

Las Vasijas Quebradas

(límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio)

Andrés Claro

El cargador de agua llevaba dos grandes vasijas colgadas de un palo sobre los hombros. Una estaba quebrada; la otra perfecta. La vasija perfecta conservaba y devolvía toda el agua al final de la caminata desde arroyo a la casa de su señor. La vasija quebrada perdía la mitad del contenido. Durante dos años, siempre lo mismo.

La vasija perfecta estaba orgullosa de sus logros: respondía a la tarea que se le había asignado. La vasija quebrada, en cambio, vivía avergonzada de sus imperfecciones: miserable por ser capaz de retener tan sólo la mitad del contenido que se le había destinado, por cumplir sólo a medias con sus obligaciones.

Le dijo al aguador: "Estoy avergonzada; quiero disculparme". "¿Por qué?", preguntó el hombre. "Porque debido a mis grietas, en los dos últimos años sólo entregas la mitad de mi carga; trabajas más y obtienes la mitad del valor". El aguador dijo entonces: "Cuando regresemos hoy a la casa de mi señor, mira las flores que crecen a la orilla del camino".

Cuento tradicional hindú

INTRODUCCIÓN: las 'vasijas quebradas' o las utopías de la traducción

Que las concepciones, estrategias e implicancias de la traducción literaria hayan sido alzadas al rango de problemas filosóficos y culturales de primer orden, que incluso el caso límite de la traducción poética despunte como una operación ineludible a la hora de comprender la comunicación y la representación en general, debe ser comprendido en el horizonte de lo que es al menos un doble rendimiento utópico propio a la experiencia y el saber del traductor, doble rendimiento que ha permitido precisar tanto los duelos y las pérdidas como los desafíos constructivos a los que se ve enfrentada la conciencia contemporánea en medio de la bien o mal llamada globalización. En principio, claro está, fue sobre todo la conciencia de su rendimiento negativo, lo que podría llamarse la 'utopía de toda traducción poética', la que impuso sus consecuencias: el saber y la experiencia de los límites semánticos y epistemológicos en el paso entre las lenguas permitió afinar así lo que venía siendo ya un cuestionamiento creciente a las pretensiones de control y comunicación de sentido estable y de universalidad de la representación heredados de un cierto orden moderno.



La imposibilidad de toda traducción devendría pronto un lugar común, repetido a menudo majaderamente sin particular atención al hecho literario mismo. Pues cuando se pone atención al hecho poético no sólo se asiste a lo que fracasa en la traducción, sino también a lo que traduce en el fracaso, a un rendimiento positivo que constituye la otra cara del saber y experiencia del traductor, lo que podría llamarse la 'traducción como utopía': un reconocimiento de que las soluciones de paso entre las lenguas, las *trouvailles* ideadas por los grandes traductores literarios, así como los efectos e influencias entre las lenguas y las literaturas, despuntan como modelos ejemplares para comprender y responder a los desafíos éticos y políticos, históricos e institucionales, que ha impuesto la multiplicación explosiva de los traspasos entre territorios, comunidades y culturas, como eventos significativos que permiten repensar las relaciones complejas entre lo que se sigue llamando lo extranjero y lo propio.

Es este doble rendimiento utópico, la doble conciencia de imposibilidad y posibilidad, de amenaza y desafío, de fracaso de paso y paso en el fracaso, lo que se reconoce en parte importante de las figuraciones dadas al acto de traducir a lo largo de la historia, una serie de metáforas que permiten evaluar desde ya la autocomprensión y las relaciones que fueron capaces de establecer las comunidades y culturas de las que provienen. Así, la conciencia de los límites y abismos infranqueables ha hecho surgir imágenes que van desde el naufragio del sentido y la degradación del modelo, pasando por la metamorfosis, hasta la nostalgia y el duelo por la pérdida. De otra parte, si la conciencia de la dificultad y fragilidad de las soluciones de paso ha hecho surgir imágenes que van desde la hospitalidad al extranjero y la sobrevida del antepasado, el evento de transformación descomunal que constituye el contacto e influencia entre las lenguas permite proyectar una contaminación lingüística irreductible como nuevo fundamento de la constitución lingüístico-trascendental del sujeto, la comunidad y la cultura. Son esta serie de implicancias propias del doble rendimiento de la tarea del traductor las que impone a un tiempo el célebre símbolo benjaminiano de las 'vasijas quebradas', una imagen que habla tanto de pérdidas inevitables como de necesidad de reconstitución, de la utopía de toda traducción y de la traducción como utopía; se recordará que es para figurar la relación entre las lenguas que escribe:

Del mismo modo que los fragmentos de una vasija, para hacerlos calzar, se deben seguir el uno al otro hasta en los más mínimos detalles, pero no tienen necesidad de asemejarse entre sí, así, en vez de asemejarse al sentido del original, la traducción debe más bien, amorosamente y en detalle, en su propia lengua, tomar forma de acuerdo a la manera de significar del original, para que ambos sean reconocibles como las partes quebradas de un lenguaje más vasto, tal como los fragmentos son las partes quebradas de una vasija.¹

Es a partir de la riqueza simbólica de esta figura de las 'vasijas quebradas', extraída por Benjamin de la cábala luriánica, que es posible pasar revista y articular no sólo los límites semánticos y epistemológicos, sino también los desafíos éticos, historiográficos y trascendentales que impone el saber y experiencia del traductor literario. Las 'vasijas quebradas', entonces:

-En primer lugar, símbolo de una renuncia ante la imposibilidad de apropiación: los fragmentos de la copa rota que reciben los invitados a una boda, cuya aceptación es la renuncia a la posesión de la novia.

-Luego, 'vasijas rotas' como símbolo de hospitalidad: los fragmentos del *symbolon* entregados en un pacto vinculante, lo que permite el reconocimiento del extranjero que llega, con sus derechos asegurados sobre lo propio.

¹ W. Benjamin. "La tarea del traductor".

-En tercer lugar, símbolo de rescate histórico: el *tikun* de la cábala de Luria, donde las 'vasijas quebradas' imponen la tarea de rescatar el pasado, de darle una sobrevivencia.

-Por último, o en cuarto lugar, símbolo de exilio e inacabamiento: el *sheviratha-kelim* en la misma cábala luriánica, donde la rotura de las vasijas es símbolo de un contagio originario e irreducible, de un desplazamiento generalizado en todos los órdenes del cosmos, donde ya no es posible apelar a una identidad o totalidad sin fracturas.

Esa sería por supuesto de una manera retórica anunciar y articular el programa que impone el saber y experiencia del traductor, al modo de cuatro variaciones posibles sobre el símbolo de las vasijas quebradas que se concentran por turnos en los límites epistemológicos, la hospitalidad ética, la sobrevivencia histórica y el contagio irreducible como fundamento trascendental del sujeto y la comunidad que se desprenden de la tarea del traductor. Pero uno quisiera que se vaya reconociendo desde ya el argumento y la lógica misma que está en juego en este recorrido, a saber, que si la tarea poética supone una renuncia a *priori* y duelo inicial ante la posesión y traspaso del sentido pleno y estable de lo extranjero, se determina antes que nada como una exigencia de acoger sus formas de significación, de dar cabida hospitalaria a los comportamientos llegados de allende, operación que se diacroniza como un rescate y despliegue de la significación pendiente del pasado, un doble movimiento de hospitalidad (en el espacio y en el tiempo) que forja a su vez un lenguaje del parentesco como contagio activo e irreducible.

primera variación

LA COPA ROTA: CONTRATO AMOROSO Y RENUNCIA A LA POSESIÓN

(la resistencia al control y traslado del sentido pleno de lo extranjero)

Conocemos la muy difundida costumbre de romper una copa o un plato con ocasión de los esponsales. Cada uno de los hombres presentes se apodera de un fragmento, y estamos autorizados a entender ese acto como una renuncia a sus pretensiones sobre la novia, que un régimen matrimonial anterior a la monogamia le concedía.

S. Freud²

*¡La copa hecha añicos, Dumuzi inanimado y el redil desierto:
Ello significa que tus manos serán atadas
Y tus brazos encadenados!*

El sueño de Dumuzi (Anónimo sumerio)³

Haciéndose eco del consabido e implacable adagio italiano, donde la fosa infranqueable entre las lenguas es figurada precisamente como un *lapsus linguis*, Freud ha escrito:

Un ejemplo notable de estos chistes por modificación es la conocida exclamación: '*Traduttore-Traditore!*'. La semejanza entre las dos palabras, que llegan casi a ser idénticas, figura de una manera muy impresionante *la fatalidad de que el traductor deba hacer traición a su autor.*⁴

La fatalidad de la traición provendría antes que nada de un conflicto de lealtades en el traductor, quien se hallaría a medio camino entre dos exigencias a las que debe atender y responder al mismo tiempo. Es lo que, apelando a una autoimagen de servicio, esclavitud y ataduras corriente en los prólogos y dedicatorias de los traductores literarios, Franz Rosenzweig sintetiza como sigue:

Traducir es servir a dos señores. Por consiguiente, nadie lo puede. Por consiguiente, es como todo aquello que, mirado irónicamente, nadie puede, pero que prácticamente es tarea [*Aufgabe*] de todos. Cada cual tiene que traducir y cada cual lo hace.⁵

O bien se atiende al original, al autor y a la lengua extranjeros, sometiéndose a su diferencia y extrañeza a riesgo de aparecer como un traidor a los suyos, o bien se sirve a la lengua propia, adaptando libremente la obra extranjera, robándola y traicionando su lengua. Pero la

2 S. Freud. "Conferencias de introducción al psicoanálisis". *Obras completas*, vol. XVI, p. 244.

3 J. Bottero & S. N. Krammer (eds.). *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, p. 317. Traducción modificada.

4 S. Freud. "El chiste y su relación con lo inconsciente". *Obras completas*, vol. VIII, p. 34. Mi énfasis al final.

5 F. Rosenzweig. "La escritura y Lutero". Cf. H-J. Störig (ed.). *Das problema des Übersetzens*, p. 194. De manera menos figurada, Herman Broch resume: "Traducir quiere decir: confrontar dos organismos lingüísticos y satisfacer las exigencias de cada uno de ellos". (H. Broch. "Quelques remarques à propos de la philosophie et de la technique de la traduction", p. 301).

inevitabilidad de la traición no lo es todo. Pues en esta doble obediencia en tierra de nadie, en este *double bind*, si bien la amenaza de traición acecha, no queda más remedio que actuar, que traducir.

He aquí pues la ‘aparente’ paradoja inicial y constitutiva de la tarea del traductor literario, lo que Goethe llamó la “contradicción entre la imposibilidad implícita y la necesidad absoluta”⁶. ‘Paradoja *aparente*’, cabe insistir, pues es posible desarticularla mediante una doble pregunta, a saber: (i) ¿qué es lo que fracasa cuando se traduce (lo imposible)?; y luego (ii) ¿qué es lo que traduce cuando se fracasa (lo necesario)?

Si se comienza respondiendo a la primera de estas preguntas —a por qué el traductor estaría condenado a la renuncia, la traición y el fracaso— uno debe hacerse cargo de lo que han sido las concepciones dominantes y tradicionales de lo que es o debiese ser una traducción lograda, concepciones que suelen comprenderla como un transporte, imitación o equivalencia de sentido, y donde, entre sus figuraciones típicas, aparece la metáfora de la navegación entre dos orillas, la pintura de un modelo o el pago de una deuda. Pues en medio de la serie de elementos en juego en una traducción literaria, la reflexión occidental ha jerarquizado, privilegiando la conservación del sentido léxico articulado por la sintaxis (esto es, de lo que suele denominarse simplemente ‘el sentido’), en detrimento del comportamiento de las formas poéticas de significación, sean estas musicales, dependientes de las imágenes o contextuales, a todo lo cual, bajo rúbricas como la ‘letra’, la ‘forma’ o el ‘estilo’, no se le suele reconocer un rendimiento semántico, mucho menos un rendimiento de síntesis de la representación.

