

Apostilla. Notas suplementarias a la obra de 1997 sobre Walter Benjamin¹

Laurent Lamy

laurent.lamy@umontreal.ca

Universidad de Montreal, Canadá

Traducción del francés al español:

John Jairo Gómez Montoya

jairgom@gmail.com

Universidad de Antioquia, Colombia

*Dotarás el arca (tēvah) de una abertura luminosa.
Génesis 6, 16.*

*Dotarás cada palabra (tēvah) de una abertura luminosa,
para que brille como el sol al mediodía.*

Interpretación cabalística de Gén. 6, 16.

*Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur :
dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligens
Textes sind Beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baum des profanen die
rechtzeitig fallenden Früchte.*

*Le commentaire et la traduction ont avec le texte les mêmes rapports que le style et la
mimésis avec la nature : le même phénomène considéré de manière différente. Sur
l'arbre du texte sacré, ils ne sont tous les deux que les feuilles qui bruissent éternellement;
sur l'arbre du texte profane, les fruits qui tombent le moment venu (rechtzeitig).*

Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*²

¹ Título del original : *Apostille. Notes supplémentaires au chantier de 1997 sur W.B.* Laurent Lamy, Universidad de Montreal. Texto cedido por el autor a la revista *Mutatis Mutandis*, con motivo de la publicación de nuestra traducción al español de la traducción al francés que él y Alexis Nous hicieron del ensayo *Die Aufgabe des Übersetzers*, de Walter Benjamin (*Mutatis Mutandis*, vol. 5, n° 1, 2012, pp. 132-163).

² Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, editado por Tilman Rexroth, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 83-148, *op. cit.*, p. 92; traducción francesa: *Sens unique*, precedida por *Une enfance berlinoise*, de Jean Lacoste, París: Maurice Nadeau, 1988, p. 149 [la cita es una traducción levemente modificada por Antoine Berman].

[El comentario y la traducción tienen con el texto las mismas relaciones que el estilo y la mimesis tienen con la naturaleza: el mismo fenómeno considerado de manera diferente. En el árbol del texto sagrado, aquellos dos solo son las hojas que murmuran eternamente; en el árbol del texto profano, los frutos que caen en el momento justo (*rechtzeitig*)].

Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*³

Cuando Alexis Nouss y yo empezamos esta obra, alrededor de 1996, consagrándonos a la materia volátil y densa de *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin, pretendíamos lograr una traducción que fuera la más legible para el lector explorando las vetas del original por nuevos medios. Pero también teníamos el firme propósito de dedicarnos a lo que ahora mismo llamaré una *translación conceptual*, un desplazamiento constante en torno a los ejes horizontales y verticales del texto: el eje sintagmático, por el encadenamiento de las oraciones según una dinámica no lineal; el eje paradigmático, por la sedimentación de cada uno de los términos claves que identificábamos a lo largo de las relecturas de esa trama tan compleja.

Como se sabe, Roman Jakobson introdujo una tipología general para la transferencia en el campo abierto del signo según una división tripartita:

- 1) Traducción intralingüística o reformulación / *rewording*.
- 2) Traducción interlingüística o traducción en sentido estricto.
- 3) Traducción intersemiótica o transmutación.

Creo que se podría añadir la idea de una *translación conceptual*, por la cual un pensamiento construido en el lenguaje desplaza un haz de nociones que forman una línea de universo hacia un espacio de resolución, interfaz o interregno, lo cual origina una nueva constelación de sentido.

La idea fundamental es muy simple: una interpretación precede siempre a una traducción, cualesquiera que sean la naturaleza y el coeficiente de dificultad que esta posea. En este sentido, una buena traducción siempre es una contribución crítica a la comprensión de la obra traducida. Una buena traducción orienta o tiende siempre hacia cierto tipo de lectura de la obra, como lo hace la crítica propiamente dicha, porque si el traductor decide prestar su atención a ciertos niveles de lectura del texto, automáticamente focaliza sobre estos la atención del lector. En *Los límites de la interpretación*, Umberto Eco plantea una tipología tripartita de las instancias capaces de polarizar el campo de la interpretación: la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio lectoris*⁴. Quisiera agregar la *intentio translatoris*, no tanto como un cuarto intérprete en

³ (N. del T.: la traducción es nuestra).

⁴ Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, traducción del italiano al francés por Myriem Bouzaher, París, Grasset, 1992, pp. 29-32. (N. del T.: hay versión en español: Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*. Traducción: Helena Lozano. Barcelona, Lumen, 1992, pp. 16-18).

esta triangulación, sino como un cursor intensivo que se desplaza sobre esos tres polos y actúa como catalizador en la gestación de las formas poéticas, pues no debería ser un secreto para nadie que la traducción es un factor determinante en la evolución de las sociedades y en la ampliación de sus horizontes culturales.

Así sucede con el destino de las obras. También en este sentido, las traducciones de la misma obra se integran entre sí, pues, a menudo, nos conducen a ver la obra desde puntos de vista diferentes. Esto lo designaré con la idea de “lecturas tangentes” que abarcan un espectro óptimo de acimuts y permiten extraer o excavar, de las vetas del texto, la unidad de las formas que convergen hacia su punto de fuga. En el caso que nos ocupa, ¿qué tenemos, en sustancia, como situación de escritura? Un autor formado en filosofía y en literatura que busca una conceptualización y un vocabulario para describir y analizar un fenómeno o, más precisamente, una dinámica que ha servido como vector de transmisión, pero también de transformación de las concepciones del mundo y de la verbalización de la experiencia: la traducción. Benjamin debe inventar un lenguaje para un operador o un agente de cambio constante y difuso de esa facultad misma, el lenguaje.

Nos correspondía, entonces, a Alexis Nouss y a mí, reanudar esa operación de translación conceptual, en este caso con Benjamin, quien usa diversas fuentes y redes metafóricas y conceptuales para calibrar el desafío y el alcance del gesto traductor; radiografiar las vetas portadoras de su obra para producir una breve arqueología en la margen del texto, mediante las glosas y los escolios que sirven como hitos de navegación para la lectura de esa obra tan célebre como deshonrada. La idea era hacer emigrar una trama nudosa de nociones y metáforas empleadas por Benjamin, a menudo *from scratch*, hacia su *camera oscura*, su cámara oscura, para obtener pruebas de los negativos y así producir ese conjunto significativo de notas que forman el aparato crítico de nuestra traducción.

Nuestra traducción del ensayo de Benjamin también se integra al movimiento global de translación de su corpus tan mestizo hacia un espectro dilatado de lenguas — como, en este caso, hacia el español —, pero sería inconcebible sin el aporte de un espacio crítico transversal, del cual ya no se puede prescindir ante un dispositivo de escritura tan proteico como el suyo. Este espacio crítico transversal responde a una sensibilidad erudita y a una capacidad de síntesis inacabada e incabable en su condición de incesante actividad, enfrentada a un haz de simetrías quebradas y tejidas de acimuts, tomados tanto de la fuente kantiana — sometida a prueba por los disidentes de la *Aufklärung*, expertos en el reconocimiento de nuestra finitud y en la implementación matricial de una facultad de lenguaje de múltiples declinaciones, la indeclinable pluralidad de lenguas —, como de lo báquico hölderliniano, el *horror vacui* y la saturación bizantina de la estética *barocco*, el *Witz* y la ironía como operadores objetivos de la teoría crítica de los románticos de Jena, de quienes, a pesar de todo, Benjamin se convirtió en el último epígono, las “afinidades electivas” de Goethe, la pérdida del aura conjugada con un materialismo dialéctico implicado en la figura petrificada del

Ángel de la Historia, la *apokastasis* o la restauración de un reino mesiánico fantasmal, incesantemente anticipado y diferido, como una imagen onírica de la utopía fijada en una *Dialektik im Stillstand*, donde avanza “una débil fuerza mesiánica”.

Benjamin era una antena viva que captaba frecuencias raras procedentes de la pluralidad de las obras y de las formas, y cada uno de sus textos es una metafísica en sí, armada de una lógica de desesperado, de increíble densidad, que le permite acceder a las vetas secretas de la metahistoria y a una comprensión vertiginosa de *la base y de la cima*, retomando aquí el bello título de una obra de René Char. Benjamin era un adepto inspirado de la noción de *experiencia*, la tónica o dominante de sus escritos de juventud. El tono perentorio de las tesis que rigen su ensayo sobre la traducción, que, literalmente, se nos propinan como pequeños golpes de Estado — por ejemplo: su repudio inicial de la estética de la recepción o, incluso, la negación de todo servilismo de la traducción respecto a los lectores ignorantes de la lengua del original —, se inscribe en un espacio de resolución enrarecido del campo de la experiencia, en la anfractuosidad de un contacto furtivo, puramente tangencial, donde aflora la *reine Sprache*, la epifanía de la forma que configura, de modo intensivo, el punto de fuga en el que se produce la armonía secreta entre las lenguas. El escrutinio de tal dispositivo de escritura solo es posible gracias a un despliegue estratégico de “lecturas tangentes” capaces de rastrear la gestación de una matriz conceptual cuya clave se oculta ante una lectura distraída.

Y bien, para saludar la iniciativa del equipo de *Mutatis Mutandis*, simplemente deseo aportar algunas notas suplementarias al aparato crítico que Alexis y yo habíamos escrito a fin de construir una “abertura luminosa” en torno al arca del texto de Benjamin, esperando también que el tiempo madurara (*rechtzeitig*) para que los frutos cayeran del árbol. Nos interesaba, entonces, examinar los accidentes así como los *topoi* del territorio explorado por Benjamin, no menos que la extraterritorialidad de las audacias a las que él recurrió, quizás inconscientemente a veces, para fraguar sus incursiones a lo largo de una prosodia cuya matriz creadora comprende diversas ramificaciones que se presentan en forma de metáforas rectoras, de *Leitwörter* y de conceptos empleados *ad hoc*. Así, cuando Alexis Nouss y yo nos enfrentamos a la noción de *intentio*⁵, sentimos la tentación y la voluntad de restituir la fuente de esta noción. Como tuve formación filosófica, le dije desde un principio a Alexis que

⁵ W. Benjamin, « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », traducción y notas de L. Lamy y Alexis Nouss, *TTR*, X-2 (1997): 25 ; véase la nota 51, pp. 56-60; en lo sucesivo, cuando cite de nuevo nuestra traducción, lo indicaré así: (Benjamin 1997 + página) ; el original alemán que consulté y que en adelante citaré (*GS IV/1* + página) es « Die Aufgabe des Übersetzers », en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972, pp. 9-21.

(N. del T.: véase nuestra traducción al español de la traducción y de las notas de L. Lamy y A. Nouss: «El abandono del traductor. Prolegómenos a la traducción de los «Cuadros parisinos» de Charles Baudelaire» en *Mutatis Mutandis*, volumen 5, n° 1, 2012, pp. 132-163).

Benjamin no podía haber utilizado ese término en el sentido que le asigna la fenomenología elaborada por Husserl, a la cual Benjamin era esencialmente alérgico, como lo era aun más respecto a la hermenéutica de Heidegger. Había que buscar en otra parte; por ejemplo, en el uso medieval de esta noción, especialmente por Tomás de Aquino, pero también por su rival, Juan Duns Scoto. Tras esta pista, también le comenté a Alexis que había un fragmento del *Nachlass* de Benjamin, escrito en 1920, es decir, contemporáneo inmediato de la redacción del *Aufgabe* en 1921 (publicado en 1923), que trataba precisamente del *modus significandi* en relación con la teoría de la significación de Duns Scoto. Entonces decidimos integrar ese fragmento a nuestro aparato crítico y traducirlo con ese fin. También conjeturé que Benjamin se basó en la tesis de habilitación de Heidegger dedicada al *Tratado de las categorías y de la significación en Duns Scoto*, publicada en 1916⁶, tratado del cual ahora se sabe que fue obra del modista Tomás de Erfurt, defensor de la gramática especulativa, quien lo escribió aproximadamente en 1300 con el título *Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa* (véase: Benjamin 1997: 38-39, nota 18). Pero no tengo ninguna duda de que la noción cardinal de *Art des Meinens*, uno de los ejes del ensayo sobre la traducción de Benjamin, es una transposición directa del *modus significandi* expuesto en la gramática especulativa de Tomás de Erfurt.

1. “...*keimhaft oder intensiv*...”: de un modo germinal o intensivo

Un primer elemento que me parece oportuno examinar y al cual no le habíamos prestado atención en nuestro aparato crítico es el operador modal *intensiv*, el cual interviene en el principio de ese desarrollo, el más denso y sin duda impenetrable en muchos aspectos, que forma el centro neurálgico de su prólogo. Benjamin afirma entonces que lo que se anuncia como el “núcleo de pura lengua” o “germen de la pura lengua”, filtrado a través del prisma de las lenguas tomadas una a una, tanto en su pluralidad como en su mutua fecundación, es algo “oculto de manera intensiva en las traducciones” — *sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen* » (Benjamin 1997: 22-23; *GS IV/1*: 16) — y que lo que así se sustrae a la mirada objetivante de un pensamiento dominado por la primacía del sentido y de la comunicación no es otra cosa que la verdad misma de todo acto de lenguaje — *die wahre Sprache* —.

Como se sabe, la “metafísica del lenguaje” de Benjamin se fundamenta en una noción central, la de *reine Sprache*, la “lengua pura”, que, como lo señaló Berman en el notable seminario que le consagró a “La tarea del traductor”, es el correlato exacto de la expresión kantiana “Razón pura”, *reine Vernunft*⁷. Avezado en los arcanos de la analítica trascendental de Kant, Benjamin lamenta que esta no considere de manera

⁶ Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traducción del alemán y presentación por Florent Gaboriau, París, Gallimard, 1970.

⁷ Antoine Berman, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texto editado por Isabelle Berman con la colaboración de Valentina Sommella, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, colección « Intempestives », 2008, p. 24 (en lo sucesivo, se citará como Berman 2008 + página).

explícita la estratificación inherente a todo conocimiento, su soporte en las diversas capas expresivas del lenguaje. Inspirado en Hamman, Benjamin ve en ello una carencia mayor de la arquitectura kantiana, pues no hay experiencia humana que pueda ser pensada y, por lo tanto, que redunde en avance cognitivo sin haber pasado por el filtro del lenguaje, cuyas declinaciones históricas, las lenguas vernáculas, portan como vestigios fragmentos de la *reine Sprache*.

Esta *reine Sprache* no es solo una vaga reminiscencia de alguna lengua idílica, adámica o de otro tipo, que acaso precedió la diseminación de los idiomas después de Babel, sino el tenor de verdad encarnado en el “devenir de las lenguas” y que solo se transparenta gracias a efímeras epifanías, en un punto tangencial furtivo cuyo campo de acción preparado por el ejercicio de la traducción constituye, de alguna manera, el plano de fractura, el *momentum* crítico que actúa como un “revelador” gráfico donde el simbolizante se convierte en lo simbolizado. Benjamin sigue el camino de Hamman y Herder para proyectar en primer plano el papel eminentemente formador del lenguaje como depositario de la verdad y como matriz de las diversas formas que esta toma según el azar de la historia, y no solo como vehículo del tenor de verdad, sino como su “materia prima”, destinada a convertirse en “forma en acto” en la traducción.

Paradójicamente, esa “pura lengua” solo tiene consistencia tangencial y furtiva, como una epifanía instantánea: se trata de un punto de contacto espectral entre las lenguas vernáculas donde afloran, en el interregno del espacio de la traducción, los secretos armónicos que no obedecen a ninguna ley o decreto previo, sino que son el fruto de un crecimiento ligado a la interfaz del plan de disimetría que los une, en este caso los reúne y los diferencia, uno no existe sin el otro, ya que la tradición no existe sin la ex-tradición. Esta paradoja se sostiene gracias a un dispositivo metafórico alimentado por diversas corrientes o filiaciones de pensamiento cuya filtración es factor de fecundidad heurística en Benjamin.

