# LA TRADUCCIÓN COMO MODO DE SER DEL HOMBRE EN EL LENGUAJE. (Apuntes para una lectura de *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin —y II)

*JESÚS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad Complutense de Madrid

Comenzaré con dos apuntes acerca del «lugar» y de la «pretensión» de esta breve comunicación antes de desarrollar lo que se anuncia en ella, a saber, una lectura de *Die Aufgabe des Übersetzers*[1] (AÜ).

Por lo que hace al lugar, esta comunicación es la segunda parte de un esbozo de lectura del escrito de Benjamin que lleva por título *Die Aufgabe des Übersetzsers*. En esta parte queremos detenernos minuciosamente en el texto y remitir no menos sistemáticamente cada aspecto a dilucidar a su horizonte respectivo (esto es, a los escritos anteriores que ocuparon aquella primera parte). Este horizonte está compuesto por los escritos de *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*[2] (ÜS, 1916), *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*[3] (BK, 1918), y *Über das Programm der kommenden Philosophie*[4] (ÜP, 1919).

Por lo que hace a su «pretensión», se trata de mostrar lo que es y, polémica y críticamente, también lo que no es la traducción, si por «traducción» entendemos «la transmisión exacta de un contenido inesencial» (e.d., si entendemos que la «mala traducción» es «una transmisión inexacta, *ungenaue Übermittlung,* de un contenido inesencial, *unwesentlichen Inhalts*» —que es como Benjamin la define irónicamente al comienzo de AÜ). AÜ es, antes bien, un escrito que continúa la meditación benjaminiana en torno al arte, al conocimiento y al lenguaje (o, si se prefiere, en torno a la crítica, la filosofía y la religión) en su copertenencia esencial. La traducción —comprendida dentro de este espacio— constituye el modo y manera destinado al hombre (y aquí podemos leer *Auf-gabe* justamente como aquello que está dado o entregado a...), o mejor aún, un modo y manera radical en que el hombre está destinado y entregado cabe el lenguaje.

---

[1] Walter Benjamin: «Die Aufgabe des Übersetzers», en *Tableaux parisiens, Gesammelten Schriften*, vol. IV, 1, 9-21

[2] Walter Benjamin: «Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en *Gesammelten Schriften*, vol. II, 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, 140-157.

[3] Walter Benjamin: *El concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo alemán,* (trad. J. F. Ivars y V. Jarque) Barcelona, Península, 1988.

[4] Walter Benjamin: «Über das Programm der kommenden Philosophie», en *Gesammelten Schriften*, vol. II, 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 157-171.

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...

Centro Virtual Cervantes

Para dar cuenta de esto, de lo que es la traducción —pero sin olvidar tampoco lo que no es— pasemos a la lectura de este pequeño ensayo.

Digamos para empezar que el hilo conductor que a nuestro juicio articula todo el texto es la crítica a la concepción instrumental del lenguaje y, en esa medida, a la teoría moderna (ilustrada) de la representación y del arte. Vamos a ver en el texto cómo esta crítica gira esencialmente en torno al problema de la relación *(Beziehung, Verhältnis)*, esto es, en torno al modo de «ser-cabe» que constituye la esencia del hombre, y esto en el triple respecto del lenguaje, el conocimiento y el arte.

En lo que hace al lenguaje, Benjamin llama a la concepción instrumental «comprensión burguesa» del lenguaje. En ÜS expone así la tesis de esta comprensión: «El medio *(Mittel)* de la comunicación *(Mitteilung)* es la palabra, su objeto, la cosa, su destinatario, un hombre». Ésta es justamente la posibilidad que se comienza rechazando en las primeras líneas de AÜ (lo que confirma así nuestro hilo conductor): la traducción no está dirigida a los lectores. Esto es, si seguimos punto por punto la definición burguesa del lenguaje:

*a*) la traducción no es «comunicación» *(Mitteilung)* ni «enunciación» *(Aussage)* (p. 9) no consiste en «transmitir» *(übermittlen)* un sentido (p. 12); el conflicto entre fidelidad y libertad (p. 17) —que ocupa las últimas páginas— arranca de este atenimiento al sentido como aquello que deber ser restituido (cuando la tarea *(Aufgabe)* se comprende, instrumentalmente pues, como *Wieder-gabe*);

