*Wort für Wort*), sin embargo, siguiendo la lectura de Antoine Berman —a la que mi texto debe mucho—, hay que decir que ha sido una tercera (o incluso cuarta) lengua, el serbio, y no el italiano, la que ha creado la conexión entre el *logos* griego y la *Wörtlichkeit* alemana.

H.P.: Te refieres al concepto benjaminiano de “afinidad”, contra el paradigma de “semejanza”, ¿verdad?

S.H.: Si. También como lo piensa Balibar: las lenguas se hablan, se dirigen unas a otras, se compensan e integran sus modos de entender. Este es el sentido profundo de la afinidad de las lenguas de la que habla Benjamin. Y la exofonía es otro testimonio de tal afinidad —pero solo si la escritura en otra lengua extranjera la vemos como un fenómeno de traducción. Gadamer decía que cuando se domina una lengua, y por tanto se vive en ella, se deja de traducir. Pero yo no estoy de acuerdo, porque la traducción es un modo de vivir una lengua, y sobre todo el modo en que la lengua vive. La exofonía, en suma, es una forma de autotraducción. Una práctica que rompe con lo que tú has llamado acertadamente “la trampa de la inmediatez”. Si la “lengua materna”, como

entidad inmediata, es algo tramposo, no lo vemos hasta que no nos liberemos de ella.

H. P.: Además, históricamente, toda lengua (también la que para nosotros es nuestra lengua materna) está mediada por otras lenguas: no solo en el sentido de las huellas de lenguas extranjeras, sino porque cada lengua contiene en sí misma estratos múltiples. Y además, a nivel individual — como sabe cualquiera que hable varias lenguas—, cuando se “vuelve” a la lengua nativa no se habla nunca de manera puramente nativa: también esa lengua se convierte, en cierto sentido, en una lengua traducida. Se pierde la inmediatez.

S. H.: Como decía, traducir *logos* como *slovo*, hoy sonaría obsoleto, porque el significado ha cambiado. *Slovo* —a nivel del uso inmediato que indica la «letra»— ya no mantiene ninguna relación con la racionalidad o con lo «lógico», salvo en algunas palabras derivadas que hoy sonarían poéticas, eufemísticamente hablando, para no decir obsoletas. Por tanto, se requiere una traducción intralingüística para llegar a ese significado de «letra» como *logos*. Quisiera añadir, sin embargo, otra curiosidad: *slovo*, que existe en todas las lenguas eslavas, está también en la raíz de la palabra «eslavo» (*Sloven*), que luego encontramos en la denominación de muchos topónimos de los pueblos eslavos (Eslovenia, Eslovaquia, Eslovenia, etc.). Los eslavos serían, por tanto, aquellos que comparten el mismo *slovo* (*logos*), es decir, aquellos que se entienden y hablan entre sí, que hablan la misma lengua. Curiosamente, todos los pueblos eslavos —desde los serbios y búlgaros en el sur hasta los ucranianos y rusos en el norte de Europa— llaman todavía hoy a los alemanes *Nemci* (*Němci*, немцы), término que significa «los que no hablan», «los

mudos». Morfológicamente contiene la negación (*ne-*). Inicialmente, *Nemci* se refería a todos los extranjeros que hablaban otra lengua, y después quedó reservado solo para los germanos. Los alemanes, por tanto —y análogamente a los bárbaros para los griegos— eran para los eslavos aquellos que no están dotados de *logos*, de *slovo*: literalmente, los no-hablantes.

H.P.: Ya ves... cada cual tiene sus propios bárbaros...

S.H.: Y también los bárbaros tienen sus propias etimologías, como cuando los alemanes se vengaron haciendo que el origen de la palabra «eslavo» se refiriera al «esclavo»... Ahora bien, en cuanto a la lengua materna, dime tú, ¿cuánto actúa el griego en tu castellano? ¿O tu griego ya se ha vuelto bárbaro?

H.P.: Efectivamente, mi griego se ha vuelto bárbaro. Y ¿sabes? si esta expresión la escucha un argentino, la entenderá al revés: en argentino, decir que algo es “bárbaro” es decir que es bonito, fuerte, sorprendente... y, nunca mejor dicho, mi griego es bárbaro en ambos sentidos. Traduzco del griego a otros idiomas, pero nunca he traducido a mi lengua materna. Solo recientemente he tenido que hacerlo con una ponencia mía que ya había presentado en castellano, para usarla en un acto en Grecia. Sin ninguna intención, el texto final salió el doble de largo y a menudo parecía completamente lejos del original exofónico. En la lengua materna pierdo la capacidad de concisión, las palabras se diluyen, y más que la elección de palabras, es la elección sintáctica la que se hace cargo del sentido. Quizás, lo que pasa se relaciona con la teoría de Berman que tu retomas y profundizas: en

la lengua nativa pierdo la literalidad de las palabras. Dime tú como lo interpretas eso.

S.H.: Pierdes la literalidad inmediata porque el griego al que vuelves después del italiano, del español o de cualquier otra lengua ya no es el mismo griego, sino un griego mediado que parece artificial. Más bien, diría que en el momento en que el griego empieza a sonarte extraño y desnaturalizado te acercas más a lo que Berman llama “la letra”.

H.P.: Ahora me haces pensar en otro problema, ya que, en griego, *literalidad* se dice κυριολεξία, es decir, se añade algo que no existe en la palabra “literalidad”. Κυριολεκτέω, significa “hablo según el sentido principal” de la palabra. Uno puede decir que eso ya de por sí es problemático a la hora de traducir, porque ¿“quien decide el sentido principal” de una palabra? Sin embargo, creo que el punto es otro, pues en griego la diferencia no es, por ejemplo, entre lo literal y lo metafórico, sino entre lo principal y una multiplicidad de sentidos implícitos en cada palabra, algo que la retórica llamé τροπολογέω, el hablar figurativo, que puede ser infinitamente extendido. Y si tuviera que responder ahora sobre el “quien” decide lo “principal”, creo que la respuesta sería muy simple y por eso radical: es el uso mismo de la lengua.

