LA VIOLENCIA DE LA TRADUCCIÓN: APUNTES PARA UNA LECTURA DE *DIE AUFGABE DES ÜBERSETZERS* DE WALTER BENJAMIN

JESÚS GONZÁLEZ FISAC

Universidad Complutense de Madrid

Esta comunicación quiere ser sólo un esbozo de lo que está en juego en el texto de Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers* (1). Un esbozo del modo en que Benjamin pensó la filosofía y la religión desde el lenguaje; un intento de comprender por qué para Benjamin cabe una "relación trágica" entre las lenguas, que hace de su movimiento —la traducción— una facultad "violenta y única".

1. PROLEGÓMENOS A UNA METAFÍSICA FUTURA

El primero de los textos que configuran el horizonte de esta comunicación es el escrito de 1918 titulado *Über das Programm der kommenden Philosophie* (2). En él Benjamin intenta pensar, desde Kant, un nuevo concepto de experiencia y de conocimiento que habrá de ser "el lugar *lógico* y la posibilidad *lógica* de la metafísica" (p. 163; cursiva de J. G. Fisac).

Kant quiere poner a salvo la Metafísica en su posibilidad. La filosofía venidera deberá reconocer este proyecto. Ahora bien, en la medida en que el sistema kantiano no ha conseguido superar algunos "elementos especulati-

(1) Citada en adelante como *AÜ*, *cfr.* Referencias bibliográficas.

(2) Citado en adelante como *ÜP*, *cfr.* Referencias bibliográficas.

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

vos", la tarea deberá ser (también, con Kant) *crítica*, separando (*sondern*) y destruyendo (anulando: *annihilieren*), lo que ha impedido la consumación de dicho proyecto. Se trata, pues, de una crítica al cuño moderno de la filosofía. De momento apuntemos tan sólo las dos notas que, a juicio de Benjamin, marcan la *modernidad* (y también, *en cierta medida*, a Kant), a saber, la comprensión del conocimiento y de la experiencia como *relación sujeto-objeto*, y la referencia del conocimiento y de la experiencia a la conciencia empírica (esto es, la comprensión de la experiencia como mera *realidad temporal* —*Wirklichkeit*— y del conocimiento como *certeza*, es decir, como validez intemporal; p. 161).

Kant supera este cuño *al menos* en dos aspectos. Por una parte (señala Benjamin frente a los neokantianos), en el sostenimiento mismo de la *metafísica*. En un momento en el que la experiencia "reducida" de la ciencia moderna no está necesitada de la metafísica, Kant se hace problema de ella y emprende su fundamentación. La metafísica hace posible el tránsito de la doctrina de la experiencia a la de la libertad (p. 165); así, lo relevante en el concepto kantiano de metafísica no será para Benjamin la ilegitimidad de sus conocimientos (su carácter dialéctico), sino justamente "su poder universal de conectar inmediatamente la experiencia toda con el concepto de Dios mediante las ideas" (p. 164).

El segundo aspecto en el que Kant (junto con su contemporáneo Hamann) supera la filosofía moderna consiste en la referencia del conocimiento al *lenguaje*. Para Kant —dice Benjamin— lo importante es "el hecho de que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas y números" (p. 168) (*cfr.* a este respecto *Kritik der reinen Vernunft*, B 740 y ss.). Pero aún no sabemos qué es el lenguaje. Para lo que sigue retengamos esta doble caracterización de la modernidad y esos dos momentos en los que dice Benjamin que Kant la supera, y pasemos a nuestro siguiente texto.

2. HACIA UNA METAFÍSICA DEL LENGUAJE

En la obra *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (3), de 1916, Benjamin desarrolla una concepción del lenguaje radicalmente distinta de la moderna y que crítica (polémicamente) llama "comprensión burguesa del lenguaje". Benjamin la enuncia así: "El medio (*Mittel*)

(3) Citada en adelante como *ÜS*, *cfr.* Referencias bibliográficas.

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

de la comunicación (*Mitteilung*) es la palabra, su objeto (*Gegenstand*), la cosa, su destinatario, un nombre" (p. 144).