*b*) la traducción (el lenguaje) no tiene por tanto un referente (el correlato de la relación) definido e invariable; en ÜS se dice taxativamente: «No hay un contenido *(Inhalt)* del lenguaje» (p. 145); la tarea de la traducción —volviendo a nuestro texto— no consiste, pues, en repetir «lo mismo» *(Dasselbe)* (p. 9);

*c*) la traducción, finalmente (por lo que hace al tercer momento de la comprensión burguesa del lenguaje, al hombre como «destinatario»), no debe «servir» *(dienen)* al lector; el hombre no es el «receptor» de la traducción (de lo comunicado por la traducción).

La reflexión acerca del sujeto y su relación con la obra de arte o con el lenguaje es recurrente a lo largo de AÜ; lo que Benjamin critica es la posición del hombre y su esencia en un extremo de la relación (como correlato). Así pues, se excluyen expresamente dos posibilidades:

— no se trata de que la obra de arte tenga en la esencia del hombre la medida a la que tiene que conformarse, esto es, que la obra de arte se comprenda dentro de algo así como una relación de adecuación (que luego veremos expresamente en el respecto del conocimiento y de la teoría de la representación); «el arte mismo —dice Benjamin— presupone también la esencia corporal y espiritual del hombre, pero la atención del hombre no es tenida en cuenta en ninguna obra de arte» (AÜ, p. 9); por eso dice Benjamin más adelante: «Buscar lo esencial de las metamorfosis de lo formado, como también de las metamorfosis permanentes del sentido [buscar lo esencial de la relación histórica en que consiste la traducción], en la subjetividad de los que han nacido después en lugar de en la vida más propia de la lengua y de sus obras, significa —conforme hasta con el más crudo psicologismo— confundir el fundamento con la esencia de una cosa» (p. 13).

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...
Centro Virtual Cervantes

— Pero tampoco se trata de que el hombre dé la medida de la obra; en AÜ leemos: «Y si se quisiera convertir el último trazo del autor en el golpe de gracia de la obra no se salvaría a pesar de ello aquella teoría muerta de la traducción», es decir, algo así como una teoría del genio no pondría a salvo la comprensión burguesa del lenguaje; en este sentido, es en BR donde encontramos una crítica expresa a la doctrina ilustrada del genio como subjetividad sustentadora de la obra de arte; el arte —lo veremos más adelante— es comprendido como una suerte de «orden trascendental», un *medium* cabe el cual el hombre produce la obra, anterior y posibilitante de este momento, pero en el que el hombre no es en ningún caso «sujeto», esto es, aquello que, como fundamento suficiente, pone y dispone la obra de arte y da la regla; por ello —y en línea con esta acepción— Benjamin ironiza contra la teoría de Herder de la genialidad creadora llamándola ácidamente «misterio de la sustancia» (BK, p. 127).

El tercer respecto que es objeto de crítica en AÜ, el conocimiento, es perfectamente acotado en ÜP a esa relación en que se constituye de manera genuina la modernidad filosófica: la relación sujeto-objeto, o, si se prefiere, la teoría de la reproducción (que es la denominación que recibe en el texto que nos ocupa).

Para que haya conocimiento, e. d., para que haya «pretensión *(Anspruch)* de objetividad» (p. 12), no basta con una teoría de la reproducción. No se trata que la relación se piense desde la posición empírica del sujeto que «percibe» la realidad y la re-presenta en su conciencia; esto es, no se trata de pensar la relación como «similitud» *(Ähnlichkeit)*, ni el conocimiento como «la comparación de igualdades abstractas o ámbitos de semejanza». Como ya hemos dicho en relación al lenguaje, no hay algo así como un «contenido» igual a sí mismo que entraría en una posible comparación (que sería la traducción); en el orden del conocimiento tampoco hay un objeto representado y una re-presentación derivada cabe un sujeto, sino que el objeto se comprende cabe un espacio posibilitante, esto es, como objetividad, un *medium* de aparición de lo que hay: así pues, como fenómeno o *Erscheinung*. «Para comprender la verdadera relación entre original y traducción —dice Benjamin— ha de plantearse una consideración cuyo propósito es enteramente análogo a las argumentaciones con las que la crítica del conocimiento tiene que demostrar la imposibilidad de una teoría de la reproducción» (p. 12).