S. H.: La κυριολεξία, quizá la traduciría como «la palabra en traducción», «según el sentido que se traduce». Si en el principio fue la traducción, el sentido principal sería solo aquel que emerge en una traducción. Por tanto, la multiplicidad está en el principio, pero no como un dato de hecho —no como una pluralidad inmediata—, sino como resultado de una traducción. Por lo demás, la unidad semántica

viene definida por el uso, y la historia de las palabras se desarrolla como una dialéctica entre multiplicidad y unidad del uso. El tema del uso nos llevaría lejos, porque es un tema interesante y, a su vez, hace entrar en juego a filósofos como Kant (en quien el concepto de uso es muy frecuente) y Wittgenstein, para quien no existe un significado antes de su uso, en la medida en que el lenguaje es una praxis pública. Virno, un autor que ha sido muy importante para las partes centrales de este libro, interpreta el uso wittgensteiniano a través de la lógica de la negación. Eso nos acerca al problema de la traducción, si no la entendemos solo como la praxis de hacer pasar los significados de una lengua a otra, sino también como un proceso que expresa la negatividad de la lengua. Pero cuando dices «uso de la lengua», ¿qué entiendes? ¿Quieres decir el uso cotidiano por parte de la gente común? ¿También el *slang*?

H. P.: No, no. Me explico: incluso en las Academias de la lengua, tanto en la argentina como en la española, asistí a la defensa del “uso” de palabras raras, de neologismos o de alteraciones de significado. Personalmente no creo que este sea el sentido del “uso” que justifica la elección de lo “principal”. El “uso” al que me refiero nos lo proporciona solo la vida de la lengua, es decir, la tradición. Puede que un neologismo raro de hoy entre efectivamente en esta corriente vital de la lengua; pero eso no se puede decidir en una reunión de expertos. Ya que mencionas el *slang*, piensa en nuestro *slang* de los años 80 y 90. Hoy ya es incomprensible para nuestros alumnos. Pero, por alguna razón, los académicos de hoy deciden incorporar el *slang* actual en los diccionarios, sin dar tiempo a la lengua para que se autorregule por sí misma. Es decir, no respetan ese tiempo de demora y de retraso del que

hablas tú en tu libro. Y también creo que eso se acerca a tu idea de la historicidad de las lenguas y de las traducciones, ¿o cómo lo ves?

S. H.: La atención al sentido común de la lengua es importante para la filosofía, a menos que los filósofos quieran construir una suerte de tecnicismo o “esperantismo” filosófico. Y aquí, de nuevo, la importancia de Hegel. Muchos términos que hoy valen como términos técnicos de un «hegelianés» en realidad eran palabras del uso cotidiano del alemán de la época. También la palabra *aufheben* es una de ellas. Pienso que este método de construcción de la terminología filosófica tiene que ver con lo que Hegel dice sobre la trasposición (la palabra que mencionábamos antes: *übersetzen*) de las representaciones en conceptos. La representación del *aufheben*, depositada en el sentido común de la lengua alemana, se convierte en concepto. Lo interesante es que esta traducción se desarrolla dentro de la misma lengua, el alemán, pero la operación pasa también a través de otras lenguas, sobre todo el latín y el griego. El propio Hegel remite a la palabra latina *tollere* como fuente y la traduce, pero también a la palabra griega ἀναιρῆν —si seguimos la interpretación de Franco Chiereghin—, que indicaba el paso de la *dianoia* al *nous* y que es traducida por Lutero con *aufheben*. Estas traducciones múltiples que se entrecruzan revelan el método de la filosofía especulativa y también la tesis expresada en el segundo prefacio a la *Ciencia de la lógica*: que las formas del pensamiento están entregadas y depositadas en el lenguaje. A ello podemos añadir también algunas figuras paronomásticas, es decir, verdaderos juegos de palabras con los que Hegel explica sus conceptos, como *mein* / *Meinung*, *Spiel* / *Beispiel*, *Erscheinung* / *Schein*, etc. Pero quizá baste recordar aquel

ejemplo morboso en el que Hegel, en la enfermedad final de Spinoza (*Schwindsucht*), leía su filosofía que hace «desaparecer» (*verschwinden*) los particulares en lo absoluto. ¿Son todos ejemplos de mera contingencia fonética o etimológica, o bien indicios de la especulatividad del lenguaje? En cualquier caso, confirman que el trabajo filosófico está siempre dentro de la lengua y de sus usos: tiene la traducción como método. Esta ha sido una de las tesis de fondo de este libro: que la traducción, en cuanto proceso de reflexión y de transformación, es un proceso que acontece dentro de la lengua misma. Estoy seguro que en griego habrá muchos casos, especialmente por su larga historia, desde Homero hasta Bizancio y el griego moderno; ¿no es así?

H.P.: Efectivamente. Un ejemplo curioso que además alimenta este último año una gran parte de mi investigación, junto con mi colega de clásicas David Hernández de la Fuente, es de este tipo: para decir “bello” en griego se suele usar la palabra κάλλος. Sin embargo, a partir de un momento dado, se empieza a usar con más frecuencia la palabra ὠραῖον, ella también muy antigua, pero con un sentido, inicialmente, muy lejano de lo “bello” y más cercano al término alemán que mencionas tú en el libro: *Nachreife*, lo tardío, lo maduro. Este cambio, lingüísticamente hablando, es incomprensible. Se necesita una hermenéutica fuerte para explicarnos que eso nos introduce claramente a otra concepción de lo Bello, ya no clásica. El punto es que eso, en una traducción intralinguística -como es la del griego antiguo al griego moderno- no se hace evidente, pues a menudo no se traducen, ya que el lector griego de hoy las entiende perfectamente y por eso se suelen dejar así como se encuentran en el original. Sin embargo, eso resulta frustrante, especialmen-

te cuando se trata de conceptos filosóficos, porque si es verdad que las palabras se entienden perfectamente, se pierde por completo el cambio de sentido.

