

PEDRO AULLÓN DE HARO
(ED.)

LA TEORÍA TRADUCTOLÓGICA
DE WALTER BENJAMIN

(In Memoriam Efraín Kristal, 1959-2025)



Serie *Documenta*
RECENSIÓN

LA TEORÍA TRADUCTOLÓGICA
DE WALTER BENJAMIN
(In Memoriam Efraín Kristal, 1959-2025)

Pedro Aullón de Haro
(ed.)

Ediciones Revista Recensión

COLECCIÓN:

Serie DOCUMENTA RECENSIÓN

<https://revistarecension.com/comite/>

© De esta edición y su introducción, Pedro Aullón de Haro. 2026

© De "Walter Benjamin y el mesianismo de la traducción", Efraín Kristal.

© De la traducción de "La tarea del traductor", Ediciones Sequitur.

Edición Digital

ISSN: 2659-5028



Pedro Aullón de Haro(ed.), *La teoría traductológica de Walter Benjamin (In memoriam Efraín Kristal, 1959-2025)*, Madrid, Revista Recensión, 2026.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. LA TAREA DEL TRADUCTOR	11
II. WALTER BENJAMIN: EL MESIANISMO Y LA TRADUCCIÓN	27

R

INTRODUCCIÓN





Se reúne aquí bajo el epígrafe general de “La Teoría Traductológica de Walter Benjamin” el ensayo de este, publicado en Heidelberg en 1923, LA TAREA DEL TRADUCTOR, seguido del artículo, aún más breve, de Efraín Kristal acerca del mismo, WALTER BENJAMIN: EL MESIANISMO Y LA TRADUCCIÓN, publicado en 1997. Me propongo mediante este procedimiento, que no es sino tradicional yuxtaposición de texto y comentario, varias cosas.

De entre los no muchos escritos valiosos sobre teoría de la traducción producidos durante el siglo XX, el de Benjamin resulta no ya fundamental sino modélicamente incomparable por diferentes razones, entre ellas decisivamente la de representar de la forma más cualificada y penetrante la que denomino “resis teológica” de la traducción, la cual asume que la alteración de los términos del texto a traducir conduce a la ruptura de la conexión directa con el original, con la lengua esencial y la conexión sagrada, argumento éste que recontinúa el también traductológico de Fray Luis de León, cosa que he referido en otras ocasiones y explicado en el ensayo que este volumen de *Recensión* incluye en su sección de Metodologías Humanísticas. Por todo ello creo sin duda puede representar de la mejor manera, como documento moderno, la evolución más singular y radical de la teoría humanística de la traducción en el siglo XX.

La interpretación de Efraín Kristal que hago acompañar “La tarea del traductor” la tengo por la más adecuada de las que conozco efectuadas sobre el ensayo benjaminiano. Diré que conversé con Efraín acerca de ello por primera vez y más o menos largamente, así como de la idea de Historia de la literatura hispanoamericana, en la Biblioteca de El Escorial y el entorno del Monasterio, en 1989 ó quizás 1990. Cuando fue ocasión solicité a Efraín que redactase el artículo que tuvo por título “En torno al concepto de Historia literaria hispanoamericana” (para mi volumen de 1994 sobre historiografía literaria, después reeditado de forma mucho más extensa, incluyendo invariable dicho artículo, como *Historiografía y teoría de la Historia del Pensamiento, la Literatura y el Arte*, Madrid, Dykinson, 2015); posteriormente solicité a Efraín que pusiese por escrito su interpretación del pensamiento traductológico de Benjamin, igualmente a modo de artículo académico, a fin de que formara parte de un volumen dedicado a la Escuela de Frankfurt que tuve oportunidad de proponer a Vicente Jarque y en el que coincidiríamos ambos incluyendo por mi parte una lectura del ensayo sobre el ensayo de Adorno, asunto que también continuaba la vieja conversación sucesivamente mantenida. Y en efecto, así se editó en 1997 “Walter Benjamin: el mesianismo de la traducción”.

Muchos años después, cuando Francisco Ochoa me planteó la publicación de *La tarea del traductor* en Sequitur (2017), le sugerí que el texto de Benjamin fuese acompañado del estudio de la teoría general del lenguaje de Benjamin que había realizado en su día Manuel Crespillo (“Lengua nominal frente a lengua comunal: nombrar y conocer en la obra de Walter Benjamin”) más la interpretación específica del texto traductológico que Efraín publicara a petición mía dos décadas antes. A mi solicitud de reedición, de nuevo reiterada, Efraín me dijo más o menos estas palabras: ya sabes que puedes publicar mis trabajos cuando y como quieras. Sirva esta edición de homenaje y recuerdo a Efraín Kristal, y a su compañera Romy. Efraín Kristal prematuramente nos ha abandonado sin poder cumplir la deuda prometida de elaborar un examen del Inca Garcilaso para nuestro tiempo. Sea recordado en *Recensión*.

I

LA TAREA DEL TRADUCTOR

Walter Benjamin

R

En ningún caso resulta fructífero, a la hora de comprender una obra o un género artístico, volver la atención hacia el destinatario. Ya no se trata solamente de que toda circunscripción a un público concreto o a sus representantes represente un desvío: el propio concepto de un destinatario “ideal” es pernicioso en todas las indagaciones sobre teoría estética, dado que lo único que éstas están obligadas a presuponer es la existencia y la esencia del hombre. Y aunque también el propio arte presupone la esencia corpórea y espiritual del destinatario, lo que no presupone en ninguna de sus obras es su atención. Pues ningún poema está pensado para el lector; ningún cuadro para el observador; ninguna sinfonía para el auditorio.

¿Está pensada una traducción para los lectores que no entienden el original? De ser así, se explicaría la diferencia de rango que, en el mundo del arte, existe entre el original y la traducción. Además, solo esa explicación parece poder justificar que se vuelva a decir “lo mismo”. Pero ¿qué “dice” una obra literaria? ¿Qué transmite? Para aquel que la entiende, muy poco. Lo esencial en ella no es la transmisión, el enunciado. Sin embargo, una traducción que buscase transmitir solo podría transmitir lo transmitido, es decir, lo inesencial. Éste es, por tanto, uno de los criterios para identificar las malas traducciones. Aquello que hay en la obra junto a lo transmitido (e incluso el mal traductor admite que es lo esencial), ¿no es lo que universalmente se considera inasible, misterioso, “poético”? ¿No es aquello que el traductor solo podrá repetir en la medida en que su creación sea, ella misma, literatura? En efecto, ésta es la causa de una segunda característica de las malas traducciones, las cuales pueden ser definidas,

