

Miguel Valderrama

Traiciones
de Walter Benjamin

Palinodia



Valderrama, Miguel.
Traiciones de Walter Benjamin.
- 1a ed. - Adrogué : Ediciones La Cebra 2015.
112 p. ; 21,5x14 cm.

ISBN 978-987-3621-17-8

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

Editor
Cristóbal Thayer

© Miguel Valderrama

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Traiciones* se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2015 en Gráfica Suimpres, Tucumán 1480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Advertencia	11
Diccionario	13
Traducción	17
<i>Aufgabe</i>	33
Traiciones	47
Heidegger	67
Sincategoremas	93
Bibliografía	107

A Alejandra, que sabe de pasajes y traducciones

Nosotros cruzamos la fosa de Babel

Franz Kafka, *Aforismos*

Morimos de traducirnos

Edmond Jabès, *El retorno al libro*

ADVERTENCIA

Traiciones de Walter Benjamin. El título anuncia una provocación, desliza una crítica, acaso la denuncia de una conspiración. Y sin embargo, nada más alejado de esta pequeña historia de la traducción. De una historia de las traducciones y comentarios de Walter Benjamin en castellano. Historia rudimentaria, apenas comenzada en un trabajo de lectura que por momentos parece imposible, atrapado entre la recitación de los textos y la propia práctica de paso a que la misma recitación da lugar. Demorada en los comienzos, esta pequeña historia encadena un texto a otro texto, una historia a otra historia. Incluso más, se diría que en su ejercicio se consume en unos cuantos pasajes y anotaciones.

A diferencia de un pensamiento de la traducción que advierte que una traducción relevante es aquella que logra cuestionar la lengua que se traduce, la lectura de Benjamin aquí adelantada busca hacer legible un trabajo de traducción que en su ejercicio no puede sino interrogar la lengua en la que se traduce. Ensayando un monolingüismo sin reservas, la historia que se narra no desespera en su tarea de aprehender las decisiones de lectura y escritura que vienen a jugarse en la lengua

de traductores y comentaristas. Pues, aquello que se quiere aferrar con desesperación no es otra cosa que la lengua materna. Una lengua que vela y desvela a cada paso un cierto concepto de historia, un determinado concepto de lengua e historia.

DICCIONARIO

De un modo u otro, se quiera o no, se vive siempre después de una vida, y por ello, se quiera o no, se es siempre ya un sobreviviente. La figura del sobreviviente, del venir *después* de la muerte de otra persona o *después* de un determinado suceso, requiere ser pensada en aquello que la define en su modo más propio. Pues, si la condición del sobreviviente parece extenderse hoy a las formas vigentes de la vida en común, si la condición sobreviviente puede reconocerse como una condición estructurante del lazo social, no es solo porque ella visibiliza la lógica del exterminio que da lugar a todo presente. En su propia aparición la figura del sobreviviente expone una interrupción que no puede ser pensada sin interrogarse a su vez por lo acontecido en la *sobrevivencia* misma, en el mero hecho de sobrevivir en una época detenida entre una orilla y otra de la vida, atrapada en la marcha fúnebre o triunfal que las comillas invisibles del prefijo “sobre” imponen a la vida.

Sobrevivencia, la palabra no se encuentra en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. En efecto, en su vigésimo tercera edición el diccionario solo registra las voces sobrevivir y supervivencia. La

palabra supervivencia, se lee en la entrada correspondiente, nombra la acción o el efecto de sobrevivir. La transfiguración del prefijo que la palabra reclama como su condición más propia, no hace referencia únicamente a la excelencia o al exceso de vida que acompañan todo sobrevivir, sino que en la exhibición de su valor superlativo celebra el triunfo de la vida sobre la muerte. La filosofía del prefijo que el pensamiento de la supervivencia impone a la lengua castellana viene así a declarar que el elemento compositivo agregado a la palabra actúa de hecho como la raíz oculta de la misma. Y, de un modo más preciso, afirma la traducibilidad esencial del verbo sobrevivir. Pues, el movimiento que se prefigura en el paso del verbo sobrevivir al sustantivo supervivencia, es análogo a aquel paso propio de la traducción. Si *traducere* no es otra cosa que “conducir de un lado a otro”, si en la estela del vocablo latino la traducción se entiende generalmente como la actividad de hacer pasar o transportar de una lengua a otra, habría que advertir entonces que toda traducción se modela en último término sobre el paso de la supervivencia, sobre la acción y el efecto de sobrevivir. La metáfora del viaje, de llevar o transportar de un lado a otro, es también aquí la metáfora de una vida que se sobrevive a sí misma. De ahí que el viaje evocado en toda traducción no sea otro que el de la supervivencia, el de una vida que testimonia de un paso a través de la muerte. No es un azar, entonces, que el tránsito del verbo sobrevivir al sustantivo supervivencia se presente en la lengua castellana como la inscripción de una entidad fija que busca neutralizar la ambigüedad esencial que encubre la condición misma de sobrevivir.