Frente a esto, Benjamin expone una *metafísica del lenguaje*. Toda *comunicación de un contenido espiritual* es *lenguaje*. Ahora bien, *todo absolutamente* (y no sólo las exteriorizaciones de la vida del espíritu del hombre) *participa del lenguaje* (pp. 141-142). Veamos cómo desarrolla Benjamin estas dos afirmaciones. La primera supone que lo que se comunica en el lenguaje *no es* el lenguaje mismo, esto es, nos pone ante la *diferencia* entre el ser (*Wesen*) espiritual que se comunica en el lenguaje y el lenguaje. Pero el contenido espiritual debe ser *idéntico* al ser lingüístico, puesto que (ya) se comunica; o lo que es igual, el lenguaje se comunica a sí mismo. De este modo llegamos a una tautología, o paradoja, sobre la que —dice Benjamin— debe sostenerse la teoría del lenguaje.

Toda comunicación es *inmediata* (*unmittelbar*). Esto significa que el ser espiritual no es comunicado *a través del* lenguaje ("no puede ser limitado ni medido desde fuera", p. 143), sino que se comunica *en* el lenguaje (y, así, el *se* —*Sich*— mienta justamente el ser espiritual). Cuando decimos que "el ser espiritual es el ser lingüístico", todo el peso de la afirmación recae así sobre el "es": ser/lenguaje es *ser inmediato*. El lenguaje es el *medium* de la comunicación o, si se quiere, la *comunicabilidad* misma. Por eso no se puede hablar propiamente de "contenido" del lenguaje (pp. 145-146) —no cabe hablar de un objeto en sí mismo, como absolutamente diverso, separado, pues, del ser del lenguaje—, sino que lo que se comunica en el lenguaje es el lenguaje mismo, una *comunicabilidad absoluta* (*loc. cit.*). Sin embargo, parece que así volvemos a la tautología. Para poder comprenderla (es decir, sin suprimirla, sosteniendo la diferencia), veamos cuál es la esencia del lenguaje.

El hombre comunica su ser espiritual en su lenguaje. Ahora bien, el lenguaje del hombre consiste en *nombrar* (*benennen*) las cosas. Para la concepción burguesa del lenguaje las palabras designan (son meros signos: *Zeichen*) cosas, desde fuera (y la verdad cabe sólo en la adecuación del lenguaje a las cosas). Pero así el lenguaje no logra comunicar el ser espiritual del hombre, es decir, el hombre no *se* comunica al designar (desde fuera) *cosas*, sino cuando las nombra (dentro del *medium* del lenguaje -*infra*). El hombre se comunica, pues, a sí mismo (y no se trata de antropomorfismo) cuando nombra las cosas. Ahora bien, para que esto pueda suceder sin salir del medio del lenguaje, las cosas mismas deben, manteniendo su diferencia, poder ser nombradas por el hombre. ¿Cómo es posible esto?, es decir, ¿cómo puede resolverse la tarea del hombre de dar nombres a las cosas y por

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

qué en el dar nombre consiste la esencia del lenguaje *en general*? Benjamin responde que ello sería imposible "si el lenguaje de nombres del hombre y el de las cosas sin nombre no estuvieran emparentados (*verwandt*) en Dios" (p.151).

La resistencia a identificar el ser espiritual y el ser lingüístico muestra ahora todo su sentido metafísico, pues apunta a ese concepto que enlaza la filosofía del lenguaje con la filosofía de la religión: la *revelación* (*Offenbarung*). La Biblia es el texto que pone de manifiesto de modo inmediato (más allá de todo sentido oculto) los hechos lingüísticos fundamentales. Así, el hombre es distinguido metafísicamente en la creación como el que pone nombre a las cosas: el aliento que Dios insufla al hombre "es al mismo tiempo vida, espíritu, lenguaje" (p. 147).

Dios crea el mundo y lo "nombra". La palabra de Dios, a diferencia de la del hombre, es creadora. Es el lenguaje puro. Pero, ¿no es el hombre el que da nombre a las criaturas?, ¿no es por ello el lenguaje nombrador la esencia misma del lenguaje? En efecto, Dios *no* da el nombre a las cosas, sino que otorga (como don: *Gabe*) al hombre el lenguaje para que corresponda a esa tarea de nombrar. El lenguaje del hombre no es, pues, creador, sino conocedor (mientras que el lenguaje de Dios sería *absolutamente* conocedor, esto es, en Dios no cabría relación alguna de conocimiento entre el nombre y la cosa).