por tanto, como la transmisión inexacta de un contenido inesencial. Ninguna traducción puede escapar a este destino si se compromete a servir al lector. Pero si la traducción estuviera destinada al lector, también debería estarlo el original. Y dado que el original no existe por mor del lector, ¿cómo podría ser comprendida la traducción a partir de esta relación? La traducción es una forma. Para poder comprenderla desde este punto de vista, es necesario remitirse al original, pues en él yace su ley, guardada en su traducibilidad. La pregunta sobre la traducibilidad de una obra tiene dos sentidos. Puede querer decir: ¿se encontrará algún día, entre el conjunto de sus lectores, al traductor adecuado? También puede querer decir, en un sentido más genuino: ¿permite la obra, de acuerdo con su esencia, una traducción y, por tanto, de acuerdo con el significado de aquella forma, la exige también? Por principio, la primera pregunta solo puede responderse de modo problemático; la segunda, de modo apodíctico. Solo el pensamiento superficial concluirá, a partir de la negación de la autonomía de la segunda pregunta, que ambas sean sinónimas. Contra este pensamiento hay que señalar que determinados conceptos de relación obtienen un sentido apropiado, y quizá el mejor, cuando no se aplican desde el principio exclusivamente al hombre. Así, debería ser lícito hablar de una vida o de un instante inolvidables, incluso si todos los hombres los hubieran olvidado. Si su esencia exigiera no ser olvidados, este predicado no contendría nada falso, sino solamente una exigencia que los hombres no satisfacen, así como la referencia a un ámbito en el que sí hallaría satisfacción: una rememoración divina. Paralelamente, la traducibilidad de las construcciones lingüísticas seguiría siendo asunto de reflexión incluso si a los hombres les resultaran intraducibles. ¿Y acaso no es cierto que, admitido un concepto estricto de traducción, deberán en efecto resultarles hasta cierto punto intraducibles? Sobre el trasfondo de esta disociación es como se debe plantear la pregunta de si la traducción de determinadas construcciones lingüísticas es exigible. Pues lo que está claro es que, si la traducción es una forma, la traducibilidad debe ser esencial a algunas obras.

La traducibilidad es esencialmente constitutiva de determinadas obras; con ello no se quiere decir que la traducción sea esencial para

las propias obras, sino que se indica que un determinado significado que habita en los originales se manifiesta en su traducibilidad. Es evidente que ninguna traducción, por buena que sea, puede tener relevancia alguna para el original. Sin embargo, entre ambos existe, en virtud de su traducibilidad, una estrecha relación. Sí, esta relación es incluso más íntima en la medida en la que ya no signifique nada para el original. Esta relación puede ser denominada natural y, siendo más precisos, vital.

Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente ligadas al ser vivo, sin por ello significar nada para él, así también es como surge la traducción del original. Si bien no surge tanto de su vida, cuanto de su “supervivencia”: en efecto, la traducción es posterior al original y caracteriza, con respecto a aquellas obras relevantes que jamás pueden hallar a su traductor idóneo en la época de su surgimiento, el estadio de su pervivencia. Los conceptos de vida y supervivencia de una obra de arte deben ser entendidos en términos completamente objetivos, alejados de toda metáfora. Que la vida no se reduce al cuerpo orgánico es algo sospechado incluso en las épocas en que el pensamiento es más tendencioso. Pero no por ello se trata de extender el imperio de la vida por medio del débil cetro del alma, como pretendió Fechner; menos aún puede definirse la vida a partir de los componentes todavía menos relevantes de la animalidad, tales como la percepción, que solo es un síntoma ocasional de la vida. Más bien, el concepto de vida solo se concibe convenientemente cuando se predica de todo aquello de lo que hay historia y que, por tanto, no es mero escenario de ella. Pues el ámbito de la vida debe ser delimitado, en última instancia, a partir de la historia, y no a partir de la naturaleza, y mucho menos a partir de componentes tan titubeantes como la percepción o el alma. Es por ello por lo que el filósofo tiene la tarea de comprender toda vida natural a partir del concepto más general de vida histórica. ¿Y acaso no es la pervivencia de las obras incomparablemente más sencilla de reconocer que la de las criaturas? La historia de las grandes obras de arte conoce su genealogía a partir de las fuentes, su creación en la época del artista y el periodo de su (en principio, eterna) pervivencia a lo largo de las generaciones posteriores. Esto último es aquello que, cuando ocurre,

se denomina gloria. Las traducciones que son más que meras transmisiones aparecen cuando una obra, a lo largo de su pervivencia, alcanza la época de su gloria. No son, por tanto, las traducciones las que consiguen la gloria de una obra (tal y como acostumbran vanagloriarse los malos traductores), sino que aquellas solo existen gracias a ésta. En las traducciones, la vida del original alcanza un desarrollo último (pero siempre renovable) y consumado.

Este desarrollo, propio de una vida elevada y peculiar, viene determinado por una finalidad elevada y peculiar. Vida y finalidad: la relación entre ambas, aparentemente obvia y, sin embargo, casi inasible para el conocimiento, solo se esclarece cuando aquel fin al que tienden todas las finalidades particulares de la vida no se busca en la propia esfera de la vida, sino en una más elevada. Todos los fenómenos vitales dotados de finalidad, así como la propia finalidad en general, se dirigen, en última instancia, no hacia la vida, sino hacia la expresión de su esencia, hacia la exposición de su significado. Del mismo modo, la finalidad de la traducción está orientada, en última instancia, a la expresión de las relaciones más íntimas que mantienen las lenguas entre sí. Es imposible que la traducción revele o produzca esta relación oculta, pero sí puede exponerla, en la medida en que la haga efectiva, bien sea de manera germinal o intensiva. Y, de hecho, esta exposición de lo designado por medio del intento, por medio de la semilla de su producción, es un modo de exposición completamente peculiar, prácticamente inexistente fuera del ámbito de la vida lingüística. Pues esta vida conoce en las analogías y en los símbolos un tipo de referencia distinto de la intensiva, es decir, de la realización anticipativa y alusiva. Esta intimísima relación entre las lenguas que aquí tratamos de concebir no consiste sino en una peculiarísima convergencia. Consiste en que las lenguas no son extranjeras las unas para las otras, sino que, a priori y con independencia de toda relación histórica, están emparentadas por aquello que quieren decir.