Benjamin encuentra así en Kant una salida a la metafísica de la relación sujeto-objeto, e. d., a la imposibilidad de que toda relación quede reducida a estos dos «entes metafísicos» (donde «metafísico» mienta aquí, negativamente, especulativo). Kant —dice Benjamin— descubre que el conocimiento filosófico tiene su verdadera expresión en el lenguaje (las categorías) y no en fórmulas, superando así de manera decisiva el cuño matemático de la filosofía moderna y de la teoría de la representación. Por eso la traducción no puede nunca quedar encadenada al contenido (a «lo mismo» repetido y repetible), ni a la «precisión» *(Genauigkeit)* de una re-producción, ni a la «ecuación» *(Gleichung)* de dos lenguas.

Una vez esbozada la crítica en este triple respecto tal y como aparece en AÜ pasemos a ver cómo ha de entenderse adecuadamente la traducción.

Ante todo debemos atenernos a la reserva que aparece en las primeras páginas, a saber, que «ciertos conceptos de relación *(Relationsbegriffe)* mantienen su buen



Centro Virtual Cervantes

sentido, acaso su mejor sentido, cuando de antemano no están referidos exclusivamente al hombre» (p. 9). La crítica a la concepción instrumental en tanto que «antropológica» así lo ha puesto de manifiesto. Pero, entonces ¿cómo debe entenderse la «relación», esa relación en que consiste el lenguaje no menos que el arte y el conocimiento? La relación debe entenderse como *medium* y como fractura, esto es, como un doble momento de reconciliación perdida y de tarea imposible, pero ineludible. Veamos esto.

El traductor, lo mismo que el filósofo, aspira alcanzar el «lenguaje verdadero» o, como dice Mallarmè (al que cita Benjamin, p. 17), *elle-même matériellement la verité,* «la verdad misma, materialmente», es decir, aspiran al lugar de la no-mediación y no-comunicación, lo que Benjamin llama también el «lenguaje puro». Pues bien, el lenguaje puro corresponde al momento perdido del *medium* de la comunicabilidad. Para entender esta posibilidad —repetimos, siempre ya perdida, siempre después de ese momento que constituye el lenguaje del hombre en su esencia, que es Babel-– debemos remitirnos al escrito de 1916 (aquí repetimos concisamente lo desarrollado en la primera parte de este trabajo).

En este escrito se trata de hacer una «metafísica del lenguaje» (donde «metafísica» mienta ahora aquella posibilidad de ganar una noción religiosa de experiencia), esto es, de mostrar cuál es la esencia del lenguaje en general y del lenguaje del hombre, de su mutua copertenencia. Allí se habla de tres grados de ser (esencia) lingüístico, de tres modos de lenguaje: el lenguaje de las cosas, el lenguaje de Dios y el lenguaje del hombre.

— El lenguaje de las cosas es un lenguaje «mudo», «falto de expresión» *(Ausdruckloses)*; las cosas no tienen nombre (Dios, como ahora veremos, crea las cosas, pero no les da el nombre), pero sí conforman una suerte de «comunidad más o menos material» en cuanto que reciben de Dios un «signo» que el hombre re-conocerá inmediatamente (por su intuición, *Anschauung,* nunca por la reflexión ni por la comparación, que pertenecen ya al momento separado y abstracto). Las cosas componen, en cuanto creadas, materialmente, una suerte de *Verwandschaft* o afinidad: su ser es ser-nombrable.

— El lenguaje de Dios constituye el lenguaje perfecto, allí donde la sola pronunciación significa producción: el habla de Dios es la palabra creadora. Pero este lenguaje también es falto de expresión: es, antes bien, la posibilidad de todo lenguaje, porque establece justamente la a-signación de las cosas y su constitución como comunidad nombrable y comunicable lingüísticamente. En este lenguaje sólo hay inmediatez (y soledad).