Una primera aparición del operador modal *intensivo* sucede al principio del pasaje que cité antes, relativo a la metáfora del “germen” o de la “semilla”. *Mutatis mutandis*, a la traducción se le confía una misión que la lleva a explorar una forma aún virtual de la significación inmanente a la obra, que yace inmersa en esta, en estado latente, como “germen” de una lengua aún inaudible, de ecos infinitos. La traducción no es transmisión de ningún tipo de sentido. A ella le atañe, más bien, “presentar”, hacer presente algún fragmento o destello tardío de “la manera como la obra es significativa en su totalidad independientemente de los sentidos que en ella se puedan descubrir empíricamente. La obra capta una significación, una *Bedeutung*, infinita, no analizable, insondable” (Berman, 2008: 91). Esta finalidad es inmanente a la obra, pero también le es extraña, ya que no puede, en su factura original, desplegarla en toda su amplitud y en toda su intensidad. Pero este no es el problema. Benjamin cambia abruptamente de registro, nos traslada del plano de la obra al plano de las lenguas, las cuales, a pesar de su desconcertante disparidad, se hallan unidas por una “relación oculta” (*verborgenes Verhältnis*) que la traducción pretende exhibir

en un punto tangencial furtivo —parentesco inmemorial que aflora apenas en esa progenitura tardía que es la traducción—:

So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander.

Ainsi en va-t-il de la traduction qui trouve sa finalité ultime dans l'expression du rapport le plus intime (innersten) entre les langues (Benjamin 1997: 17; GS IV/1: 12).

Así sucede con la traducción que halla su finalidad suprema en la expresión de la relación más íntima (*innersten*) entre las lenguas (Benjamin 1997: 17; GS IV/1 : 12).

El *Innigkeit*, categoría ontológica predilecta del pensamiento romántico alemán, que evoca una inmersión vertiginosa en el corazón de esta relación insigne, en su más profundo interior, rige esa relación, pues vincula con un lazo nupcial intimidad y distancia, amplitud e intensidad:

Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwirklicht, kann sie es.

Il lui est impossible de révéler, impossible de produire ce rapport caché lui-même; elle peut par contre le présenter, du fait qu'elle le rend effectif, sur un mode germinal ou intensif (Benjamin 1997 : 17; GS IV/1 : 12).

Es imposible [que la traducción] revele o produzca por sí misma ese vínculo oculto; sin embargo, puede presentarlo porque lo hace efectivo, de manera germinal o intensiva (Benjamin 1997 : 17; GS IV/1 : 12).

Este enunciado enigmático posee una increíble densidad. Cada palabra porta y nos hace explícito uno de los ejes de su comprensión: en este caso, el verbo *herstellen*, “producir”, que se opone al verbo *darstellen*, “presentar”. No se trata de restituir ese vínculo oculto, sino de *producirlo*, pues “ese vínculo oculto no es algo que ya exista”. Pero eso, justamente, la traducción no puede hacerlo. Le corresponde, en lo esencial, presentar esa relación “realizándola” (*verwirklichen*) germinal o intensivamente: *keimhaft oder intensiv*. La traducción anuncia algo absolutamente inédito que ella no puede producir como tal, pero lo prefigura y converge hacia ello.

La misión se ha asignado: en el vasto reino de la vida, que no es otro que la historia, donde se despliega todo el campo de la experiencia humana, la traducción interviene como punto o plano de efracción furtivo, intangible, de un relación oculta, inmemorial, que vincula todas las lenguas entre sí, relación que la traducción solo puede “presentar” de manera intensiva y fragmentaria. Ese *keimhaft*, “germinal”, evoca la fragmentación estelar, la “polinización” constelada de las formas poéticas y plásticas en Novalis y Schlegel. Pero esa es una propiedad intrínseca de la traducción: una gestación fragmentaria, destinada a lo inconcluso, a

la fractura, a la grieta. Recordemos esta fórmula notable de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, donde Benjamin dice:

*N'achève l'œuvre que d'abord ce qui la brise, pour faire d'elle une œuvre morcelée, un fragment du vrai monde, le débris d'un symbole*⁸.

La obra solo concluye lo que la fractura, para hacer de ella una obra escindida, un fragmento del verdadero mundo, el residuo de un símbolo.

La traducción siempre actúa bajo el signo de lo inacabado. Por esta razón, su factor predilecto es lo *múltiple*: ¿cuántas traducciones han quedado inconclusas, destinadas al abandono? Bosquejadas, abandonadas, retomadas, reelaboradas, de nuevo relegadas, y a veces terminadas con la viva convicción del error, de la carencia, del residuo insoluble, vestigio de un mundo acabado para siempre. Pero también un rescoldo bajo las cenizas que una labor paciente, alimentada por el amor a la letra, podría reavivar. La traducibilidad de la obra, su *Überstzbarkeit*, implica una *multiplicidad* de traducciones: tal traducción precoz forma un fragmento “relevado” (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) por una retraducción que forma otro fragmento y luego otro que traza el perfil embrionario de un organismo vivo cuya genealogía acabará por tejer una constelación nucleada por un vórtice que, de espiral en espiral, nos impele en esta íntima anfractuosidad donde aflora el augurio furtivo, fulgurante y muy efímero destello de esa “relación oculta” entre las lenguas, que Benjamin elegirá como la *reine Sprache*.

¿No debe decirse entonces que la traducción siempre se halla en el banco de pruebas? Precisamente, es con el término “prueba” con el que Benjamin calibra el trabajo de la traducción, “el germen de su producción” (*den Keim ihrer Herstellung*), que es “un modo de presentación completamente original” (*ein ganz eigentümlicher Darstellungsmodus*) que casi no se encuentra en el “campo de la vida ajena al lenguaje” (*im Bereich des nicht sprachlichen Lebens*). Novalis y Schlegel también se valían con frecuencia del término *Versuch* para calificar el modo de experimentación que caracterizaba el conjunto de estrategias empleadas para activar la *Potenzierung*, “la potenciación” de los procedimientos poéticos. Esta excrecencia tardía, fruto maduro caído del “árbol” del texto profano, nos proyecta al horizonte de un futuro indefinido donde la obra no nos espera, pues es inmune, perfectamente acabada en su inconclusión, intacta de toda deferencia a su progenitura, mientras que se expone a una metamorfosis que manifiesta un significado latente que ella ocultaba sin saberlo. La traducción es un índice de “futurición”, apunta hacia un *por-venir* en germen en la forma acabada de la obra. Si Benjamin habla aquí de “realización” (*Verwirklichung*), esta se produce esencialmente en el modo de anticipación, de la *prolepsis* — anticipación de lo que ella solo puede “presentar”: el vínculo íntimo entre las lenguas. A esto se debe el quiasmo (X) formado por una doble temporalidad, tanto entrelazada como

⁸ W. Benjamin, « *Les Affinités électives* de Goethe », en : *Œuvres I*, trad. de M. de Gandillac, revisada por Rainer Rochlitz, París, Gallimard, 2000, p. 363.

prometida en busca de paralelas que solo se tocan en el punto de fuga de ese horizonte indefinido, donde la curva de declinación que inicia la obra en su territorio cruza el coeficiente de anticipación del traducir que, a través del prisma de su temporalidad propia, prepara una interfaz para el “sobrevivir” (*Überleben*) de la obra y la aspiración a la íntima convergencia de las lenguas.

Por esta razón, no hay solo disimetría entre las constelaciones de lenguaje, sino también disincronía entre el surgimiento de la obra, la época de su gestación y el escalonamiento a veces concentrado, a veces dilatado, de sus posibles traducciones. Esto significa, además, que la vida de las obras se despliega de un modo temporal propio, una línea de universo dotada de una historicidad singularizada que supera las condiciones iniciales de su surgimiento y los auspicios con los que la posteridad está dispuesta a acogerlas. Esta es una dinámica propia del destino de las obras, que no presupone ninguna solución de continuidad entre su gestación y los criterios que, casualmente, podrían delimitar y avalar su recepción en una época determinada. Por una especie de eco que repercute hacia atrás, ese rasgo fenomenológico nos permite una mejor comprensión del enunciado inicial del ensayo de 1923, que algunos han interpretado a lo sumo como una broma, según el cual ninguna obra digna de este nombre se dirige a un destinatario.

Benjamin usa, entre otras metáforas, la del “trasplante” (*Fortpflanzung*) para traducir esa idea de una *Fortleben* a veces fortuita, como una “supervivencia” (*Fortleben*) concedida a una obra desplazada fuera de su terreno nativo hacia un campo de acción que libera en ella poderes que prefiguran la armonía secreta entre las lenguas. Es necesario señalar que esta metáfora ya era muy usada por los pensadores alemanes inspirados, en mayor o en menor medida, por los trabajos naturalistas de Goethe. La hemos notado especialmente en Herder, quien dice: “Recibimos, de regiones extranjeras, nociones para trasplantar en nuestra lengua” — “*hier bekommen wir Begriffe aus fremdem Gegenden, in unsre Sprache verpflanzen*”⁹—. Tras esta célebre metáfora, tomada del léxico de un botánico, se insinúa un imperativo de gran alcance, en este caso una corrección significativa de una percepción aún muy común y que separa el movimiento vivo de las formas, a través del prisma de la traducción, de una idea preconcebida que la reduce a un papel de estafeta o de correa de transmisión. Lejos de reducirse a la transmisión de un contenido hacia otra área de lenguaje, a un traslado de una lengua a otra, o incluso, como dice Benjamin, a una simple mediación (*Vermittlung*), la traducción es un vector de metamorfosis y factor de reactivación de los recursos originarios de la obra que, cuando su gloria anuncia el fin de su reino y su aura se disipa para empezar su decadencia, vuelve, de repente, “al tiempo de su surgimiento” gracias a los cuidados de una traducción oportuna. De nuevo, una percepción más clara de esa gestación en diferido de las virtualidades de la obra por los cuidados de la traducción nos permite “comprender” mejor otro enunciado augural

⁹ Citado por Pierre Pénisson, *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, París, Éd. du Cerf, 1992, p. 164.

controvertido del ensayo de Benjamin, el enunciado que niega que la traducción esté destinada a adecuarse a quienes no tienen acceso a la lengua del original.

Pero ahí también se halla una intuición fundamental que es extraña a toda estética de la recepción: la obra se despliega en su propia nebulosa, prosigue su trayectoria en una línea de universo que no se confunde en lo absoluto con las efemérides del “tiempo histórico”. En síntesis, el tiempo “intensivo” de la obra no coincide, de ninguna manera, con el tiempo “extensivo” de la historia.

El dilema que subyace tras la alegoría desarrollada a lo largo de “El abandono del traductor” opone dos líneas de pensamiento que Benjamin intenta conjugar en el curso de una prosodia que, como luego lo veremos, no agota las metáforas; por un lado, en Goethe, la traducción como metamorfosis y “supervivencia” de la obra; por el otro, la visión romántica, que plantea la traducción como destrucción “irónica” de la obra con miras a su transfiguración a través de la cadena reflexiva, donde repercute el eco de la lengua del original y que celebra su fragmentación y su carácter inconcluso en el movimiento hacia lo infinito, el cual marca su potenciación como puro símbolo de un punto de fuga que coincide con la fisura de nuestra finitud. Globalmente, según Berman, el ensayo de Benjamin no es más que “la conceptualización de las intuiciones románticas respecto a la traducción. Y con mayor razón lo es dado que, según Benjamin, el pensamiento romántico — el de Friedrich Schlegel y el de Novalis — es de esencia “mesiánica” (Berman, 2008: 147).

Para cerrar esta nota crítica, abriré un paréntesis con el fin de poner en perspectiva esta coalescencia paradójica que une en una sola pieza y en una misma área la potenciación de la forma, su proyección al infinito, y la ironía crítica que celebra su fragmentación, su inconclusión, que Benjamin atribuye a un mesianismo que ha renunciado a toda redención inmediata para proyectarla en el horizonte indefinido de un crecimiento exponencial de las lenguas, a merced de la polinización de las formas poéticas. El punto de tensión infinitesimal de esta paradoja, su nudo gordiano, no es otro que el índice de nuestra finitud, su “fisura”¹⁰, que siempre se hará más profunda y que agrietará todo el edificio de nuestras certezas metafísicas, si es que existen. Permítanme, entonces, esbozar una breve genealogía de ese “estado de crisis” suscitado, a pesar suyo, por el criticismo kantiano, con lo cual anunció el fin de una verdad hasta entonces alojada en el “cielo de las ideas”.

Se ha comprobado claramente la poderosa influencia que Kant ejerció sobre Benjamin en sus años de formación, así como lo hicieron las investigaciones naturalistas de Goethe, su noción de “afinidades electivas”, muy activa en el ensayo sobre la traducción, y los disidentes de la *Aufklärung*, Hamman y Herder. Como lo señala Jean-Michel Palmier en su magistral obra *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit*

¹⁰ Es lo que demuestra admirablemente Gille Deleuze en un célebre ensayo que marcó una época, *Différence et répétition (Diferencia y repetición)*, París, PUF, 1968.

Bossu¹¹, “desde su juventud, Benjamin no dejó de confrontar sus ideas con las de Kant, verdadero zócalo granítico sobre el cual pensaba edificar su filosofía”. Un texto de juventud, escrito probablemente en noviembre de 1917, “*Sur le programme de la philosophie qui vient*”¹², propone un debate riguroso con la epistemología kantiana. Primero, Benjamin pondera el salto hiperbólico realizado con la expurgación previa de todo dogmatismo en beneficio de un pensamiento crítico, para luego considerar el campo de la experiencia, donde la *épistémè* kantiana adolece de más carencias y se priva de la posibilidad de producir una metafísica fecunda, debido, en particular, a su predilección unilateral por una visión mecanicista y puramente matemática del conocimiento. El remedio a lo que Benjamin percibe como una especie de esclerosis, de petrificación, con lo cual se adhería a las críticas ya formuladas por Hamman, es reconsiderar la dimensión del lenguaje como matriz de una experiencia plenamente reflexiva: “La gran transformación, la gran corrección a la cual conviene someter un concepto de conocimiento orientado de manera unilateral hacia las matemáticas y la mecánica solo es posible si se relaciona el conocimiento con el lenguaje, como Hamman había intentado hacerlo cuando Kant vivía. Consciente de que el conocimiento filosófico es absolutamente cierto y apriorístico y de que la filosofía es, en este sentido, igual a las matemáticas, Kant perdió totalmente de vista que todo conocimiento filosófico halla su único medio de expresión en el lenguaje y no en fórmulas ni en números” (*Op. cit.*, p. 193).

Sin embargo, recientes investigaciones tienden a confirmar esta conjetura que yo también había planteado: si Benjamin critica el campo matemático, no se puede negar la decisiva influencia que en él ejerció el pensamiento del neokantiano Hermann Cohen¹³, en especial con su célebre ensayo *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire (El principio del método infinitesimal y su historia)*¹⁴, del cual Benjamin tomó necesariamente una metáfora esencial de su ensayo de 1923, destinada a calificar el ángulo de incidencia de la *reine Sprache* en la interfaz y en su plano de efracción en el multiverso de las lenguas; la metáfora de un punto infinitesimal, furtivo, puramente tangencial entre una recta y el círculo, que traza un giro hiperbólico y cuya imagen,

¹¹ Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, París, Klincksieck, 2006, véanse especialmente las pp. 477-483.

¹² W. Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », trad. de M. de Gandillac, revisada por P. Rusch, en *Œuvres I*, Gallimard, 2000, pp. 179-197. (N. del T. : hay traducción al español: “Sobre el programa de la filosofía venidera”, por Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1991).

¹³ Véase, entre otros, Astrid Deuber-Mankowsky: « The Ties Between Walter Benjamin and Hermann Cohen: A Generally Neglected Chapter in the History of the Impact of Cohen's Philosophy ». *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 13 (1), 2004 : 127-145; véase, también de la misma autora: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte. Kritische Philosophie. Vergängliche Erfahrung*, Berlín, Verlag Vorwerk 8, 2000; « Réussir à entendre comment l'herbe pousse ». Sur le problème de la sensation dans *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire* », traducción del alemán por Olivier Mannoni, *Revue germanique internationale*, n°6/2007: « Néokantisme et sciences morales », editado por Myriam Bienenstock. París, CNRS Éditions : 91-105.