Con este intento de explicación, nuestros infértiles rodeos parecen conducirnos de nuevo a la teoría tradicional de la traducción. En efecto, si en la traducción debe comparecer el parentesco de las lenguas, ¿de qué otro modo podrá ocurrir esto, excepto si la traducción transmite la forma y el sentido del original de la manera más

exacta posible? Pero la teoría tradicional, desde luego, sería incapaz de conceptualizar esta exactitud, de modo que en última instancia le resultaría imposible explicar qué es lo esencial de una traducción. En realidad, el parentesco entre las lenguas comparece en una traducción de una manera más profunda y concreta que por medio de la semejanza, superficial e indefinible, entre dos obras. Para comprender la verdadera relación entre el original y la traducción, es necesario llevar a cabo una reflexión cuyo propósito es completamente análogo a los razonamientos en los que la crítica epistemológica debe demostrar la imposibilidad de la teoría del conocimiento como representación. Así como la segunda muestra que el conocimiento no podría poseer objetividad, y ni siquiera la pretensión de objetividad, si consistiera en representaciones de la realidad, también la primera muestra que ninguna traducción sería posible si su esencia profunda consistiera en perseguir la similitud con el original. Pues en su pervivencia, que no podría llamarse así si no consistiera en transformaciones y renovaciones de lo vivo, se modifica el original. También la palabra fijada es susceptible de madurar. Aquello que en la época de un autor puede haber sido una tendencia de su lenguaje poético, puede verse posteriormente eliminado; de lo formado pueden surgir tendencias inmanentes. Lo que otrora fue joven, puede volverse manido; lo que era común, arcaico. Buscar lo esencial de tales transformaciones -y de las que continuamente experimenta el sentido-, en la subjetividad de los sucesores, en vez de en la propia vida de la lengua y de sus obras, sería -incluso admitiendo el más crudo de los psicologismos- confundir el fundamento y la esencia de una cosa o, siendo más estrictos, sería negar por culpa de la impotencia del pensamiento uno de los procesos históricos más potentes y fértiles. Y si alguien quisiera hacer del último trazo del autor el golpe de gracia de la obra, tampoco así conseguiría salvar aquella difunta teoría de la traducción. Pues así como el tono y el significado de las grandes obras evolucionan por completo con el paso de los siglos, así también evoluciona la lengua materna del traductor. Sí, mientras que la palabra del poeta pervive en su lengua, incluso la obra del mejor traductor está destinada a participar en el crecimiento de su lengua y a sucumbir en su renovación. Una traducción dista

tanto de ser una mera equiparación entre dos lenguas muertas que, de hecho, ella, entre todas las formas, resulta la más indicada para dirigir la atención hacia la maduración de la palabra extranjera, así como hacia los dolores del parto de la propia.

Si bien en la traducción comparece el parentesco de las lenguas, esto ocurre por otro medio que la vaga semejanza entre copia y original. Resulta, en efecto, evidente que no todo parentesco incluye una semejanza. En este contexto, el concepto de parentesco se utiliza en su sentido más estricto, dado que en ninguno de los dos casos basta para caracterizarlo la mera identidad de la ascendencia; si bien, naturalmente, la definición del uso estricto tampoco puede prescindir por completo del concepto de ascendencia. ¿Dónde se puede buscar el parentesco de dos lenguas, si no contemplamos el parentesco histórico? Claramente no será en la similitud de las obras literarias, ni tampoco en la de sus palabras. Más bien, todo parentesco transhistórico entre lenguas reposa sobre el hecho de que en cada una de ellas se pretende designar algo que no resulta alcanzable para ninguna de ellas aisladamente, sino solo para la totalidad de sus intenciones, que se completan mutuamente: la lengua pura. Mientras que todos los elementos individuales (palabras, oraciones y relaciones) de las lenguas extranjeras se excluyen mutuamente, las lenguas en sí se completan en sus intenciones. Para comprender con precisión esta ley -una de las fundamentales de la filosofía del lenguaje-, es necesario distinguir, dentro de la intención, lo designado y el modo de designarlo. En “Brot” y “pain”, lo designado es ciertamente lo mismo, pero no lo es el modo de hacerlo. En el modo de designar yace el hecho de que ambas palabras signifiquen algo distinto en alemán y en francés, que ninguna de las dos pueda sustituir a la otra, que en última instancia luchen por excluirse; en lo designado, sin embargo, yace el hecho de que, considerado de manera absoluta, signifiquen algo igual e idéntico. Consiguientemente hay una oposición entre el modo de designar de ambas palabras; sin embargo, existe una complementariedad entre el modo de designar de las dos lenguas de las que provienen las palabras. Y, de hecho, en ellas el modo de designar se va completando hasta transformarse finalmente en lo designado. En una lengua aislada, incompleta,

lo designado nunca puede encontrarse en una autonomía relativa (como acontece con palabras u oraciones aisladas), sino inmerso en un perpetuo cambio, hasta que, a partir de la armonía de todos los modos de designar, lo designado puede por fin surgir como lengua pura. Hasta ese momento, permanece oculto en las lenguas. Y si es cierto que éstas crecen hasta alcanzar el fin mesiánico de su historia, será la traducción, que recibe la llama de la vida eterna de las obras y del infinito renacimiento de las lenguas, la que deberá convertirse en el examen siempre renovado del crecimiento sagrado de las lenguas, determinando cómo de lejos está todavía lo oculto en ellas de alcanzar su manifestación; cuánto se puede reducir este alejamiento tomando conciencia de él.

Con ello se concede, sin embargo, que toda traducción es, en cierta manera, un mero modo preliminar de enfrentarse a la extranjería de las lenguas. Otra solución a esta extranjería que no sea perecedera y preliminar, sino instantánea y definitiva, le está vedada a los hombres o es, por lo menos, inaccesible de modo inmediato. De manera mediata, por el contrario, es el crecimiento de las religiones el que hace germinar, en las lenguas, las semillas encubiertas de esa otra lengua superior. Así, pese a que la traducción -a diferencia del arte- no puede aspirar a la durabilidad de sus creaciones, no por ello deja de apuntar a un último y definitivo estadio de toda estructura lingüística. Por medio de la traducción, el original evoluciona, por así decirlo, hacia un cielo lingüístico más elevado y más puro; y a pesar de que no puede permanecer en él a largo plazo, y a pesar de que, desde luego, distan de llegar a él todas y cada una de las partes que conforman el original, nunca deja de, por lo menos, insinuar, con admirable insistencia, ese estado como el ámbito predestinado, vedado, de la reconciliación y culminación de las lenguas. Este estado no se alcanza de manera exhaustiva, pero en él es donde se halla aquello que, en una traducción, es más que transmisión. Con más precisión, se puede definir este núcleo esencial como aquello que, en la traducción, no se puede volver a traducir una vez más. Si se quiere, en la medida en que sea posible, tomar de una traducción la transmisión y volverla a traducir, se dejará atrás, intangible, aquello en lo que consistió la tarea del verdadero traductor. Lo intangible,