— El lenguaje del hombre es el tercer grado, imprescindible para que se cumpla la esencia del lenguaje en general. Es el lenguaje nombrador y conocerdor. El ser lingüístico del hombre consiste en nombrar *(benennen)* las cosas; este nombrar las cosas es también al mismo tiempo un re-conocerlas en Dios, un contemplar su a-signación y un cumplimiento de la expresión lingüística de la creación: por eso este lenguaje es —dice Benjamin— «perfectamente conocedor», un lenguaje sin contenido.

Este momento del paraíso es el momento mítico del «lenguaje puro» al que se refiere Benjamin en AÜ, cuando el lenguaje se comprendía como un *medium* o

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...
Centro Virtual Cervantes

posibilidad material y concreta de comunicación, así pues, cuando la comunicación no era mera transmisión *(Übermittlung)* ni había mediación.

Pero la traducción, según hemos dicho antes, es también esencialmente fracaso y fractura. Es decir, el modo en que en AÜ se piensa la traducción es siempre tras la caída. La economía de este momento perdido de la lengua pura es la de explicar la imposibilidad en que consiste traducir. Tras la caída —y tras Babel— se decide la verdad y la no-verdad del lenguaje y de la traducción del hombre (lo otro, el lenguaje puro es, como dice Mallarmè, «la verdad misma»). La no-verdad (siguiendo de nuevo los respectos de la crítica de Benjamin) queda así tras la caída:

— el lenguaje ya no va a ser el *medium* en el que «el hombre nombra a Dios a sí mismo» (el lugar en el que hombre co(r)-responde a Dios), sino que se convierte en *Ur-teil*, en juicio, en escisión; tras probar el árbol de la ciencia del bien y del mal, el hombre se separa de Dios y de su creación e igualmente acontece con el lenguaje, que se convierte en algo derivado: «Éste es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra como comunicante exterior», dice Benjamin en ÜS.

— El conocimiento se convierte en abstracción, en la comparación que busca en la diversidad la igualdad del concepto; todo ello gracias a que el lenguaje está ya separado de lo concreto gracias al juicio; así la semejanza se convierte en el criterio de conocimiento.

La verdad, en cambio, es «la tarea del traductor».

Babel y la expulsión del Paraíso significan no sólo la dispersión y la separación en el lenguaje (que se convierte en el medio de la comunicación), sino también el comienzo del tiempo como Historia. Ahora bien, no se trata de una historia encadenada a ese comienzo ideal y mítico, sino de una historia que avanza orgánicamente desde ese comienzo (fracasado) en pos de su consumación como salvación (la idea mesiánica tiene en Benjamin una importancia fundamental). Así pues, para leer adecuadamente AÜ deberemos atender a la esencial copertenencia de historia y vida. Dice Benjamin: «sólo cuando se atribuye vida a todo aquello de lo que hay historia y que no es únicamente el escenario de ésta, se hace justicia a su concepto».

La traducción debe comprenderse como un despliegue histórico-orgánico del original que es llevado por la traducción en pos del lenguaje puro. En la traducción no debe acontecer la restitución del original («ninguna traducción —dice el texto— sería posible si, conforme a su esencia última, aspirara a la similitud *(Ähnlichkeit)* con el original»). Aquellas traducciones que están meramente remitidas al original (las encadenadas a la fidelidad del sentido y de la comunicación), las que —como dice Benjamin— «agradecen» a la gloria del original «su existencia», no corresponden a la tarea, porque no desarrollan la verdadera finalidad de la traducción. La traducción es, en este sentido, una facultad violenta y extraña, pues toma el original y lo eleva a una esfera más alta, la del lenguaje puro. Esta elevación (sublimación: el original, dice Benjamin, es *erhoben*) consiste en una función orgánica y significativa.