S.H.: Estos son ejemplos muy hermosos porque expresan la belleza (*hōraion*) de la lengua en cuanto maduración e historia de sus propios usos: usos que maduran, envejecen, rejuvenecen, y así sucesivamente. La lengua, a despecho de todos los puristas y autoctonistas, no es bella cuando es transparente e inmediata, sino cuando presenta una opacidad que luego remite a lo que Benjamin llama «afinidad de las lenguas», es decir, resonancias y niveles de correspondencia con otras lenguas. Si *hōraion* hace pensar en *Nachreife* en Benjamin, no es porque Benjamin hubiera conocido esa palabra (que seguramente no conocía), ni por algún motivo empírico (por el cual, por ejemplo, *Nachreife* sería la traducción de *hōraion*), sino porque dentro del vocabulario filosófico la traducibilidad tiene sus propias leyes. Y no se trata de la contingencia o de la arbitrariedad de una interpretación, sino, de nuevo, de la historia de las lenguas.

H.P.: Por eso me ha sorprendido ver todo eso formulado claramente en tu texto y, gracias a ello, me di cuenta también de que, en el *Diccionario de los intraducibles* de Cassin, que has utilizado mucho, hay un artículo del griego Couloubaritsis, de la Universidad de Bruselas, experto en filosofía antigua, que explica lo mismo con otros ejemplos. Así podría mencionarte muchos más, como aquello tan característico que encontré en Longino y que vale igualmente para todos los autores antiguos que usan el término φαντασία. También esta palabra, en griego moderno, suele dejarse tal cual en el original. El problema es que lo que un griego mo-

derno entiende por *phantasía* es más bien la *Phantasie* alemana del siglo XIX o la *Fancy* o la *Imagination* inglesa del siglo XVIII, en lugar de la homónima *phantasía* antigua que, si tengo razón, debería entenderse simplemente como «imagen», esto es, como el *producto* de la facultad de la imaginación y no la facultad misma.

S.H.: Ya... eso es muy interesante; se trata, una vez más, de una operación filosófica más que lingüística. ¿Cómo resumir el sentido de esta operación?

H.P.: Diría que estos casos nos muestran que el monolingüismo no es capaz de enseñar ni siquiera sus propias verdades a sus propios nativos. Solo saliendo de la lengua materna se puede volver a entenderla de verdad. Y eso se hace todavía más evidente en la poesía. En griego, un maestro de la lengua como es el premio nobel Elytis, tiene construcciones sintácticas a menudo difíciles de seguir. Solo en la traducción el sentido se aclara de forma inesperada.

S.H.: Al nombrar a Elytis, me viene a la mente todo un aspecto estético de la traducción y las cuestiones “eternas” de toda teoría de la traducción, como la de si es posible traducir la poesía a otra lengua. Yo —debo confesarlo— quería evitar este tema en el libro, no porque no sea importante, sino porque quería concentrarme en la lógica de la traducción. Y, sin embargo, el tema de lo estético y de la poesía vuelve.

H.P.: Está la cuestión de la correspondencia o equivalencia entre palabras o lenguas extranjeras, pero hay también —y me parece aún más interesante— una posible equivalencia entre formas de escritura y la traducción, en

este caso, de la poesía, ya que aquí no son simplemente las lenguas las que imponen una barrera, sino la forma misma de la escritura. Ya sabemos que «la poesía es intraducible», como dicen muchos. Hegel, una vez más, encuentra la manera de sorprendernos cuando afirma que la poesía es perfectamente traducible. Y añade, además, que incluso puede traducirse en prosa. ¿Cómo se explica esto? ¿Es solo una provocación, quizá contra los románticos? Sea como sea para él, ¿qué te parece a ti?

S.H.: Es verdad, está la conocida tesis de Hegel, expuesta en sus *Lecciones de Estética*, según la cual la poesía puede traducirse a otras lenguas e incluso a la prosa. Es una tesis que suele sacarse a relucir para demostrar hasta qué punto el idealismo de Hegel descuida el lenguaje poético y todos aquellos aspectos materiales y sensibles que constituyen la poesía. Ante todo, Hegel no habla de la poesía como género literario, sino de lo «propiamente poético» (*das eigentlich Poetische*), para lo cual es indiferente en qué forma o en qué lengua aparece un poema; por ello, la poesía puede traducirse a otras lenguas e incluso a la prosa sin que pierda esencialmente su valor. Es eso lo que dice Hegel. Eso se deja interpretar también de otro modo: lejos de ser una tesis que desprecie las cualidades poéticas, es algo que nos habla de la autonomía de la traducibilidad, que puede encontrarse, por ejemplo, también en Goethe, quien hablaba de la traducción en prosa como legítima. Además, puede leerse también como otro modo de reconocer aquella traducción epocal y fundacional realizada por Lutero, esto es, la traducción alemana de la Biblia (traducción que Goethe define precisamente como prosaica), la cual, para inscribirse en la historia y, sobre todo, para fundar una figura del espíritu (el protes-

tantismo), tuvo que renunciar a algunas cualidades poéticas del original. El principio de la traducibilidad, en este caso, realizó el original, dándole una nueva vida. Y, por tanto, en lugar de sustraer el aspecto sensible, otorgó una nueva sensibilidad lingüística y cultural al texto sagrado.

H.P.: Tampoco hay que olvidar que el propio Benjamin, en su ensayo sobre la tarea del traductor, incluye a Lutero entre aquellos que ampliaron los confines del alemán. También aquí se transparenta una línea muy parecida a lo que tu trataste en el libro: Lutero–Goethe–Hegel–Benjamin.

S.H. Sí, es así y, en suma, Hegel, con su tesis provocadora, piensa la necesidad de separarse del original para dar una nueva forma histórica a lo propiamente poético. De la misma forma, cuando Benjamin escribe que una traducción, por buena que sea, no significa nada para el original, hay que interpretarla de esta forma: no que la traducción es irrelevante frente al original, sino que es capaz de asumir una vida propia, hacerse, de alguna forma, una obra en sí misma.