a diferencia de la palabra poética original, no es algo que se pueda traducir, pues la relación entre contenido y lengua es distinta en el original y en la traducción. Mientras que en el primero hay entre ambos componentes una cierta unidad, como la de la pulpa y la piel, la lengua de la traducción envuelve a su contenido como un manto regio de varios pliegues. En efecto, esta lengua significa otra lengua más elevada de lo que ella es en realidad, y por ello resulta, frente a su propio contenido, inadecuada, violenta y extranjera. Esta inadecuación de la lengua obstaculiza toda traducción, y al mismo tiempo la hace innecesaria. En efecto, toda traducción de una obra perteneciente a un determinado momento de la historia de una lengua representa, con respecto a una determinada faceta de su contenido, a todas las demás traducciones en otras lenguas. Por tanto, la traducción trasplanta el original a un entorno que es (irónicamente) definitivo, por lo menos en la medida en la que ninguna traducción conseguirá sacarlo de él, sino que solo puede continuar ascendiendo a ese entorno otra vez desde el principio y en otras de sus partes. No es por casualidad que la palabra irónico nos recuerda a ciertas argumentaciones de los románticos. Antes que otros, fueron ellos quienes tuvieron una comprensión de la vida de las obras que entendía la traducción como el mejor testigo de esa vida. Es cierto que tan apenas reconocieron esta esencia de la traducción, sino que más bien dedicaron su atención completa a la crítica, la cual no deja de representar un momento -por pasajero que sea- de la supervivencia de las obras. Pero si bien su teoría no tematizó la traducción, sus esfuerzos de traducción fueron siempre acompañados de un sentimiento de la esencia y dignidad de esta forma. Todo parece indicar que no es necesariamente en el poeta donde este sentimiento se manifiesta en su grado más intenso; y tal vez sea precisamente en él, en tanto que poeta, donde menor cabida tiene. No es ni siquiera de la historia de donde proviene el prejuicio convencional de juzgar que los traductores insignes son poetas, y los poetas menores traductores mediocres. Algunos de los más grandes, tales como Lutero, Voß o Schlegel, son incomparablemente más relevantes como traductores que como poetas, y entre los nombres de primerísimo rango se cuentan algunos, como Hölderlin y George,

cuya obra, considerada en conjunto, no puede subsumirse exclusivamente bajo el concepto de poeta. Por supuesto, tampoco bajo el de traductor. Del mismo modo en que la traducción es una forma particular, también la tarea del traductor es una determinada, que es preciso distinguir de la del poeta.

Esta tarea consiste en hallar en la lengua a la que se traduce una intención que permita despertar en esa lengua el eco del original. Aquí yace un rasgo de la traducción que la distingue por completo de la obra literaria, puesto que la intención de ésta nunca se dirige a la lengua como tal, a su totalidad, sino, de manera inmediata, exclusivamente a relaciones particulares de contenidos verbales. Por el contrario, la traducción (a diferencia de la creación poética) no se ve a sí misma, por así decirlo, en medio del bosque de la lengua, sino fuera de él, frente a él, y sin llegar a adentrarse en él invita al original a entrar, a entrar a ese punto único, cuyo eco en la lengua propia consiga producir una resonancia de la obra en la lengua extranjera. No es solo que su intención se dirija hacia otra cosa que la del original (a saber, a una lengua en su conjunto, partiendo de una obra de arte determinada en una lengua extranjera), sino que la propia intención es distinta: la del poeta es ingenua, inicial, intuitiva; la del traductor es derivada, postrera, conceptual. Pues su tarea está atravesada por el gran motivo de la integración de las múltiples lenguas en una única verdadera. En esta lengua, ciertamente, las frases, obras y juicios aislados no llegan a comunicarse (y siguen dependiendo, por lo tanto, de la traducción), pero en ella las propias lenguas -completadas y reconciliadas en lo referente a su modo de designar- alcanzan la concordancia. Si existe una lengua de la verdad, en la cual están conservados, serenos y tácitos, los más profundos secretos a los que aspira todo pensamiento, esta lengua de la verdad será la verdadera lengua. Y precisamente esta lengua (en cuyo vislumbre y descripción consiste la única culminación a la que puede aspirar el filósofo) es la que está intensamente oculta en las traducciones. No existe una musa de la filosofía, ni tampoco de la traducción. Pero no por ello son un ejercicio maquinal, como gustan afirmar los artistas sentimentales. Pues existe un ingenio filosófico, cuya esencia consiste en el anhelo de esa lengua que comparece en la traducción. "Les langues imparfaites

en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité"¹. Del mismo modo que lo que se propone Mallarmé en estas palabras le resulta estrictamente comprensible al filósofo, así también la traducción, debido a sus semillas de aquella lengua, está a medio camino entre la poesía y la doctrina. La traducción es inferior a ambas en influencia, pero no por ello es menor la intensidad con la que se graba a sí misma en la historia.

Cuando la tarea del traductor se contempla bajo esta luz, parece inevitable que los medios para su resolución se esfumen. Sí, esta tarea (hacer germinar en la traducción la semilla de la lengua pura) parece irresoluble; no parece posible imaginarle una solución. Pues ¿acaso no se elimina la posibilidad de una solución cuando la reproducción del sentido deja de tener fuerza de ley? Y no otra cosa es lo que -en términos negativos- se ha expuesto hasta aquí. Fidelidad y libertad (libertad para reproducir el sentido y, a su servicio, fidelidad para con la palabra) son los manidos conceptos de toda discusión sobre traducciones. A una teoría que busque otra cosa en la traducción que reproducción del sentido no parecen poder servirle de mucho. El uso habitual concibe estos conceptos como sometidos a una tensión irresoluble. Pues, ¿qué puede aportar la fidelidad a la reproducción del sentido? La fidelidad en la traducción de las palabras aisladas no consigue casi nunca transmitir el sentido que tenía el original. Pues la importancia del sentido para el original no se agota en lo designado, sino que surge precisamente a través del modo en que lo designado está unido al modo de designar en la palabra particular. Es habitual expresar esto con la fórmula de que las palabras conllevan un cierto tono afectivo. Por supuesto, la literalidad con respecto a la sintaxis implica, por su parte, una renuncia completa con respecto a la transmisión del sentido y amenaza directamente con conducir al sinsentido. En el

¹ "Las lenguas, imperfectas en tanto que múltiples; falta la suprema: siendo pensar escribir sin accesorios, ni susurros, sino tácita aún la inmortal palabra, la diversidad, sobre la Tierra, de los idiomas no impide a nadie proferir las palabras que, si no, serían, por un golpe único, ellas mismas materialmente la verdad".