Orgánica porque el lenguaje puro que se encuentra en el original está en modo germinal, como una «semilla» *(Keim)* que ha de ser madurada, en ningún caso como un resto «reconocible» (porque objeto de una compración y semejanza) con el



Centro Virtual Cervantes

original. En este sentido resulta complicado —como reconoce el mismo Benjamin— entender la afirmación de que la traducción preserva «el parentesco» de las lenguas. No se trata de que la traducción transmita el «contenido esencial» en el que se emparentan, esto es, dando cuenta de «la igualdad *(Gleichheit)* de la ascendencia», sino de que, al traducir la palabra extraña se produce un doble fenómeno:

— la lengua a la que se traduce sufre una sacudida; la diferencia de las lenguas constituye efectivamente una «pugna», y la traducción no se agota en el sentido (de ahí la diferencia entre «lo mentado» y el «modo de mención», que ahora veremos), sino que zarandea la propia lengua del traductor al hacerse cargo de esta fractura constitutiva (en el texto se habla justamente de los «dolores de parto» *(Wehen)* de la propia palabra): es por ello que Benjamin admite tanto las traducciones de Hörlderlin, porque en esa su atenencia obsesiva a la sintáxis —y no al sentido— violenta la lengua alemana y, así, la hace crecer y madurar; de este modo la traducción se hace cargo del original, pero nunca directamente, sino correspondiendo en la distancia de la diferencia insalvable: la traducción —dice Benjamin— «descubre en la lengua el eco del original»; justamente es esta falta de adherencia al sentido la razón por la que la traducción lleva al original a un lugar irónicamente definitivo, es decir, allí donde ya no puede volver a ser llamado-traducido.

— El original es elevado en la traducción en la medida en que «resuena» en una lengua extraña; pero, como acabamos de decir, resuena irónicamente, es decir, la traducción forma parte de su pervivencia *(Fortleben)*, lo mismo que la crítica es un momento de la pervivencia de la obra, pero no la lleva hasta la supervivencia *(Überleben)*, esto es, no es definitiva, ya que la lengua pura a la que apunta la traducción y que está germinalmente en el original no se agota en la resonancia que se logra con la traducción (con ésta o aquélla, pues, como veremos, la lengua pura no sino un ideal).

En este sentido debemos reparar en la otra función de la traducción, la significativa. La significación nos lleva propiamente a la comprensión benjaminiana del lenguaje en AÜ. Comprensión que vamos a articular en torno a tres textos/cuestiones:

1. El primero lo encontramos en relación a ese despliegue orgánico, e. d., conforme a fin (Benjamin se refiere expresamente a la *Zweckmäßigkeit*), que constituye todo despliegue histórico. «...la traducción —se dice en este texto— es, en última instancia, conforme a fin con vistas a la expresión de la íntima relación de las lenguas entre sí. A ella misma le resulta imposible hacer manifiesta *(offenbaren)* esta relación oculta, producirla *(herstellen)*; pero exponerla *(darstellen)*, realizándola intensiva o germinalmente, eso puede hacerlo. Y ciertamente esta exposición de algo significado mediante el ensayo *(Versuch)*, mediante el germen de su producción, constituye un modo de exposición totalmente propio como apenas puede encontrarse en el ámbito de la vida no lingüística. Pues ésta posee en las analogías o señas otros tipos de indicación distintos de la realización intensiva, e. d., anticipativa, alusiva». El lenguaje de la traducción no es, se nos dice justamente en el texto, el lenguaje perfecto de Dios: no hay revelación (Benjamin emplea el término *offenbaren*), esto es, no hay producción (materialmente, *herstellung*) de lo dicho por el

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...
Centro Virtual Cervantes

lenguaje. El lenguaje de la traducción sólo constituye una forma de ex-posición o *Dar-stellung*.

Ahora bien, esta exposición no ha de entenderse dentro del paradigma de la representación, que es criticado continuamente en el texto como «teoría de la reproducción», sino que se trata de un modo particular de exposición, a saber,

*a*) aquél que desarrolla el germen del lenguaje puro en sí mismo, es decir, no extensivamente, pues no se trata de la re-presentación de nada, sino intensiva o germinalmente y

*b*) de acuerdo con una finalidad, es decir, no se trata de representar lo que tiene algún modo de presencia (no se trata, repetimos, ni de *Aus-sage* ni de *Ab-bild*), que sería justamente el tipo de exposición de una comunidad de procedencia o *Abstammung* (cuando, como dice Benjamin, la exposición se alcanza «de raíz»), sino de lo por venir. Se trata, por tanto, de una exposición que anticipa el fin, lo anuncia. A este modo de exposición pertenece por ello el carácter de ensayo, que encontramos en la teoría romántica del arte: toda obra, en la medida en que es una unidad relativa de la totalidad del *medium* del arte, constituye sólo una tentativa posible de reunión, de concrección, (para esto v. BR, trad. cit., p. 114).