H. P.: Sin embargo, hay casos en los que el distanciamiento respecto del original añade de algún modo un significado a la palabra de partida que es limitativo y, al mismo tiempo, clarificador. Como decía Gadamer de la traducción, es «una clarificación intensificadora». ¿Podrías aclarar un poco este aspecto tan importante?

S.H.: Un aspecto es enfatizado por la traducción, y ello implica necesariamente el oscurecimiento de otro aspecto. El problema surge cuando se atiende a un aspecto en detrimento del otro. Por ejemplo, muchas lenguas no consiguen ex-

presar la diferencia entre lenguaje y lengua (tenemos *language* en inglés, *Sprache* en alemán, *jezik* en serbio, etc., que valen para ambos). Es interesante que, en inglés, *language* a menudo deba declinarse en plural para obtener el significado de “lengua”: *language* para decir «lenguaje», *languages* para decir «lengua». De este modo se intensifica el aspecto pluralista del concepto de lengua, que como palabra carece de singular. Otro ejemplo de «clarificación intensificadora» es el concepto clave de la filosofía de la traducción de Benjamin —*reine Sprache*— que en español tradujiste como “pura lengua”. Pero puede verse tanto como «pura lengua» como «lengua pura», introduciendo así un pequeño matiz significativo. Traduciendo *reine Sprache* como «pura lengua», como hiciste tú, se acentúa la «pureza» en su sentido específico en Benjamin: pureza en cuanto relación reflexiva, casi kantianamente, solo que en Benjamin no se trata de una relación con el sujeto, sino de una relación entre las lenguas. Por ello, «pura lengua» es la lengua puramente relacionada con otras lenguas. «Pura lengua» significa «solo lengua» o «mera lengua», aquello que resta de una lengua cuando es despojada de su función comunicativa: la forma pura de la lengua en cuanto lengua reflejada en sí misma. La traducción alternativa, invirtiendo las palabras, «lengua pura», no permite esta significación, e indica más bien una lengua limpia, transparente e incorrupta, una lengua no contaminada por el otro —que no es el sentido que Benjamin quiere sugerir. Así pues, en este caso se ve cómo el castellano, gracias a su estructura morfológica, logra producir dos modos de entender y, más aún, logra expresar algo que el alemán no puede hacer, ofreciendo en castellano un matiz todavía más fiel al concepto benjaminiano. El alemán, aun siendo la lengua en la que el concepto es acuñado, no logra expresar ese modo de entender que el

italiano pone de relieve al producir una diferencia entre «pura lengua» y «lengua pura». El original, por tanto, necesita de la traducción para clarificarse. Pero no todas las traducciones pueden hacerlo: la misma cualidad de la traducción castellano no puede reproducirse, por ejemplo, en inglés, donde queda siempre *pure language*. El caso del castellano podría ser particularmente interesante porque ayuda a explicar qué entiende Benjamin por «afinidad» o «parentesco» metahistórico de las lenguas, que no debe confundirse con la proximidad lingüística, empírica e histórica. El castellano y el italiano están emparentados lingüísticamente, pero el parentesco, tal como lo entiende Benjamin, no es una relación entre lenguas próximas por una misma descendencia. En cierto sentido, se trata de una relación trascendental, o de lo que él llama *überhistorisch*. El castellano hace ciertamente posibles muchos pasajes que se realizan también en el texto italiano, pero no es esto lo que las vuelve «afines» (la afinidad no se funda en la semejanza ni en una relación de causalidad). La afinidad consiste en poder hacer resonar la otra lengua, sus modos de entender, precisamente en aquellos elementos en los que dos lenguas se diferencian. Entre el italiano y el castellano, esta afinidad se manifiesta, por ejemplo, cuando se logra reproducir en italiano la diferencia entre dos formas verbales españolas en su uso copulativo —ser y estar— que no corresponden propiamente a «essere» y «stare» en italiano, pese a las semejanzas.

H.P.: Con lo que acabas de explicar, me haces pensar en la labor del traductor como la de un verdadero explorador de nuevos continentes, un filósofo práctico con toda la dignidad de ambas palabras. Y la cuestión de la intraducibilidad, como bien dices, se usa a menudo por autoproclama-

dos “poetas” para justificar su propia incapacidad expresiva, y que, pero, a nivel filosófico tuvo una amplia penetración en el panorama contemporáneo, principalmente por la tesis de Derrida. Benjamin también tiene cierta idea de “intraducibilidad” en su mente, y sin embargo tu criticas el primero y aceptas la del segundo. Con respecto a tu crítica, la entiendo perfectamente y concuerdo. Pero, en el fondo, ¿en qué se diferencia la “intraducibilidad” de Benjamin, para que sea un concepto todavía operativo para nosotros?

S.H: Ante todo, en Benjamin, la intraducibilidad no es solo la del original que se manifiesta en la traducción, sino también la intraducibilidad de la traducción respecto del original. Derrida piensa la intraducibilidad como una imposición sancionada por una prohibición punitiva, mientras que la exigencia de la traducibilidad se concibe como un endeudamiento insolvente, el deber frente al otro, el huésped. El acento se pone siempre en aquello que no se puede hacer pero que se debe hacer porque el otro nos ha endeudado como verdadero dueño. Y así, la traducción es imposible pero necesaria. Benjamin, en realidad, no habla ni de la imposibilidad de la traducción ni de la intraducibilidad del original (la imposibilidad se refiere más bien al ámbito de la pura lengua). Dice, en cambio, que la traducibilidad de un texto permanece siempre, aunque los hombres no sean capaces de traducirlo. La exigencia de ser traducido procede también de un exceso del potencial expresivo del texto, y no de una carencia *a priori*. Esta se manifiesta más bien como un efecto o como un acto. La intraducibilidad sería, pues, una praxis vital definida por la necesidad de hablar y de asumir siempre la lengua del otro. Es el efecto de una lógica de la apropiación. Distinta es la intraducibilidad de las traducciones, que no genera