siglo XIX, las traducciones de Sófocles realizadas por Hölderlin fueron tenidas por monstruosos ejemplos de tal literalidad. Lo mucho que la fidelidad en la transmisión de la forma dificulta la fidelidad del sentido es evidente por sí mismo. En consecuencia, la exigencia de literalidad no se deriva del interés de conservar el sentido. Este interés recibe mucha más atención (y, consecuentemente, la reciben menos la poesía y la lengua) de parte de la indisciplinada libertad de los malos traductores. Es necesario, por tanto, entender esta exigencia, cuya legitimidad es tan evidente como oculta es su justificación, en el contexto más nítido posible. Así como, a la hora de recomponer los añicos de una vasija, éstos deben encajar unos con otros, sin por ello semejarse, así también debe la traducción, en vez de semejarse al sentido del original, apropiarse más bien para su propia lengua, hasta el más ínfimo detalle, de su modo de designar, para que ambos se vuelvan reconocibles como añicos, como fragmentos de una vasija, como fragmentos de una lengua superior. Precisamente por ello debe abstraer, en gran medida, de la voluntad de transmitir, del sentido; el original solo le resulta esencial en la medida en que ha eximido al traductor y a su obra del esfuerzo y del orden de lo que se debe transmitir. También en el ámbito de la traducción es cierto: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, en el principio era el Verbo. Por otra parte, la lengua de la traducción puede, e incluso debe, ceder en lo referente al sentido, para permitir que su *intentio* resue- ne no como transmisión, sino como armonía, como crecimiento en aras de una lengua en la que su *intentio* pueda transmitirse. Por ello, la mayor alabanza de una traducción, particularmente en la época de su aparición, no es el poder leerse como un original en su lengua. El significado de la fidelidad, garantizada por la literalidad, es más bien el hecho de que a través de la obra consiga escucharse el enorme anhelo de la culminación de las lenguas. La verdadera traducción es transparente, no oculta el original, no le hace sombra, sino que deja que la lengua pura, fortalecida por así decirlo por hallarse en su propio medio, caiga con plenitud sobre el original. Esto lo permite principalmente la literalidad en la transferencia de la sintaxis y precisamente ella es la que muestra que la palabra, y no

la oración, es el elemento originario del traductor. Pues la oración es el muro de la lengua del original, y la literalidad, sus arcos.

Si la fidelidad y la libertad de la traducción han sido consideradas desde siempre como tendencias opuestas, da la impresión de que tampoco esta comprensión más profunda de la primera reconcilia a ambas, sino que, por el contrario, le niega toda legitimidad a la segunda. Pues ¿a qué se refiere la libertad, si no es a la transmisión del sentido, que debe dejar de tener fuerza de ley? Sin embargo, incluso si el sentido de una configuración lingüística se considera idéntico al de aquello que transmite, sigue quedando junto a él (y, al mismo tiempo, infinitamente alejado de él), escondido en él o, más claramente, fracturado por él o, más vívidamente, más allá de toda transmisión, algo definitivo y decisivo. En toda lengua y en sus configuraciones hay más allá de lo transmisible algo intransmisible, algo que -según el contexto en el que aparezca- será simbolizante o simbolizado. Será meramente simbolizante en las configuraciones finitas de las lenguas; simbolizado, por el contrario, en el devenir de las propias lenguas. Y aquello que busca representarse, o incluso crearse, en el devenir de las lenguas, es el núcleo de la propia lengua pura. Y si bien este núcleo, de manera oculta o fragmentaria, está siempre presente como lo simbolizado en la vida de las lenguas, en sus configuraciones particulares solo puede ser simbolizante. Mientras que en las lenguas aquella última esencia, que es la propia lengua pura, está unida tan solo a lo lingüístico y a su evolución, en las configuraciones está dotada de un sentido grave y extranjero. La única y desmesurada facultad de la traducción consiste en eximir a la lengua pura de ese sentido, en convertir lo simbolizante en lo simbolizado, en conquistar la lengua pura formada por la evolución de la lengua. En esta lengua pura (que ya no designa nada ni expresa nada, sino que en tanto que palabra creadora sin expresión es lo designado en todas las lenguas) toda transmisión y todo sentido y toda intención terminan por llegar a un estrato en el que están destinados a extinguirse. Y precisamente en ella se confirma la libertad de la traducción como un derecho renovado y más elevado. No con respecto al sentido de la transmisión, pues precisamente la tarea de la fidelidad es emanciparse de él. La libertad se muestra más bien, por amor de la lengua pura, con respecto a la lengua propia. La

tarea del traductor consiste en rescatar a la lengua pura, cautiva en la lengua extranjera; en sacarla de la prisión del original y liberarla en la transcreación. Por mor de ella rompe el traductor las carcomidas barreras de la propia lengua: Lutero, Voss, Hölderlin y George ampliaron los límites del alemán. Lo que queda de la relación entre traducción y original con respecto a la importancia del sentido se puede explicar por medio de una comparación. Así como la tangente toca al círculo de manera fugaz en un único punto, siendo el hecho de que se toquen, y no el punto en que lo hacen, el que dicta la ley por la cual continúa su recta trayectoria, así también la traducción toca al original de manera fugaz y en el punto infinitamente pequeño del sentido, para, de acuerdo con la ley de la fidelidad, continuar su camino propio a través de la libertad de la evolución de la lengua. El verdadero significado de esta libertad lo ha caracterizado Rudolf Pannwitz, sin nombrarlo ni fundamentarlo, en algunos escritos de su libro *La crisis de la cultura europea*, que junto con las reflexiones de Goethe en las notas a su *Diván* pueden ser considerados lo mejor que ha sido publicado en Alemania sobre la teoría de la traducción. Allí se afirma: “Nuestras traducciones, incluyendo las mejores, parten de un principio erróneo: pretenden alemanizar lo indio, lo griego y lo inglés, en vez de indianizar, helenizar o britanizar lo alemán; tienen más reverencia frente a los usos de la propia lengua que frente al espíritu de la obra extranjera ... El error de principio que comete el traductor es tratar de asentarse en el estado contingente en el que se halla su propia lengua, en vez de contribuir a su movimiento; particularmente cuando traduce desde una lengua profundamente extranjera debe inmiscuirse hasta los últimos elementos de la propia lengua, allí donde palabra, imagen y tono confluyen; debe ampliar y profundizar su lengua por medio de la extranjera; en general no se tiene idea de lo factible que es esto, del alto grado en que toda lengua se deja modificar; la diferencia entre lenguas es poco mayor que la que existe entre dialectos, desde luego no cuando se las trata a la ligera, sino cuando son tomadas en toda su gravedad”.