Tómese tan sólo el caso de la concepción de la traducción como un ‘transporte de sentido entre dos orillas’, que parece ser la promesa misma inscrita en la palabra ‘traducción’. Esta, como explica en su fascinación el etimólogo, en las lenguas europeas no diría otra cosa: ‘paso a través’, ‘traspaso’, ‘traslado a la otra orilla’. No sólo en el caso del *traducere* y *translatio* latinos que dan forma a las palabras castellana e inglesa por ejemplo; lo mismo en el alemán *Übersetzen*, que calca la etimología; como resume J. Grimm (1847):

La tarea de la traducción se puede explicar con la misma palabra que la expresa, si bien cambiando el acento: *uebersétzen* es *úebersetzen* [‘traducir’ es ‘conducir a la otra orilla’], *traducere navem*. Quien está dispuesto a navegar y pretende tripular una nave y, con velas desplegadas, conducirla a la otra orilla, debe efectivamente desembarcar en un lugar donde hay otro suelo y sopla otro aire.⁷

Si la traducción es figurada como la navegación entre las orillas de dos lenguas, lo decisivo, como se adelantó, es que se ha supuesto casi unánimemente que lo que en el contrato de transporte tendría que ser asegurado contra todas las vicisitudes de la navegación es ‘el sentido’. El humanista Pierre Daniel Huet lo precisa: al comparar la traducción a una barca sorprendida por la tempestad, recomienda que ante la amenaza de naufragio se arroje primero al mar lo menos valioso: la elegancia, los ritmos, los colores y las florecillas; en síntesis, todo cuanto sirve ‘sólo al placer’. Luego, de ser necesario, el capitán deberá desprenderse de mercancías de mayor valor —la naturalidad y la claridad—, conservando finalmente sólo aquello que le es indispensable para sustentar la vida, a saber, los pensamientos, las ideas.

Entre los supuestos básicos que se reconocen en esta figuración o concepción corriente y dominante de la traducción se tiene entonces: 1º que es posible acotar y poseer el sentido de un texto original; 2º que este sentido corresponde a una carga invariable capaz de amoldarse a nuevos recipientes; es decir, que

6 Cf. W. Barnstone. *The Poetics of Translation*, p. 41.

7 J. Grimm. “La pedantería de la lengua alemana”. En M. A. Vega (ed.), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, p. 255.

es independiente de la forma que lo contiene; 3º que este sentido puede circular, se deja transportar de una lengua a otra, trasvasijar de un receptáculo a otro; 4º que el traducir corresponde al vehículo, transporte, pasaje o comercio de este sentido; y 5º que hay un mar, esto es, un medio continuo de paso a través del cual la integridad semántica puede ser conducida de la orilla de una lengua a la de otra.

Pero contra cada una de estas suposiciones o pretensiones, la tarea del traductor deja sentir ya la duplicidad irreductible entre la promesa y la traición, entre el contrato semántico y la imposibilidad de transporte del sentido. Los recipientes se revelan aquí también quebrados.

Para comenzar, es evidente que una versión absolutamente literal no llegaría nunca a traspasar un sentido estable de una lengua a otra. Desde ya, porque una literalidad absoluta —la traducción sintáctica palabra por palabra— es una equivalencia de suyo imposible: no hay correspondencias léxicas unívocas entre las lenguas, ni sus términos tienen los mismos parentescos etimológicos y extensiones semánticas (para no hablar de las connotaciones). Pero más decisivamente, porque aún si se lograra tal paridad o se restringiera la literalidad a una tendencia dentro de lo posible, las diferencias sintácticas y morfológicas entre dos lenguas llevarían a un total descontrol del sentido.

En cuanto a la traducción llamada 'libre', que ha sido defendida precisamente en nombre del traspaso del sentido, evaluar sus pretensiones remite al horizonte filosófico de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y mundo. En este horizonte, la posición tradicional, dominante y optimista, se sustenta en al menos dos supuestos decisivos y relacionados: (i) la unidad del pensamiento humano; y (ii) la trascendencia del sentido, sea de manera ideal u objetiva, a la lengua. La puesta en cuestión de estos supuestos fundamentales, a su vez —un cuestionamiento que se ha intensificado en las ciencias del lenguaje y la filosofía contemporáneas—, comenzó a tomar fuerza decisiva a partir de las reflexiones sobre las relaciones entre pensamiento, lenguaje y representación del mundo que desplazaron el giro copernicano de Kant desde la subjetividad al lenguaje. El rol pionero y aún protagónico al respecto lo jugó Wilhelm von Humboldt, cuya reformulación de los argumentos trascendentales kantianos que lo llevaron a situar la lengua como clave de la síntesis y las relaciones sujeto/objeto está directamente influida por su larga labor de traductor literario (entre otros, por los quince años que pasó traduciendo el *Agamenón* de Esquilo, por ejemplo, tarea que dejaría una huella duradera en su concepción general de las diferencias lingüísticas como diferencias de cosmovisión).

Una primera consideración de Humboldt decisiva para evaluar la posibilidad de traslado del sentido es su concepción de la inseparabilidad de lenguaje, pensamiento y representación del mundo. Comienza: "el lenguaje es el órgano formador del pensamiento"; "el pensamiento sin lenguaje es, sin más, imposible"⁸. La forma lingüística no podría separarse de los contenidos del pensar; no habrían ideas claras y distintas susceptibles de ser contempladas por una mirada interior muda, ni siquiera percepción objetiva o subjetiva; Humboldt agrega:

El lenguaje no actúa como partiendo de los objetos ya plenamente percibidos. Pues sin el lenguaje no habría ante la mente objetos (como tales). Ya en la percepción hay una cierta subjetividad; incluso cabe considerar a cada individuo como un punto de mira en la visión del universo. El hombre vive con los objetos tal como el lenguaje se los trae.⁹

Si contenido y forma del lenguaje están indisolublemente ligados, el contrato de transporte semántico

8 W. von Humboldt. Edition Flitner-Giel, vol. III, pp. 426 y 429, respectivamente.

9 W. von Humboldt. Edition Flitner-Giel, vol. III, p. 434.

del traductor sólo podría cumplirse a cabalidad a condición de que las formas de las lenguas fuesen universales. Pero este no sería el caso, precisa Humboldt, posición en la que es respaldado por una miríada de testimonios de traductores literarios de todos los tiempos. He aquí pues su segunda concepción fundamental para la pregunta pendiente sobre el paso del sentido; Humboldt escribe:

El pensar no depende meramente del lenguaje en general sino, hasta cierto grado, también de cada lengua determinada y singular... Una parte muy significativa del contenido de cada lengua depende de ella tan indudablemente que la expresión lingüística no puede ya continuar siendo indiferente para el contenido.¹⁰

Si cada lengua tiene desde ya una forma interna y categorización propia de la experiencia, produciendo cortes y vínculos particulares en lo fenoménico, si cada lengua tiene más específicamente un carácter que define su estilo de sintetizar la representación, termina por conformar una visión de mundo distinta e inconmensurable con la de otras lenguas. Humboldt resume el grueso del argumento:

He llamado la atención sobre el hecho que la diversidad de lenguas excede una simple diversidad de signos, que las palabras y la sintaxis determinan al mismo tiempo los conceptos, y que, considerados en su contexto y su impacto en el conocimiento y la sensación, la diversidad de lenguas son de hecho diversas visiones de mundo [*Weltansichten*].¹¹

Las consecuencias de esta disparidad entre las lenguas para la promesa del traslado del sentido ya habrán saltado a la vista. Humboldt mismo lo formula de manera enfática; en carta a A. W. Schlegel admite: “Toda traducción me parece simplemente un intento por realizar lo imposible”¹². Y es que la inconmensurabilidad entre las diversas lenguas —y entre las correspondientes experiencias de sentido y representación a las que dan pie—, impediría toda especularidad o equivalencia. La diversidad a todos los niveles —en el sistema léxico (lo que afecta las redes de significación, la sinonimia y connotación de las palabras), en el sistema gramatical (que afecta los modos de vinculación de los eventos, incluida la concepción del tiempo), en el sistema fonético y articulatorio (que afecta las relaciones entre sonido y sentido), en el sistema textual (donde se suele abrir la representación de lo histórico)— todas estas diferencias harían que el traspaso de un sentido estable, aún limitándose al aspecto puramente conceptual, sea imposible. Aun si uno se restringiese a los términos más aparentemente ostensivos, la tarea no podría ser exitosa. Humboldt advierte:

Incluso en el caso de objetos puramente sensibles, los términos empleados por lenguas diferentes están lejos de ser verdaderos sinónimos, y... al proferir ἵππος, *equus* o caballo, no se dice exactamente la misma cosa. Se sigue a fortiori lo mismo para el caso de los objetos no sensibles.¹³

En último término, entonces, si uno vuelve a embarcarse en la metáfora náutica, se debe reconocer que las concepciones trascendentales de Humboldt no dejan pensar un transporte de sentido estable entre dos orillas. Ya no se trata de una imposibilidad empírica de llevar a cabo el traslado semántico; esto es, de lo que suele reconocerse y ejemplificarse en muchos testimonios de traducción literaria o filosófica, donde, a pesar de todas las dificultades, de la desmesura e infinitud de la tarea, aún podría intentarse

10 W. von Humboldt. *Escritos sobre lenguaje*, p. 16.

11 W. von Humboldt. “Sobre el carácter nacional de las lenguas”. *Escritos sobre el lenguaje*, p. 131.

12 Cf. W. Barnstone. *The Poetics of Translation*, p. 42.

13 Cf. A. Berman. *L'épreuve de l'étranger*. p. 244.

traspasar la parte del sentido que resistiese a las vicisitudes del viaje entre las lenguas. La imposibilidad aparece aquí como necesaria, *a priori*. Y la misma conclusión se obtendría al suscribir y examinar las consecuencias de gran parte de las teorías de la significación en la lingüística y la filosofía del lenguaje contemporáneas, las que no han hecho sino poner en el tapete nuevos escollos a la idea de una traducción como traslado semántico estable¹⁴. (Piénsese por ejemplo tan sólo en la idea dominante de la significación estructural —determinada por la totalidad de la lengua como sistema de diferencias—, donde la conservación del sentido de una lengua a otra supondría trasladar toda la estructura de diferencias que lo produce; es decir, injertar el sistema completo de una lengua en otra).

A la primera pregunta pendiente entonces —¿Qué es lo que se traiciona cuando se traduce? ¿Cuál es la renuncia inevitable que experimenta la tarea del traductor?— la respuesta sería clara: la posesión y traspaso de un sentido intacto y estable. Pues en el paso entre las lenguas se hallan una serie de resistencias —de diferencias y de límites— que revelan, no que el lenguaje o la traducción no signifiquen, pero sí que existe algo en este paso que escapa a todo intento de control semántico, a todo intento de control intencional de una significación administrable de la lengua extranjera en la propia.

De allí que el marco de legitimación de la tarea del traductor no pueda hallarse en la hermenéutica, ni siquiera en una hermenéutica activa y filosófica a la manera de Heidegger. Pues la esencia de la traducción no está en la interpretación: no lleva necesariamente ni se agota en la determinación de la significación aparente o de la fuerza de significación oculta de un texto. La traducción literaria es antes que nada una experiencia y saber *sui generis* acerca de los 'límites' y las 'diferencias' entre las lenguas, así como de las posibilidades y los efectos que se producen en el paso entre las mismas. Como ha escrito Blanchot:

Todo traductor vive de la diferencia entre las lenguas, toda traducción está fundada en esta diferencia, aunque persiga, aparentemente, el designio perverso de suprimirla... En verdad, la traducción no está de ninguna manera destinada a hacer desaparecer la diferencia de la que es, al contrario, el juego: hace constantemente alusión a ella, la disimula, pero a veces revelándola y acentuándola; es la vida misma de la diferencia, encuentra allí su deber augusto, su fascinación.¹⁵

Hacer la experiencia de una traducción fuerte, dejar advenir la experiencia de la obra literaria y la lengua extranjeras, lleva a reconocer que las lenguas se relacionan mediadas no por la identidad, la semejanza o la universalidad de la representación, sino por diferencias irreductibles para las cuales se deben proponer mediaciones creativas que las acomoden. Como afirma también Benjamin:

La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad.¹⁶

El saber del traductor es uno que ni la simple lectura, ni la crítica ni la hermenéutica revelan. Antes que nada: un saber de la diferencia entre las lenguas y de las posibilidades de crear nuevas diferencias que les permitan expresarse a la una en el seno de la otra. Luego, fundado trascendentalmente en el

14 Para la negación de la posibilidad de traspasar el sentido de una lengua a otra al adoptar una serie de concepciones de la significación de la lingüística contemporánea, véase especialmente G. Mounin. *Les problèmes théoriques de la traduction*. También U. Eco. *Decir casi lo mismo* (esp. cap. 2. "Del sistema al texto").