una vida propia, no crea una nueva praxis. Las traducciones son provisionales, dice Benjamin: no tienen duración, no sobreviven, deben desaparecer, y su intraducibilidad remite al original, del cual se produce otra traducción. Las traducciones, más que intraducibles, son no traducibles, porque no se traduce una traducción. Incluso si traducimos una traducción, siempre hemos traducido el original, indirectamente. Este mecanismo, sin embargo, hace posible la continuidad vital del original. Así pues, la intraducibilidad, en Benjamin, es un concepto que no conduce a la mistificación del original, absolutizando su inalcanzabilidad e intangibilidad. La intraducibilidad benjaminiana no niega la existencia del original, sino que lo piensa como aquello que se niega. La consecuencia no es la inalcanzabilidad del original, sino su reposicionamiento dentro del proceso de la vida histórica, de la cual lo intraducible es el efecto. El acento en la historia —y la relación entre historia y vida en Benjamin— marca la diferencia y constituye la base de su concepto de intraducibilidad. ¿La historia de qué? Del texto, de la palabra, de las lenguas. Como decía otro importante estudioso de la traducción, Henri Meschonnic, lo intraducible es social e histórico, no metafísico.

H.P.: De acuerdo, pero no me has contestado sobre la diferencia más profunda entre Benjamin y Derrida. ¿Podemos decir, por ejemplo, que entre Benjamin y Derrida, actúa un concepto distinto de logos?

S.H.: Exacto. Esto nos hace volver siempre a nuestro tema: el epílogo como prólogo. Podemos abordar la cuestión desde otro ángulo. Una de las imágenes más frecuentes y potentes en la teoría de la traducción es la de la Torre de

Babel. Conocemos la historia: la ira divina castiga la *hybris* humana y obliga a los seres humanos a hablar lenguas distintas y, por tanto, a traducirse. Aunque existe toda una tradición francesa que interpreta el castigo como un don: el don de las lenguas (Derrida es uno de los que permanecen fieles a esta figura del Antiguo Testamento: habla de un Dios celoso que impone su Nombre, según uno de los éti-mos de Babel). Por otra parte, se ha hablado mucho del me-sianismo y del pensamiento escatológico de Benjamin, in-fluencias que están efectivamente presentes en su pensa-miento. Pero en su ensayo sobre el traductor —y aquí me detengo en ese ensayo y no en otros textos— Benjamin no cita nunca la confusión babélica de las lenguas. ¿Y qué cita, en cambio? El íncipit del Prólogo de Juan. Según yo, no se trata de una curiosidad irrelevante, buena solo para lectores particularmente atentos de Benjamin. Pienso más bien que, sobre esta base, Benjamin desarrolla otro modelo de la in-traducibilidad —y que sus fuentes principales son los ro-mánticos alemanes y Goethe.

H.P.: ¿En qué consistiría específicamente este otro mode-lo de intraducibilidad?

S.H.: En situarlo dentro de la historia de las traduccio-nes. La teoría y la filosofía de la traducción han sido dema-siado a menudo filtradas a través de la figura babélica, con la idea de una divinidad que obliga a los seres humanos a la multiplicidad. La traducción emerge aquí solo en un segun-do momento, como necesidad de comunicarse, y con la idea de que siempre hay una dependencia respecto de aquello que permanece incomunicable, impronunciable, invisible, inalcanzable, etc. El modelo babélico de la traducción sigue

siendo, en el fondo, comunicativo: quienes construyen ya no se entienden y, por tanto, se ven obligados a traducir para comunicarse entre sí, aunque ni siquiera así logren continuar la construcción de la torre. Este modelo, sin embargo, no logra justificar la conexión intrínseca entre la lengua —es decir, la palabra— y la traducción. La consecuencia es que la intraducibilidad se invierte en una forma de trascendencia. Y se trata de una figura que ha dominado la filosofía de la traducción durante mucho tiempo. Por eso es decisivo comenzar un discurso sobre la traducción con la interpretación de *Fausto* que traduce el Prólogo de Juan. Esta escena —y su referencia bíblica— nos permite subrayar una conexión más profunda entre la traducción misma y el mensaje evangélico. Puesto que Dios se ha hecho otro de sí mismo, es decir, se ha transformado, se ha vuelto palabra, cuerpo, carne, historia... nuestra lengua, cambia la justificación ontológica de la traducción. La traducción se basa en la idea de que el original no sea inalcanzable, sino que nos haya alcanzado aquí solo en otra forma: su infinitud se manifiesta en la finitud.

H.P.: En el marco de nuestros asuntos, creo que la genialidad de Goethe y de su *Fausto* consiste precisamente en haber comprendido que la necesidad y la continuidad de la traducción se fundan en la posibilidad misma de que Dios se haga Palabra. A mi juicio, Benjamin prosigue este pensamiento y es plenamente consciente de la importancia de Goethe (no por casualidad dice que sus notas son de lo mejor que se haya publicado jamás sobre la traducción). Pero esta interpretación cambia también el modo de interpretar la “pura lengua” en Benjamin. Y es la pura lengua la que viene asociada a la escatología —al fin y al cumplimiento último de las lenguas.

S.H.: No es mi intención separar la teoría de la traducción de Benjamin de la tradición judía —sería un error. Su figura de la “pura lengua”, en cuanto horizonte final del cumplimiento y de la conciliación de las lenguas —un horizonte que permanece vedado a los seres humanos— está ciertamente moldeada por esa tradición. Quería más bien decir que no es su única fuente conceptual. Berman, por ejemplo, al interpretar el concepto, habla de las referencias a Hölderlin, pero también a Kant: elementos que confluyen todos en lo que es “pura lengua”. Y sobre todo quería poner de relieve ese otro aspecto de la teoría benjaminiana que hunde sus raíces en la tradición germano-luterana de la palabra y en el valor lingüístico de la encarnación. Aquí se sitúa también una diferencia importante entre el ensayo sobre el traductor y el ensayo de 1916 sobre la lengua en general, decididamente más impregnado de la narración del *Génesis* y del contexto veterotestamentario. Esto significa que, ateniéndonos al texto sobre la tarea del traductor, la teoría de la traducción de Benjamin puede funcionar perfectamente sin el “Dios celoso” a la manera de Derrida. Pero no puede funcionar sin la traducción de Lutero: aquella de la que Rosenzweig, en una carta a Scholem, dijo que después de Lutero ya no se puede traducir al alemán sin, de algún modo, traducir también al cristiano.