El grado en el que una traducción corresponde al espíritu de esta forma se determina de manera objetiva por medio de la traducibilidad del original. Cuanto menor sea el valor y la dignidad de su

lengua, cuanto mayor sea lo transmitido, menos podrá extraer de él la traducción, hasta el caso límite en el que la preponderancia del sentido, lejos de constituir un pilar para una traducción plenamente adecuada a su forma, la condena al fracaso. Cuanto más elevada sea una obra, más traducible será, incluso por medio del más fugaz roce de su sentido. Esto solo es aplicable, naturalmente, al original. La traducción, por el contrario, demuestra ser intraducible, no por la transcendencia, sino precisamente por la fugacidad con la que el sentido se haya en ella. Para esta cuestión, como para todas las relevantes, las traducciones de Hölderlin, particularmente las de ambas tragedias de Sófocles, representan una confirmación. En ellas, la armonía de las lenguas es tan profunda, que el sentido solo es tocado por la lengua como un arpa eólica lo es por el viento. Las traducciones de Hölderlin son paradigmas de su forma; se comportan, incluso frente a la más completa traducción de sus textos, como el arquetipo frente al modelo, como muestra la comparación de las traducciones de Hölderlin y Borchardtschen de la tercera oda pitica de Píndaro. Precisamente por ello habita en ellas más que en cualquier otra el inmenso y original peligro de toda traducción: que las puertas de una lengua tan ampliada y violentada se cierren y encierren al traductor en el silencio. Las traducciones de Sófocles fueron la última obra de Hölderlin. En ellas, el sentido cae de abismo en abismo, hasta que amenaza con perderse en las profundidades sin fondo de la lengua. Pero acaba habiendo un detenimiento. El texto sagrado es el único en el que el sentido ha conseguido dejar de ser el dique entre el torrente de la lengua y el torrente de la revelación. Allí donde el texto pertenece de manera inmediata, no por mediación del sentido, sino por su literalidad, a la verdadera lengua, a la verdad o a la doctrina, es de punto a punto traducible. No precisamente por mor del texto, sino de la lengua. Frente al texto, se le exige a la traducción una confianza tan ilimitada, que en ella deben unirse sin tensión -por medio de la versión interlineal- literalidad y libertad, del mismo modo en que lengua y revelación se unen en el texto. Pues en alguna medida todos los grandes escritos, y principalmente los sagrados, incluyen entre líneas su traducción virtual. La traducción interlineal del texto sagrado es el paradigma o ideal de toda traducción.

II

WALTER BENJAMIN: EL MESIANISMO Y LA
TRADUCCIÓN

Efraín Kristal

R

Gershom Scholem advierte que su amigo Walter Benjamin “intentò mostrar cómo las ideas estéticas están relacionadas con las categorías teológicas”². Esta observación es pertinente para “La tarea del traductor” (1923) que Benjamin escribió, según Scholem, en la cúspide de su período teológico, cuando más estaba preocupado por el tema mesiánico.

En “La tarea del traductor”, Benjamín plantea una serie de propuestas con resonancias teológicas como si se tratara de hechos metafísicos que no requieren demostración³. Supone, por ejemplo, que hasta el final mesiánico de sus historias (*ans messianische Ende ihrer Geschichte*) las lenguas de los seres humanos no estarán en condiciones de revelar plenamente lo que yace escondido en ellas. El final mesiánico al que Benjamin se refiere será un momento de “revelación” (*Offenbarung*)⁴. Hasta entonces la traducción permite constatar cuán lejos está lo oculto de la revelación (*wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei*); y facilita el intento de un crecimiento sagrado de las lenguas (*die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen*) en lo que él llama “la eterna

² G. Scholem, “Walter Benjamin”, *On Jews and Judaism in Crisis*, Nueva York, Schocken, 1976, p. 185. Todas las traducciones de lenguas extranjeras, salvo las citadas dando nombre del traductor, son mías.

³ En su ensayo Benjamin no ofrece argumentos en apoyo de sus observaciones, las cuales se conectan mediante una lógica interna, como las piezas de un rompecabezas incompleto en el que sólo se entreve la imagen de lo que éste representa. Sus afirmaciones -ya lo han señalado sus comentaristas- necesitan de interpretación a fin de ser completadas; y sus juegos de palabras, paradojas, ambigüedades y conceptos, sugerentes pero incompletos crean dificultades considerables a sus traductores (algunos exegetas de Benjamin insisten en la imposibilidad de traducir este texto). La traducción del ensayo al inglés tiene fallos tan grandes que es difícil comprender su éxito e influencia ejercidos en los críticos literarios que lo han leído en ese idioma.

⁴ Brian Britt afirma que para Benjamin el crecimiento de la lengua pura va mano a mano con el crecimiento de las religiones. Benjamin, sin embargo, no elabora esta idea. Cf. Britt, *Walter Benjamin and The Bible*, Nueva York, Continuum, 1996, p. 54.

supervivencia” (*ewige Fortleben*) de la obra escrita. Con la revelación todas las lenguas se habrán de integrar en un lenguaje puro (*die reine Sprache*) que revelará la Palabra a la que toda lengua aspira, la Palabra creadora que nada expresa (*ausdruckloses und schöpferisches Wort das in alien Sprachen Gemeinte ist*). Esta Palabra sagrada extinguirá todos los mensajes, los sentidos, y las intenciones de las lenguas (*alle Mitteilung, aller Sinn und alie Intentionen*). La tarea del traductor, desde esta perspectiva, es la de contribuir a “rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero para el idioma propio”.

Scholem dice que la prosa de Benjamin se parece a “la Escritura Sagrada de un iniciado”⁵. Y es precisamente a Scholem a quien cabe recurrir para comprender los presupuestos teológicos del autor de las *Iluminaciones*. En su libro sobre las corrientes de la mística judía, dedicado a la memoria de Benjamin, expone (sirviéndose de un vocabulario técnico a veces idéntico al benjaminiano) una teoría de la contemplación mística de la Escritura sagrada. Al cabalista le importan poco las intenciones de los autores de los textos sagrados, y el significado original de los mismos; le importa, en cambio, la supervivencia del texto sagrado: “las escrituras sagradas llevan una vida que puede ser enteramente independiente de las intenciones de sus autores. Aquello que se puede llamar la supervivencia de una obra, los aspectos que descubren en ella generaciones futuras, tienen con frecuencia mayor importancia que su significado original. Pero en cualquier caso, “¿quién conoce el significado original de un libro sagrado?”⁶. El cabalista no busca el significado del texto, sino la palabra creadora que es el nombre de Dios: “Toda la Creación -y éste es un principio importante para todos los cabalistas- es, desde el punto de vista de Dios, nada más que una expresión de su ser oculto (*seiner Verborgenen Wesens*) que... encuentra su perfección en el sagrado nombre de Dios. Todo lo vivo se constituye por el lenguaje de Dios, y ¿qué podría ser en última instancia aquello que la revelación (*Offenbarung*) revela (*offenbart*) sino el nombre de Dios?”.

⁵ Scholem, “Walter Benjamin and his Angel”, *On Jews and Judaism in Crisis*, ob. cit., p. 198.

⁶ Scholem, *Die judische Mystic in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 15.

De acuerdo con esta teoría, el valor del lenguaje no es semántico sino místico: no es el significado sino el reflejo de la naturaleza espiritual (*geis- tiges Wesen*) del mundo que se entrevé parcialmente en cada uno de los lenguajes imperfectos de los humanos, y que está presente en el hebreo: “El lenguaje en su forma más pura (*reinsten Wesen*), la del hebreo, está unido a la más profunda esencia espiritual (*geistigen Wesen*) del mundo; tiene, en otras palabras, un valor místico”.