Ahora bien, contrariamente a la lógica del paso que organiza el señorío de la vida en la supervivencia, la sobrevivencia reclamaría para sí una relación suspensiva tanto con la vida como con la muerte. Aplazando la vida y aplazando la muerte, la sobrevivencia se allanaría a la confusión de una caída sin fin ni lugar. Desquiciada de la frontera y del límite, secuestrada de todo borde u orilla desde donde *partir* o *arribar*, la sobrevivencia sería la voz de una suspensión llamada a alterar los conceptos clásicos de lengua e historia con que la época se nombra a sí misma como totalidad histórica o imagen estructural. Si la palabra “desaparecidos” no figura en la actual edición del diccionario de la Real Academia Española, si el uso del término sobrevivencia no se encuentra registrado en el orden lexical que el diccionario busca a la vez declarar y sancionar, es menos por efecto de un error o descuido en el trabajo de actualización de la lengua, que por la relación sin relación que ambas palabras mantienen con la supervivencia, en tanto *arcanum imperii* de la modernidad.

De suponer que tiene algún valor plantear la cuestión de la sobrevivencia a propósito de la lengua en la que ésta se inscribe, de plantearla, por tanto, como categoría histórica y como categoría lingüística que viene de algún modo a desplazar y arruinar las categorías de lengua e historia que autorizan la filosofía del prefijo contenida en la voz supervivencia, cabría entonces recordar que la lógica de transiciones que el relevo de los prefijos *sobre-* y *super-* autorizan debe ser interrogada necesariamente a partir de la misma dialéctica del paso que se impone a la lengua y la historia en el paso de la vida a la supervivencia. Orientada por aquella diferencia lingüística que en el seno de la partícula latina

sobre- vuelve irreconciliable movimiento y suspensión, esta interrogación del paso de la supervivencia tendría en la indiferente diferencia de la sobrevivencia su hilo conductor.

TRADUCCIÓN

Quizá en donde se expone de modo más significativo la diferencia que la lengua castellana viene a reclamar entre supervivencia y sobrevivencia, sea menos en aquella tradición que se ha dado a la tarea de elaborar un pensamiento del duelo y la melancolía, que en aquella otra que ha visto en la “vida” la cuestión que se expone y sustrae a toda noche de duelo y melancolía. Tomando como pretexto el ensayo que Walter Benjamin escribió como introducción a su traducción al alemán de los *Cuadros parisienses* [Tableaux parisiens] de Baudelaire, siguiendo la estela de la lágrima que ha hecho de *La tarea del traductor* [Die Aufgabe des Übersetzers] un ensayo no solo imposible de traducir, sino imposible de leer, es que conviene interrogar una vez más por qué ese texto ha presentado y presenta dificultades insalvables al trabajo de traducción y análisis en lengua castellana. Sin duda, el ejemplo es excéntrico. Absolutamente exterior a los problemas que el diferendo entre supervivencia y sobrevivencia demanda al pensamiento en lengua castellana. Y, sin embargo, no es menos cierto que la distinción entre supervivencia y sobrevivencia exigiría ser pensada a partir de la diferencia que Walter Benjamin

teorizó entre *Überleben* y *Fortleben*. Más todavía cuando el conjunto de las traducciones castellanas de *La tarea del traductor* no vienen sino a exponer un estado presente de lectura, o, si se quiere, lo que configura el Estado, con mayúscula, en el estado de la lengua presente.