Dios crea las cosas. *Pero* las criaturas son *mudas* y carecen de nombre (*namenlos*); por eso, para que puedan ser nombradas por el hombre, la palabra de Dios no debe permanecer absolutamente creadora y *espontánea* (no, si también tiene que servir de *medium*), sino *acogedora del lenguaje (sprachempfangend)* del hombre. En el lenguaje de las cosas, el lenguaje puro de la creación no está perfectamente pronunciado, sino que le falta recibir del hombre el *sonido* (*Laut*) de su nombrar espiritual. El hombre, pues, conoce las cosas al nombrarlas y así consuma el acto de la creación conforme a la naturaleza misma del lenguaje, en el mismo medio; por eso, en el lenguaje del nombre el ser espiritual (lo por nombrar) de la cosa y el ser lingüístico (el nombre) permanecen "puramente escindidos (*geschieden*) y, no obstante, enlazados (*vereinigt*)" (p. 146), o lo que es igual, *"en el nombre se comunica el ser espiritual del hombre a Dios"* (p. 144; cursiva en el original).

El acto de nombrar las cosas, el conocimiento del hombre, es *traducción*; trasposición de lo mudo al sonido vocal. Y Dios, en el que están emparentadas todas las cosas (el lenguaje no es convencional), es la garantía de *objetividad* (*infra*) de esta traducción/conocimiento. Dios es, como residuo

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

(p. 157) creador en la cosa, el fundamento de posibilidad de su nombrarse, su afinidad (*Verwandtschaft*). Sin olvidar, eso sí, que esta afinidad no es una solución predestinada, sino sólo una "expresión identificadora": el hombre no puede renunciar a su tarea.

3. LENGUAJE Y REPRESENTACIÓN: LA CAÍDA

Esta exposición metafísica no es abstracta. El relato bíblico articula los diversos momentos de la exposición cabe un tiempo lleno (*erfüllt*) en el que ellos se cumplen y, por así decirlo, el tiempo mismo es cumplido. El pecado original significa pues la caída del lenguaje puro en la diversidad —también es Babel— (y en la representación) y, así, su nueva (moderna) constitución. Benjamin habla de una triple significación de la caída:

1. El lenguaje se convierte en un *medio*, en un mero signo que comunica *algo fuera de sí* mismo. El lenguaje del hombre deja de ser perfectamente conocedor (ya no se cumple *la* relación nombre-criatura). El conocimiento deviene así representación, esto es, relación sujeto-objeto. La cosa se convierte en *objectum* (todo lo que es, es *gegenüberstehend*; *cfr. ÜS*, p. 162); el hombre se constituye, por analogía con los objetos, en sujeto (*ibid.*, p. 161). El conocimiento, finalmente, no es sino la *reproducción* (*Abbild*), la representación del mundo (imagen).

2. La caída tiene su origen en el Arbol de la Ciencia, en el árbol del saber lo que es bueno y malo, que no es propiamente conocimiento; la creación está ya consumada y este decir no es pues un nombrar conocedor, sino aquello que Kierkegaard —recuerda Benjamin— llama *Geschwätz*, *habladuría*, un suplemento del lenguaje que le abre irónicamente a su futura esencia. Pues acontence entonces (cuando el hombre es capaz de valorar) que la palabra de Dios se convierte en *sentencia* (*Gericht;* pp. 152-153), que escinde todo el orden anterior: el hombre deviene sujeto fuera de la inmediatez del paraíso (se convierte en trabajador), el mundo se extraña del hombre como objeto (lo que se opone y resiste a su transformación), y el lenguaje se convierte finalmente en representación (instrumento) y el nombre en *juicio* (*Urteil,* esto es, aquella representación en la que se piensa la relación sujeto-predicado).

3. La caída es también origen de la *abstracción*, esa facultad del espíritu del lenguaje devenido juicio (p. 154), que consiste en separar ("abstraer" se dice en alemán *absondern*) y separarse de lo concreto. Pero esta escisión en el lenguaje (leyendo juicio —*Ur-teil*— como "partición originaria") sólo se

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

consumará si, al mismo tiempo, (también) hay una *retirada* (*Abkehr*) de las cosas en el modo en el que el lenguaje se disolvía en ellas: retirada del *Anschauen* (intuir) inmediato de las cosas. Así, mientras que en el paraíso se despliega la comunicación de lo concreto en el nombre dentro del *medium* del lenguaje puro, la mediación de la representación abandona lo concreto para recogerse en el concepto.

Pero el pecado original es, también, la caída en la *pluralidad* de las lenguas (Babel), no porque falte la inmediatez en los lenguajes (la cual es siempre la raíz de toda comunicación; *ÜS*, p. 154), sino porque ahora, como el más allá de la palabra devenida signo/sentencia, queda por vez primera algo *no comunicable*: el lenguaje puro (o, como se dice en *AÜ*, porque se comunica un contenido inesencial).