H.P.: Entonces, si puedo continuar esta interpretación, la “lengua pura”, según tú, ¿sería asociable a la encarnación o, incluso, a la lógica de la *kenosis*, como el despojarse de cada lengua de sí misma en el momento en que toma el cuerpo de la otra lengua (la traducción no es otra cosa que tomar el cuerpo de lo otro-de-sí)?

S.H.: No sé si Benjamin estaría de acuerdo. Si se trata de un proceso “kenótico” en Benjamin, este está ligado a la liberación del peso del sentido, de la comunicación. El cuerpo de la traducción es el cuerpo ligero, atmosférico. Es interesante que una de las pocas veces en que él habla de lo intraducible en el ensayo sobre el traductor, lo hace en referencia a las traducciones y no al original, y dice que las traducciones son intraducibles porque en ellas el sentido no tiene peso, está aligerado. Es una imagen que Benjamin vincula al aspecto acústico —al eco, a la voz, a la *phoné*. Lo que habría que profundizar es la relación entre cuerpo, voz y letra.

H.P.: ¿Por *phoné* entiendes lo que Aristóteles piensa como *psóphos* articulado y significante?

S.H.: Tengo a Saussure en mente: es el sustrato material del signo, de la palabra, su materialidad, lo que él llama “imagen acústica”; pero no solo eso. Podemos desarrollar el discurso recordando que existe una tensión entre *phoné* y *logos* y que ya en la *Política* de Aristóteles esta se argumenta como una tensión política: el animal está dotado de *phoné* y se distingue del ser humano, dotado de *logos*; sin embargo, el esclavo es un ser “hablante” dotado sí de *phoné* pero no de *logos* y tiene —en términos aristotélicos, si no me equivoco— acceso solo a la *aisthesis* del *logos*. Una teoría de la traducción que recupere la dimensión de la *phoné* tiene, por tanto, consecuencias políticas que aquí no podemos desarrollar.

H.P.: Ni siquiera han sido elaboradas en el libro, donde el aspecto político ha quedado más bien lateral, salvo quizá en el primer capítulo. Sin embargo, ese aspecto sigue siendo fundamental.

S.H.: No fue casual que en el prólogo quisiera cerrar con un discurso político sobre la traducción, en el que también la intraducibilidad se ponía bajo una luz política: la intraducibilidad como resistencia a la asimilación, pero también como impulso a crear relaciones con aquello que permanece extraño. Podemos decir que todo intraducible nace del hecho de que cada palabra expresa un nexo singular entre *phoné* y *logos*.

H.P.: Es interesante que precisamente este tema lo discutan Jacques Rancière y su traductor español Javier Bassas en *El litigio de las palabras*. Según Rancière, la política no se define por la posesión del *logos*, sino por la puesta en cuestión de la oposición entre *phoné* y *logos*, donde la dimensión de la *phoné* se identifica con el *plebs*, con la masa privada del derecho a hablar y a participar activamente en la política, poseedora solo de la voz. La emancipación, entonces, no es otra cosa que la articulación de la *phoné*. Quien tiene atribuida solo la voz demuestra también que puede usar la palabra, que posee *logos*. Y para Rancière esto se realiza traduciendo la lengua del otro.

S.H.: A mi juicio, aquello que Berman llama “letra” —y que es el verdadero núcleo de toda traducción— cumple la misma función: poner en cuestión la separación entre *phoné* y *logos*. Pero ya que hemos mencionado el término “imagen acústica”, se me ocurre que todo este razonamiento puede tratarse —de nuevo— como una relación entre concepto y representación. Se trata de los párrafos 3 y 5 del Concepto preliminar de la *Enciclopedia* de Hegel, donde se habla del contenido de la conciencia que puede ser imagen, intuición, lo sensible en general, y de que el concepto es algo distinto.

El pensamiento transpone todo el contenido representacional dándole forma conceptual. La palabra alemana es precisamente *übersetzen* —trasponer, traducir. También aquí podemos hablar de una recuperación de la dimensión sensible, material, a través de la traducción conceptual. Esto me permite devolverte una pregunta sobre la relación lenguaje-imagen. ¿Se puede traducir una imagen? Y si se puede traducir, ¿podríamos decir que es la misma lógica la que opera tanto en la imagen como en el lenguaje? Y de nuevo Hegel: en las páginas sobre Psicología filosófica de su *Enciclopedia*, el lenguaje emerge como una negación de la imagen-representación. El nombre figura como representación simple o *bildlose Vorstellung*, por lo cual el lenguaje es elevado por encima de la imagen y, por tanto, por encima del apego inmediato a lo sensible. “Pensar en el nombre” se convierte en un nuevo registro del pensamiento mediado lingüísticamente. ¿Cuál sería el *logos* de la imagen?

H.P.: Sobre la *bildlose Vorstellung* pueden decirse muchas cosas. Se trata de un concepto sumamente original que, por un lado, reconoce efectivamente una tensión entre palabra e imagen, pero que, por otro, deja esa tensión sin resolver. Quizá por ello —creo— ni los racionalistas ni los postmodernos comprenden verdaderamente a Hegel, quien se sitúa ya más allá de ambos. Hegel sabe perfectamente que la mayoría de las personas, y también la mayoría de los filósofos, no se mueven en el plano del concepto, sino en el de las representaciones. De ahí la función decisiva que el arte y la religión desempeñan en el Sistema del saber. Sin embargo, lo propio de la filosofía es el concepto. En el siglo XIX esta primacía se negaba por razones gnoseológicas; hoy se la niega por simple incapacidad. El joven Schelling es todavía un filósofo

sofo del concepto que, no obstante, decide privilegiar la intuición. Muchos “filósofos” hoy, en cambio, no poseen ni concepto ni intuición. Solo cuentas de Instagram. Por eso Hegel resulta incómodo, del mismo modo que lo son Aristóteles para los “filósofos”, Dante para los “poetas” o Cimabue para los “pintores”. No puedes cuidar de una cuenta de Instagram y a la vez escribir una Divina Comedia.