¹⁴ Véase Hermann Cohen, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, introducción, traducción y notas de Marc de Launay, París, Vrin, 1999.

como veremos más adelante, se funda en el simbolismo cabalístico, en particular su “tangente” neopitagórica. Quizás Benjamin también tomó de allí la noción de “dimensión intensiva” que caracteriza el modo de intervención de la traducción, esa especie de gesto quirúrgico que debe buscar la intención significativa y hacer del simbolizante lo simbolizado, pero de un modo intensivo (*intensiv*). Así pues, es en la transición infinitesimal, en el análisis micrológico de “cualquier singularidad” donde Benjamin hurgará en busca de un fragmento del símbolo roto, en el que brilla un destello de esa “débil fuerza mesiánica”, esa energía fugitiva diseminada a través de las épocas y que solo admite un punto tangencial furtivo con las huellas de un paraíso perdido para siempre — economía tangencial que también se puede descifrar en filigrana en su ensayo sobre la traducción —.

2. *Ingenium*

Una segunda nota suplementaria que me gustaría poner a consideración del lector se refiere a la noción de *ingenium*, expuesta por Benjamin en el lugar preciso y a la cual le habíamos dedicado una nota más bien parca (Benjamin, 1997: 55, nota nº 47). En un pasaje que cité antes, Benjamin afirma que si existe una lengua de la verdad (*Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt*), esta se halla oculta de un modo intensivo en las traducciones (*sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen*). A la traducción se le encomienda, entonces, una misión nada banal. Además, su imperativo no se puede revelar, pues se halla “oculto de manera intensiva”: la aspiración a esa “lengua de verdad” que alimenta el deseo de la filosofía. El adverbio “*intensiv*” marca, como dice Berman, la “profundidad del ocultamiento”, pero también significa que la experiencia del traducir ahonda aun más, desde el interior, ese surco donde se fragua una secreta afinidad entre las lenguas, la cual solo emerge subrepticamente, conservando intacta, indemne, su reserva respecto a lo que se puede proferir o conocer. Esta dimensión de lo secreto que envuelve la “verdadera lengua” se preserva sin tensión, *spannunglos*, prodigada silenciosamente en las traducciones donde prolifera su germen. Se diría que Benjamin alude al estilo oracular; sin embargo, no vacila en precisar: “No hay musa de la filosofía; tampoco hay musa de la traducción” — “*Es gibt keine Muse der Philosophie, es gibt auch keine Muse der Übersetzung*” (Benjamin 1997: 23; *GS IV/1*: 16). Por el contrario, agrega, “existe un *ingenium* filosófico, cuyo rasgo más específico es la nostalgia de esa lengua que se anuncia en la traducción — *es gibt ein philosophisches Ingenium, dessen eigenstes die Sehnsucht nach jener Sprache ist, welche in der Übersetzung sich bekundet*” (Benjamin 1997 : 23; *GS IV/1* : 17).

Aquí aparece otro caso especial de contenido conceptual: la introducción del término *ingenium*, que sitúa la poética de Benjamin, su modo de escritura y su estilo teórico — cuyo elogio ya se ha hecho — en una tradición retórica de largo alcance. Es extraño que Berman haya omitido en su comentario este término poco usado en nuestra época. Todo lo que él puede decir al respecto, en una nota breve (Berman 2008:154-155, nota 8), es que se trata de “un antiguo término de la tradición filosófica latina” que se puede rastrear en los estoicos, en la escolástica medieval y... en Descartes. En esto, nuestro

hombre se equivoca rotundamente, no se puede estar más lejos de la verdad. Descartes no habría sabido qué hacer con esta noción, pues fue Giambattista Vico, su más encarnizado rival, partidario de una revitalización del “arte tópico”, del manejo de los tropos de la retórica, los que oponía con ahínco al método deductivo privilegiado por la fracción racionalista cartesiana, quien se valió de esta noción con sumo éxito. Es importante indagar y profundizar los pormenores de esta noción, pues en ella se encuentra el fondo teórico del ensayo de Benjamin, fuente de incesantes metáforas. Ahora bien, la aptitud para generar metáforas provistas de cierta agudeza, en las que se aúnan la sutileza y la precisión, repartidas entre la audacia del giro hiperbólico, que realiza el tropismo endógeno de la lengua, y el sentido de la pertinencia, que elige el momento oportuno para intervenir, es atribuida por los defensores de esta tradición al *ingenium*, una facultad creadora innata en el ser humano (del latín *ingenere*: lo que es innato en el individuo). Para esbozar rápidamente una perspectiva longitudinal, es necesario saber que el discurso de Benjamin, por lo menos en *Die Aufgabe*, se sitúa de lleno en esta tradición de pensamiento que, a riesgo de ser breve y un poco amplia, atraviesa sutilmente la *épistémè* occidental, de Cicerón a Quintiliano en una primera fase, luego pasa por Dante, en su *De vulgari eloquentia*, después se reactiva con nuevos bríos en el siglo XV con Leonardo Bruni y Lorenzo Valla, defensores de la *oratio*, y, sobre todo, con Giambattista Vico, donde culmina esta antigua tradición para, finalmente, repercutir en Hamman y Herder, así como en la maestría cosmopoética de los románticos de Jena, cuyo epígono directo es Benjamin.

El primer empleo significativo del término *ingenium* como facultad innata del pensamiento asociada a la potencia de la imaginación se halla en Cicerón, especialmente en sus *Tusculanas*¹⁵ y *El orador*¹⁶, donde el autor sitúa esta facultad en el primer lugar entre las cualidades requeridas en el orador o en el poeta. El *ingenium* está directamente vinculado a la fuerza de penetración de la inteligencia, el *acumen*, que permite conectar y concertar elementos aparentemente discordantes y establecer relaciones de analogía que sirven para captar semejanzas entre cosas que pueden estar muy distantes entre sí. Esta capacidad para crear metáforas, pues es evidente que se trata de esto, ya había sido exaltada por Aristóteles en su *Poética*¹⁷, donde la asociaba con la *euphuia*, lejano antepasado de la noción de *ingenium*, y que yo traduciría aquí como cierta “feliz disposición”, propicia a la creación intelectual y a la manifestación del genio poético que se destaca en el arte de establecer relaciones y revelar semejanzas¹⁸.

¹⁵ Cicerón, *Tusculanes [Tusculanae disputationes]*, I, 16, 38, éd. de G. Fohlen y trad. de J. Humbert, París, « Les Belles Lettres », 1970.

¹⁶ Cicerón, *De l'orateur [De oratore]*, II, 35, 147-148, éd. et trad. de E. Courtaud, París, « Les Belles Lettres », 1967.

¹⁷ Aristóteles, *La Poétique*, ed. bilingüe griego/francés, traducción de Roselyne Dupont-Roc y Jean Lallot, París, Seuil, 1980 ; véase 22, 1459a 7.

¹⁸ Sobre este tema, véase el artículo *ingenium*, escrito por Alain Pons, en : Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, París, Seuil/Le Robert, 2004, pp. 592-597.

A fines del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, la corriente barroca, a la cual Benjamin dedicó un excelente ensayo, se apropió de la noción de *ingenium* (*ingegno* en italiano, *ingenio* en español) para hacer de ella la facultad humana por excelencia, asociándola de nuevo al acumen, que alude precisamente al carácter agudo (*acutus*), penetrante, fino, incisivo del espíritu en busca constante de nuevas configuraciones que le permitan descifrar mejor el mundo. Así, del epíteto latino *acutus*, que caracteriza en este contexto preciso la acuidad del discernimiento que favorece la justeza de las relaciones de analogía establecidas entre distintas entidades o formas, se podrá derivar la *acutezza* en italiano o la *agudeza* en español, noción que en francés se traducirá por la “*pointe*”. Baltasar Gracián, jesuita rebelde y brillante moralista, literato no menos dotado por la sutileza de sus apreciaciones en materia de retórica y estética, cuyos cánones profundizó y a veces redefinió, dedicó una notable obra a estas cuestiones titulada *Agudeza y arte de ingenio*, publicada en 1647¹⁹.

Pero, entre todos esos autores, es Giambattista Vico, al principio de los tiempos modernos, quien sabrá honrar, en su justa medida, las virtudes y el poder evocador de esa noción, reactivando en su fuente la teoría ciceroniana del *ingenium*; deseaba mostrar su fecundidad propiamente polifónica, que se podría asociar a una dinámica no lineal, en contraste con la linealidad postulada por el método analítico y deductivo de Descartes, al cual Vico se oponía con firmeza, porque lo consideraba estéril y más bien unidimensional.

Lo esencial del pensamiento de Vico se condensa en la idea según la cual la historia de la humanidad se lee en la historia de las lenguas. Decidido a justificar la *inventio* congénita en el ejercicio de las facultades creadoras del intelecto humano, que se actualiza de distintas maneras según la disposición innata de las lenguas naturales y los nichos ecológicos — Vico anticipa las ideas de Montesquieu y de Humboldt sobre este tema — donde aquellas han surgido y se han expandido, Vico emprende un riguroso combate contra la primacía del análisis, es decir, contra el método analítico privilegiado por los cartesianos, al cual le opone el “arte tópico” inspirado en la retórica de los antiguos. Como dice Alain Pons, eminente especialista en el pensamiento de Vico y a quien le debemos una traducción luminosa de su *Scienza Nuova*²⁰, “El arte tópico es el ejercicio elaborado de una facultad natural innata que todos los hombres poseen en diversos grados, el *ingenium*, en italiano *l’ingegno* (el francés no tiene una palabra que exprese de manera satisfactoria el conjunto de connotaciones de la palabra latina o de la palabra italiana, carencia reveladora, y el

¹⁹ Baltasar Gracián, *La Pointe ou l’art du génie*, trad., introducción y notas de Michèle Gendreau-Messaloux y Pierre Laurens, prólogo de Marc Fumaroli, Lausanne, L’Âge d’homme, 1983; otra traducción francesa que prefiero es *Art et figures de l’esprit: Agudeza y arte de ingenio, 1647*, trad., introducción y notas de de Benito Pelegrin, París, Seuil, 1983.

²⁰ G. Vico, *Principes d’une science nouvelle relative à la nature commune des nations (1744)*, traducción del italiano y presentación por Alain Pons, París, Fayard, 2001. La presentación de Alain Pons es, en mi opinión, un modelo en la discusión sobre la práctica de la traducción y sobre la naturaleza de las dificultades que esta implica y las diversas soluciones de estas dificultades.

mismo Vico señala que si los franceses usan la palabra “*esprit*” para designar el *ingenium*, es porque a su inteligencia esencialmente analítica y crítica le repugna lo que hay de sintético y tópico en el *ingenium*)²¹”.

Desde su primer texto, el *De nostris temporis studiorum ratione*, que data de 1709²², al que le siguió *De antiquissima Italorum sapientia*, de 1710²³, pasando por las diversas ediciones de la *Scienza nuova* (1725, 1730 y 1744), hasta su testamento intelectual, *De mente heroica*, publicado en 1732, Vico no dejará de profundizar y afinar los armónicos de esa noción que él asocia a la agudeza perceptiva innata de las facultades imaginativas en el ser humano. El *acumen*, según su acepción original en Cicerón, es decir, la vivacidad de penetración de los diversos *topoi* o los “lugares” del discurso desplegados por este *ingenium*, se caracteriza por la plasticidad de los vínculos entre los diferentes planos de la realidad y la flexibilidad de las articulaciones; es sensible a los contextos de la *oratio*, del discurso que, cultivando el tacto y la celeridad de las asociaciones que propician un uso feliz de los tropos, permite “ligar de manera rápida y apropiada cosas separadas”. Estamos ante una facultad sintética innata que emplea con soltura y precisión la hipérbole y la elipsis, ya que su *modus operandi* es la metáfora, cuya elaboración requiere precisamente el tacto y la circunspección de una sensibilidad afín al tropismo endógeno de la lengua, a su naturaleza generativa inmanente.

El punto arquimediano de su reflexión sobre esta facultad de recursos a veces insospechados es su transposición al plano de la evolución de la humanidad, especialmente en el Libro II de su *Scienza nuova*, titulado “De la sabiduría poética”. Habiendo notado que los pueblos “jóvenes” son, como los jóvenes en su transición a la pubertad, pródigos en creatividad e imaginación, Vico observa, en el florilegio de los artefactos simbólicos creados por diversos pueblos y culturas, una abundancia polifónica de imágenes verbales que, mediante dispositivos metafóricos

²¹ Alain Pons, « *De inventione* : l'invention chez Vico », ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre el tema « El segundo Renacimiento », celebrado en Tokio en abril de 1984 ; Documento del Foro del Consejo Científico MCX-APC, pp. 1-5, *art. cit.*, p. 2, en línea : www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf

²² G. Vico, *La Méthode des études de notre temps* [*De nostris temporis studiorum ratione*], en *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La Méthode des études de notre temps*, edición y traducción de A. Pons, París, Grasset, 1981 ; la traducción del texto integral de *La Méthode des études de notre temps* con la presentación de A. Pons ya está disponible en línea en la página web MCXAPC : www.mcxapc.org/docs/conseilscient/0511vico_pons.pdf. [N. de T. : Hay traducción al español de Francisco Navarro Gómez, con el título “Del método de estudios de nuestro tiempo”, en *Cuadernos sobre Vico*, 9/10/1998, Sevilla (España); en línea : <http://es.scribd.com/doc/95265710/Giambattista-Vico-Del-metodo-de-estudios-de-nuestro-tiempo>].

²³ G. Vico, *De la très ancienne philosophie des peuples italiens, qu'on doit tirer des origines de la langue latine, en trois livres*, traducción del latín de Georges Mailhos y Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987 ; véase también la traducción de Jules Michelet, *De l'antique sagesse de l'Italie*, presentación y notas de Bruno Pinchard, París, GF-Flammarion, 1993. [N. de T. : También hay traducción al español de Francisco Navarro Gómez, con el título “La antiquísima sabiduría de los italianos partiendo de los orígenes de la lengua latina”, en *Cuadernos sobre Vico*, 11-12/ 1999-2000, Sevilla (España) ; en línea : <http://institucional.us.es/revistas/vico/vol.11-12/33.pdf>]

que actúan como “espejos reflectores” y “vasos comunicantes”, cristalizan la plasticidad móvil de las formas sensibles en una constelación de “universales de lo imaginario”, de *generi fantastici* cuya gestación es anterior al análisis conceptual y una condición previa de este. En resumen, el *ingenium* está anclado en la memoria profunda del cuerpo que, a lo largo de la experiencia, domeña la ola continua de las sensaciones, cuyo haz pasa por el prisma de lo imaginario donde convergen y se difractan diversas líneas de universo y otros “mundos posibles” acumulados en lo que Vico designa como el “tesoro de las lenguas”. De ese modo, la fecundación mutua de países y culturas está destinada a enriquecer la densidad semántica del capital de los recursos lexicales y a acrecentar la flexibilidad de la articulación sintáctica que la realiza con los medios expresivos.