15 M. Blanchot. *L'amitié*, pp. 70-71.

16 W. Benjamin. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres". *Ensayos escogidos*, p. 98.

lenguaje como esfera de constitución de todo lo objetivo y subjetivo, un saber más amplio de los límites y las diferencias entre lo que se sigue llamando propio y extranjero.

Pues al tomarse en serio el rendimiento trascendental del lenguaje —al ser humano como habitante de su lengua— el saber traductivo acerca de la diferencia y relación entre las distintas lenguas abre un saber trascendental acerca de las diferencias y relaciones entre los sujetos, las comunidades, las culturas y las cosmovisiones, complicando toda diferenciación e institucionalidad simple a la hora de abordar lo propio y lo extranjero. He aquí el umbral a partir del cual la renuncia que se ha admitido en el traductor comienza a tomar un tinte más positivo, perfilándose desde ya como la experiencia y reconocimiento de una extranjería no apropiable. Como ha escrito Goethe: “En la traducción se debe llegar hasta *lo intraducible; es sólo entonces que se toma conciencia de la nación extranjera y la lengua extranjera*”¹⁷. Es lo que permite comprender por qué, entonces, en un cierto sentido —pero sólo en un cierto sentido— la traducción *debe* permanecer como una imposibilidad. Y es que la experiencia de un cierto imposible es también el reconocimiento de esta reserva de lo extranjero ante lo propio: de los límites infranqueables que deben aceptarse en toda relación con un texto, lengua, sujeto, comunidad, cultura o cosmovisión allende.

Con todo, el corolario ético básico que se desprende de la imposibilidad semántico-epistemológica de transporte de un sentido intacto —la experiencia de lo inapropiable como experiencia de la reserva irreductible de lo extranjero— no es ni todo ni el principal rendimiento que tiene el saber del traductor, sino apenas el giro a partir del cual comienza su utopía positiva. Pues —paradoja aparente— el reconocimiento de la imposibilidad constitutiva, *a priori*, no lleva al abandono de la tarea; el mismo Humboldt, si bien comienza el prólogo a su versión de Esquilo con la advertencia habitual de que “*Un poema de este tipo es intraducible*”, luego de enumerar la miríada de dificultades que impiden cumplir la tarea con éxito, concluye sorpresivamente: “*No obstante, ello no debe hacernos desistir de traducir*”¹⁸.

Es este doble gesto básico de los grandes traductores literarios —el reconocimiento de una cierta imposibilidad y la no renuncia a la tarea— el que permite en efecto comenzar a desplegar un rendimiento ya francamente positivo del saber y experiencia traductivos, lo que equivale a desplazarse hacia la otra pregunta pendiente, a saber, ya no ‘¿qué es lo que se traiciona cuando se traduce?’, sino ‘¿qué es lo que se traduce cuando se fracasa?’; en otras palabras: ¿qué es y qué enseña lo que pasa de una lengua a otra, y lo que pasa a una y otra lengua, aún cuando el sentido no pase intacto?

Responder a estas preguntas sobre el rendimiento positivo de la tarea es en gran medida el objetivo de las tres variaciones que siguen, donde se precisa la traducción como una hospitalidad a las formas de significar o comportamientos del extranjero, acogida que se diacroniza como un rescate y despliegue de la significación pendiente del pasado, doble hospitalidad que produce y promete una contaminación lingüística irreductible como nuevo fundamento de la constitución trascendental del sujeto, la comunidad y la cultura. Maneras de precisar que si la tarea del traductor persiste como un contrato ineludible aún ante el fracaso que se ha terminado de esbozar, es porque habría un llamado de la obra y la lengua extranjeras —de lo extranjero como tal— que es anterior y que excede la comprensión y representación intencional de un sentido apropiable.

17 Cf. A. Berman. *L'épreuve de l'étranger*, p. 97. (Goethe. “Carta a Streckfuss”, 1827). Mi énfasis.

18 W. von Humboldt. “Prólogo” a su traducción de *Agamenón* de Esquilo. En F. Lafarga. *El discurso sobre la traducción en la historia*, pp. 355-357.

segunda variación

SYMBOLON: LA VASIJA QUEBRADA COMO PACTO DE HOSPITALIDAD

(la ley de acogida entre las lenguas)

Cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado partido en dos.

Platón. Banquete¹⁹

Si quieres recibir alguna ayuda... para los niños y tu propio destierro, dilo, pues estoy dispuesto a darte con mano pródiga y a enviar símbolos a mis huéspedes, que te acogerán bien.

Eurípides. Medea²⁰

Examinemos esta vez nuestros deberes para con los huéspedes extranjeros: hay que decir que se trata de los contratos [simbolaia] más sagrados. Es que, en lo que concierne a casi todos los derechos del extranjero, toda falta contra ellos es, en comparación con lo que atañe a los derechos de un ciudadano, una falta más grave contra una divinidad vengadora.

Platón. Las Leyes²¹

Tras la epistemología negativa que ha delimitado la extensión que cabe atribuir al lugar común de la 'imposibilidad de la traducción', en una primera gran consideración positiva de la tarea se la puede determinar como una operación de hospitalidad, como una acogida a las formas de significación de la lengua, obra y autor extranjeros que iluminan la acogida a lo extranjero como tal. Es lo que sugería ya el motivo inicial benjaminiano de las vasijas, donde se explicaba que si la tarea del traductor no consiste en imitar un sentido, debe, amorosamente y en detalle, acoger las formas de significar del original; en términos no menos metafóricos, también precisa:

Esta función consiste en encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original [das Echo des Originals]... Porque la traducción... presta su voz al original, lo hace entrar en cada uno de esos lugares en que eventualmente el eco puede dar, en el propio idioma, la resonancia de una obra escrita en una lengua extranjera.²²

Como Eco, el traductor debe prestar su voz y responder cuando se le habla, pero nunca hablar primero; aparece como una voz destinada a hacer sentir la voz de otro, al que ama en silencio. Pero no se trata de que el traductor, como un ser disminuido, quede condenado a un servilismo ante la supuesta superioridad narcisa del original. La traducción queda más bien determinada como una operación de hospitalidad que responde identificando y abriendo los lugares en que la lengua propia es capaz de acoger,

19 Platón. Banquete, 191d.

20 Eurípides. Medea, 613.

21 Platón. Las leyes, 729e.

22 W. Benjamin. "La tarea del traductor". Ensayos escogidos, p. 83. Mi énfasis.

de dejar resonar o refractar, las formas de significar del original, el comportamiento de lo extranjero.

Es así como comienza a desplegarse un segundo simbolismo posible para el motivo de las 'vasijas quebradas'; esto es, precisamente como *symbolon*: los fragmentos de un todo quebrado que permiten el reconocimiento en un pacto de hospitalidad, pacto que exige y asegura la acogida de un extranjero al que se le reconocen ciertos derechos atávicos sobre lo propio²³.

La pregunta más básica aquí sería si se pasa de una lengua a otra –y de una cultura a otra, de una comunidad a otra– para capturarla y vencerla, o para abrir un espacio de acogida y convivencia entre lo extranjero y lo propio. Se está ante la encrucijada entre la traducción como 'anexión' de lo extranjero –que elimina las diferencias para crear la ilusión de pureza y transparencia de lo propio (y hasta de lo universal)– o de la traducción como 'descentramiento' de lo propio –que implica forzar el hogar comunitario desde las diferencias del extranjero.

*** La traducción de los vencedores o la conquista del extranjero: la transmisión de la batuta imperial (había una vez un romano, un español, un francés y un inglés...)**

Pues la traducción efectivamente realizada en la historia ha estado a menudo bien lejos de cumplir con la exigencia ética básica de una hospitalidad a las formas o comportamientos de lo extranjero, apareciendo más bien como una 'traducción de los vencedores'. Es lo que se reconoce en una larga genealogía de defensa de la 'traducción libre', la cual, asociada al dominio imperial, aparece ya en la época romana, tiene un cierto apogeo en los siglos XVI y XVII bajo el impacto del clasicismo francés, y se perpetua hasta nuestros días bajo nuevas directrices imperiales y coloniales.

Ya Quintiliano escribe: "No quiero que una traducción sea una paráfrasis, sino *un combate y emula-*

23 El significado primero de la palabra *symbolon* es el de un signo fragmentario de reconocimiento en un pacto de hospitalidad, el cual se obtenía en Grecia quebrando un objeto, de modo que quien detentaba una de las partes podía hacerse reconocer por quien poseía la otra haciéndolas calzar (mostrando cómo 'se siguen hasta en los más mínimos detalles'), manera de asegurar la hospitalidad en el tiempo. Como precisa A. Bailly, *symbolon* es: "Primit. Un objeto quebrado en dos, del cual dos huéspedes conservaban cada uno una mitad que transmitían a sus hijos; las dos partes juntas servían para reconocer a los portadores y probar las relaciones de hospitalidad pactadas anteriormente" (*Dictionnaire Grec-Français*). En cuanto a la raíz griega de la palabra 'símbolo', esta alude a la acción de 'juntar', 'reunir', 'calzar'. Puede apelar a acciones como 'dar la mano', 'cerrar los ojos', 'correr juntos', 'acoger'; también, de manera más formal, a 'contribuir', 'ayudar', 'juzgar', 'evaluar', 'comparar', 'comprender'. Pero en todos los casos, el significado básico es el de 'devenir uno a partir de dos'; es decir, indica algo unitario que nace de la correspondencia de dos elementos disímiles pero que se ajustan el uno al otro. Es lo que permite comprender cómo este sentido básico de *symbolon* en el pacto de hospitalidad sería complementado por usos más o menos afines. Así Platón habla en *El Banquete* (191d) del hombre y la mujer como *symbola*: mitades incompletas que se buscan en el amor para juntos formar un todo antes dividido. Esta idea de la parte incompleta que envía a su mitad faltante –la media naranja, se podría decir– se halla también en la *Ética eudemia* (III. 2, 1239 b 31). En la *Política* de Aristóteles (II, 1280 a 39), a su vez, *symbolon* aparece como sinónimo de *synthêkê*: como 'contrato', 'convención', donde el significado perdurable es el de un 'pacto' (lo mismo en Plutarco, *Vita di Romolo Rom.* 14). De allí que cuando el mismo Aristóteles traspase la noción de 'símbolo' al lenguaje (*De interpretatione* 1, 16 a 3), lo que está enfatizando es el carácter 'convencional' del nombre. Es solo luego de Diógenes Laercio, quien usa 'símbolo' para referirse a la 'prescripción' (contraseña mística, signo secreto) entre los pitagóricos (Diógenes Laercio VIII 17), que comienza a anunciarse su uso posterior dominante, esto es, como signo sensorial que representa una realidad por convención (que es lo que ocurre aquí con las 'vasijas quebradas', tomadas esta vez como un símbolo posible del *symbolon* mismo).

ción [certamen atque aemulatio] del original que entregue el mismo sentido"²⁴. En Roma se traduce efectivamente como un ejercicio militar que apunta a la apropiación cultural, a la *usurpación* de la autoridad de los antiguos modelos griegos para sustituirlos por obras romanas.

Es lo que repite Jerónimo al reformular la herencia retórica romana al servicio de la evangelización cristiana, incluso en lo que concierne a la traducción de los textos sagrados (para los que propone en un momento una consideración más fiel). Junto con rechazar los momentos literalistas de la *Septuaginta* como un "griego extraño, bárbaro, escandaloso", advierte:

Que otros anden al acecho de sílabas y letras; *persigue tú las ideas*. Me faltaría tiempo si quisiera exponer los testimonios de todos los que han traducido por el sentido. Basta por ahora nombrar a Hilario el confesor, quien tradujo ... sin quedarse pegado a una letra soñolienta ni torturarse con la remilgada interpretación de los incultos: muy de otro modo, *trasladó a su lengua las ideas tras capturarlas, por decirlo así, y ejercer el derecho del vencedor* [victoris jure]²⁵.