4. APUNTES PARA UNA LECTURA DE *DIE AUFGABE DES ÜBERSETZERS*

Hemos intentado hasta aquí esbozar la meditación benjaminiana del lenguaje y la filosofía como aquello que está decisivamente puesto en juego en *AÜ*. Sigamos con este esbozo, volviendo ahora sobre el texto.

Puede decirse que en cierto modo en *AÜ* se intenta pensar la "relación" entre lenguajes. Como se ha visto en *ÜS* en la crítica a la concepción instrumental del lenguaje, debe entenderse desde el principio que "ciertos conceptos de relación mantienen su buen sentido, acaso su mejor sentido, cuando no están referidos exclusivamente al hombre" (*AÜ*, p. 10). Pensemos esta relación articulada en tres momentos:

— En el texto se piensa la relación traducción-original más allá de la comprensión burguesa del lenguaje. La "auténtica relación" entre el original y la traducción no debe ser exterior (y ha de repararse en que la traducción es una *forma*, una ley a la que debe corresponder el traductor en su tarea), esto es, no se trata de comunicar un contenido (*AÜ*, p. 9), sino que en ambos casos (más, incluso, en la traducción) se trata de ganar el momento perdido del lenguaje puro (*infra*). La traducción no es una comparación de igualdades abstractas (donde la comparación es uno de los momentos que, junto con la abstracción, constituyen el concepto; *cfr.* Kant, *Logik*, § 6) o ámbitos de semejanza" (*ÜS*, p. 151). Por eso ha caído también la *Abbildtheorie*, en el marco de la teoría del conocimiento, frente a la *Erkenntniskritik* (Kant). Pese a sus críticas, Benjamin reconoce que Kant supera la relación metafísica sujeto-objeto al menos por lo que hace al objeto (*ÜP*,

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

p. 161; esto es, *Phänomen*, aquello que sólo cabe comprender en y gracias a una cierta constitución de una legalidad —conocimiento— que lo sostiene). Así, "en el conocimiento no podría darse ni objetividad, ni, incluso, pretensión de objetividad, si ésta consistiera en copias de lo real" (*AÜ*, p. 12).

— Las lenguas están emparentadas en Dios *(ÜS)*. Ahora bien, esta su relación, después de la caída, es una relación natural, de *vida*, donde el original no significa nada para la traducción (no debe ser su sentido), sino que, antes bien, deben apuntar en su relación, conformes a fin (*zweckmäßig*), a ese su parentesco: a la esfera superior del lenguaje puro. Por eso corresponde a la traducción un modo particular de representación: no significativo (no se trata de *be-deuten*), sino alusivo (*hin-deuten*), más allá (*über*). Y por eso también el tiempo no es ya la forma vacía de una transformación mecánica, sino el tiempo de la historia como *Übergeschichte*, de la vida como *Fortleben*; en fin, el tiempo como destinación: el *tiempo mesiánico* cabe el cual se consumará la reconciliación de las lenguas caídas.

— Relación, por último, entre *lo mencionado (das Gemeinte)* y el *modo de mención* (*Art des Meinens*). En donde lo importante no es la relación entre palabras de lenguajes diversos *(Brot, pain)* y el objeto designado (abstraído: "lo mismo e idéntico"), sino entre los propios lenguajes, que ciertamente pugnan entre sí en las palabras, en su diferencia en los modos de mención, pero que, entre ellos (como totalidades), guardan una cierta unidad, la de lo que es mentado por todos ellos: el lenguaje puro. La relación entre las lenguas es una relación trágica (*ÜS*, p. 156); es la relación entre *lenguajes sobre-(über)-determinados* y *sobrenombrados* tras la caída, impedimento de que el hombre se comunique en su discurso (*Rede*).

La tarea del traductor será, pues, *redimir y liberar* (pues no hay un conflicto insuperable entre libertad y literalidad), *con violencia, la lengua propia*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W.: "Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", en *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1, Francfort: Suhrkamp, 1977, pp. 140-157.

— "Über das Programm der kommenden Philosophie", en *Idem*, pp. 157-171.

— "Die Aufgabe des Übersetzers", en *Tableaux parisiens*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, 1, pp. 9-21.

Jesús GONZÁLEZ FISAC. La violencia de la traducción: apuntes para la lectura de Die Aufgabe des Über...
Centro Virtual Cervantes

1.2. Aspectos metodológicos y didácticos de la traducción