La visión inédita, a veces deslumbrante, que caracteriza la *Scienza nuova* corresponde a la primera tentativa de producir, como precursora, una hermenéutica a gran escala que anticipa claramente los análisis sociológicos de Max Weber, los trabajos de Dilthey o la filosofía hermenéutica de Gadamer. Estamos ante una cumbre prospectiva por su sensibilidad al fenómeno del lenguaje como memoria de las colectividades, en la medida en que la filología histórica se convierte en la palanca de una arqueología de las culturas que realza la naturaleza democrática de la división de las lenguas, a cuyo horizonte la traducción se perfila como instancia mediadora. Como señala George Steiner en el brillante ensayo que le dedicó a la poética de la traducción, Vico entendió bien que “el hombre se apropia activamente de la consciencia y adquiere un conocimiento dinámico de la realidad solamente mediante las redes y los moldes del lenguaje”. Al mismo tiempo, alejándose de los postulados de la corriente cartesiana y de las prolongaciones de la lógica aristotélica, Vico se revelaba entonces como el primer artesano del “historicismo lingüístico”, el primer relativista. Era sumamente sensible al genio independiente de cada lengua, a su matiz histórico. En todas las latitudes, el hombre primitivo había buscado expresarse gracias a los “universales de lo imaginario” (*generi fantastici*), pero estos habían adquirido rápidamente una fisonomía muy diferente según las lenguas. Ahora bien, a la traducción le corresponde justamente producir, a veces con el detalle y el matiz más sutiles, el contraste entre esas diversas fisonomías. La asimetría entre las lenguas, lejos de resolverse con un déficit de buena calidad que figure en el pasivo de un hipotético régimen de equivalencia, más bien genera plusvalía, una ganancia cognitiva en virtud de la dimensión poética del traducir. Es un hecho inobjetable que la traducción obra como reveladora de las articulaciones más discretas de la significación, tanto en el corazón de la propia lengua como en la amplitud del gesto concertante que le corresponde y que la requiere; y por hurgar en los intersticios de la lengua y recomponer los sedimentos y los diversos aluviones que en ella reposan, la poética de la traducción equivale a una especie de ecografía de la conciencia. A la traducción, como marcadora de historicidad y vector de metamorfosis de las poéticas correlativas a las diversas constelaciones culturales que adornan el microcosmos humano, le compete entonces hacer inteligible el arraigo de la conciencia en el tropismo de la lengua. En este caso, como dice Steiner, solamente “por intermedio de la traducción, de la recreación escrupulosa, esencialmente poética,

de un universo lingüístico dado, como lo atestiguan el griego homérico y el hebreo de la Biblia, la “ciencia nueva” del mito y de la historia puede pretender redescubrir el crecimiento de la conciencia (y el plural sería más apropiado)”.²⁴

3. *Clavis kabbalistica: Claves interpretativas de la “pura lengua”: die reine Sprache*

En otro pasaje muy denso en el que se manifiesta un holismo en diáspora conjugado con la expresión de la epifanía de lo singular que anima la intención de Benjamin, este dice algo que, en mi opinión, puede considerarse como el eje de la metafísica del lenguaje subyacente en su concepción de la traducción como vector de metamorfosis y factor puramente tangencial:

Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist : die reine Sprache.

Bien au contraire, toute affinité supra-historique entre les langues tient au fait qu'en chacune, prise à chaque fois comme un tout, quelque chose en son même est visé, lequel toutefois n'est accessible à aucune d'entre elles prise isolément mais uniquement à l'ensemble de leurs intentions mutuellement complémentaires : la pure langue (Benjamin 1997 : 19; GS IV/1 : 13).

Por el contrario, toda afinidad suprahistórica entre las lenguas depende del hecho de que en cada una, considerada como un todo, se aspira a algo en sí mismo, algo que, sin embargo, no es accesible a ninguna de ellas tomadas por separado, sino en el conjunto de sus intenciones mutuamente complementarias: la pura lengua (*Benjamin 1997 : 19; GS IV/1 : 13*).

Die reine Sprache. Esta es la frase. Para Berman, es la expresión central del prólogo. En efecto, es un punto neurálgico de confluencia de todas las lenguas en un primer análisis, un punto inasible como tal, ya que solo es pura anticipación mesiánica. En verdad, penetramos aquí en la zona más densa de su especulación, que concibe la esencia de la lengua a través del prisma de una escatología mesiánica sustentada en su doble óptica de un devenir y un declive, de un crecimiento y una pérdida irremediable de esa esencia, cuya restauración solo es posible por la apertura al infinito esbozada en el avance en diáspora de una “débil fuerza mesiánica”, cuyo punto de fuga se inscribe en el *descendendo* inmemorial de las lenguas. Este antecedente es esencial para la comprensión del pensamiento de Benjamin, pensamiento que, a pesar de su apariencia rapsódica, está marcado por una constancia soberana, como lo confirman estas líneas tomadas del sorprendente conjunto de glosas que conforman su ensayo “Sobre el concepto de historia”, escrito en los primeros meses de 1940, poco antes de que se suicidara en la frontera franco-española, fatigado, en el límite de sus fuerzas: “Nos han

²⁴ G. Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, traducción del inglés por Lucienne Lotringer y Pierre-Emmanuel Dautat, segunda edición revisada y aumentada, París, Albin-Michel, Colección «L'Évolution de l'Humanité», 1998, pp. 123-124. [N. de T. : Hay traducción al español de Adolfo Castañón : *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*. México: F.C. E., 1980]

esperado en la Tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, se nos ha otorgado una *débil* fuerza mesiánica sobre la cual el pasado ejerce una pretensión²⁵”.

Pero, primero examinemos estas distinciones preliminares: “La *reine Sprache* no es una categoría abstracta, no es el lenguaje presente en todas las lenguas” (Berman, 2008: 114). Por esta razón, Berman traduce *reine Sprache* como “pura lengua” y no como “puro lenguaje”. Esta última solución es la que Alexis Nouss y yo habíamos tomado en la traducción que propusimos y publicamos en 1997. Creo que nos equivocamos, porque no apreciamos suficientemente la dimensión de esa categoría. Esta aludiría más bien al *logos* subyacente en toda construcción del lenguaje y que constituye su índice de *logicidad*, como lo postulan los defensores del pensamiento analítico desarrollado en el marco epistemológico de la Escuela de Viena o incluso Herman Broch, un contemporáneo de Benjamin²⁶. Con ese concepto, Benjamin evoca más bien la eclosión anticipada de una lengua que sería hablada por todos, “la idea de la prosa” en sí misma, dice Benjamin²⁷, que celebra su propia intención significativa en el haz cruzado de vocablos diseminados en las múltiples lenguas. No una lengua de más, ni un esbozo depurado de una lengua libre de sus escorias idiolectales, ni mucho menos una *lingua franca* cuya fuerza de atracción y de difracción vehicular atraparían en su órbita todo brote, todo agregado vernáculo; más bien, como señala Berman, «el deseo de la *pura lengua* in-comunicativa e in-transitiva, que Benjamin, en el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, concibió

²⁵ W. Benjamin, « Sur le concept d’histoire » (« Sobre el concepto de historia »), en *Œuvres III*, traducción del alemán por M. de Gandillac, revisada por P. Rusch. París, Gallimard, 2000, pp. 428-429 (la cursiva es de Benjamin).

²⁶ Berman nos remite a un texto de Broch sobre la traducción, incluido en *Création littéraire et connaissance* (traducción de Albert Kohn, prólogo de Hannah Arendt, París, Gallimard, 1966), donde este afirma que si la traducción es posible es « porque en todas las lenguas existe un *logos* formado por un conjunto x de estructuras sintácticas, gramaticales y categoriales que constituye las lenguas como lenguas, que es anterior a las lenguas » (Berman 2008: 115, nota 19). Remito a un texto aún más explícito, donde Broch expone el conjunto de postulados en que se fundamenta su reflexión epistemológica, un ensayo de 1946, del segundo período, el « americano », de 1942 a 1951, dedicado a los textos sobre la teoría del conocimiento y la psicología de las masas : « Des unités syntaxiques et cognitives » (*Über syntaktische und Kognitive Einheiten*) (« Sobre unidades sintácticas y cognitivas »), traducción de Christian Bouchindhomme y Pierre Rusch, en *Logique d’un monde en ruines. Six essais philosophiques*, (Lógica d’un mundo en ruinas. Seis ensayos filosóficos), París/Tel-Aviv, Éd. de l’éclat, 2005, pp. 129-214.

²⁷ En una de las notas preparatorias de las tesis que Benjamin enuncia en su ensayo « Sobre el concepto de historia », se puede leer este pasaje citado por Giorgio Agamben en su brillante estudio « *Langue et histoire* » (traducción de Yves Hersant, en *Benjamin et Paris*, editado por Heinz Wismann, París, Éd. du Cerf, 1986, p. 793): «El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad total e integral. Sólo en él existe una historia universal. Lo que hoy se llama con ese nombre no es más que una especie de esperanto. No puede tener un equivalente, ya que subsiste la confusión derivada de la torre de Babel. Esa actualidad total e integral supone una lengua en la cual todo texto de una lengua viva o muerta puede ser traducido integralmente. Mejor dicho, esa actualidad es esa lengua misma, no como lengua escrita, sino como la lengua celebrada, festejada. Esa fiesta está purificada de toda ceremonia e ignora los cantos. Su lengua es la idea de la prosa misma, comprendida por todos los hombres, como la lengua de los pájaros es comprendida por los niños nacidos un domingo».

como patrimonio original del hombre —del hombre antes de la caída en el lenguaje comunicativo y múltiple» (Berman, 2008: 115).

Aquí abro un breve paréntesis. En efecto, pensándolo bien, en un plano estrictamente semántico, el término “*langage*” en francés denota una facultad que es patrimonio de ese mamífero evolucionado que es el *homo sapiens*, así como el conjunto de las funciones performativas, comunicativas, denominativas y otras asociadas al lenguaje. Por el contrario, una “lengua” cuya unicidad se define en función de la pluralidad irreductible de las lenguas, que es un dato ontológico, corresponde a una configuración de formas en constante evolución, producto de mestizajes y de hibridaciones cuyo punto de fuga transita y converge en la interfaz de ese plano disimétrico en el cual Benjamin proyecta la “forma vacía”, puramente tangencial, de la *reine Sprache*. Por esta razón, Ludwig Wittgenstein pudo asociar el ejercicio del lenguaje, la configuración de una lengua, a una *Lebensform*, a una “forma de vida”²⁸ y, análogamente, Benjamin pudo calificar el modo de potenciación de las virtualidades latentes de la obra traducida en términos de un “sobrevivir” (*Überleben*), de “una vida atribuida por añadidura” (*Fortleben*). En cuanto a la *reine Sprache*, alguien podría conjeturar que se trata de una especie de *ghost in the machine* donde convergen, en un punto infinitesimal, los planos de difracción de las formas que aspiran al unísono de los idiomas que adornan la ecúmene terrestre. Dejo a un lado esa hipótesis cuya ventaja consistiría en no ser más que una hipótesis.

A la manera de Hamann y, antes de él, de Herder, Benjamin traslada la “revolución copernicana” realizada por Kant en el plano de la intuición “pura” de las formas y del sistema de categorías que le corresponde en la analítica trascendental, al plano del lenguaje, tan desdeñado por Kant, para proyectarlo en el horizonte de una escatología mesiánica, la cual hunde sus raíces tanto en la hermenéutica cabalística como en el “puro canto” hölderliniano: « *Al Bald sind wir Gesang (Pronto seremos un canto)* profético de Hölderlin podría corresponderle secretamente, en Benjamin, el anuncio mesiánico de la “pura lengua” » (Berman 2008 : 116). Lo *rein* de la *reine Sprache* alude, sin duda, al fantasma de una lengua adánica virginal, libre de las máculas de la posteridad babélica, pero no se refiere, en lo absoluto, a un *logos* universal anterior ontológicamente a todas las lenguas. Como lo señala Berman, “ *rein* también significa vacío, intransitivo. La pura lengua es la lengua que no transmite contenidos, la lengua que se basa en sí misma y no es un medio con el fin de... ”; en síntesis, « las “formas puras” de la razón son “vacías”, ya que no las colma la “rapsodia de las sensaciones”, y la poesía, hecha canto, no canta esto o aquello: es “puro” canto, canto intransitivo —sin contenidos y sin objetivo externo a sí mismo» (Berman 2008 : 116-117).

²⁸ En el § 19 de sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein dice, en efecto, que « representarse un lenguaje es representarse una forma de vida — *eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* » (*Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960, p. 296).

Personalmente, creo que la intención de Benjamin está lejos de fundarse en una vaga nostalgia de un idioma idílico, configurado en la tricotomía mítica de la lengua adánica, la caída de Babel y la parusía “pentecostal”. Más bien, obedecería al influjo del coeficiente de “futurición”, la anticipación mesiánica de una lengua liberada de toda instrumentalización adventicia que la reduciría a la forma lógica de la proposición sancionada por una gramática universal, una manera de domesticación en beneficio de la mera función comunicacional, la transitividad de un lenguaje referencial. El “salto del ángel” que aquí se necesita exige pasar de una concepción semiótica del lenguaje a la percepción metafísica de una dinámica no lineal, que alimenta secretamente la diáspora de los idiomas dispersos en la extensión de la ecúmene terrestre y que requiere la búsqueda de un haz de armónicos entrevistados en el momento de la traducción. Intentaré ser más claro: la traducción ofrece una abertura privilegiada para presentir el deseo inmemorial de significar al cual aspira toda construcción de lenguaje y que solo se manifiesta en forma de vestigio, de pura epifanía fugitiva, intangible, según las líneas quebradas de la disimetría que impone la tentativa de establecer una interfaz entre las lenguas.

Mi manera de exponer el problema hace eco al esquematismo cabalístico subyacente en todas las imágenes a las que recurre Benjamin en su prólogo. Según el mito cosmogónico elaborado por Isaac Luria²⁹, la idea de una dispersión original de los “destellos” de la energía divina —que era pura luz increada, después de la contracción (*tsimsum* o *zimzum*) de la deidad insondable, el *Ein-Sof* o el Infinito, y de su retiro fuera del campo dimensional (*maqom*) para preparar el espacio primordial, el *reshimu*, e irradiarlo con su fuerza creadora— sería la consecuencia de la ruptura de los “recipientes” (*shevirat ha-kelim*) donde estaba contenida esa energía y que al hombre le incumbe “reparar” (*tikkun*: reparación, restauración, redención), lo cual es una meditación sobre la esencia del lenguaje como receptáculo de la revelación y un aprendizaje de diversos niveles de interpretación conforme a la justeza de los “Nombres divinos”. No debería quedar ninguna duda, para todo aquel que esté al tanto de la literatura cabalística, que el pasaje en que Benjamin compara la labor de la traducción con la recomposición minuciosa de los fragmentos de un ánfora, “en un movimiento amoroso y con todo detalle” que trata de combinar bien esos montones coincidentes por disimetría interpuesta, se refiere directamente a ese elemento de la mitopoética luriánica, “la ruptura de los recipientes” o *shevirat ha-kelim*, y es, en fin de cuentas, un préstamo de esta:

Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfugen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des

²⁹ Para una excelente visión sobre la doctrina cabalística de este rabino que vivió en Safed, Alta Galilea (1534-1572), véase: Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA, Stanford UP, 2003.

Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.

En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode de viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme les fragments d'une langue plus ample (Benjamin 1997 : 24 ; GS IV/1 : 18 ; traduction modifiée).

En efecto, así como los fragmentos de un ánfora, para volver a unirse, deben corresponder los unos a los otros en los más pequeños detalles, sin que sean necesariamente idénticos, asimismo la traducción, en lugar de moldearse según el sentido del original, debe reproducir, en un movimiento amoroso y con todo detalle, su modo de denotar en la forma de su propia lengua, de manera que, así como los fragmentos de una misma ánfora, original y traducción se reconozcan como los fragmentos de una lengua más amplia" (Benjamin 1997 : 24 ; GS IV/1 : 18 ; traducción modificada).

Así como Alicia atravesando el espejo, Benjamin nos lleva por una zona riesgosa, de íntima proximidad, ligada a la esencia del lenguaje como "forma de vida", y proyectada en una dimensión de amplitud hiperbólica, formando un nudo gordiano, como un anillo de Moebius que figura la geometría móvil de una interfaz infinita, pues la disimetría original de las lenguas, lejos de debilitarse, dicta su ley, la de la traducción como vector de metamorfosis: la lengua del original, a la cual el "contenido" está unido como el fruto a su piel, y la de la traducción, que despliega un manto real de amplios pliegues, se aúnan en su punto de fractura con el único fin de lograr "una lengua más amplia", *einer größeren Sprache*, que impone, en el movimiento que inspira, el abandono de todo sentido comunicable.