Este 'derecho del vencedor' –*victoris jus*– implica la 'persecución', 'captura' y 'reducción' del sentido o ideas (*sententias*) del extranjero.

Se inicia una nueva batalla en y por la traducción al interior de la Iglesia, la cual dominaría durante el medioevo y sería eventualmente puesta al servicio de los estados nacionales modernos. Así, en el momento en que se afianza el imperio español con el llamado descubrimiento en América, si ya Nebrija sentencia que "siempre la lengua fue compañera del Imperio", Juan de Valdés, en su *Diálogo de la Lengua* (1535), agrega que el idioma castellano iría a extenderse "a muchos pueblos bárbaros e naciones peregrinas en lenguas... que tenían necesidad de recibir las *leyes quel vencedor pone al vencido, e con ellas nuestra lengua*"²⁶.

La reformulación más decisiva de este etnocentrismo traductor que niega sistemáticamente la acogida a las formas de significación del extranjero se daría algo más tarde, sin embargo, en la medida en que la batuta imperial pasa de España a Francia. Durante la época clásica, junto a una nueva metáfora de traición o *cliché* machista –las *belles infidèles*–, la traducción es determinada como una forma de aclimatación y domesticación del extranjero a la comunidad de lo propio. Con una metáfora sugerente, se le pide que se someta a las reglas de claridad y elegancia que regían el salón literario parisino. He aquí como lo pone D'Ablancourt, el hombre que hizo triunfar esta nueva manera de traducir (1664):

No me apego entonces siempre a las palabras o a las ideas de este autor; mientras sigo su objetivo, arreglo las cosas a nuestra manera. Las diversas épocas exigen no solamente palabras, sino ideas diversas; y los embajadores tienen la costumbre de vestirse a la moda del país donde se los envía, por miedo a parecer ridículos ante los ojos de aquellos que tratan de agradar... y los antiguos no tradujeron de otra manera²⁷.

D'Ablancourt, quien fue el paradigma de las *belles infidèles*, el más insigne representante de esta

24 P. D. Huet. *De optimo genere interpretandi*. En A. Lefever (ed.). *Translation/ History/ Culture: A source-book*, pp. 86-87. Mi énfasis.

25 Jerónimo. *Epistula LVII. Ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi*. En F. Lafarga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 55. Mi énfasis.

26 Cf. V. García-Yebra. *Traducción: historia y teoría*, pp. 135-136. Mi énfasis.

27 N. P. D'Ablancourt. "Epître dédicatoire à sa traduction de Lucien". En F. Lafarga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 178.

‘mala libertad’ de la época clásica, culmina el proceso de afirmación de la lengua francesa y naturalización de la extranjera, que dominaría en los siglos a venir. He aquí como recapitula Collardeau a fines del siglo XVIII, esta vez con una metáfora botánica, no diplomática:

Si hay algún mérito en el traducir, este no es quizás otro que el de perfeccionar, si es posible, el original, el de embellecerlo, apropiárselo, el de darle un aire nacional y naturalizar, de alguna manera, esta planta extranjera²⁸.

A más de su continuación en la tradición francesa posterior, el impacto de las concepciones y prácticas de las *bellas infieles* se dejó sentir ya contemporáneamente en gran parte de Europa, llegando a ser dominante en países como Inglaterra y España.

Son adoptados por Dryden, por ejemplo, quien a pesar de defender una aproximación consensual entre libertad y literalidad, también quiere que Virgilio hable el inglés normalizado de su época, que se acomode al espacio y tiempo propios; repitiendo lo que ya era un lugar común, escribe (1685): “Me he propuesto que Virgilio hable el inglés que hubiese él mismo hablado si hubiese nacido en Inglaterra en la era actual”²⁹.

Más tarde, en el momento en que el imperialismo lingüístico y fáctico inglés comienza a desplazar al francés, las figuras diplomáticas no parecen suficientes, renovándose el imaginario de expedición y conquista. Cuando se materializa la colonización de la época victoriana, incluso un poeta como Edward Fitzgerald —célebre traductor de los *Rubayat* de Omar Khayyam, quien presume mostrar al lector cómo han vivido otras comunidades con costumbres y patrones radicalmente distintos— escribe célebremente (1857):

Me divierte tomarme cuantas Libertades me place con estos persas, quienes (como lo creo) no son lo suficientemente Poetas como para atemorizarlo a uno de hacer tales excursiones, y quienes realmente requieren de un poco de Arte para darles forma³⁰.

El poeta extranjero ha de ser conquistado tal como sus tierras lo han sido, entonces; el original debe ser mejorado si quiere entrar al imperio de la lengua inglesa.

El ideal traductivo imperial y reductor seguiría dominando en el mundo anglosajón hasta bien entrado el siglo XX, tanto entre los epígonos ingleses de entreguerras, como en la renovación del discurso de la traducción que se produce en Estados Unidos tras la Segunda Guerra. Así, en lo que fue el discurso más sistemático acerca de la traducción de entre-guerras, la conferencia tayloriana de Hillaire Belloc (Oxford, 1931). Este despliega una concepción bastante acabada de la traducción dirigida por el doble ideal de reducción de lo extranjero y pureza de lo propio. Más tarde, incluso quien fuese un pionero y en ciertos sentidos el más reconocido pensador de la traducción en el mundo anglosajón, George Steiner, con toda su lucidez, erudición y sensibilidad literarias, no escapa a esta concepción de la traducción bajo una lógica confrontacional y reductora de lo extranjero. En explícita referencia a las palabras de Jerónimo, Steiner caracteriza el segundo momento de su hermenéutica, la ‘comprensión’, como un acto de ataque; apoyado en su etimología, nos dice que supone rodear e ingerir al otro; escribe:

En el evento de la traducción entre lenguas esta maniobra de comprensión es explícitamente invasora y exhaustiva [*this manoeuvre of comprehension is explicitly invasive and exhaustive*]³¹.

28 Cf. A. Berman. *L'épreuve de l'étranger*, p. 62

29 J. Dryden. “Preface to Ovid’s *Epistles*”.

30 Cf. W. Barnstone. *The Poetics of Translation*, p. 11. (E. Fitzgerald. Carta a E. W. Cowell).

31 G. Steiner. *After Babel*, p. 314.

El resultado final, a su vez, es una disección del vencido:

Se 'rompe' un código: el desciframiento es disección, haciendo pedazos la cubierta y dejando las capas vitales a la vista... la densidad de 'otredad' seductora u hostil es disipada [*the density of hostile or seductive 'otherness' is dissipated*]"³².

Es cierto: Steiner pretende resolver estos excesos y peligros asociados mediante una última etapa, a la que llama 'compensación'. Pero lo cierto es que tal reciprocidad final no podría ser pensada en términos éticos, menos de hospitalidad, sino tan sólo en términos económico-jurídicos: es una simple compensación que repara el daño con una moneda de otro cuño.

Ahora bien, si en este breve examen de lo que ha desviado a la traducción de su exigencia ética básica –la hospitalidad a las formas de significación extranjeras– se pasa desde esta consideración genealógica y diacrónica a una síntesis de sus actitudes básicas, se reconoce una solidaridad más o menos estrecha entre al menos tres tendencias. En primer lugar, lo más evidente, la complicidad de un imperalismo político y un etnocentrismo ideológico: una coincidencia entre las pretensiones de superioridad y autosuficiencia cultural, de una parte, y el predominio de una traducción que se resiste a la mediación u hospitalidad al extranjero como tal, de otra.

En segundo lugar, un hipertextualismo literario: lejos de poner atención a la materialidad y al comportamiento de las formas de significación de la lengua y autor extranjeros, se impone una *imitatio* general o *inventio* adaptadora en la que se operan una serie de deformaciones más o menos violentas –racionalizaciones, clarificaciones, embellecimientos, simplificaciones, etc.–, lo que llevan a la destrucción del sistema significante del original. En tercer lugar, un platonismo e intencionalidad fuertes: si el sentido aparece como una idealidad trascendente que asegura la unidad más allá de las formas, su aprehensión no se concibe como el resultado de una apertura a lo impredecible –reacción o eco ante una irrupción o llamada inanticipable–, sino como una representación sometida a una voluntad intencional: anticipación y *adecuatio*.

*** La hospitalidad condicionada: la acogida de lo extranjero en beneficio de lo Propio.**

A la hora de rastrear una alternativa y crítica a la concepción etnocéntrica y triunfal de la traducción recién esbozada, la genealogía llevaría nuevamente hasta la Antigüedad, donde se defiende ya una fidelidad literal, aunque tributaria de un respeto por la supuesta palabra divina, absoluta e inmodificable (esto es, por lo que se considera textos escritos por dios mismo o por alguno de sus amanuenses: espíritus santos y otros). Si se trata de identificar una tradición masiva que promueva la hospitalidad al extranjero *en* la historia, en cambio, de manera secular, hay que esperar sobre todo hasta las reflexiones fundamentales que surgen en el clasicismo y el romanticismo alemanes, por mucho que la acogida quedase condicionada entonces al beneficio de lo propio –esto es, que la traducción se constituya como una hospitalidad limitada, no absoluta.

Ya Herder critica el etnocentrismo con que se asimilaban las obras alemanas y de otras naciones en Francia. Constata (1768):

Homero tiene que ir a Francia como vencido, vestirse según su moda para no ofender su vista; debe despojarse de su respetable barba y de su sencillo traje; debe adoptar las costumbres francesas, y si todavía se entrevé su grandeza campesina, se ríen de él como si fuese un

32 Ídem.

bárbaro. Por el contrario, nosotros, pobres alemanes, todavía casi sin público y sin patria, sin tiranos del gusto nacional, queremos verlo tal como es³³.

Frente al etnocentrismo de las bellas infieles, una serie de reflexiones posteriores que llevan hasta Goethe y Schleiermacher, defenderían una traducción literal-literaria como mediación y acogida de lo extranjero que deviene a su vez un modo de formación y acceso a lo propio, una *Bildung* de la nación alemana. Es lo que precisa, entre otros, Humboldt:

Traducir, especialmente a los poetas, constituye uno de los trabajos más necesarios... de lo que cada nación obtiene siempre un gran beneficio... *ante todo, a fin de ampliar la significación y la capacidad de expresión de la propia lengua...* Ahora bien, del mismo modo que se amplía el sentido de una lengua se amplía el sentido de la nación. Por dar sólo este ejemplo, ¡cuánto ha ganado la lengua alemana desde que empezó a imitar las medidas silábicas griegas, y cuánto ha contribuido al desarrollo de la nación!³⁴

Si todas las lenguas son transformables *ad infinitum* en la medida en que reciben formas extranjeras, dos orientaciones decisivas se perfilan en esta nueva aproximación a la traducción, orientaciones que determinan a su vez los límites de la hospitalidad a las formas extranjeras y al extranjero como tal. En primer lugar, la 'fidelidad' se perfila como una 'literalidad literaria' fuerte: la traducción introduce nuevas formas de significación, especialmente nuevas formas de síntesis poéticas, las cuales aumentan la capacidad expresiva de la lengua, y con ello, expanden los límites de la literatura, la comunidad, la cultura y la nación, de la cosmovisión misma de los hablantes o habitantes de la lengua. En segundo lugar, esta promesa de ampliación de la lengua propia inscrita en la literalidad-literaria tiene como horizonte filosófico una teoría de la *Bildung*, siendo concebida como una 'educación o formación de la cultura nacional a través del paso por lo extranjero'. En este sentido, la acogida no es irrestricta, sino que aparece condicionada a un beneficio de lo propio; la hospitalidad a las formas se ejerce dentro de ciertos límites, de manera limitada.

Es lo que Humboldt mismo determina a partir de una diferenciación entre lo que resulta 'extraño' y lo que causa 'extrañeza'; advierte:

Desde luego, este punto de vista conlleva necesariamente que la traducción posea cierto color exótico, pero es muy difícil trazar la frontera a partir de la cual se convierte en un defecto innegable. Mientras no se perciba la extrañeza [*Die Fremdheit*], sino lo extraño [*Das Fremde*], la traducción habrá logrado sus máximos objetivos; pero allá donde aparezca la extrañeza en sí, y quizá incluso se vea oscurecido lo extraño, el traductor mostrará que no está en condiciones de enfrentarse a su original³⁵.