El cabalista puede prescindir de los elementos utilitarios y comunicativos del lenguaje. Su operación hermenéutica consiste en la contemplación de las letras y las configuraciones del idioma sagrado (del hebreo): “Las letras individuales y sus combinaciones no necesitan como tales tener ningún ‘sentido’ (*Sinn*); al contrario, es con frecuencia una ventaja que no parezca que signifiquen (*bedeuten*) nada, y así estarán en menores condiciones de distraer nuestra atención”. El cabalista (que puede prescindir también de las palabras) busca la palabra sagrada y creadora del lenguaje puro. El procedimiento hermenéutico benjaminiano, para alcanzar fines equivalentes, es la traducción.

A partir de sus presupuestos teológicos Benjamin corrige las ideas de una tradición germánica (que incluye a Goethe) sobre la traducción. Para Goethe la traducción de un texto extranjero que se lee como si se hubiera escrito en el idioma del traductor es “parodística” (*parodistische*)⁷. Este tipo de traducción soslaya los elementos del idioma extranjero que no existen en el idioma del traductor al presuponer, equivocadamente, que “para cada fruta extranjera debe haber un sustituto que crece en su propia tierra”. El método parodístico que el gran público literario suele preferir es inferior a aquel que busca “una perfecta identidad entre la traducción y el original para que la traducción no exista en vez de original, sino que pueda tomar su lugar”. Según Goethe, la traducción que “intenta identificarse con el original se aproxima a la versión interlineal y facilita enormemente la comprensión del original”. Al igual que Goethe, Benjamin considera inferior la traducción que se lee como si hubiera sido escrita en el idioma del traductor y prefiere, por ello, la versión interlineal,

⁷ J. W. Goethe, *West-Östlicher Divan. Teil I*, ed. de Hendrik Birus, Frankfurt, Deutscher Klassiker verlag, 1994, p. 280.

pero a diferencia suya no toma en cuenta el efecto de la traducción en el lector. Por eso empieza su ensayo sobre la traducción con esta advertencia: “Ante una obra de arte o forma artística [y para Benjamin la traducción es una forma artística porque su contenido no es ni debería ser otro que el del original] tener en cuenta al receptor no favorece jamás el conocimiento de éstas”. El conocimiento de una traducción depende de la esencia de la obra, no de su recepción.

Según Benjamín la obra de arte (*Kunstwerk*) o la forma artística (*Kunstform*) son expresiones de la existencia (*Dasein*) y de la esencia (*Wesen*) del ser humano. Benjamin establece un hito entre los aspectos corporales y espirituales del ser humano con la obra de arte para dar a entender que la esencia (*Wesen*) de la obra de arte, como la esencia del ser humano, no tiene que ver con su utilidad⁸. Como Willis Barnstone ha señalado, la traducción no es para nuestro autor “una transferencia de significados entre dos idiomas”⁹. Lo importante de una traducción no es ni lo que comunica (*Mitteilung*) ni lo que afirma (*Aussage*), sino su esencia (*Ihr Wesentliches*).

Una obra es “traducible”, aunque sea imposible de traducir porque, para Benjamin, la traducibilidad es una manera de indicar que la obra contiene una esencia (*Wesen*). Para discutir la traducibilidad trae a colación la relación entre la esencia de una obra y su significado (*Bedeutung*). Una traducción capta la esencia del original por medio de un significado determinado (*eine bestimmte Bedeutung*). El significado (*Bedeutung*) es necesario para que una traducción nos remita a la esencia del original, pero no es relevante para el original cuya esencia, invariable, no depende ni de su propio significado original ni del significado de su traducción. Una traducción sólo puede captar la esencia de la obra de modo provisional porque los significados de los textos cambian con el texto. No viene al caso traducir una traducción que dejará de revelar la esencia original cuando su significado cambie.

⁸ A Benjamin le interesa la esencia (*Wesen*) de la obra. En español esta palabra se suele traducir como “esencia”, “naturaleza” o “ser”. La primera vez que Benjamin usa el término *Wesen* en su ensayo sobre la traducción, lo hace para diferenciar la existencia de la esencia del ser humano. La segunda vez que lo usa le atribuye características corporales y espirituales (*leibliches und geistiges Wesen*) a la obra de arte. Cf. “Die Aufgabe”, p. 50.

⁹ Barnstone, *The poetics of translation. History, Theory, Practice*, New Haven, Yale U. Press, pp. 246-47.

Miguel Gallego Roca dice lo esencial cuando afirma que para Benjamin “la supervivencia de la obra literaria implica la modificación del original, su evolución y renovación”¹⁰. La supervivencia de una obra, a juicio de Benjamin, depende de los cambios en su significado, y sus traducciones contribuyen a esos cambios, pero habría que añadir que lo que se modifica y se renueva no es la esencia (*Wesen*) sino el significado (*Bedeutung*) de la obra. De otro modo se podría caer en la confusión de Paul De Man y de otros que ignoran la dinámica de los conceptos de “Wesen” y “Bedeutung” en el ensayo de Benjamin. De Man cree que la traducción es para Benjamin una “desarticulación del original” que “mata el original al descubrir que ya estaba muerto”¹¹. Esta agresiva interpretación, que corresponde a su propio acercamiento al lenguaje, está basada en un equívoco que consiste en leer lo que Benjamin dice del significado (*Bedeutung*) de una obra como si se aplicara a su esencia (*Wesen*). Los significados, efectivamente, se renuevan en la supervivencia (*Forleben*) de la obra, mas no su esencia (*Wesen*). Hablar de la “desarticulación” del original o de su “muerte” es atribuirle al autor términos y conceptos que él no usa y que son ajenos a sus intuiciones centrales sobre la traducción.

A juicio de Benjamin la traducción ilumina los propósitos esenciales de las lenguas porque éstas “están emparentadas en lo que quieren decir” (*was sie sagen wollen*), no hay para él, sin embargo, un lenguaje puro: un lenguaje humano que puede decir todo lo que quiere decir. Cada idioma contiene un fragmento del lenguaje puro, y la traducción facilitaría la integración de los fragmentos de los idiomas¹². Si en su especulación sobre la obra literaria Benjamín

¹⁰ M. Gallego Roca, *Traducción y literatura: Los estudios literarios ante las obras traducidas*, Gijón, Júcar, 1994, p. 28.

¹¹ Paul De Man, “Conclusions Walter Benjamin’s The task of the translator”, *Messenger Lecture*, Cornell University, March, 4 (1983); *Yale French Studies*, 69 (1985), pp. 36-37. Una versión española puede verse en Paul De Man, *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990.