Ante todo, pongámonos de acuerdo: la disparidad originaria de las lenguas es patente, incorregible. Ninguna de ellas coincide exactamente con otra y el salto hiperbólico que Benjamin nos invita a dar es considerar esa disimetría, esa fisura, como la palanca o el resorte íntimo de su "simbolicidad", de su *Symbolisier-barkeit*, si se me permite inventar una palabra alemana. Como lo veremos más adelante, esa *größere Sprache* es el coeficiente furtivo, intangible, de la simbolicidad virtual asociada a los armónicos que forman el unísono anticipado, pero nunca totalmente realizado de las lenguas. Para tomar aquí un atajo que anticipa posteriores desarrollos, yo diría que la "traducibilidad" potencial que posee una obra concebida en una u otra lengua, así como la *Übersetzbarkeit* inmanente en cada una de ellas, es función de una simbolicidad inherente a la esencia de las lenguas y a la cual Benjamin relacionará finalmente, en su disertación sobre el *Trauerspiel*, con una "percepción original" no mediatizada por el filtro de las facultades cognitivas y el imperativo comunicativo.

Permítanme recordar que el vocablo griego *σύμβολον* se refería originalmente al acto de partir en dos una ficha, una moneda o un *token*, con el fin de que los dos pedazos fracturados de manera irregular pudieran sellar la singularidad del pacto acordado entre dos partes. La fuerza del vínculo depende de esa disimetría, de esa fragmentación

única que asegura que ninguna parte extraña pueda servir en el ensamble. Este es el sentido idóneo, primero, del término *symbolon*. También podemos pensar en los elementos de un rompecabezas, cuyas piezas se ajustan una a una sin jamás repetirse, incluso en las redes limítrofes, pero no dejan de configurar un conjunto coherente. Ahora bien, la red de formas lingüísticas entre los diversos idiomas, incluso admitiendo, según Chomsky, el predominio de una gramática universal, tampoco obedece a ninguna simetría, a ningún algoritmo que pueda resolverse en un régimen de equivalencia estricta, porque esas formas están vinculadas por su diferencia, la cual impone precisamente su traducción. El ensayo de Benjamin es, en sí mismo, un rompecabezas cuya clave es la simbolicidad de las lenguas, ya que el impulso que rige el crecimiento de estas, en su disparidad originalidad y en su mutualidad virtual, así como la “*pulsión-de-traducir*”, esa *Übersetzungstrieb* evocada por Novalis en una carta a August-Wilhelm Schlegel, traductor eminente como pocos³⁰, pulsión que responde a la solicitud de aquellas, se presentan en cada ocasión de manera única, como un “símbolo roto” que configura un horizonte cuyo punto de fuga se proyecta al infinito.

Rompiendo con la lógica de la extensión, esa dinámica puramente *intensiva* se perfila en la operación micrológica de las simetrías rotas, que obedece más bien a una lógica de la contigüidad, simbolizada por el motivo cabalístico de la “ruptura de los recipientes”, que corresponde, si creemos en la dramaturgia del mito luriánico, a la explosión y diseminación de la energía divina, a la expansión de una “crisis” en el refugio más íntimo de la ipseidad divina y cuya ruptura le dará “marcha” a la historia, al exilio de la criatura. Esta lógica de la contigüidad también la tipificaba el *symbolon* griego mismo, es decir, la disposición discreta de partes absolutamente diferentes que permite reanudar alianzas. La disimetría de las formas de la vida del lenguaje, del lenguaje como *Lebensform*, garantiza la posibilidad misma de un acercamiento, de ese contacto fugitivo que corresponde sin duda a la esencia misma de la manifestación de lo vivo, dependiente de rupturas de equilibrio que son las únicas que permiten el surgimiento de lo nuevo, de lo inédito. Esa disimetría confirma la unicidad de lo singular, al mismo tiempo que la inconclusión de la forma sellada en las construcciones finitas de la lengua. La huella de esa armonía lejana, apenas perceptible y destinada al olvido porque es inolvidable, solo puede aflorar en la traducción, que actualiza, de un modo puramente intensivo y anticipatorio, la “afinidad” (*Verwandtschaft*) que las lenguas alimentan sin saberlo, en la singularidad misma de las formas de expresión a las cuales dan lugar y que ahondan la frontera interior de su horizonte multiplicado especularmente en la prueba de lo extranjero. La pluralidad de las lenguas significa también que la contigüidad de la forma y del

³⁰ Fue Berman quien nos remitió a esta observación de Novalis en la obra en la cual aún estaba trabajando cuando nos abandonó: *Pour une critique des traductions: John Donne*, París, Gallimard, 1995, pp. 74-75, nota 83, donde escribió, entre otras cosas: «Es la pulsión-de-traducción lo que hace del traductor un traductor: es lo que lo «impulsa» al traducir, lo que lo «impulsa» en el espacio del traducir. Esa pulsión puede surgir por sí misma, o puede ser suscitada en sí misma por un tercero. ¿En qué consiste esa pulsión? ¿Cuál es su especificidad? Aún lo ignoramos, ya que carecemos de una «teoría» del sujeto traductor».

contenido, del tenor (*Gehalt*) y de la lengua, admite diversos grados de adherencia respecto a su fusión específica en la factura del original. Por esta razón, Benjamin recurre de manera expresa a la noción de “complementariedad” (*Ergänzung*) para caracterizar esa afinidad puramente intensiva, y por lo tanto no extensiva, es decir, independiente del contenido referido o transmitido por la forma de la expresión, rechazando al mismo tiempo la tesis de la sustitutividad de las lenguas y el régimen de la equivalencia como tutor trascendental de la traducción.

La mesa está puesta: la traducción debe hacer caso omiso del sentido hasta donde le sea posible y ceñirse a la letra del original hasta en la más fina articulación, la más íntima anfractuosidad de su raíz, como en los nudos que sostienen el entramado sintáctico donde se instruye y se despliega el “tenor” del original, la unicidad de su forma. Fidelidad y libertad, que estructuran el *ethos* del traductor, se confrontan. Se abre un abismo: su vórtice nos llevará a una inmersión vertiginosa en el seno del elemento originario de la lengua, hasta el punto de ruptura donde se cumple el divorcio con la figura tradicional de la traducción. Porque a esos dos conceptos, fidelidad y libertad, les corresponden “dos *esencias* inconciliables de la traducción”; para uno, la “restitución del sentido”, que no se podría rechazar sin engendrar un profundo desequilibrio en la traslación hacia la lengua-anfitriona; para el otro, el perfil inalienable de la letra, que hace de la prueba de lo extranjero un vector de metamorfosis habilitado para regenerar la lengua, que dispone las vías del original por fuera de su terreno natal. Para Benjamin, este dilema se resuelve en beneficio de un crecimiento infinito de las lenguas vernáculas, una “regeneración infinita de las lenguas” (*am unendlichen Aufleben der Sprachen*), cuya fecundación mutua implica una relación asimétrica que, semejante a las aristas quebradas de un recipiente destrozado, permite presentir el paso en diáspora de una “pura lengua” que libera y concierta sus armónicos en una furtiva epifanía tangencial, apenas perceptible. El *Aufgabe* del traductor, su abandono, la tarea que debe cumplir renunciando al imperio del sentido y al yugo que impone el imperativo comunicativo, significa abandonarse en beneficio de esa *Aufleben*, de esa “regeneración infinita de las lenguas”.

Al principio de ese desarrollo tan denso y, en verdad, impenetrable en muchos aspectos que forma el centro neurálgico de su prólogo, Benjamin afirma que lo que se anuncia como el “núcleo de pura lengua” o “germen de la pura lengua”, filtrado a través del prisma de las lenguas tomadas una a una, en su pluralidad así como en su mutua fecundación, es algo “oculto de manera intensiva en las traducciones — *sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen*” (Benjamin 1997: 22; GS IV/1 : 16) — y que lo que así se sustrae a la mirada objetivante de un pensamiento dominado por el primado del sentido y de la comunicación no es otra cosa que la verdad misma de toda actividad de lenguaje — *die wahre Sprache* —. Ese núcleo de “pura verdad” oculto en la expansión prolífica de las lenguas es esa *reine Sprache* que aflora subrepticamente como un soplo cuyo origen se ignora, que hace vibrar las cuerdas tensas de una lira, a la manera de un arpa eólica. Esta es precisamente la imagen que emplea Benjamin para calificar las traducciones de Sófocles realizadas por Hölderlin: “En

ellas, la armonía entre las lenguas es tan profunda que el sentido apenas es tocado por los vientos del lenguaje como un arpa eólica —*In ihnen ist die Harmonie der Sprachen so tief, daß der Sinn nur noch wie eine Aolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird*” (Benjamin 1997: 27; GS IV/1 : 21).

Estoy convencido de que Benjamin tomó esta imagen, la de un viento que roza apenas las cuerdas de un arpa eólica, de Samuel Taylor Coleridge, de su poema “*The Aeolian Harp*” (1796), un *remake* de un poema anterior titulado “Effusion 35”, escrito el 20 de agosto de 1795. Esta opción es de las más sensatas, pues concuerda con un postulado fundamental de su metafísica del lenguaje, esto es, el rechazo claro, categórico, de la reducción del ejercicio del lenguaje al simple estatuto de medio de comunicación o sistema de signos. Para Benjamin, el lenguaje es un *medium*, un “medio”. Como lo señala Berman, “el lenguaje es el medio de todas las comunicaciones, pero no es comunicación en sí mismo”. Ese *medium* no es indiferenciado: contiene “zonas” más o menos densas, y el paso de una zona menos densa a una zona más densa es la traducción” (Berman 2008: 23). El trasfondo de esta ontología del lenguaje se desarrolló en un ensayo redactado en 1916 en forma de carta dirigida a Gershom Scholem, la cual permaneció inédita en vida de Benjamin: “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*”. Allí, Benjamin cuestiona formalmente todo enfoque del fenómeno del lenguaje, del ser mismo del lenguaje, que reduzca este a una función auxiliar, al servilismo de un *medio* de comunicación, de una simple correa de transmisión. El lenguaje corresponde más bien a un *medium*, a un medio o una matriz donde la esencia espiritual de las cosas se revela de manera proporcional respecto a la densidad expresiva del nombre destinado a comunicarla. Pero esta tesis da un giro aun más radical, señalando la insuficiencia misma de la noción de expresión, en la medida en que esta última denota un movimiento de exteriorización dirigido a un referente. Por esta razón, Benjamin se remite a una relación de proporcionalidad (*Verhältnis der Proportionalität*) para calificar el vínculo entre la esencia espiritual (*das geistige Wesen*) y el lenguaje en el cual esta se comunica: se comunica *en* el lenguaje y no *por* él. La esencia espiritual no es idéntica al lenguaje en el cual esta se comunica, sino “lo que es comunicable en una esencia espiritual *es* su lenguaje”. Citaré aquí ese pasaje en su integridad porque concentra *in nuce* la articulación más sutil que asegura la concepción del lenguaje de Benjamin, que sustenta también las tesis controvertidas del ensayo sobre la traducción, y en donde la *reine Sprache* se concibe como la pura epifanía de una esencia, simplemente entrevista de manera tangencial y furtiva, y que precede, como tal, a toda consideración instrumental del lenguaje como vehículo de comunicación de un contenido:

En d'autres termes, le langage d'une essence spirituelle est immédiatement ce qui en elle est communicable. Ce qui est communicable *dans* une essence spirituelle, c'est *ce en* quoi elle se communique ; c'est-à-dire : tout langage se communique lui-même. Ou, plus exactement, tout langage se communique *en* lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit *l'immédiateté* de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie. En

même temps, parler de magie du langage c'est renvoyer à un autre aspect : son caractère infini. Lequel est conditionné par son caractère immédiat. Car justement, puisque rien ne se communique *par* le langage, ce qui se communique *dans* le langage ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre. C'est son essence linguistique, non ses contenus verbaux, qui définit sa limite³¹.

En otras palabras, el lenguaje de una esencia espiritual es inmediatamente lo que en ella es comunicable. Lo que es comunicable *en* una esencia espiritual es *aquello en* lo cual ella se comunica; es decir, todo lenguaje se comunica a sí mismo. O, más exactamente, todo lenguaje se comunica *en* sí mismo, y es, en el sentido más puro del término, el “medium” de la comunicación. Lo que es propio del medio, es decir, *la inmediatez* de toda comunicación espiritual, es el problema fundamental de la teoría del lenguaje, y si se quiere calificar de mágica esa inmediatez, el problema original del lenguaje es su magia. Al mismo tiempo, hablar de magia del lenguaje es aludir a otro aspecto: su carácter infinito, el cual está condicionado por su carácter inmediato. Justamente, ya que nada se comunica *por* el lenguaje, lo que se comunica *en* el lenguaje no puede ser limitado o medido desde el exterior y por esta razón cada lengua tiene su infinitud incommensurable y única en su género. Es su esencia lingüística, no sus contenidos verbales, lo que define su límite.

En el mismo orden de ideas, cuando Benjamin, en *Die Aufgabe des Übersetzers*, emplea la noción de *intentio* o recurre a la investigación del “modo de denotar” (*die Art des Meinens*) que se realiza *en* la lengua por traducir en vez de recurrir al contenido denotado (*das Gemeinte*) *a través de* esa lengua, lo hace con exclusión de toda forma de subjetividad, de todo agente cognitivo, ya que se trata de presentir en su inmediata prestación, su pura mediación, la esencia del fenómeno. El recurso de la metáfora del arpa eólica viene a ser más pertinente en precisión. Pura membrana prometida a la prodigalidad del viento, a sus errancias turbulentas, el arpa eólica es al vórtice acusmático lo que el prisma es a la luz y al espectro cromático. Membrana invisible de hecho, concentrada en la tensión de sus cuerdas, cuya fibra vibratoria está sometida a las variaciones infinitesimales de los ángulos de ataque del viento, ritmo y tesituras están allí desprovistos de toda dirección previa en beneficio del timbre, donde la forma coincide con la sustancia del cuerpo sonoro y sólo obedece a la métrica de la pasibilidad del accidente que teje coincidencias fortuitas, como el diferir de la *différance* explorada por Jacques Derrida. En un excelente artículo, el autor de *Ecology Without Nature*, Timothy Morton, relaciona las variaciones de los dos grandes poemas de Coleridge, el esbozo de “*Effusion 35*” y “*The Eolian Harp*”, con los procesos aleatorios de la música postserial, basada en el azar objetivo, la pura performatividad del cuerpo sonoro determinada por la no intervención del agente humano, quien lo único que hace es generar un dispositivo de recepción, una matriz genérica, como sucede en la música de John Cage y Eliane Radigue, cuyas napas sonoras proceden de algoritmos y variaciones microtonales indisociables de las percolaciones granulares de las ondas

³¹ W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*; traducción: M. de Gandillac; revisión: Rainer Rochlitz. París, Gallimard, 2000, pp. 145-146.

captadas en las bandas magnéticas³². Ahora bien, la noción de *reine Sprache* empleada por Benjamin pertenece a esas zonas de densidad variable tejida en la interfaz de las lenguas, donde aquella solo puede ser abordada de manera tangencial, infinitesimal.

Ese núcleo de “pura verdad” oculto en la expansión prolífica de las lenguas, esa *reine Sprache* que aflora subrepticamente como un soplo cuyo origen se ignora, que hace vibrar las cuerdas tensas de una lira a la manera de un arpa eólica, es eso mismo que motiva la moción del traductor, la pulsión de traducir, la *Übersetzungstrieb* que, desde el contacto con el vocablo extranjero, se lanza al encuentro de ese elemento último, decisivo, intangible, ese “resto”, ese residuo insoluble que hace que “en toda lengua y en sus construcciones —escribe Benjamin— quede fuera de lo comunicable algo no comunicable que, según el contexto en que se halle, simboliza o es simbolizado — *Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach dem Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes*” (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19) —. Ahora bien, agrega Benjamin, eso no comunicable “únicamente simboliza en las construcciones finitas de la lengua, pero es simbolizado en el devenir de las lenguas mismas — *Symbolisierendes nur, in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden der Sprachen selbst* » (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19).