Al igual que Herder antes y que Schleiermacher luego, se trata pues de una hospitalidad en la que subsiste un cálculo y límite para los efectos que le está permitido producir al extranjero en la esfera de lo que se considera propio, apropiable, por muy difícil que sea trazar fronteras absolutas y exactas.

33 J. G. Herder. *Über die neuere deutsche Literatur*. En F. Lafaraga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 273.

34 "Prólogo" a su traducción del Agamenón de Esquilo. En F. Lafaraga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 357. Mi énfasis.

35 "Prólogo" a su traducción del Agamenón de Esquilo. En F. Lafaraga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*.

*** La hospitalidad incondicionada: la irrupción no-intencional e inanticipable de lo extranjero.**

La superación de estas limitaciones por el punto de vista de una hospitalidad ilimitada, incondicional, es lo que comienza a perfilarse ya en Goethe, y con más nitidez en Pannwitz, ambos antecedentes inmediatos de la reflexión de Benjamin en la "Tarea del Traductor". En su *Crisis de la cultura europea*, Pannwitz advierte:

Nuestras versiones, incluso las mejores, parten de un principio falso, pues quieren convertir en alemán lo griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán. Tienen un mayor respeto por los usos de su propia lengua que por el espíritu de la obra extranjera... El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que el *extranjero lo sacuda con violencia*. Además, cuando traduce de un idioma distinto del suyo está *obligado* sobre todo a remontarse a los últimos elementos del lenguaje, donde la palabra, la imagen y el sonido se confunden en una sola cosa; ha de ampliar y profundizar su idioma con el extranjero, y *no tenemos la menor idea de la medida en que ello es posible y hasta qué grado un idioma puede transformarse*.

Apelando a los elementos últimos del lenguaje –ámbito en que semántica y estilística son indisolubles, donde lo que el lenguaje dice es inseparable de lo que el lenguaje hace–, se precisa la exigencia de dar 'forma' extranjera a lo propio, donde el respeto va antes que nada al carácter y a las formas de la lengua extranjera. Más importante, en la medida en que se resiste a subordinar la acogida de la lengua extranjera, y del extranjero como tal, al cálculo y beneficio de lo propio, Pannwitz anuncia una hospitalidad incondicional. No es posible anticipar los efectos de la llegada del extranjero, afirma, incluso a riesgo de que se produzca una violencia en y hacia lo propio; no hay medida anticipatoria de una conciencia intencional: no tenemos la menor idea, precisa, de la medida y el grado en que la lengua se puede ampliar o de la serie de transformaciones que se detonan. Desde el momento en que se supera el ámbito de la hospitalidad limitada –la cual privilegia y calcula al interior del estado fortuito de la propia lengua, comunidad o cultura– y se pasa a una hospitalidad absoluta, se debe estar dispuesto a que la lengua extranjera 'sacuda la propia con violencia', que la visitación de lo extranjero produzca una alienación inanticipable y definitiva en la comunidad de lo propio.

Es lo que Benjamin llamará tras Pannwitz mismo una 'traducción de la letra', donde, en la misma medida en que se otorga derecho de asilo incondicionado a lo extranjero, se disuelve la alternativa fatal entre la literalidad y libertad de la que había vivido gran parte de la reflexión occidental acerca de la traducción; más precisamente, se constata un doble movimiento según el cual la fidelidad a las formas de significar del extranjero generan un movimiento de libertad en lo propio. Benjamin escribe:

Rescatar en la propia lengua ese lenguaje puro exiliado en la lengua extranjera, liberar al transponer ese lenguaje puro cautivo en la obra, tal es la tarea del traductor. Lutero, Voss, Hölderlin y George extendieron las fronteras del alemán.

En principio, Benjamin parece repetir y suscribir a lo que ya decían los pensadores alemanes de la *Bildung*: la traducción es una operación que amplía la lengua propia. Pero se debe notar que la tarea ya no es presentada como una salida al extranjero con el objetivo de acceder a lo propio, sino como un 'rescate' (*Erlösen*), una especie de derecho de asilo; más precisamente, como una 'liberación' del lenguaje preso en la obra extranjera, el cual accede a su 'libertad' en el país propio. Es en este sentido que Benjamin es consciente de anunciar una operación donde se "confirma un derecho nuevo y superior para la libertad de la traducción. Su valor no procede del sentido del mensaje, ya que la misión de la fidelidad es la de emanciparlo. *La libertad se hace patente en el idioma propio*". Este nuevo

derecho es a la libertad de la traducción, no del traductor; lo que se exige es que se libere la lengua confinada en el extranjero, lo que implica a su vez estar dispuesto a violentar lo propio, a romper las trabas caducas del propio idioma, del hogar. No se trata de la mala libertad del traductor que conquista, sino la libertad de aquello que, traducido a la letra, despliega una significación impredecible e inanticipable en el ámbito de lo propio.

* La ejemplaridad traductiva de la poética de Ezra Pound

Benjamin ejemplifica con Lutero, Voss, Hölderlin y George. Pero tómese un ejemplo hoy más familiar: la poética de la traducción de Ezra Pound, la cual ha dejado una concepción holista del sentido, unificando semántica y estilística, justamente por su atención inaudita no sólo a lo que el lenguaje dice, sino también a lo que hace (y el lenguaje puede hacer muchas cosas). Así, al acoger la manera de generar un ritmo u otro efecto musical de una lengua extranjera –digamos, la acentuación silábica de las lenguas clásicas, o la aliteración estructural de las antiguas literaturas germánicas, o las modulaciones vocálicas de los trovadores provenzales– o al acoger una manera inédita en Occidente de forjar imágenes –digamos, las yuxtaposiciones vibratorias de la poesía clásica china– o al acoger una manera de generar efectos contextuales –digamos, la *dissimulatio* de Propertio o las formas de la ironía inestable moderna de Laforge– en fin, al acoger todos estos recursos en sus traducciones, Pound sacudió la lengua literaria inglesa con una violencia inseminadora: generó nuevas posibilidades de escritura y percepción, nuevos horizontes de sensibilidad y de expresión, en su acogida de lo extranjero. El resultado fue no sólo la revolución del lenguaje del modernismo angloamericano, sino la transformación de gran parte de las poéticas occidentales.

En principio, Pound generó una serie de interlinguas que fueron percibidas como una irrupción o lengua de traducción. Así sería percibido el comienzo del “Seafarer”, por ejemplo, que sonaba:

May I for my own **self** song’s truth reckon,
Journey’s **jargon**, **how** I in **harsh** days [I] **Hardship** endured oft

Pero pronto, a través de su propia poesía y la de otros, inició una transformación permanente de la lengua propia, donde el gesto extranjerizante dejó de ser percibido como desestabilizador. Desde ya, en lo que concierne a las traducciones; de modo que cuando Seamus Heaney traduce *Beowulf*, comienza:

Só. The **Spéar-danes** in **dáys** gone **by**
and the **kings** who **rúled** them had **cóurage** and **gréatness**.
We have **héard** of these **prínces’** **heróic** **campáigns**.

Pero también en la poesía original, partiendo por los compañeros de ruta –“**Cydonian** Spríng with her **atténdant** **tráin** / ... Though every **bránch** have **báck** what **lást** year **lóst**” (T. S. Eliot)– y por Pound mismo, quien comienza sus *Cantos*:

And **thén** went **dówn** to the ship
Set **kéel** to **bréakers**, **fóρθ** on the **gódlly** sea, and
We **sét** up **mást** and **sáil** on the **swárt** ship,
Bóre sheep **abóard** her, and our **bódies** álso.

Si la resurrección de esta estructuración aliterativa del poema moderno venía preparándose desde Gerard Manley Hopkins, fue el impulso traductor de Pound el que vino a cambiar la sonoridad y la concepción de lo que constituye la eufonía en las letras inglesas: ya no más el *legato* de vocales y líquidas

(‘l’s, ‘m’s, ‘n’s y ‘w’s), sino el *staccato* que logra la tendencia monosilábica y el uso de consonantes ásperas (‘p’s, ‘t’s, ‘k’s), con lo cual se afina el corte y síntesis de lo fenoménico como momentos de percepción precisa, nítida, con bordes duros.

Lo que no quiere decir que Pound no acogiese efectos vocálicos de otras poesías. Tómese tan sólo un breve ejemplo, el único que hay tiempo y espacio para desplegar ahora, el cual muestra bastante bien la manera cómo la acogida atenta a las formas de significación poéticas de lo extranjero –tarea que requiere un gran esfuerzo y dedicación– genera un movimiento de libertad en lo propio, con lo que se rompe la dicotomía tradicional entre libertad y literalidad.

Se trata de un *alba* provenzal. El original, traducido literal y prosaicamente, da: “Cuando el ruiseñor gorjea con su pareja de noche y de día, yo estoy con mi hermosa amiga bajo la flor, hasta que el vigía de la torre grita: “¡Amantes, a levantarse!, que veo el alba y el día claro”. En cuanto al original y la versión de Pound, al ser desplegados ante la vista en la página escrita, puede que las formas de estos dos poemas parezcan muy distintas; pero escúcheselos uno tras otro. Primero el anónimo provenzal:

*Quan lo rossinhols escria
ab sa par la nueg e-l dia,
yeu suy ab ma bell’amia
jos la flor,
tro la gaita de la tor
escria: “Drutz, al levar!
qu’ieu vey l’alba e-l jorn clar*

He aquí Pound:

When the nightingale to his mate
Sings day long and night late
My love and I keep state
In bower
In flower
‘Till the watchman on the tower
Cry:
 “Up, Thou rascal, rise
 I see the white
 Light
 And the night
 Flies.

Se notará cómo el inglés de Pound se hace eco de manera bastante sorprendente de la musicalidad del original, respetando su cadencia y las modulaciones vocálicas entre abiertas y cerradas. La acogida de estas modulaciones no es banal; son ellas las formas de significar fundamentales del poema, ámbito donde se encarna toda la cosmovisión naturalista del *gai saber* de los trovadores como alternativa ante la ortodoxia medieval.

Pues el *alba* erótica provenzal, que es en parte una parodia de las *albas* religiosas de los padres de la Iglesia, constituye una progresión dramática donde lo fundamental es su confrontación y preferencia de la noche por sobre el día, del tiempo del amor por sobre el tiempo de la vigilia, lo que es a su vez una sinécdoque de la confrontación y preferencia de los valores naturalistas propios del *gai saber* de

los trovadores por sobre las virtudes de la luz de la Iglesia oficial en el momento del gótico naciente. Y es todo este sistema de confrontaciones el que se pone en escena acústicamente en el poema, en su contraste entre vocales claras y oscuras, transformándolo en una experiencia musical notable. Escúchelo nuevamente con ciertos énfasis:

QuAn /O rOssinhO/s <u>escriA</u>	When <i>the <u>nigh</u>tIngle to hls mAte</i>
Ab sA p <u>Ar</u> /A nUEg e-/ dIA,	Sings <u>day long</u> and <u>nigh</u> t /Ate
YEU sUY Ab mA bell'AmIA	MY love and I KEEp state
jOs /a f <u>Or</u> , In coger	In b <u>OWEr</u>
jOs /a f <u>Or</u> ,	In fl <u>OWEr</u>
<u>trO</u> /A g <u>Al</u> tA [/] de /A <u>tOr</u>	'Till the <i>watch</i> man on the <u>t<u>OWEr</u></u>
<u>escriA</u> : [/] "Dr <u>Ut</u> z, al lev <u>Ar</u> !"	CrY:
qu'IEU vEY l'AlbA [/] e-l jOrn cl <u>Ar</u> ."	"Up, Thou <i>rascal</i> , <u>r<u>ise</u></u>
	I see the <u>wh<u>ite</u></u>
	<u>L<u>ight</u></u>
	And the <u>n<u>ight</u></u>
	<u>Fl<u>ies</u>."</u>