¹² Benjamin es más optimista que Ortega, para quien el concepto de un lenguaje puro sería incoherente: “Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar.

¹³ Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad”. (Ortega y

ponía en relación los conceptos de “Bedeutung” y de “Wesen”, en su especulación sobre el lenguaje puro matiza esta relación con los conceptos de lengua (*Sprache*) y de contenido (*Gehalt*). La traducción de una obra literaria es un medio para descubrir el “contenido” de un idioma: un fragmento del lenguaje puro¹³.

Para apoyar sus intuiciones, Benjamin ofrece una serie de metáforas sugerentes aunque lacónicas: la traducción interlineal es como una ventana a través de la cual la esencia (*Wesen*) de la obra ilumina el texto original; si el original es como la fruta y su corteza, la traducción es como el manto de un rey; la traducción es una línea tangente que toca al círculo del original “en el punto infinitamente nimio del sentido, para luego continuar con su trayectoria más singular”; y “la frase es el muro erigido ante la lengua del original, y la literalidad es el arco”.

Las afirmaciones benjaminianas y sus metáforas no son una guía capaz de comprender “la tarea del traductor [que] consiste en redimir en la propia esa lengua pura desterrada en la extraña, liberar la lengua cautiva en la obra al verterla en otra”.

Benjamín no deja, sin embargo, de ofrecer dos orientaciones prácticas: (1) la traducción no debe ocuparse del sentido (*Sinn*), que es la inquietud del mal traductor que desea traducir los mensajes (*Mitteilungen*) o las afirmaciones (*Ausagen*) del original. Y (2) el único medio para traducir evitando el sentido, según Benjamín, es la traducción literal (la que traduce palabra por palabra) de la versión interlineal: “Ha de exigirse una confianza tan ilimitada en la traducción que forzosamente han de coincidir en ella sin la menor violencia, la fidelidad y la libertad, en forma de versión interlineal, como coinciden en los textos mencionados el lenguaje y la revelación”.

La traducción interlineal tradicional depende del conocimiento de las equivalencias de los sentidos de las palabras en los idiomas. ¿Cómo se puede hacer una traducción interlineal sin tener en cuenta

Gasset, “Miseria y esplendor de la traducción”, p. 444). Mientras que para Ortega el objeto de la traducción es la integración de la humanidad, para Benjamin es la integración de las lenguas a fin de tener acceso al lenguaje puro.

¹³ Benjamin no indica cuál es el criterio para identificar estos fragmentos al traducir; y tampoco indica cómo se podría identificar el fragmento que se encontraría en el idioma del traductor.

el concepto del sentido, por lo menos el sentido de las palabras aisladas que permita los intercambios necesarios de un idioma a otro con la ayuda, por ejemplo, de un diccionario bilingüe?¹⁴ No explica Benjamin su método de determinación de las equivalencias entre las palabras de dos idiomas. Supongamos, no obstante, que algún traductor inspirado logre encontrarlas sin tomar en consideración los sentidos de las palabras, y que consiga acceder a un lenguaje mediante el cual se pueda decir todo lo que se quiere decir; algo que podríamos concebir, por lo menos, como una ficción. ¿Qué seguridad tendríamos entonces de que ese lenguaje, además de puro, contuviera la “palabra creadora” (*schöperisches Wort*) que es, según Benjamin, el producto final de la revelación?

El cabalista le lleva a nuestro pensador dos ventajas fundamentales para llegar a fines parecidos: puede prescindir del sentido de la obra que contempla; y tiene la convicción (avalada por su fe religiosa) de que el hebreo es un lenguaje puro y sagrado. Benjamin, en cambio, sabe que no maneja ningún lenguaje puro y, asimismo, carece de la fe que avalaría sus presupuestos metafísicos.

El ensayo de Benjamín, como las parábolas y las paradojas de su admirado Kafka, está diseñado para resistir la interpretación. Pareciera que Benjamin evoca el mismo trasfondo teológico de Kafka y las mismas ambivalencias religiosas. Las categorías estéticas y filosóficas serían entonces para Benjamín lo que la ficción es para Kafka:

¹⁴ El cabalista, que es el modelo de Benjamin, puede prescindir del sentido porque su procedimiento es la contemplación y el sorteo de las letras hebreas de los textos sagrados. Pero Benjamin quiere traducir palabra por palabra de un idioma a otro sin recurrir al sentido, y ese procedimiento no es posible sin algún diccionario bilingüe (o sin el conocimiento previo de las posibles equivalencias entre las palabras de dos idiomas, que es otra manera de decir lo mismo). Quiéralo Benjamin o no, el concepto de sentido es ineludible para la traducción que busca las equivalencias entre las palabras de dos idiomas: los autores de los diccionarios no pueden obrar sin tener en cuenta el sentido de las palabras. El sentido de las palabras es imprescindible para encontrar las equivalencias entre las mismas porque todo diccionario depende de él, y porque el concepto de un diccionario definitivo, como ha demostrado Quine, es una falacia: dos manuales de traducción pueden ser compatibles con todas las disposiciones lingüísticas observables, e incompatibles entre sí. (Véase “Translation and Meaning”, *Word and Object*, Boston, M.I.T. Press, 1960, pp. 26-79). Benjamin no ofrece ninguna indicación para determinar las equivalencias entre las palabras de dos idiomas, quizá porque no es posible elaborar una teoría de la traducción literal compatible con los procedimientos hermenéuticos del cabalista (a menos que se recurra a la ficción de algún equivalente de los diccionarios sagrados). A diferencia de la contemplación mística del cabalista la traducción no puede prescindir del sentido de las palabras y de las oraciones.

un medio destinado a exhibir su torturado agnosticismo. Quizá por eso Gershom Scholem (que conoce los fundamentos teológicos del mesianismo judío mejor que el propio Benjamin) llamó a su amigo: “un teólogo naufragado en el mundo secular”¹⁵.

Las reflexiones benjaminianas sobre la traducción han producido sin duda iluminaciones en muchos de sus exegetas, si bien sus propios admiradores entienden que su ensayo no ofrece ni una guía práctica para traducir ni una teoría sistemática de la traducción¹⁶.

¹⁵ Scholem, “Walter Benjamin”, cit., p. 187.

¹⁶ Benjamin tiene exegetas que le admiran extraordinariamente. Hannah Arendt ha hecho hincapié, por ejemplo, en “el don del pensamiento poético benjaminiano. Según Arendt el pensamiento de Benjamin rehúsa la investigación de las funciones utilitarias o comunicativas de las creaciones lingüísticas, pero las comprende en su forma cristalizada y fragmentaria como enunciados sin intenciones ni función comunicativa de una esencia del mundo” (del prólogo de la versión inglesa de *Illuminations*, Suffolk, Fontana, 1982, p. 50).