Al traductor le incumbe, precisamente, ir a buscar en su fuente ese punto de tangencia furtiva, ese “ núcleo de pura lengua ” (*jener Kern der reinen Sprache*) que, cualquiera que sea el crédito que se le atribuya al evento de su comunicación, persiste, nos dice Benjamin, “en su íntima proximidad y, sin embargo, a una infinita distancia, oculto bajo este evento o más manifiesto, doblegado por él o más poderoso, más allá de toda comunicación, como un elemento último y decisivo — *so bleibt ihm ganz nah und doch unendlich fern, unter ihm verborgen oder deutlicher, durch ihn gebrochen oder machtvoller über alle Mitteilung hinaus ein Letztes, Entscheidendes*” (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19).

No se trata aquí de un alegato en favor de lo indecible o de lo inefable, sino de enunciar un punto en realidad un poco abstruso, a saber, que la comunicabilidad misma, el poder de comunicar, permanece fuera de lo comunicable. No puedo extenderme demasiado en este tema, pero es una tesis que también se encuentra en la obra de Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus*, según el cual, en este caso, la única cosa que no podemos expresar es el hecho de que podemos expresarnos³³.

Pero Benjamin va más lejos. Una vez rota y desatada la carga que la tutela del sentido y el paradigma de la comunicación hacen pesar sobre ese paso intempestivo de la pura

³² Timothy Morton, « Of Matter and Meter: Environmental Form in Coleridge's 'Effusion 35' and 'The Eolian Harp' », *Literature Compass*, vol. 5, n° 2 (enero 2008) : 310–35; véase también : *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2007.

³³ Esta proposición críptica se halla en el punto 4.121 del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein : « *Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken : Ce qui dans la langue s'exprime, nous ne pouvons à travers elle l'exprimer* (Lo que en la lengua se expresa, no podemos expresarlo a través de ella) » (Schriften, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960, p. 33).

significación, le pertenece al traductor “hacer de lo simbolizante lo simbolizado mismo, recuperar la pura lengua configurada en el movimiento de lenguaje: tal es, escribe Benjamin, la facultad poderosa y única de la traducción —*Von diesem sie zu entbinden, das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen, die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung*” (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19).

El gesto anunciado por Benjamin es un movimiento brusco, violento, como una resistencia firme e intransigente que incita a liberarse de sus trabas, gesto que, llevado hasta sus últimas consecuencias, nos conduce, en resumidas cuentas, a una visión contraintuitiva de la intención inscrita en todo acto de lenguaje, por lo menos tal y como lo concibe la mayoría de los mortales, es decir, a la extenuación e incluso a la extinción de toda intención, de todo sentido y de toda comunicación, nada menos. Como debe ser, Benjamin da el paso: “En esa pura lengua, que ya no denota ni expresa nada, pero que, como palabra inexpresiva y creadora, oculta lo que en todas las lenguas se denota, toda comunicación, todo sentido y toda intención alcanzan, finalmente, un estrato donde están destinados a extinguirse — *In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdruckslos und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind*” (Benjamin 1997 ; 26 ; GS IV/1 ; 19).

Pero Benjamin no solo abre las esclusas para liberar las aguas: invita a romperlas, de tal manera que el traductor es libre para “eliminar las barreras deterioradas de su lengua — *Um ihretwillen bricht er morsche Schranken der eigenen Sprache*” (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19) —. Separado y redimido de la punción rectora de un mandato de comunicación asociado a la traslación de un contenido de un punto A hacia un punto B, que es la visión esquemática estándar de la traducción, tenemos entonces un imperativo de transformación creadora —*schöpferisch*, como escribe Benjamin—, que hace eco a la idea que yo había planteado antes, al afirmar que la traducción es un vector de metamorfosis, un operador extraterritorial y transfronterizo llamado a franquear la pura significación de las restricciones semióticas que lo someten a la mera comunicación de un sentido. Como dice Benjamin, “la libertad del traductor se confirma en su derecho, un derecho inédito y superior —*eben aus ihr bestätigt sich die Freiheit der Übersetzung zu einem neuen und höhern Rechte*” (Benjamin 1997 ; 26 ; GS IV/1 ; 19)— desprendiéndose del espectro de la comunicación y del yugo impuesto por la prestación de un sentido que viene, en cierto sentido, a sincopar, a subyugar la efusión original del verbo, el cual es, al mismo tiempo, pura inmanencia en su germen y pura trascendencia en su impulso espontáneo.

Considerando lo anterior, debo expresar mi desacuerdo con la lamentable postura crítica adoptada por Antoine Berman, a pesar del brío de sus análisis sobre muchos otros puntos, respecto a la preponderancia de la dimensión mesiánica en la poética de Benjamin. Aunque Berman alimenta sorprendentemente una áspera resistencia a esta tangente de la poética de Benjamin, es decir, a la introyección de un

simbolismo de extracción cabalística, los símbolos de esa dramaturgia cósmica impregnan en su integridad el ensayo sobre la traducción y rigen la visión del lenguaje que sustenta el entramado de las tesis perentorias que nos asesta a veces sin resistencia, como si eso fuera evidente.

Entramos aquí en una zona crítica donde no puedo hacer concesiones, matizando un ataque más o menos enérgico a un teórico de la traducción a quien admiro. En efecto, Berman, ocupándose del calificativo *schöpferisch*, nos dice simplemente que se trata de un “término usado y vago”. Y que Benjamin no insiste mucho en él; en resumen, “que él no piensa en la esencia de la pura lengua (más que pensarla, la imagina)” (Berman 2008 : 177). ¿Es verdaderamente necesario para Benjamin pensar la *esencia* de la pura lengua? Un hombre de cultura judía es íntegramente lenguaje. Esto no es un secreto para nadie: el alma de la *literacy* en Occidente, además de su arraigo al seno griego, es una excrecencia difusa del exilio vivido por el pueblo judío, que se refugió en la abstracción de la letra, en sus más finos pliegues urdidos de hilos tendidos en los rollos de la *Torah*, que la práctica intensiva del *midrash*³⁴ no cesó de enriquecer, el crecimiento exponencial de los comentarios que drenan las venas del texto revelado, que cincelan cada uno de los versículos y reavivan en ellos el fuego latente bajo la brasa, para generar finalmente ese palimpsesto de una densidad infinita recogido en la literatura talmúdica. A esto se debe ese dilema constante, que repercute incesantemente en la práctica de la traducción y unas veces frena y otras exalta su impulso: el espíritu y/o la letra. Ahora bien, Berman nos dice que esa esencia, cuya clave Benjamin se habría abstenido de suministrar, es la *lengua misma*, idea de la que no puedo disentir, pero agrega que esa esencia de la lengua se nos manifiesta tal como la habría pensado o comenzado a pensarla su “gran y único rival” (?), Heidegger. Lo más importante, agrega Berman, es que tendríamos que releer el prólogo de Benjamin a la luz de la obra de Heidegger, *Acheminement vers la parole (De camino al habla)*³⁵. Y esto bajo el pretexto de que Heidegger y Benjamin tendrían en común haber indagado los pensamientos de Humboldt y Hamman. Esta idea es un poco pobre y me veo en la obligación de expresar mi desacuerdo.

Es verdad que se pueden comparar las visiones respectivas de Benjamin y Heidegger en materia de lenguaje³⁶, pero es evidente, por lo menos para mí, que ellos no obran en el mismo terreno, ni en el mismo registro. Heidegger es un defensor de la palabra

³⁴ Véanse al respecto: Michael Fishbane, *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington, IN, Indiana UP, 1989 ; Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, NY, State University of New York Press, 1982.

³⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neunte Auflage, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1990; trad. al francés por Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier, *Acheminement vers la parole*, París, Gallimard, 1976. (N. del T.: hay versión en español: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, trad.: Ives Zimmermann).

³⁶ Ya he intentado un paso en esta dirección en mi artículo “La deshérence du clandestin: les rites de l’interprétation autour de l’essai sur la traduction de Walter Benjamin », *TTR*, vol. X, n° 2, 1997, especialmente en las páginas 125-149, donde me apoyo en el bello estudio de Éliane Escoubas, « De la traduction comme “origine” des langues : Heidegger et Benjamin », *Les Temps modernes*, números 514-515, 1989, pp. 97-142.

“director”; por ejemplo, el *Dictamen* poético que él aprecia en Hölderlin y Rilke, y, en este sentido, idolatra la letra en favor de una retirada soberana del ser en la palabra donde se “guarda” (*wahren*, de donde deriva la “verdad”: *Wahrheit*) la parusía inminente que levantaría el velo sobre su verdad (en griego, verdad es *Alètheia*, que significa literalmente: ausencia de velo) y, al mismo tiempo, la carga impuesta por el olvido de su pregunta, que se resuelve en el hombre, el mortal, a quien designa como el *Dasein*, como impulso al encuentro de la pura nada: *das Nichts*. *Much ado about nothing*: nos corresponde así una red de pensamientos especiosos que abundan en el sentido de lo que Theodor Adorno designaba como la “jerga de la autenticidad” (*Jargon der Eigentlichkeit*), la lengua de la ideología alemana³⁷. Además, como sabemos, el discurso de Heidegger se ha limitado a una solemnidad más bien agria respecto a las hecatombes recientes de la historia. Pero, dejemos esto y vayamos directo al meollo del asunto: los pensamientos respectivos de Heidegger y Benjamin tienen en común ser expresión *gnómica* e incluso oracular a veces en el tono, pero allí también se bifurcan y se alejan considerablemente uno del otro, pues en Heidegger obtenemos fórmulas repetidas *ad nauseam* que, tal como lo percibo, me parecen pálidas imitaciones de la factura lapidaria y de la materia áspera, rugosa, de los lo/goi atribuidos a los presocráticos, mientras que el discurso de Benjamin se sirve de una prosodia brillante cuya vasta erudición, alimentada por una curiosidad en todos los niveles —con un recuerdo de infancia, nos crea una metafísica—, nos conduce a los confines de un pensamiento anclado profundamente en eso que yo llamaría “el amor a la letra como supremo ornamento de la vida”. Es verdad que su pensamiento es de inspiración mesiánica y escatológica, pero emana de un ateo avezado en el materialismo histórico y que, para todo fin práctico, actuó siempre en último extremo, pues se hallaba poseído como ningún otro por el penoso presentimiento de la catástrofe en que se hundiría Europa.

Por lo demás, y en esto tocamos un punto sensible, muy delicado, de la interpretación, considero totalmente sintomático que Berman crea legítimo dejar a un lado el tenor mesiánico del simbolismo empleado por Benjamin. Esto no es simplemente una reticencia, sino como una denegación apenas velada. Y un error de juicio, en mi opinión. Después de un pasaje citado antes, en el que Berman afirmaba que “la traducción *libera* la obra (y, por lo tanto, la lengua) del *peso* del sentido” y que ahí se halla su poder más oculto, escribe: “Lo cual significa para nosotros, prescindiendo de las connotaciones mesiánicas históricamente propias de Benjamin: la lengua misma, en su ser-de-letra» (Berman, 2008: 176). ¿Connotaciones? Esa manera tan ingenua de disimular lo que, con toda evidencia, le molesta, no sé bien por qué, va a acentuarse enseguida, cuando Berman señale que ese interés prestado a la “pura letra de la obra” constituye, para la traducción, “su *poder* más íntimo, incluso oculto a ella misma” y, lo que es más importante, que haber enunciado ese poder “tal es la grandeza histórica de Benjamin” —afirmación un poco estrepitosa que casi no concuerda con la sobriedad saturnina de Benjamin—. Berman prosigue: “Nos preocupamos poco por el marco

³⁷ Véase : Theodor W. Adorno, *Le jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, trad. : Éliane Escoubas, París, Payot, 1989.

mesiánico de esta reflexión. Pues, en verdad, es reflexionando sobre las traducciones históricas de Hölderlin como Benjamin pudo deducir esa *segunda* esencia, no cultural, especulativa, de la traducción. Y en Hölderlin lo que cuenta es la relación del hombre con la letra, con la lectura fundadora, no las contingentes construcciones mesiánicas que, en torno a esa relación, se edifican” (Berman, 2008: 177).

¿Es decir que hay que basarse en la postura de Hölderlin para calibrar el apego de Benjamin a lo que él percibe como la dimensión mesiánica de la traducción? Por lo demás, ¿por qué canal o intermediario discrecional se percató Berman de que las audaces operaciones de traducción de Hölderlin, que, en verdad, cuentan mucho en su obra, sean la fuente primera e incluso exclusiva del giro especulativo que toma la meditación de Benjamin sobre la traducción? Esto no es del todo convincente, pero, por lo menos, es elocuente, pues parece que Berman quiere reducir a su mínima expresión esta dimensión del pensamiento de Benjamin para hacer valer la posteridad de la tradición romántica alemana, así como lo hicieron, respecto a la poética de Paul Celan, los mandarines de la universidad alemana —con excepción del destacado y muy añorado Peter Szondi³⁸—, quienes se apresuraron a “borrar” los elementos profundamente arraigados de su judaísmo, que forman un código implícito de su poesía, la matriz y el tensor de su imaginación, para reducirla y adecuarla a las proporciones de los cánones de la *deutsche Literatur*.

Esta es la piedra en el zapato. Aunque no le guste a Berman, el texto del *Aufgabe* está atravesado e impregnado de principio a fin por un aliento mesiánico. La esencia del lenguaje, la prueba de la “pura lengua” no es otra cosa que una forma de “reparación”, de redención inscrita en germen en los fragmentos de una unidad rota, fracturada y diseminada en estado de simiente en las constelaciones de lenguaje, que al traductor le incumbe escarbar y fecundar hasta en los intersticios del vocablo, así como en la sustentación asegurada por las tesituras vibratorias de las sintaxis empleadas en esa realización de las lenguas que son las obras. Ahora bien, es difícil comprender el propósito y el alcance de esta inflorescencia metafórica si se prescinde de su arraigo en los mitologemas de la tradición judía, donde la cultura de la “letra cuadrada” y del versículo es prominente. No se trata solamente de una ritualización de la práctica escrituraria y exegética, sino de un “performativo” de la redención³⁹, donde la rectitud de la acción y la justicia de las obras concuerdan para proceder a la “reparación” del mundo con el fin de acceder al *umbral* del Reino.

De su temprana amistad con Gershom Sholem, quien luego se impondría como el más eminente explorador de la tradición mística judía, en especial de las diversas extracciones de la hermenéutica cabalística, Benjamin extraerá los frutos de una

³⁸ Véase : Peter Szondi, *Poésies et poétiques de la modernité*, traducción francesa de textos sobre Mallarmé, Paul Celan, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, edición de Mayotte Bollack, trad. de André Laks, Sabine Bollack, Jean y Mayotte Bollack, Lille, *Presses universitaires de Lille*, 1981.

³⁹ Respecto a este tema, remito a la formidable obra de Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, IN, Indiana UP, 1991.

concepción mística del lenguaje y un florilegio metafórico predilecto para poner en perspectiva sus tesis, a veces contradictorias y formuladas de un modo perentorio, sobre la naturaleza del lenguaje y el mandato de la traducción. Por ejemplo: la idea de configurar la diseminación en diáspora de los idiomas y su disimetría como principio incorregible en la imagen de los fragmentos de un “recipiente roto”, cada uno de los cuales muestra una ruptura característica, fue tomada directamente de la mitografía cosmopoética del gran cabalista de Safed Isaac Luria, de su mitema llamado la *Shevirath ha-kelim* o “ruptura de los recipientes”. Además, es un hecho comprobado, al cabo de investigaciones concluyentes, que Scholem y Benjamin sacaron un buen provecho de sus lecturas y discusiones subsecuentes de la obra magistral del cabalista cristiano Franz Joseph Molitor (1779-1860) *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, en cuatro volúmenes, el primero de los cuales se publicó en 1824 y el cuarto en 1853⁴⁰. Esta obra tuvo una marcada influencia no solo en la elaboración de la mística del lenguaje de Benjamin, sino también en su concepción iconoclasta del materialismo dialéctico, que sustenta su concepto de historia como “catástrofe” atravesada por el sueño de una escatología mesiánica⁴¹.