36

Se podrá notar cómo la fidelidad extraordinaria de Pound genera una libertad en lo propio. Pues no es ni literal ni reproduce los mismos patrones métricos o de rimas del provenzal (ni siquiera las terminaciones masculinas y femeninas). Lo que hace es crear un efecto musical general similar mediante una poderosa variación rítmica – especialmente en las últimas líneas, para enfatizar el anuncio súbito del día y la necesidad para los amantes de despertarse y partir– y mediante una oposición entre vocales ‘claras’ y ‘oscuras’, tal como lo hace el original, dramatizando mediante la iconicidad de los sonidos tanto el motivo explícito del contraste entre la noche y el día, como el sistema implícito de oposiciones que encarna en la cosmovisión naturalista de los trovadores en su resistencia a la epistemología oficial del Norte. Así, el provenzal ‘ia’ (líneas 1-3) –un sonido abierto que más allá de la iconicidad del día sugiere el grito del ruiseñor– es reemplazado por el inglés ‘eit’; el ‘or’ del original (líneas 4-5) – una ‘o’ cerrada que reverbera en ‘r’ (“Tro la gaita de la tor”)– halla un equivalente en el ‘ower’ opaco de Pound, donde el sonido se cierra de ‘o’ a ‘u’ con la misma reverberación en ‘r’; el ‘ar’ final (líneas 6-7) –una ‘a’ abierta reverberando– halla un equivalente inglés en la serie ‘ai’ (cry), ‘aiz’ (Rise, Flies) y ‘ait’ (white, Light, night). La sucesión general de los tres momentos es también equivalente. Pues, lo que hace Pound en la última parte del poema (en las últimas seis líneas escalonadas), es cortar los versos finales del poema en los lugares donde las rimas internas del original rompen el ritmo. Esto es, el desmembramiento enfatiza para el lector moderno, imponiendo el tempo y las pausas que deben ser respetadas, compensando la ausencia de la melodía de estos poemas cantados, melodía que ciertamente hubiese enfatizado el acento y corte en ese momento climático, cuando grita el vigía, como lo dejan ver la irregularidad de las rimas y asonancias internas del final. Quizás lo único que se hecha de menos en la versión inglesa, es que mientras en el provenzal el tercer timbre de las rimas resulta de una amalgama de las otras dos –el ‘ia’ se mezcla con el ‘or’ para dar ‘ar’– una modulación que impone sus propias sugerencias para la escena sexual del alba, es más difícil extraer una amalgama desde ‘eit’, pasando por ‘ower’ hasta ‘ai/ais/ait’, excepto quizás en la manera en que la ‘a’ de ‘tower’ más ‘eit’ da ‘ait’. Pero claro, esto es ya pedir lo imposible del traductor.

36 E. Pound. *Alba*. Las **VERSALES** marcan ecos vocálicos, incluida la rima final e interna; las **itálicas**, ecos consonánticos, incluida la aliteración; se han **subrayado** además ciertos ecos mayores, como las repeticiones morfélicas; por último, se han introducido barras [/] en los lugares en que las rimas internas y otras formas de acentuación del original quiebran el ritmo.

Pound fue capaz de comprender, tras un largo olvido, lo que los trovadores habían intentado y logrado hacer con el lenguaje, las maneras cómo sus formas extremadamente sofisticadas de significación poética —especialmente su preciosismo de la rima— generan una dramatización y tensión musical que va a la par de sus tensiones amorosas e ideológicas. Y en la medida en que logró acoger estas formas de significación en sus traducciones, les daría carta de ciudadanía permanente en la lengua inglesa. De modo que, cuando casi tres décadas más tarde, Pound se hallase encerrado en su prisión italiana y escribiese en los *Cantos Pisanos* líneas como “Pull down thy vanity, / Paquin pull down”, este tipo de contrastes vocálicos parecerán familiar a alguien que haya leído con atención sus versiones de los trovadores, sólo que esta vez a la manera de un negativo fotográfico del *alba* provenzal, ya no de la claridad del día a la claridad del día, sino de la oscuridad de la noche a la oscuridad de la noche —“[Pull down] [thy vanity, / Paquin] [pull down]”— una progresión que, en ese momento de su vida, Pound asumía con cierta desolación. Pero en esa misma línea de poesía, se habrá advertido, es notorio también el ritmo *staccato* que produce la dicción monosilábica y la fuerza consonante y aliterativa —“Pull down thy vanity, / Paquin pull down”— otra firma acústica de la poesía de Pound que provino de tierras extranjeras: de las versiones de la antigua poesía germánica mencionadas antes.

Dejando de lado la ejemplaridad de las traducciones poundianas, si se revisaran en detalle otras de estas versiones literarias logradas, capaces de acoger las diversas formas de significación poética del extranjero —musicales, imagísticas, contextuales—, decantarían ciertas ‘actitudes’ típicas que se reconocen en la experiencia y reflexión de esta acogida fuerte y lograda entre las lenguas al punto de *hacer historia*. El asunto no es banal. Pues son estas actitudes, a su vez, las que son capaces de constituirse en claves para un pensamiento más general de la acogida y los traspasos, capaces de establecer requisitos básicos para una hospitalidad más amplia entre las comunidades y culturas que habitan las lenguas mismas. De manera que conviene nombrar al menos dos de ellas, por mucho que se lo haga de manera más dogmática que conclusiva.

Así, en primer lugar, al centrar la atención en el esfuerzo activo de la acogida de las formas de significación poética en la traducción hospitalaria, se reconoce la ausencia de un método fijo de resolución universal, de un procedimiento con normas programáticas que pudiesen asegurar siempre y todo paso entre lo propio y lo extranjero. Esto es, la acogida incondicional implica una experiencia y reflexión donde, si las decisiones son siempre impostergables, no hay sin embargo posibilidad de apelar a reglas fijas o principios absolutos que asegurasen el paso exitoso entre lo extranjero y lo propio; no hay ni manera única ni perfecta de hacerlo; las decisiones de paso son siempre singulares y deben responder a la especificidad de las exigencias de cada caso, donde se sabe que atender de manera absoluta a una exigencia implicará no atender a otras, un costo que se debe estar dispuesto a asumir en todo momento. Si se puede hablar de una política y una traducción como hospitalidad, es porque se está en el terreno del arte, de la producción sin reglas.

Luego, en segundo lugar, al poner la atención en la oportunidad y los resultados de esta acogida hospitalaria a las formas de significación poética, se reconoce la necesidad de una apertura no-intencional a los efectos impredecibles de la llegada y encuentro con el extranjero en lo propio, una hospitalidad capaz de aceptar en todo momento lo que desborda la planificación, proyección o anticipación. Es lo que se discierne como la ‘refracción’ o ‘resonancia’ propia de la traducción: el hecho de que la obra original se refracte o resuene contra una determinada lengua en un determinado estado de su historia, lo que genera ecos imprevisibles que van más allá de todo sentido anticipable o intención asignable ya no sólo al traductor, sino incluso a la conciencia intencional del autor original. La hospitalidad absoluta viene posibilitada por una oportunidad lingüístico-histórica, que es la que permite la constelación entre dos lenguas y dos tiempos.

tercera variación

TICÚN: VASIJAS QUEBRADAS COMO EXIGENCIA DE RESCATE HISTÓRICO (diferimiento de la ley en la historia: la hospitalidad en el tiempo)

Las vasijas de las sefirot, que debían recibir el universo de la emanación proveniente del Adán Cadmón, también se quiebran... De su efecto proviene el tercer estadio del proceso simbólico, llamado por los cabalistas ticún, 'restitución'... Es cierto que no se trata en modo alguno de un proceso sin equívocos; al contrario, está expuesto a una multitud de complicaciones... De alguna manera, el ticún no restituye completamente una idea de creación pensada y jamás realizada, sino que la expresa por vez primera.

G. Scholem³⁷

La frágil vajilla cae con estrépito, se hace añicos y se esparce en cien pedazos por el piso. Pero el estrépito, que prosigue sin término, no es, como pronto observo, el de una vajilla, sino en verdad el sonar de un timbre; y con este sonar, como ahora lo advierte el que ya se despertó, el despertador cumplía su tarea.

S. Freud³⁸

Una nueva acepción de las 'vasijas quebradas' —esta vez como exigencia de *ticún*: símbolo cabalista de redención y lugar exacto del que extrae Benjamin la imagen de su ensayo— introduce la perspectiva temporal, la interrogación acerca del rendimiento de la traducción en la historia. Entonces, en la medida en que la exigencia de hospitalidad se diacroniza, en que el mandato de acoger las formas de la lengua extranjera y al extranjero como tal se hace extensivo al tiempo, la tarea aparece como un rescate y despliegue de la significación de la obra pasada a partir de la perspectiva que ofrece un nuevo momento lingüístico-histórico. A las oportunidades, problemas y dificultades específicos que impone la diferencia entre las lenguas se suman ahora aquellos propios de la diferencia entre los tiempos.

Es lo que Benjamin comprende célebremente como una *exigencia* de 'posvida' de la obra extranjera, una acogida en un nuevo tiempo que despliega una significación pendiente del original pasado. Escribe:

La traducción es posterior al original, pero para las obras significativas, que jamás encuentran sus traductores elegidos en la época de su creación, designa el estado de su posvida [*Fortlebens*]"³⁹.

La significación de la obra literaria aparece temporalizada, con una historicidad que le sería esencial. Cualquiera sea la perspectiva en que se determine este 'rescate del pasado' —a nivel personal (el autor), lingüístico (la obra, la lengua), comunitario, cultural o epocal—, la exigencia de posvida de la obra supone una relación constitutiva entre la desaparición de una cierta vida (incluso la muerte), de una parte, y la apertura de una cierta significación (la posvida), de otra. Como lo expresa también el testimonio de Javier Marías:

Lo que prima en la actividad de traducir no es la presencia del texto original, sino justamente su ausencia o carencia... El traductor, al encararse con su tarea, siente el texto original como una ausencia⁴⁰.

37 G. Scholem. *La cábala y su simbolismo*, pp. 124-128. Traducción modificada.

38 S. Freud. *Obras completas*, vol. XV, p. 84.

39 W. Benjamin. "La tarea del traductor". *Ensayos escogidos*, p. 78. Traducción modificada.

40 Cf. J. F. Ruiz Casanova. *Aproximación a una historia de la traducción en España*, p. 552.

Es la desaparición de la presencia del extranjero del ámbito de la lengua viva lo que obliga a forjar esta temporalidad-traductiva como 'posvida': la acogida que ofrece el presente a lo inconcluso del pasado –a la memoria, la ausencia, el espectro, la muerte– y la posibilidad de que esta relación del presente con el pasado constituya un *evento* que *haga historia*.

De allí las figuraciones de reencarnación, posesión fantasmal y metempsicosis que abundan en los testimonios de los traductores literarios. Tytler, por ejemplo, afirma que el traductor "debe adoptar el alma misma de su autor, la cual debe hablar por sus propios órganos"⁴¹. Si en esta perspectiva temporal el traductor hospitalario tiene que hacerse nuevamente eco del original, entonces, se transforma en un médium para que el autor del pasado recobre su voz, vuelva a hablar.

La 'mala traducción', por su parte, que es la imitación intencional de sentido que se niega a acoger incondicionalmente la forma del pasado para que despliegue su significación pendiente en un nuevo presente, aparece como una injusticia ante los muertos. En palabras de Dryden esta vez: "No siempre se contenta un hombre con un regalo cuando lo que esperaba era el pago de una deuda. Para decirlo derechamente: la imitación de un autor proporciona al traductor una ocasión inmejorable para exhibirse, pero es la mayor injusticia que puede cometerse a la memoria y reputación de los muertos"⁴². La mala traducción, la traducción conquistadora que no cuestiona la propia espontaneidad, no respondería a la exigencia de los difuntos, no haría justicia a la memoria y a la llamada del pasado; Dryden agrega: "Les aseguro que un buen poeta se parece tan poco a sí mismo en una mala traducción, como su cadáver a su cuerpo viviente"⁴³.