S.H.: Entonces, ¿hablar de la traducibilidad de las imágenes es legítimo según tú? Esto implicaría tratar la esfera visual como una suerte de lenguaje. Alguien como Wittgenstein parecía pensar lo contrario cuando, a la pregunta “¿Se puede negar una imagen?”, respondía que no y veía en ello la distinción entre imagen y proposición. Si la imagen no se puede negar, entonces tampoco se puede traducir.

H.P.: Lo que señalas aquí, más que materia de epílogo, me parece el comienzo de otro trabajo: uno dedicado, precisamente, a la traducibilidad de la imagen. Se trata de una cuestión compleja por múltiples razones. Tomemos, por ejemplo, los dos términos clásicos de significado y significante. Si los atribuimos al lenguaje, hablando de un “sentido” y de los “sonidos” que lo expresan, nada impediría trasladarlos a la imagen, refiriéndonos igualmente a un “sentido”, un significado, y a las “formas”, o incluso a los “colores”, que lo vehiculan como significantes. Un cielo con nubes que gradúan el color desde un negro profundo hasta un gris claro —pienso en *El monje a la orilla del mar* de C. D. Friedrich— puede traducirse perfectamente en uno de los últimos cuadros negros de Rothko. Quizá, del mismo modo que una frase actual contiene palabras que nos remiten a algo dicho hace siglos, podríamos afirmar que un cuadro

negro de Rothko y el cielo de Friedrich son, en cierto sentido, paráfrasis de los cielos de El Greco. Sé que la afirmación es arriesgada, pero ¿estamos realmente seguros de conocer la gramática de las imágenes? Desde niños aprendemos a hablar, pero no a mirar. El “ver” no es el “mirar”: el primero se asemeja a lo que los sonidos inarticulados (el *psóphos* de Aristóteles) son frente a las palabras formadas (la *phonê*); el segundo, quizá, nunca lo aprendemos del todo. Si no sabemos qué significa “negar” en el ámbito de la imagen, es porque no sabemos siquiera qué es lo que la imagen afirma. Ahora bien, si lo que Wittgenstein buscaba como negación en una imagen era la palabra “no” o el signo matemático “-”, resulta comprensible que se expresara de ese modo. Pero el error es tan evidente que parece intencionado: confunde dos formas expresivas con reglas y gramáticas distintas, exigiendo *a priori* que sean las mismas. Sería como afirmar que las letras no tienen color y que esa ausencia define la diferencia entre palabras e imágenes.

Estas afirmaciones altisonantes parecen esclarecer ciertos problemas, pero en realidad generan una confusión mayor que la que durante siglos acompañó al principio del *ut pictura poësis*, hasta que Lessing anticipó la respuesta a Wittgenstein, en el sentido en el que Lessing nos enseñó que no se puede reducir una forma expresiva a las reglas de otra; pero eso no significa el rechazo de su traducibilidad. La escultura de Laocoonte es la traducción del episodio del homónimo héroe en el poema de Virgilio, pero bajo una “gramática” distinta, la propia de la escultura. Y si no es este el caso, si es que Wittgenstein no esperaba encontrar un “no” literal, su error resulta todavía más grave, pues las imágenes son perfectamente capaces tanto de “negar” como de “ser negadas”. Pensemos en la serie de árboles del joven Mondrian, donde

el árbol es reducido a sus formas esenciales mediante la “negación” de todos sus atributos accidentales.

S.H.: La traducción de la que hablas es la que Roman Jakobson llama traducción intersemiótica, y un ejemplo es la *écfrasis*, es decir, la trasposición de lo visual a lo verbal y textual (aunque Jakobson hablaba de la dirección opuesta). Para él se trataba de modos de interpretación de los signos, pero según un enfoque más especulativo son modos de negación. Toda trasposición a otro sistema de signos es una negación.

H.P.: En el campo de los estudios visuales ha habido muchos autores que han insistido en lo mismo: Gottfried Boehm, W.J.T. Mitchell, *et al.* Hegelianamente, la negación solo se realiza si se activa la capacidad de autonegarse. Quizá esta podría ser una “clave de lectura”. Y según tu manera de tratar el asunto, podríamos decir que es el texto original que “exige” traducirse a otra lengua por el exceso de su propia expresividad, como el poema de Virgilio que se transpone en la escultura del Laocoonte; se trata siempre de un impulso a autonegarse y devenir otro de sí, cambiar de forma.

S.H.: Estoy de acuerdo, pero, me pregunto: ¿existen formas de negación vehiculadas por la imagen que dicen “no”?

H.P.: Seguro... incluso, diría yo, hay formas de negación en imagen que nos llevan mucho más lejos que un simple “no”. Para empezar, toda imagen es un “corte”, es decir, una negación de aquello que en la experiencia cotidiana percibimos como un flujo continuo. Si nuestra realidad se nos da de modo cinematográfico, la imagen es el fotograma. Es la experiencia que hacemos al encuadrar algo con una cámara