Ya evoqué más arriba el mito cabalístico elaborado por Isaac Luria: a la “contracción” (*Tsimtsum* o *Zimzum*) preoriginal de la deidad insondable, el *Ein-Sof*, el Infinito que es pura nada, a la manera del *Absconditum* de los gnósticos, para liberar el espacio primordial (*reshimu*) y preparar allí un medium de irradiación (*maqom*) para la luz contenida en los recipientes que se van a romper (*shevirat ha-kèlim*) por la presión de la potencia de la energía divina, pura simiente luminosa que será luego atrapada por las *Qelipoth*, las “cáscaras” o sombrías cortezas materiales, le corresponde la obra de “reparación” (*tikkun*) asignada al hombre, a quien le incumbe “restaurar” el equilibrio en la esfera de “revolución de las almas”, el *Gilgul*⁴². A los

⁴⁰ Sobre las fuentes cabalísticas de esta obra, véase el estudio exhaustivo de Katharina Koch, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studium zu den kabbalistischen Quellen der “Philosophie der Geschichte”*. Mit einem Anhang unveröffentlicher Briefe von F. Von Baader, E.J. Hirschfeld, F.J. Molitor und F.W.J. Schelling, Berlin/New York, Walter de Gruyter Verlag, 2006.

⁴¹ Sobre este asunto, véase la tesis de Bram Mertens, *Dark Images, Secret Hints. Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Berne, Peter Lang, 2007, así como la aguda obra de Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, NY, Columbia UP, 2003, especialmente la sección II: “On the Origins of Language and the True Names of Things”.

⁴² Esta doctrina, de comprensión un poco difícil, se expone detalladamente en un tratado del discípulo inmediato de Isaac Luria, a quien este último le había confiado la tarea de traducir su pensamiento, Hayyim Vital (1543-1620), el *Sepher Ha-Gilgulim*, o *Traité des Révolutions des Âmes (Tratado de la revolución de las almas)*. Esta obra penetró en Occidente gracias a la extraordinaria enciclopedia cabalística compilada por Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), en particular al final del segundo volumen de su *Kabbala denudata* (Sulzbach, 1677-1684), donde el autor la tradujo al latín con el título *Tractatus secundus pneumaticus, De Revolutionibus animarum*. En la reedición francesa más reciente, preparada por François Secret (Hayyim Vital, *Traité des Révolutions des Âmes (Sepher Ha-Gilgulim) d’après Isaac Luria*, primera traducción francesa por Edgard Jégut, revisada por F. Secret, prólogo de Sédir (Yves Le Loup), Milano, Archè, 1987), se puede leer en su introducción (pp. viii-ix): « Las teorías de Luria marcan un cambio en el desarrollo de la cábala por la inserción, después de la expulsión de los judíos de España, de los temas del exilio y la liberación. Sus tres articulaciones principales son el *Tsimtsum*, concentración, contracción o retiro; la *Shevirat hakelim*, ruptura de los recipientes, y el *Tikkun*, reparación o supresión de

círculos concéntricos de la emanación se superpone la tangente que se dirige hacia el hombre y que forma una intersección dinámica constante; como lo mostraré más adelante, Benjamin emplea de manera directa esta metáfora cabalística de un contacto puntiforme entre la figura del círculo y la proyección de la línea para ilustrar el trabajo puramente *tangencial* de la traducción. Este género de asuntos parece escapar completamente a la interpretación de Berman, quien muestra cierta indigencia respecto al tema. De hecho, la poética de Benjamin, en particular la guirnalda de metáforas que orna la trama de su prólogo a « *L'abandon du traducteur* » (“El abandono del traductor”), fue moldeada literalmente en este elemento, que forma la matriz de su pensamiento. Si así no fuera, no se podría comprender este tipo de proposición: “Redimir en su propia lengua esa pura lengua, exiliada en la lengua extranjera, liberarla de su cautiverio en la obra gracias a la reescritura: esto es a lo que se abandona el traductor — *Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers* » (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19; traducción modificada).

Tal como aparece claramente en ese texto, sin duda desconcertante para algunos, el ámbito en el cual Benjamin inscribe la moción traductora es el de un *éxodo*, una salida fuera de la esfera de la comunicación a la cual está sometida la prestación del lenguaje y que consiste en liberarse de las ligaduras del sentido vinculado a la transmisión de un contenido. Es evidente que, para los fines de un concepto de la traducción adecuado en lo esencial a la traslación de un contenido de un punto A hacia un punto B, en la cual se espera minimizar las pérdidas de densidad semántica sufridas en esa transferencia considerada como un subproducto del imperativo de comunicación, se trata en este caso de una intención contraintuitiva. Pero este no es el problema. Creo que esta impulsión al éxodo para “redimir” (*erlösen*) una lengua más aérea, translúcida (*durchscheinend*), obedece esencialmente a una dinámica de la virtualidad, a una aspiración vectorial hecha virtual por la fuerza de la *Übersetzbarkeit*, la traducibilidad inherente al tropismo endógeno de la lengua cristalizada en la obra y que encuentra en la traducción un punto de contacto furtivo que resulta, en fin de cuentas, un punto de fuga coincidente con la epifanía de una lengua desligada de la gravitación del sentido.

Pongámonos de acuerdo: el sentido no es poca cosa. La obligación de tener sentido no es anodina ni adventicia. Lo que “cae” ante el sentido es lo que importa. Si, como escribe Antoine Berman con justa razón, Benjamin “imagina” más la esencia de esa *reine Sprache* de lo que la piensa como tal, es porque su resistencia obstinada a lo que a él le parece como la exclusión de esa esencia en beneficio de un régimen de la significación, que subordina e incluso oblitera su epifanía inmediata para ajustarse a la fisura de una declividad inscrita en la instrumentalización del saber, deriva de una entropía generalizada del orden simbólico que ha vaciado la lengua

las faltas. La ruptura de los recipientes era ilustrada con los reyes de Edom (*Gén. XXXVI*), símbolo del *Din*, el juicio riguroso, no atenuado por la Compasión, que permite la armonía o el equilibrio. Es el ámbito de las *Kelipoth*, las cáscaras. El *Gilgul* es una parte del proceso de la restauración ».

de su sustancia y la ha objetivado hasta el punto de reducirla al mero contenido que ella es capaz de transmitir. Paradójicamente, incluso ante ese ensayo barroco y bastante abstracto por momentos, nos situamos en el nivel de la experiencia vivida, de una pérdida vivamente sentida.

Este es un punto crucial e intentaré ser menos abstracto, pues solo hay un paso de lo abstracto a lo abstruso. Aunque no pueda extenderme sobre este asunto, pues eso cargaría demasiado el marco restringido de mi comentario, creo que esa tangente mesiánica de la especulación benjaminiana no es solo una manera de hacer valer su judaísmo, el cual cultivó en compañía de su amigo Gershom Sholem, sino también algo que corresponde a una ecuación vital del hombre europeo que él era, a una resistencia crítica frente al más alto peligro, un mecanismo de defensa *in extremis* empleado por diversos autores y pensadores del período de entreguerras que presintieron con mucha anticipación la decadencia masiva de la cultura europea, que se desintegraba y se marchitaba en el parloteo insignificante, en una lengua que giraba en el vacío. Esta pirueta desesperada al borde del precipicio se manifestó tanto en Benjamin como en los austríacos Karl Krauss y Robert Musil, analistas superlúcidos del estado de descomposición avanzada a la cual se dirigía inexorablemente una modernidad ávida de progreso, pero esa huida hacia adelante tenía como precio un resentimiento larvado, la vileza chovinista de las masas atrapadas por los señuelos de la dictadura, que halló espontáneamente su nicho en un espacio público vaciado de su sustancia por la oleada nihilista a la cual le sucedería la invasión de las hordas bárbaras que martillearían el suelo de Europa al paso de la oca. Esa resistencia se perpetuó después de las hecatombes de 1939-1945 en Ingeborg Bachmann, Thomas Bernhard y Paul Celan y, recientemente, en Elfriede Jelinek. En resumen, la barbarie nazi no germinó en un terreno virgen, sino en un caldo de incultura volátil y hueco que vació el lenguaje de su sustancia vital en beneficio de la dictadura pregonada por títeres siniestros, como bien lo demostró Viktor Klemperer en su destacada obra *LTI : la langue du Troisième Reich*⁴³.

Así pues, esta impulsión al éxodo a la cual apela Benjamin —quien nos recordaba, como lo cité antes, que las generaciones que han jalonado nuestra humana trayectoria nos han infundido una “*débil* fuerza mesiánica”— no es solo una vaga reminiscencia mística ni una petición elitista o idílica en favor de una lengua etérea, la lejana antecesora de los vástagos proliferantes de la posteridad babélica, sino también un acto de resistencia frente a la disminución y al achatamiento de la experiencia construida en nuestro uso de la lengua, que Benjamin consideraba engañada por la dilución endémica del discurso que culminaría en la retórica de odio de los dirigentes nazis. Evidentemente, no trato aquí de postular una relación de causa-efecto entre los augurios de esa gigantomaquia que hizo de Europa una honda herida —el derrumbe de una parte entera de la civilización— y la trama de tesis perentorias que,

⁴³ Victor Klemperer, *LTI : la langue du Troisième Reich. Carnets d'un philologue*, trad. del alemán y notas por Elisabeth Guillot; presentación por Sonia Combe y Alain Brossat, París, Albin Michel, 1996. (N. del T.: hay versión al español: *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Editorial Minúscula, 2001).

literalmente, se nos asestan en “El abandono del traductor” y que, con toda seguridad, proceden de otra fuente. Prefiero decir que la tormenta que se abatía sobre Europa y que causaba la pérdida acelerada de los valores civilizadores era más vivamente sentida por un hombre educado en una tradición de pensamiento muy sensible a los signos emanados del uso del lenguaje y que implica una vigilancia estricta sobre este, especialmente respecto a las consecuencias últimas de su instrumentalización. En el mismo orden de ideas, pero en otro plano, el mesianismo de Benjamin puede suscitar, sin duda alguna, la perplejidad teniendo en cuenta su conexión imprevista con ciertos defensores del materialismo histórico, de la cual forjó una variante de su cosecha que, por su enmarañamiento, no deja de lanzar pistas que requieren proezas en el arte de la interpretación. Pero también encontró en el simbolismo cabalístico una rica mina metafórica cuyo filón reactivó para penetrar hasta el corazón de las más finas articulaciones del microcosmos del lenguaje. Lejos del clamor público, que estaba lavando la conciencia crítica de muchos de sus contemporáneos en una amnesia masiva, la evocación de una “*débil* fuerza mesiánica” también pretendió ser un modo de asalto singular, minoritario, desesperado, pero soberano, frente a la espiral del vacío que regurgitó ese sordo rumor del cual emanó el silencio implacable, monstruosamente hermético, que planeaba sobre esos mataderos del alma que fueron los campos de la muerte.

La *Auflösung*, la búsqueda de solución, lo que define la tarea del traductor, su *Aufgabe*, es *Erlösung*: redención. No se trata aquí de “contingentes construcciones mesiánicas” como lo estima Berman, sino del elemento sin duda más estructurante de la poética de Benjamin, el que une íntimamente las articulaciones a veces un poco bizantinas de su concepción del lenguaje, según la cual no hay vida que no sea ya historia y que esta historia debe ser leída a través de las obras que despliegan la trama de una redención para siempre inconclusa, donde la traducción interviene con gestos quirúrgicos, puntiformes, tangenciales, para liberar un fragmento de la esencia oculta de la lengua originalmente destinada al hombre. Lo más importante, lo que tiene todas las apariencias de una lógica de desesperado, en este caso la tentativa de redención de ese elemento intangible de la vida de lenguaje, es el reverso inmediato, radical, de la hecatombe de la sensibilidad y de la inteligencia que cayeron en manos de la propaganda de un Goebbels, por ejemplo; un dispositivo de comunicación masiva que saturaba las ondas sonoras con un flujo desenfrenado de mandatos y de fórmulas huecas destinado a “despoblar” el silencio que nos habita. Creo, personalmente, que el imperativo de resistencia que discurre en filigrana por el ensayo sobre la traducción de Benjamin, para quien sabe leer en él, es válido siempre frente a la instrumentalización y al parasitismo omnívoro de la fuerza crítica impartida al ejercicio de una facultad de lenguaje que no se podría dejar de observar en el momento en que escribo estas líneas. En resumen, cualquiera que sea la manera como pueda ser interpretado mi propósito, estimo que el ensayo *Die Aufgabe des Übersetzers* también es un texto político cuyo partido no es otro que el del lenguaje como “forma de vida” que se niega a dejarse subyugar y domesticar por fines diferentes a su propia manifestación.

Por consiguiente, no hay ninguna duda en mi espíritu de que la especulación cabalística sobre el origen del lenguaje, según la cual esa facultad otorgada al hombre puede desarrollarse plenamente en él en favor de una reconfiguración de los armónicos producidos por la pluralidad de los idiomas que ornán el hábitat terrestre, es un componente esencial de la concepción del lenguaje de Benjamin. Según Scholem, uno de los postulados de esa especulación es la convicción de que existe un elemento propiamente incomunicable, un aspecto interno del lenguaje que no alcanza la fase de la expresión en la relación entre los seres. Lo aclaro: este elemento es plenamente activo, pero totalmente inmediato; en resumen, no puede ser objeto de una representación, de una captura mediata, no se puede fijar en un contenido expreso. En otras palabras, la capa semiótica de la expresión, su valor comunicativo y su integración en un orden de la significación no bastan para agotar los recursos de la vida del lenguaje. Más aun, esta dimensión inexpresada, esta parte inasible que se puede situar en el nivel vibratorio de la manifestación, es a la vez totalmente immanente y absolutamente trascendente al ejercicio de la comprensión que vincula entre sí a los seres dotados de esa capacidad de expresión. Como lo precisa Scholem, es “el carácter simbólico del lenguaje lo que determina esta dimensión”. Comparando esta dimensión con la explorada en los trabajos de Benjamin, en particular en “El abandono del traductor”, Scholem nos recuerda que “en el lenguaje los místicos descubren una dignidad, una dimensión inmanente, o, como se diría hoy, una estructura que no está dedicada a comunicar lo que puede ser comunicado, sino, y esta es la paradoja de todo simbolismo, que traslada a la comunicación algo incomunicable desprovisto de expresión y que, aun cuando la tuviera, carecería, en todo caso, de significado y “sentido” comunicable⁴⁴”.

Es en este punto donde mi pensamiento diverge del de Berman, especialmente en lo referente a su comprensión del índice mesiánico en Benjamin. Berman escribe: “El concepto de pura lengua de Benjamin no se beneficia con ser concebido *solamente* en su determinación mesiánica, porque nada podemos hacer al respecto (salvo que habitemos la misma problemática de Benjamin, lo cual no es posible)” (Berman, 2008: 181). Admito el adverbio “solamente”, porque es evidente que no se trata de considerar un ángulo de lectura exclusivo, lo cual sería un error tópico para quien pretende lograr un acceso viable a ese género de texto. Pero es una extraña fórmula: es como si la constelación mesiánica de los símbolos empleados por Benjamin fuera de naturaleza autobiográfica. En cuanto a la idea de habitar una problemática, es un error de categoría, pues la configuración mesiánica a la cual nos remite Benjamin no constituye una problemática, sino una estructura ontológica, que él inscribe de lleno en el orden de la naturaleza. Entramos de nuevo en una zona crítica. Para cerrar este ejercicio, voy a liquidar la cuestión.

⁴⁴ G. Scholem, « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », *Eranos-Jahrbuch*, 39, 1970, pp. 243-299; trad. de Maurice R. Hayoun, en: G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, París, Éd. du Cerf, 1983, pp. 55-56.