El despliegue de la significación del pasado desde la nueva perspectiva lingüístico-histórica del presente es capaz de *hacer historia*, de abrir un nuevo tiempo: lo *porvenir*. No se trata de que el momento o los resultados de esta apertura más allá del presente puedan ser anticipados subjetivamente, programados por la simple voluntad intencional del traductor. Se reconocen también aquí, en esta perspectiva diacrónica, barreras temporales y rendimientos que escapan a toda intencionalidad anticipatoria. Pues si la significación del original se determina como un proceso, el evento que irrumpe haciendo historia en la acogida sostenida y más allá de todo cálculo de las formas de significar a través de la historia, requiere de un encuentro objetivo en medio de la vida de las lenguas y las obras, el evento de un encuentro en medio de relaciones temporales en las cuales la intencionalidad del traductor opera tan sólo como un catalizador, como una fuerza débil capaz de asir una chance que puede o no presentarse. Como lo hace notar James Holmes:

Dos lenguas pueden 'entrelazarse' por fortuna en lugares específicos [*can chance to 'interlock' at specific points*], de forma bastante accidental, de manera que la traducción parece surgir más o menos entera de una sola vez. Esto ocurre en muy raras ocasiones, pero cuando lo hace, la traducción parece casi como si se escribiese a sí misma⁴⁴.

En el horizonte de la tarea del buen traductor –que nota y aprovecha la perspectiva que le ofrece su nuevo tiempo para desplegar las potencialidades de la obra, hacer fructificar lo que quedó inscrito

41 A. F. Tytler. *Essay on the Principles of Translation*. En A. Lefevere (ed.). *Translation/ History/ Culture: A Sourcebook*, p. 132.

42 J. Dryden. "Prólogo" a *Ovid's Epistles*. En F. Lafarga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 188.

43 J. Dryden. "Prólogo" a *Sylva: Or the Second Part of Poetical Miscellanies*. En F. Lafarga (ed.). *El discurso sobre la traducción en la historia*, p. 192.

44 J. Holmes. *Translated!*, p. 59.

como promesa en el pasado— la traducción que hace *historia* depende de un contacto íntimo y objetivo entre dos lenguas en un determinado momento, que puede y suele ser también un encuentro entre dos comunidades y culturas.

Es lo que se reconoce en una de las traducciones más extraordinarias que se hallan hecho en el siglo XX (y, contra lo que suele creerse, una de las versiones más fieles que se hayan hecho a las elegías originales). A saber, el *Homenaje a Sexto Propercio* de Ezra Pound, que nace de una conjunción histórica tal entre dos lenguas, comunidades y culturas; como lo explica él mismo:

[*El Homenaje a Sexto Propercio*] presenta ciertas emociones tan vitales para mí en 1917, de cara a la infinita e inefable imbecilidad del Imperio Británico, como lo eran para Propercio algunos siglos antes, de cara a la infinita e inefable imbecilidad del Imperio Romano⁴⁵.

La cita temporal objetiva —dos épocas que se superponen a través del encuentro entre dos *ethos* imperiales, dos lenguas y dos personalidades poéticas— permiten catalizar una traducción que hace historia; le permiten a Pound forjar una versión que, más allá de constituir un poema notable en sí mismo, vino a cambiar completamente la percepción de la obra Propercio —y de los elegiacos latinos en general— en tiempos contemporáneos, dándole una posvida histórica, desplegando toda su significación para el presente. Desde ya, esta versión extremadamente creativa logra activar la ironía o *dissimulatio* de Propercio como literatura, no como erudición, superponiendo a la burla y ataque a los antiguos representantes de la ley —el *ethos* imperial augusto y la literatura oficial de Horacio y Virgilio— una burla y ataque a las nuevas autoridades políticas y lingüístico-literarias —el *ethos* imperial victoriano aliado al esteticismo y la filología positivista. De allí el tono urbano y ridículo que da Pound a Propercio vía Laforgue: una crítica mordaz a la verborrea de la *intelligentsia* de comienzos del siglo XX a través de una mezcla subversiva de registros que van desde lo sofisticado a lo coloquial: “You Idiot! What are you doing with that water: / Who has ordered a book about heroes? / You need, Propertius, not think/ About acquiring that sort of a reputation. / Soft fields must be worn by small wheels... / Let another oar churn the water,/ Another wheel, the arena; mid-crowd is as bad as mid-sea”⁴⁶. De allí que la ironía del elegiaco latino contra las expectativas literarias de su época sea redirigida hacia el evento mismo de la traducción, jugando con las expectativas de la audiencia contemporánea, superponiendo a la *dissimulatio* de Propercio contra el lenguaje oficial de la era augusta un desafío y burla de los métodos de traducción supuestamente exactos y de anotación erudita de los filólogos: “I had rehearsed the Curian brothers, and made remarks on the Horatian javelin (Near Q. H. Flaccus’ book-stall)”⁴⁷.

Es esta economía histórica reconocible en la significación lingüístico-tractiva la que permite pensar una hospitalidad o rescate en el tiempo que no sucumba a la promesa teleológica o acontecimiento mesiánico reservado para el fin de los tiempos.

Pues la performance que se discierne aquí es una acogida del pasado que puede y debe ejercerse en todo momento, por mucho que no se la pueda programar, hacer depender de una simple voluntad intencional, sino que requiera estar atento a una *chance* temporal: ser capaces de responder cuando suena imprevistamente el timbre de la historia para abrir de par en par las puertas del presente a lo extranjero que golpea sin aviso desde otro tiempo.

45 E. Pound. *EPPP*, vol. V, p. 282 (1919).

46 E. Pound. *Homage to Sextus Propertius*.

47 E. Pound. *Homage to Sextus Propertius*.

Es lo que se habrá reconocido como la dialéctica madura de la historia del mismo Benjamin, la cual no puede ser reducida a un régimen simplemente mesiánico, por mucho que este no esté ausente de su pensamiento. Lo cierto es que su economía es textual, más precisamente traductiva; su manera de darse, la chance no intencional.

En principio, tal dialéctica responde a lo que ocurre en el horizonte del lenguaje en el tiempo: a la exigencia de rescate y despliegue de una cierta significación del pasado que deviene accesible sólo desde la perspectiva que ofrece un nuevo presente. Como lo pone él mismo al citar una conocida analogía de A. Monglond:

El pasado ha dejado de sí, en los textos literarios, imágenes comparables a las que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores suficientemente activos para registrar perfectamente tales clichés⁴⁸.

Los signos del pasado revelarían nuevos sentidos en su conjunción con un nuevo presente, encuentro que define la economía misma de lo histórico. La metáfora puede explicitarse desde ya con lo que ocurre en la aproximación a lo real como exégesis de un texto pasado. Así, en los *Pasajes* también se lee: "La expresión 'libro de la naturaleza' indica que se puede leer lo real como un texto. Es así que se quiere proceder aquí con la realidad del siglo XIX"⁴⁹. Pero, de manera más sugerente, se debe entender que es la 'posvida', tal como se concibe en las obras tempranas respecto a la traducción, lo que da la clave para comprender la serie de figuras dialécticas de rescate que desarrolla Benjamin en su filosofía madura de la historia (despertar, imagen dialéctica, cita, etc.). En el "Convolutio N" de los *Pasajes*, dedicado a la teoría del conocimiento y la historia, lo deja aclarar con todas sus letras:

La 'comprensión' histórica ha de concebirse fundamentalmente como una *posvida* de lo comprendido, y por eso lo que se conoció en el análisis de la 'sobrevida de las obras', de la 'fama', ha de ser considerado como el fundamento de la historia en general⁵⁰.

Si las particularidades de una concepción de lo histórico tal, donde se extiende a los eventos del pasado la acogida de las formas de significar en la traducción poética, implica una concepción interruptiva del presente, donde la desmesura entre tiempo y destino se corresponde con aquella entre formas de significar y significación en la obra literaria, en último término hace discernir nuevamente una exigencia de *hospitalidad en el tiempo*, una llamada a desplegar una cierta significación trunca inherente al antepasado. Pues, si como lo pone Benjamin, "envejecer significa devenir extranjero... introduce siglos entre el instante presente y aquel que viene de vivirse"⁵¹, "no se debe simplemente hacer pasar el tiempo, se lo debe *invitar* a casa"⁵²; "el historiador es el heraldo que *invita* a los difuntos a su mesa".

48 Cf. W. Benjamin. *Obra de los pasajes*. N15a, I.

49 Ídem. N4, 2.

50 Ídem. N2, 3. (Lo mismo se lee en su ensayo sobre "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador": "El materialismo histórico concibe la 'comprensión' como un *posvida* de lo entendido, cuyo pulso puede sentirse aún en el presente").

51 Ídem.

52 Ídem.

cuarta variación

SHEVIRAT-HA-KELIM: VASIJAS QUEBRADAS COMO SÍMBOLO DE EXILIO (el lenguaje puro: parentesco como desplazamiento y mestizaje)

Doscientas ochenta y ocho chispas saltan del fuego de la Justicia, las más duras y las más pesadas se precipitan al fondo, mezcladas con los restos de las vasijas quebradas. Y nada permanece como estaba después de esta crisis... Nada se encuentra ya en el lugar donde debiera encontrarse. Todo está en alguna otra parte. Pero un ser que no está en su lugar propio se puede decir que está en exilio. De este modo resulta que todo ser a partir de aquel acto primero es un ser en exilio... La quebradura de las vasijas se prosigue en todos los estados siguientes de la Emanación y la Creación; todo está como quebrado, todo tiene una mácula, todo inacabado.

G. Scholem⁵³

La traducción poética, se ha visto, no aparece como un transporte o representación del sentido pleno y estable de un original, sino que, ya sincrónicamente, se determina como la acogida a las formas de significación de la lengua extranjera, operación que, desde una perspectiva diacrónica, lleva al despliegue de una cierta significación pendiente de la obra pasada: a una posvida en el tiempo capaz de hacer historia. Ahora bien, si se continua por las consecuencias que trae este doble movimiento de acogida, por el efecto y promesa inscrita en esta hospitalidad sostenida entre las lenguas en el espacio y en el tiempo, lo que despunta es la constitución de un lenguaje del parentesco como contagio creciente entre las lenguas, un mestizaje activo e irreductible que se alza como un modelo inaudito a la hora de repensar la constitución trascendental del sujeto, la comunidad y la cultura de una manera capaz de sustraerse a los imaginarios identitarios o universalistas que han dominado históricamente la búsqueda de una lengua superior en que asegurar el parentesco entre los hombres.

Es así como se activa el último simbolismo posible para las 'vasijas quebradas', esto es, en tanto *shevirat-ha-kelim*: rotura de las vasijas como figura de exilio, de un desplazamiento e inacabamiento generalizados que recorrerían la totalidad del universo, en el que ya no sería posible apelar a una identidad sin fracturas y contagios.

Pues en su doble determinación —como mestizaje irreductible y como diferimiento permanente— este lenguaje del parentesco entre las lenguas aparece acuñado por el sello del exilio.

En su aspecto más básico y evidente, el parentesco entre las lenguas —condición de posibilidad y promesa última inscrita en la traducción— no queda remitido ni al ideal ilustrado de una lengua universal ni al sueño romántico de una lengua originaria y pura, sino a lo que produce y se anuncia en la acogida sostenida entre las lenguas en el espacio y en el tiempo: un contagio activo de las formas de significación de unas en otras. En efecto, no se trata de deducir un lenguaje universal, sea de manera *a priori*, a partir de la supuesta representación de una razón única y común —el sueño que va de Descartes a las máquinas traductoras— sea *a posteriori*, como una inducción empírica desde la semejanza de las

53 G. Scholem. *La cábala y su simbolismo*, p. 123. Traducción modificada.

formas en las lenguas históricas, cuya esperanza más palpable ha sido justamente el esperanto. Tampoco consiste en promover una lengua originaria perdida o pura, una *Ur-sprache* que ha cristalizado a menudo en la alternativa ominosa entre el mito de la primacía del hebreo y el comparatismo retrospectivo que promueve la hipótesis del indoeuropeo.