fotográfica, aunque rara vez pensemos ese gesto en términos de negación. Algo similar ocurrió en la arquitectura cuando los arquitectos comenzaron a prestar más atención a los espacios vacíos generados por la construcción que a la construcción misma. Ese principio, propio de la estética del Extremo Oriente, necesitó tiempo y esfuerzo para ser traducido al lenguaje de la estética occidental. Lo mismo cabe decir de la llamada “perspectiva invertida” de la estética bizantina, que constituye —creo— el caso más relevante de negación en la imagen: negación del espacio y del tiempo físicos, de las leyes de nuestra percepción y, en última instancia, negación de la finitud de los cuerpos. Mucho más tarde, en la pintura occidental, encontramos ejemplos extremos de negación: pienso en los últimos cuadros de Ad Reinhardt o en el gesto inaugural de Lucio Fontana al cortar el lienzo con una navaja. Naturalmente, es necesario saber de qué nos habla una imagen para comprender también qué es lo que en ella se niega. Por último, habría que decir que el caso más extremo de negación relacionado con la imagen se sitúa en el plano ontológico, y es el que abordé en mi libro sobre una teoría hegeliana de la imagen, que tu conoces bien. La negación implícita en la imagen constituye el criterio último para distinguir entre una imagen verdadera y una falsa, o, en griego, entre una *eikōn* y un *eidōlon*. Con las palabras que empleé entonces: “la imagen verdadera contiene las semillas de su propia autodestrucción”. Esta tesis fue, de algún modo, intuita ya por Benjamin y retomada después por Didi-Huberman, aunque sin explicar por qué sucede tal cosa. La respuesta se encuentra en la raíz misma de todo aparecer, tal como se expone en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica*: en la dialéctica de la esencia. Y este es otro punto de convergencia entre la lógica de la traducción que desarrollas en

este trabajo y la lógica de la imagen que yo elaboré entonces. Ambos fenómenos hunden sus raíces en la lógica de la Esencia; son manifestaciones concretas de una misma lógica en nuestro mundo, y solo en su desarrollo comienzan a diferenciarse según modos propios: el “decir no”, como negación específica del lenguaje, o la “perspectiva invertida”, como negación específica del arte. La negación originaria —aquella que no es figurativa ni lingüística en sentido estricto— es la negación ontológica: esa Nada que, esta vez en el primer libro de la *Lógica*, la lógica del ser, resultaba como la verdad del ser abstracto y que solo en la *Lógica de la esencia* despliega plenamente sus consecuencias para nuestro mundo, el mundo de los fenómenos y del aparecer.

S.H.: Yo también pienso que es la posición ontológica subyacente la que determina la relación entre imagen y lenguaje. Si la negación es solo una operación lingüística —y, por tanto, existe solo como “decir que no”— es muy probable que la imagen quede fuera del ámbito de la negatividad. El resultado será otro si, en cambio, pensamos en la realidad misma como algo ya dotado de negación y si la esencia *debe* aparecer. De todos modos, incluso las posiciones ontológicas no son formulaciones abstractas sin contacto con las realidades lingüísticas. No por casualidad, en el *Sofista* de Platón es el Extranjero quien sostiene la posición antiparmenídea según la cual el no-ser existe. El *xénos*, por tanto: alguien que viene de fuera, pero que habla griego, quizá como lengua extranjera —¿un exófono, entonces? Aun si hay una negación originaria activa tanto en el campo de la imagen como en el del lenguaje, diría que solo el lenguaje sigue siendo, en cualquier caso, el medio capaz de expresar esta estructura negativa de la realidad. En otros tér-

minos: el lenguaje logra tematizar ese “no” que lo constituye; esa sería su diferencia respecto de la imagen, que se niega pero —por decirlo hegelianamente— no sabe que se niega, y la negación no es “para ella”. Por consiguiente, si la imagen se puede traducir, su traducibilidad existe solo a través de la mediación de la palabra. Pero también hay que decir que la traducción, si es verdadera, debe ser icónica, porque recupera lo que Berman llama la “corporeidad icónica de la palabra”, aquello que está contenido en su concepto de letra. La traducción necesariamente descorporeiza, vacía y destruye el original, pero está a su altura solo si, en la letra, en la palabra traducida, revela también su carácter icónico, corpóreo. En cualquier caso, leer la relación entre imagen y palabra a través de la lente de la traducción puede realmente abrir toda una serie de reflexiones. Quizá sea solo una curiosidad, pero muchos filósofos conscientes de la importancia de la traducción en la filosofía del lenguaje han mostrado también cierto interés por el aspecto visual, por la fotografía: Wittgenstein, el propio Benjamin, Derrida. Pero quizá baste citar a un autor como Vilém Flusser, conocido por sus ensayos sobre la fotografía y por sus prácticas de escritura en varias lenguas, en las que la traducción —o mejor, la autotraducción— se convierte en un método de la escritura filosófica. En la traducción, como en la imagen, Flusser veía un desplazamiento continuo de un lugar a otro: la palabra, como la imagen, no solo logra habitar múltiples lugares, sino que debe moverse y dejarse determinar por cada posición, por cada ángulo distinto. Un pensamiento que él mismo testimoniaba con su propia experiencia migratoria: desde Europa central —del checo, al alemán y al francés— hasta el continente latinoamericano y la lengua portuguesa.

H.P.: Tu mención del extranjero exófono del *Sofista* me parece crucial, pero ya sabes que no estoy de acuerdo con la supuesta tensión entre palabra e imagen. Lo que el extranjero del *Sofista* pone en evidencia por primera vez en la historia —y que muchos aún no han comprendido en todas sus consecuencias— es, precisamente, que la imagen es esta negación viviente: el no-ente que es, y que tanto escándalo provoca frente al matemático Teeteto. Idolatría y textolatría nacen, ambas, de no haber entendido al extranjero. Y, por supuesto, Flusser es alguien que nos hace convenir al menos en eso: si traducir es pasar de un código a otro, entonces sería como saltar de un universo a otro.

S.H.: Como de Florencia a Novi Sad, de Atenas a Madrid y hasta Buenos Aires.

mundus

En los ritos fundacionales de las ciudades antiguas se solía destinar un espacio especial a una zona de pasaje, que se abría sólo eventualmente y ponía en comunicación el espacio subterráneo de los muertos con el de los vivos.

Ese umbral de excepción permitía habitar, a un tiempo, lo abierto del ser y de la muerte. Esa zona de clivaje, a la vez sagrada y profana, llevaba el nombre de *mundus*.

Por ella y a través de ella se hacía posible la experiencia de lo intempestivo.