Seamos claros: ni Benjamin, ni yo mismo, por lo demás, creemos que algún reino mesiánico esté cerca, *for whatever it may be*. Sobre todo después de Auschwitz. La noción de “mesianismo” empleada por Benjamin concierne esencialmente a la liberación de un potencial, por ejemplo: el de la oralidad, que Berman celebra con razón; en este caso, una fuerza original oculta e inscrita en germen en las obras que despliegan en extensión y en intensidad la dinámica no lineal del ritmo y de la prosodia contenidos en las construcciones finitas de la lengua. A la traducción le corresponde una parte importante en la liberación de esa carga revolucionaria. Dicho esto, que nos lleva a la Tesis II sobre el concepto de historia evocado antes, recordemos que Benjamin habla esencialmente de una “*débil* fuerza mesiánica”, y la cursiva aquí es de W.B., quien nos señala con esta marca gráfica que la liberación de ese potencial solo afecta un elemento tenue, fugitivo, tangencial de la realidad. Al respecto, Giorgio Agamben, en su magnífica obra *La comunità che viene*, nos recuerda esta parábola sobre el reino mesiánico, que Benjamin le había escuchado a Gershom Scholem y que le contó después a Ernst Bloch, quien, a su vez, la transcribió en *Spuren*:

“Un rabino, un verdadero cabalista, dijo un día: Con el fin de instaurar el reino de la paz, no hay ninguna necesidad de destruir todo y dar nacimiento a un mundo totalmente nuevo; basta desplazar *apenas* esa taza o ese arbusto o esa piedra, haciendo lo mismo con todas las cosas. Pero ese *apenas* es tan difícil de realizar y es tan difícil encontrar su medida que, en lo que concierne a este mundo, los hombres son incapaces de lograrlo y por esta razón es necesaria la venida del Mesías”. En la versión de Benjamin, esta parábola se convierte en la siguiente: “Los jasidistas cuentan una historia sobre el mundo que vendrá, la cual dice: allá será precisamente como aquí. Nuestra alcoba seguirá siendo en el mundo venidero tal como es en el presente; donde ahora duerme nuestro hijo, allí dormirá también en el otro mundo. Y la ropa que en este mundo vestimos, la vestiremos también en el otro. Todo seguirá como en el presente, apenas modificado”.⁴⁵

Ahora bien, este principio de menor acción, discreta y apenas perceptible, que, sin embargo, puede activar fuerzas de consecuencias imprevistas e inconmensurablemente más vastas y extensas que lo que permite presagiar un cuanto de acción sensible a las condiciones iniciales, vale también, y en primer lugar, para la traducción, que es, ante todo, un arte de los matices concertantes. La sinergia que realiza la traducción solo puede reactivar los armónicos secretos que unen las lenguas al paso intempestivo de la *reine Sprache* gracias a un contacto infinitesimal, activando sus “afinidades electivas” diseminadas en las aristas quebradas del símbolo fracturado latente en sus múltiples casos particulares y que impone inicialmente una disimetría que el gesto traductor debe asumir para acercarse a la integral de las diferenciales que jalonan el devenir de las lenguas. La imagen matemática que introduzco aquí no es fortuita, considerando la influencia de los análisis de Hermann Cohen sobre el método infinitesimal, así como el esquematismo neopitagórico que impregna el simbolismo cabalístico. Al final de su prólogo, Benjamin eleva su apuesta y nos entrega en cierta forma la esencia misma

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Le communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, trad. del italiano al francés por Marilène Raiola, París, Éd. du Seuil, 1990, pp. 56-57. (N. del T. : la versión en español es nuestra).

de su visión, el nervio sensible de su percepción del fenómeno en su integridad, bajo una forma hiperbólica que, una vez más, toma prestadas sus imágenes del simbolismo cabalístico, especialmente su “tangente” neopitagórica:

Así como la tangente solo toca el círculo de manera fugaz y en un solo punto, y es justamente este contacto, y no el punto, lo que le asigna su ley según la cual la tangente prosigue su marcha hacia el infinito en línea recta, de la misma manera la traducción toca el sentido del original de manera fugaz, sólo en un punto infinitamente pequeño, para proseguir su propio curso, según la ley de fidelidad, en la libertad del movimiento del lenguaje.

Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19-20).

Se trata, en efecto, de una imagen de extracción cabalística. Expongo brevemente algunos datos elementales de esta vasta especulación. Según el mito cosmogónico elaborado por Isaac Luria, durante el proceso de emanación de la luz increada que irradia del *Ein-Sof*, el Infinito, después de su contracción (*zimzum*) en un punto extradimensional, el amplio despliegue que se ha producido ha tomado dos modos de irradiación, el círculo y la línea (*iggul ve-yosher*). La vertiente cosmológica, que describe el proceso de irradiación del espacio primordial (*reshimu*), que es el equivalente de la *chōra* platónica, el receptáculo cósmico, y la organización de las potencias de *Din* (Juicio o Rigor), se despliega en forma de círculos concéntricos, conforme al espacio esférico liberado por el *zimzum*. Un segundo aspecto, la estructura “lineal” (*yosher*), es la estructura propiamente “deseada”, pues procede directamente del *Ein-Sof*, trasciende las leyes de la naturaleza y se dirige de manera deliberada hacia la forma humana (*Adam Kadmon*: el hombre primordial). El soplo o el espíritu, el *ruah*, procede de esta segunda orientación en la dramaturgia cosmogónica, mientras que el alma cósmica, la *nefesh*, obedece al gobierno de las leyes inmanentes de la física, que favorece un despliegue circular, concéntrico y esférico⁴⁶.

⁴⁶ Gershom Scholem resume muy bien lo que acabamos de exponer con cierta torpeza (*La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes, biographies*, prólogo de Joseph Dan ; sin datos sobre la traducción, París, Gallimard, 2003, pp. 230-231): “Todas las versiones lurianicas admiten que el rayo de luz que emana de *Ein-Sof* para organizar el *reshimu* y las potencias de *Din* que han colmado el espacio primordial obra según dos maneras opuestas que informan sobre todo el desarrollo en este espacio de principio a fin. Estas son los dos aspectos de “círculo y línea” (*iggul ve-yosher*). Prácticamente, un punto puede desarrollarse idénticamente de una o dos maneras, circular o linealmente, y en esto se expresa una dualidad fundamental que se manifiesta a través de todo el proceso de creación. La más armoniosa de las dos formas, que participa de la perfección de *Ein-Sof*, es el círculo; este se ajusta naturalmente al espacio esférico del *zimzum*, mientras que el rayo de luz va, en todos los sentidos, en busca de su estructura final con la forma de un hombre, que representa el aspecto ideal de *yosher* (“estructura lineal”). Así pues, mientras que el círculo es la forma natural, la línea es una forma deseada que se orienta hacia la imagen del hombre. Además, como la línea de luz viene directamente de *Ein-Sof*, posee un valor superior a la del círculo, cuya forma solo es un reflejo del *zimzum*. El primero, según Isaac Luria, comprende el principio del *ruah*; la segunda, el principio de la *nefesh* o perfección natural. En lo esencial, esta teoría es una

Pero en todo esto hay un trasfondo que voy a mostrar brevemente para concluir. Esa aparente paradoja que Benjamin sostiene en su caracterización de la relación de la letra con el sentido coincide con la que rige su concepción de la relación entre la esfera profana y la esfera sagrada. Por lo tanto, esta consideración rebasa ampliamente lo que sería un asunto de tipo coyuntural, o una problemática contingente, lo cual es el pretexto que Berman nos ofrece para descalificar la tangente mesiánica. Más aún, la relación de lo profano con lo sagrado, lejos de ser antagónica, se presenta más bien aquí como una gemelidad vectorial, que es simultáneamente de extrema distancia y de íntima proximidad —de donde se deduce la paradoja: aunque esas dos líneas de universo, lo profano y lo sagrado, nunca se tocarán ni se intersecarán, tienden imperceptiblemente la una hacia la otra. Esta configuración, que, en mi opinión, también actúa de lleno en la relación entre texto profano y texto sagrado, puede darnos una clave que nos permita comprender mejor el reto y el alcance de esta pura estructura de anticipación, de esta *Vor-struktur* implícita en la idea de una “débil fuerza mesiánica” evocada por Benjamin en su *Tesis II* sobre el concepto de historia y en la que la traducción sería una parte implicada.

En un texto breve, muy condensado, incluido en su *Nachlass* y titulado “Fragmento teológico-político”,⁴⁷ texto que, según las indicaciones suministradas por Scholem, dataría del mismo período (1920-1921) de la redacción del prólogo sobre la traducción, Benjamin retoma las ideas enunciadas por Ernst Bloch en su magnífica obra *Geist der Utopie*.⁴⁸ Benjamin señala, en primer lugar, que el orden de lo profano debe edificarse sobre la idea de la felicidad y que “la relación de este orden con el elemento mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia” (*Œuvres I*: 264); luego, condensa su visión con la ayuda de una imagen cuyo contenido también procede de la dinámica de fuerzas, de un esquematismo vectorial: “Si se representa con una flecha el objetivo hacia el cual se ejerce la *dynamis* de lo profano y con otra flecha la dirección de la intensidad mesiánica, seguramente la búsqueda de la felicidad de la libre humanidad tiende a apartarse de esta orientación mesiánica; pero, así como una fuerza puede favorecer con su trayectoria la acción de otra fuerza en una trayectoria opuesta, así mismo el orden de lo profano puede favorecer el advenimiento del reino mesiánico (*Œuvres I*: 264). Lo profano, afín a la idea de felicidad, de una felicidad de carácter puramente transitorio, se aparta fácilmente del paroxismo visionario de la intensidad mesiánica, pero también se le acerca imperceptiblemente; yo diría: así como el texto profano habita el vestíbulo del texto sagrado. El orden de lo profano está destinado a su aniquilamiento, en su forma eternamente evanescente; pero anticipa, pura

versión del simbolismo geométrico de los pitagóricos que dominó la filosofía de la naturaleza hasta el siglo XVII”.

⁴⁷ W. Benjamin, « Fragment théologique-politique », trad. de M. de Gandillac, revisión de Pierre Rusch, en: *Œuvres I*, París, Gallimard, 2000, pp. 263-265.

⁴⁸ Véase: E. Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, versión de 1923 revisada y modificada, trad. del alemán por Anne-Marie Lang y Catherine Piron-Audard, París, Gallimard, 1977; sobre este tema, véase el excelente análisis de Astrid Deuber-Mankowsky, « Walter Benjamin's "Theological-Political Fragment" Read as a Response to Ernst Bloch's "Spirit of Utopia" », trad. del alemán por Jonathan Luftig, *Yearbook of the Leo Baeck Institute* (Londres), vol. XLVII (2002) : 3-20.

prolepsis, la intensidad mesiánica, así como la traducción, diríamos de nuevo para mantener el contacto con nuestra problemática, tiende resuelta pero imperceptiblemente hacia la afinidad irresoluta de las lenguas dispersas en toda la extensión de la ecúmene. Los dos órdenes, el profano y el sagrado, prosiguen trayectorias paralelas, pero lo profano, adoptando inexorablemente el arco de su curva sellada en la eternidad de un declive —todo lo que nace muere—, alimenta una aspiración intangible, puramente fugitiva, arraigada en su evanescencia misma, como un suspiro de la naturaleza que lo desvía hacia el umbral del reino mesiánico, sin tocarlo jamás: “Al movimiento espiritual de la *restitutio in integrum* que conduce a la inmortalidad, le corresponde una *restitutio* secular que conduce a la eternidad de una aniquilación, y el ritmo de esta realidad secular eternamente evanescente, evanescente en su totalidad, evanescente en su totalidad espacial, pero también temporal, el ritmo de esta naturaleza mesiánica es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza por su eterna y total evanescencia” (*Œuvres I* : 264-265).

Benjamin sostiene este tipo de paradoja a lo largo de su obra. Para arrojar nuevas luces y elevar en algunos grados nuestra comprensión del trasfondo en el que se basan las tesis contradictorias que son frecuentes en el prólogo sobre la traducción, vayamos al Prólogo del *Trauerspielbuch*, que Benjamin publicó en 1928, después de que la Universidad de Frankfurt se negó a aceptarlo como tesis de habilitación, es decir, su “Prólogo epistemocrítico” (*Erkenntniskritische Vorrede*), sin lugar a dudas uno de los textos filosóficos más complejos y más poderosos que se nos haya dado para leer. En efecto, Benjamin se dedica allí a una elaboración que viene a corroborar la visión que se desprende del “Fragmento teológico-político”. En este caso, Benjamin resalta un concepto de origen que procede de la misma lógica, donde devenir y declive, restitución y apertura al porvenir dejan de concebirse contradictoriamente y obedecen entonces a un ritmo bivalente alimentado por una dinámica de los extremos (*Origine du drame baroque allemand*, 43-44) (*Origen del drama barroco alemán*) :

L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert.

El origen, aunque es una categoría completamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. El origen no designa el devenir de lo que ha nacido, sino lo que está naciendo en el devenir y el declive. El origen es un torbellino en el río del devenir y arrastra en su ritmo la materia de lo que está apareciendo. El origen nunca se da a conocer en la existencia desnuda, evidente, de lo factual, y su ritmo solo se puede percibir en una óptica doble. Para ser reconocido, exige, por una parte, algo así como una restauración, una restitución; por la otra, algo que es, por esa misma razón, inacabado, siempre abierto.

Así pues, cuando Benjamin nos habla de la intensidad concentrada en esa “*débil* fuerza mesiánica” que aspira a la afinidad entre los armónicos producidos por las

lenguas, nos hallamos esencialmente ante una estructura abierta, que es pura anticipación. En el epígrafe de su *Tesis XIV* sobre el concepto de historia, Benjamin cita esta frase de Karl Krauss: “El origen es la meta — *Ursprung ist das Ziel*” (*Œuvres III* : 439) —. Evidentemente, no se trata de postular que un presunto *terminus a quo*, un punto de origen que solo podemos conjeturar, estaría envuelto, como en Hegel, en un *terminus ad quem* llamado a desplegar todas sus virtualidades: como el fin es abierto para siempre, el origen se vería entonces replegado en los limbos de una especulación que nunca podrá terminar de disputar con sus premisas. El origen no es simplemente la génesis de las cosas, ni, por vía conversa, la posibilidad de establecer la genealogía de ellas, como si pudiéramos recapitular todo. Es la fuerza de la vida, ese torbellino incesante que hunde sus raíces en el “río del devenir”. El *Ursprung* es un “salto” hacia el futuro.

La traducción es siempre venidera; su mandato, “pendiente”, como en suspenso en el interregno que hay entre la gestación de la obra y la apertura de horizontes capaces de desviarla fuera de las fronteras donde se inventó su oralidad. La oralidad es el jefe de la casa, pues eso que Benjamin anhela intensamente, esa “idea de la prosa” que prefigura el reino mesiánico, “el mundo de la actualidad total e integral”, es el origen del sentido que no puede contenerla, controlarla, fijarla, atesorarla sin más para, eventualmente, encerrarla *in the attic*. El sentido “pesado y extraño”, que Benjamin quiere apartar del viático del traductor, es también la arbitrariedad del signo, por la cual, en una época determinada, una comunidad de hablantes acuerda un significado que será eventualmente borrado por la eterna evanescencia que es la ley del devenir, en la que la felicidad efímera solo toca la intensidad mesiánica en un punto de contacto infinitesimal, una vibración apenas. Esta intensidad mesiánica, en Benjamin, es “simbolizada”, en sentido propio, por la búsqueda de una afinidad secreta entre las lenguas. Ahora bien, esta tentativa, esta apertura dirigida a la afinidad (*Verwandtschaft*) secreta que las lenguas alimentan en su disparidad originaria es esencialmente de naturaleza *proléptica*. La traducción es pura *prolepsis*, pura virtualidad, es decir, como escribe Jacques Derrida en “*Les tours de Babel*”, “hace presente de un modo solamente anticipador, anunciador, casi profético, una afinidad que nunca está presente en esta presentación”.⁴⁹ La epifanía de tal afinidad nunca será integral: ninguna parusía, ninguna revelación vendrá a concluir esta fecundación mutua entre original y traducción, lo cual equivale a aumentar un pasivo que nunca se podría cancelar definitivamente. Por esta razón, toda obra digna de este nombre solo puede ser retraducida.

⁴⁹ Jacques Derrida, « Des tours de Babel », en: *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 220.