El lenguaje puro es justamente lo que va siendo construido por la acogida hospitalaria entre las lenguas en el espacio y en el tiempo. Desde ya, es la serie de modificaciones y rescates recíprocos entre los idiomas y las literaturas lo que produciría y anunciaría esta esfera de parentesco como un mestizaje activo y creciente, alcanzable de manera siempre asintótica. Como lo pone Franz Rosenzweig:

Que semejante renovación de un idioma concreto por otro extranjero [en la traducción] es absolutamente posible supone que, así como cada lengua ha parido a cada uno de sus hablantes, también todo hablar humano, todas las lenguas extranjeras que se hablan y se han hablado están contenidas, al menos *in nuce*, en él. Y así es efectivamente. Sólo existe un idioma. No hay peculiaridades lingüísticas de un idioma que no se puedan constatar, al menos *in nuce*, en cualquier otro. En esta unidad esencial de todos los idiomas y en el mandamiento inherente de la general comprensión humana se basa tanto la posibilidad de la traducción como la tarea del traductor, su poder y su deber. Se puede traducir porque en cada idioma está contenido cualquier otro en tanto posibilidad; se puede traducir cuando esa posibilidad se actualiza a través del cultivo de semejantes barbechos; y se debe traducir para que llegue ese día de la concordia de las lenguas, que sólo en cada una de ellas, no en el espacio vacío, puede crecer⁵⁴.

Rosenzweig aporta dos precisiones fundamentales para la delimitación del lenguaje del parentesco que promete la traducción entre las lenguas. En primer lugar, deja ver que la concordia entre las lenguas –unidad esencial de todos los idiomas asociada a la exigencia de la comprensión humana– sólo puede crecer en las lenguas históricas como tales, al *interior* de las mismas, no en el espacio vacío de una abstracción supralingüística o suprahistórica; no se trata de una lengua terminada y revelada en el origen o del lenguaje universal como *telos* de la razón, sino de uno que se construye en la medida en que una lengua es renovada por otra en ese espacio de mestizaje creciente que es la traducción. En segundo lugar, deja ver que este lenguaje humano como un todo no aparece como el resultado *presente* de la confluencia *actual* entre las lenguas, sino como una *posibilidad* y *virtualidad*, en la medida en que todas las lenguas estarían contenidas *in nuce* en él.

De allí que este lenguaje del parentesco entre las lenguas –condición de posibilidad del parentesco entre los seres humanos como habitantes de las mismas– no remita a una sustancia lingüística acabada y presente que pudiese imponerse un día como tal, sino más bien a una operación activa, a la *performance* misma e incesante del contagio que se da *en* la traducción. Y es que la dispersión y diferencia entre las lenguas históricas no podría ser anulada. Al contrario, se incrementa en la operación misma en que las lenguas se complementan unas a otras. Se está ante un círculo que, lejos de ser vicioso, es rico en consecuencias: al influenciarse mutuamente en el espacio de mestizaje de la traducción, si de una parte las lenguas se emparentan al compartir cada vez más recursos comunes, de otra, al incrementar sus recursos y complejizar sus sistemas internos, hacen surgir nuevas diferencias que las hacen aún más irreductibles las unas a las otras. De allí que, como sentencia Benjamin:

Toda traducción es sólo un modo en alguna manera transitorio y provisorio de hacerse cargo

54 F. Rozenweig. “Del traducir”. En M. A. Vega (ed.). *Textos clásicos de teoría de la traducción*, pp. 283-284.

de la diferencia de las lenguas. Otra resolución de esta deferencia que la temporera y provisional, una instantánea y definitiva, quédale negada al hombre, o en todo caso no cabe que aspire a ella⁵⁵.

El lenguaje prometido y activado en la traducción resistiría a la totalización no sólo en tanto virtualidad, entonces, sino también en tanto complementación entre las lenguas que no anula las diferencias, que reconoce e intensifica una ajenidad irreductible y siempre renovada, una diferencia que expresa un carácter esencial de las lenguas y de las comunidades en tanto habitantes de las lenguas. Benjamin también escribe:

La multiplicidad de las lenguas no es el producto de una decadencia, tal como no lo es la multiplicidad de las gentes, y en realidad está tan lejos de ser una decadencia tal que se está justificado a afirmar que la multiplicidad expresa el carácter esencial de las lenguas⁵⁶.

Ahora bien, si el ideal de un lenguaje de parentesco como contagio creciente y activo puede verificarse sólo episódicamente, nunca de manera definitiva, es nuevamente la obra literaria la que es capaz de mostrarlo más patentemente, desde donde es posible reconocerlo latiendo tras toda lengua particular. Tómese el caso de las poéticas multilingües, por ejemplo, donde se pone en escena esta complementación lingüística y genealógica de manera ejemplar. Pues si es lo que puede rastrearse desde la contaminación genealógica que da forma las antiguas *Escrituras*, pasando por las *jarchas* árabo-andaluces y otros bilingüismos en el momento de la fundación de las literaturas romances, hasta el multilingüismo con que se inauguraron las poéticas contemporáneas, es quizás porque cada vez que se suponen orígenes literarios lo que se halla en realidad es un evento de contaminación. Los ejemplos más familiares son los contemporáneos, por supuesto, partiendo por obras como *The Waste Land* o *The Cantos* del mismo Pound, donde las modulaciones de una voz que supera ampliamente el punto de vista lírico individual es realizada, entre otros, a partir de una multiplicidad de lenguas:

Formando di disio nuova persona
One man is dead, and another has rotted his end off
Et quant au troisième
Il est tombé dans le
De sa femme, on ne le reverra
Pas, oth fugol othbaer⁵⁷

Aquí se hace no sólo la experiencia de lo extranjero desde distintos tiempos y lugares sonando a un tiempo, sino también de una disolución de las fronteras rígidas entre las lenguas, las cuales son puestas en escena como una fusión extática. Así, mediante una serie de fundidos, el montaje hace pasar de manera imperceptible desde el italiano de Cavalcanti a través del inglés y francés de Pound hasta una adaptación del viejo inglés de *The Wanderer*, todo en un movimiento donde las barreras lingüísticas se disuelven en medio de estas sucesivas escenas de deseo y pérdida. La trama genealógica, lejos de ocultarse, es puesta en evidencia, exhibida ante el lector. Pero incluso en los momentos más aparentemente puros de esta poesía inglesa, una mirada atenta descubrirá una presencia de lo extranjero que antecede a la fantasía de lo propio.

55 W. Benjamin. "La tarea del traductor". *Ensayos escogidos*, p. 82. Traducción modificada.

56 W. Benjamin. "Lenguaje y lógica".

57 E. Pound. "Canto XXVII".

Tómese una línea extraordinaria que ha seducido a generaciones de lectores:

In the gloom the gold gathers the light against it
(*en la penumbra el oro recoge la luz contra sí*)

La modulación de las vocales, que van de cerradas a abiertas, de más oscuras a más claras –*u/o/a/e/i*: “*In the gloom, the gold gathers the light against it*” – es asunto que la lengua inglesa de Pound acoge de los trovadores provenzales, tal como se lo vio a propósito de aquella *alba* anónima que iba precisamente de la noche al día, de la oscuridad a la luz. A esta modulación, a su vez, se superpone un acento cuantitativo que alarga esas mismas vocales de una manera inaudita en la lengua inglesa – “*In the glôôm, the gôld gâthers the light agâinst it*” – asunto que Pound recrea de la poética clásica. Y eso no es todo, pues superpone aún en esa única línea una consonancia y aliteración estructural, que es lo que le da el ritmo *staccato* y aísla las percepciones individuales – “*In the gloom, the gold gathers the light against it*” – asunto que acoge de la antigua poesía germánica, más específicamente, anglosajona.

De modo que uno podría preguntarse aquí, más radicalmente, ¿acaso esta contaminación no estaría ya activa en toda literatura, incluso operando bajo la aparente homogeneidad de toda lengua histórica? Pues la traducción acontecida –con su injerto de formas de significación, con su visitación entre las lenguas a lo largo de la historia– haría imposible pensar una lengua, cualquier lengua, como una identidad pura, determinándose todas como constructos mestizos a partir de matrimonios mixtos, a partir de una presencia anterior e irreductible de lo extranjero que viene a cuestionar la identidad como homogeneidad de lo propio.

Es aquí donde se juega la apuesta última de una reflexión paciente sobre la traducción literaria para un pensamiento de la comunidad: en este lenguaje del parentesco como modelo y reconocimiento de que toda identidad está constituida, desde siempre, por una alteridad irreductible; de que toda posesión y parentesco se da a medio camino de un movimiento de contagio y desplazamiento. Si para seguir pensando aquellos problemas más urgentes uno ya no se sitúa sólo *en el lenguaje* – como viene haciendo la filosofía desde hace más de un siglo–, sino más bien *entre las lenguas* –en el lenguaje como traducción, performance que no pertenece a ninguna lengua en particular sino que opera *entre* ellas–, se cuestiona un cierto derecho a la propiedad y a la soberanía que ha solido asociarse desde el romanticismo a la identidad de la lengua. Es aquí donde un examen más paciente de la estricta especificidad de las operaciones y resultados de la traducción poética sería capaz de iluminar una consideración más amplia y positiva de la constitución de quienes habitan la lengua –el sujeto, la comunidad, la cultura– precisamente en los momentos en que comienzan a desbordarse por doquier los límites de los antiguos patrones nacionales e identitarios, en que las experiencias del espacio y del tiempo que se venían llamando propios son transformadas de manera acelerada e irreversible (lo que incluye reveses, por supuesto).

A modo de sugerencia final o anuncio de los desafíos finales que deja un pensamiento de la traducción resumido al límite de lo aceptable, se podría hacer notar al menos dos direcciones en que este lenguaje del parentesco como contagio y desplazamiento irreductibles vendría a redefinir la identidad y soberanía simples.

En primer lugar, la ley última de la traducción como lenguaje de las lenguas impediría a todo sujeto, a cualquier subjetividad, la pretensión de una autoconstitución y autoidentificación simple. Si se quiere seguir insistiendo en que *el hombre habita la lengua* –como se repite a menudo majaderamente en nuestros días– habría que agregar que su subjetividad se halla desdoblada junto a su lengua, atra-

vesada por lo extranjero en su lugar de constitución más propio. El principio de contagio irreductible del que nos habla el lenguaje del parentesco haría que en todo 'yo', desde el momento en que se pronuncia y expresa, hable más de una lengua, más de una genealogía. Desafiando la fantasía romántica de un idioma originario, que garantizase la auto- posesión simple, o esa otra fantasía de una lengua universal, que garantizase una autoposición neutra como razón homogénea, la constitución humana estaría marcada por una pluralidad en el nivel más íntimo de la conciencia de sí.

En segundo lugar, si lo extranjero se revela ya constitutivo del movimiento que abre la intimidad de lo propio, con mayor razón lo es respecto a la constitución del espacio comunitario. La ley última de la traducción —la irreductibilidad del principio contaminante o de mestizaje— impediría también pensar la nación y todo lo que ello comporta —la ciudadanía, la soberanía, el territorio, etc.— como una identidad homogénea que pudiese ser poseída y delimitada mediante fronteras e institucionalidades permanentes. En tanto operación que no pertenece a ninguna lengua, en tanto performance de lenguaje que se desplaza en medio de ellas sin ciudadanía fija, el lenguaje del parentesco hace ver que toda comunidad nacional, como toda lengua, debe ser pensada como un contagio activo sin origen o identidad simples. En este sentido, no basta reconocer que el espacio comunitario —el territorio o el suelo— no tienen un ocupante intrínseco. Tampoco dar acceso a la institucionalidad de la comunidad nacional de manera temporal y selectiva. Sería necesario reconocer que el extranjero —aquel que ha sido definido desde la Antigüedad como el que habla de 'otra' lengua, una lengua extraña, y al que se le pide que se traduzca a la lengua propia— tiene un derecho constitutivo al interior de la institucionalidad de lo llamado propio, lo cual es una entre tantas formas de estar atentos a la diferencia al interior de las lenguas, de toda lengua, como constitución del espacio comunitario que se habita.

La utopía de este lenguaje superior del parentesco no es pues la utopía de la pureza, de la universalidad o de la transparencia. En vez, el sujeto histórico y el espacio comunitario aparecen proyectados desde realidades discontinuas y operaciones de paso que tejen una trama social y temporal donde si no hay transiciones fáciles ni continuidades necesariamente consensuales, se reconoce una participación y derecho de lo extranjero en toda constitución de lo llamado propio. Ese y no otro sería un legado básico, una sobrevida posible de Babel en nuestros días.