Es esta anticipación la que violenta justamente la lengua propia: reparemos en la maduración que tiene lugar en la traducción no es una maduración sin más, sino justamente *Nach-reife*, posmaduración, maduración esencialmente incumplida que constituye sólo un momento más (un ensayo) de la maduración perfecta (e imposible) que será la reconciliación y consumación de todas las lenguas.

2. El segundo texto es aquél en el que se distingue «lo mentado» del «modo de mención». La distinción clave que articula este fragmento es la que Benjamin hace entre totalidad e individuo, esto es, entre la idea de lenguaje (o arte) como *medium* y el lenguaje como dispersión y diferencia metafórica. Así se entiende que entre las palabras *Brot* y *pain*, entendidas como términos de lenguas imperfectas, lo mentado sea lo mismo, o lo que es igual, que estos términos sean signos o representaciones (instrumentalmente, pues) de un cierto contenido. El modo de mención, en cambio, pugna entre ambas palabras; es el modo de mención donde más claramente se hace presente Babel, pero sólo como una diferencia suprimible, ya que el lenguaje, una vez que ha devenido re-presentación, hace que «tomadas de modo absoluto», signifiquen lo mismo e idéntico.

Pero cuando se trata de los lenguaje singulares e incompletos no puede encontrarse —como dice Benjamin— ni siquiera una «autonomía relativa». Aquello que mientan propiamente las lenguas es el momento perdido del lenguaje puro. Lo mentado se da, pues, en la unidad de una idea o totalidad, que es justamente lo que caracteriza al *medium* del lenguaje. El modo de mención, en cambio, es la dispersión de unas piezas que pueden armonizarse en relación al todo. Y la tarea de la traducción consiste justamente en el acoplamiento anticipatorio (intencional) en una totalidad ideal *(ideenhafte)*. En este sentido la traducción cobra una radicalidad que está negada al original: mientras que el original está atenido a expresar ciertas conexiones de contenido, la traducción, siempre derivada, es el esfuerzo (violento) de rescatar la pureza del lenguaje, de dejar hacer resonar «el lenguaje como armonía».

3. Finalmente me referiré a la última parte de AÜ, allí donde se trata el aparente dilema de libertad y literalidad de la traducción. Para Benjamin, desde el momento

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...
Centro Virtual Cervantes

en que la traducción no debe atender al sentido (no es una *Wiedergabe* o restitución), parece que se niega la libertad al traductor en aras de la literalidad, e. d., de la sintáxis. Pero lo que sucede es que, si se trata de superar el esquema instrumental del lenguaje, si se trata —como dice Benjamin— de «hacer de lo que simboliza lo simbolizado» (de que el signo se convierta en *lógos*), la nueva ley de la libertad no es la de la restitución, sino justamente la de la «emancipación» *(emanzipieren)*, la de sacudir la lengua propia para que resuene en ella el lenguaje puro. La traducción se convierte así respecto al sentido en una tangente, lo mismo que el viento toca un arpa eólica. Y con ello la literalidad queda convertida en una suerte de fidelidad revolucionaria y subversiva. La traducción de Hörlderlin resulta la de mayor fidelidad al lenguaje puro y la de mayor libertad como emancipación de la lengua propia, porque es la que mejor expresa la fractura y violencia que ha de tener toda traducción. Libertad y literalidad quedan así unidas si aquello a lo que aspira la traducción es, en última instancia, un ideal.

Y así también queda comprendida en toda traducción otro elemento en el que insiste Benjamin: su sentido histórico, es decir, finito. Porque la traducción es esencialmente histórica está siempre en peligro: el del olvido. El peligro de que el traductor, no restituyendo sentido (no sometiéndose a la no-verdad de la traducción y del lenguaje), quede recluido en el silencio de la locura, como Hörlderlin.

V ENCUENTROS COMPLUTENSES. Jesús GONZÁLEZ FISAC. La traducción como modo de ser del hombre...
Centro Virtual Cervantes