Si *La tarea del traductor* narra la historia de un fracaso, ese fracaso es ante todo el fracaso de la lengua y la historia. Ciegos a la ceguera de las lágrimas, los traductores de Benjamin han sido insensibles al sufrimiento de la propia historia, a lo que en el trabajo de la lengua debía necesariamente revelarse como fractura, destrucción, catástrofe. No es simple coincidencia, pues, que el pasaje que viene a testimoniar del diferendo insalvable entablado entre supervivencia y sobrevivencia, que testimonia de él como sustracción y ceniza en la lengua castellana, sea aquel pasaje considerado por la crítica como el “más difícil del texto”¹. El pasaje se encuentra casi al comienzo del ensayo, y en él se entrelazan los motivos de la lengua, la historia y la vida. En efecto, no ha pasado desapercibido a los comentaristas del prefacio que en el pasaje en cuestión el proceso de significación de la traducción se determina esencialmente a partir del proceso de significación de lo histórico, y que éste, al igual que la traducción, encuentra en la noción de vida “el pivote que permite transitar de la naturaleza a la historia, de la historia al lenguaje”². De un modo casi imperceptible la interrogación sobre la vida domi-

1. La afirmación se encuentra en Paul de Man, “‘Conclusion’: Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 73-105 [p. 83].

2. Pablo Oyarzún, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2006, pp. 153-195 [p. 181].

na la escena de la traducción y la historia. La domina como síntoma de una ceguera que es la de la historia y la de la propia lengua. Insistiendo en el mismo lugar, la vida vuelve en el texto como una herida que los traductores buscan simbolizar una y otra vez mediante su reinscripción en la lengua y la historia. En la traslación de la traducción castellana la vida se presenta así como *supervivencia*, como un significante pleno que ensaya varias formas de paso, que pasa a través de la lengua y la historia sobreviviéndose a sí misma, triunfando sobre la muerte y sobre la propia vida. Y no obstante, al mismo tiempo, la sombra de la supervivencia no cesa de inscribirse en las traducciones castellanas del ensayo de Benjamin, ya sea como voz muda, murmullo exterior o figura de lo imposible. La suspensión del paso de la vida que nombra la supervivencia, la catástrofe metafórica que esta suspensión anuncia como abismo y caída de la vida (como pérdida del paso, si se quiere) es quizá lo que lleva a los traductores a preferir la palabra supervivencia cada vez que se enfrentan al blanco sobre blanco del espacio de la traducción.

Por ejemplo, en la que puede ser considerada la edición *princeps* de las obras de Walter Benjamin publicadas en castellano, Jorge Navarro López traduce:

Así como las manifestaciones de la vida se hallan estrechamente conectadas con lo vivo, más sin que por ello signifiquen nada para él, la traducción brota del original. Pero no de su vida, sino antes bien de su '*supervivencia*' [Überleben]. Pues la traducción, que en todo caso es posterior al original, en aquellas obras importantes que no pudieron tener buen traductor en la época de su redacción marca el estadio de su *supervivencia* [Fortlebens]. En efecto, la

idea de la vida [Leben] y la *supervivencia* [Fortleben] de las obras de arte es preciso entenderla de manera nada metafórica, objetiva³.

De igual modo, en la primera traducción de *La tarea del traductor* al castellano, realizada por el argentino Héctor A. Murena, se lee:

Así como las exteriorizaciones de la vida están íntimamente relacionadas con todo ser vivo, aunque no representen nada para éste, también la traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su '*supervivencia*' [Überleben], pues la traducción es posterior al original. Y sin embargo, para las obras importantes que nunca encuentran a sus traductores adecuados en la época de su creación, indica la fase de su *supervivencia* [Fortlebens]. La idea de la vida [Leben] y de la *supervivencia* [Fortleben] de las obras debe entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas⁴.

Cada vez que los traductores se encuentran en el texto con las palabras *Fortleben* y *Überleben* proceden a traducir indistintamente ambos términos por la voz *supervivencia*. Sin explicación alguna, y advirtiendo una y otra traducción el uso entrecomillado que en el original

3. Walter Benjamin, "La tarea del traductor", *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada Editores, 2010, pp. 9-22 [pp. 10-11]. Las cursivas y las palabras entre corchetes son agregados míos. Para la referencia original, véase, Walter Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers", *Gesammelte Schriften*, IV, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 10-11.

4. Walter Benjamin, "La tarea del traductor", *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1967, pp. 77-88 [p.78]. Las cursivas y las palabras entre corchetes son agregados míos.

se reserva a la palabra *Überleben*, se impone en la traducción la ley natural de la lengua materna frente a un posible uso más técnico de las palabras en el original. Pues, si en principio las voces “sobrevida”, “otra-vida” o “postvida” parecerían candidatas felices a un uso performativo de los términos en traducción, y más aún, si la misma voz “sobrevivencia”, de amplio uso en el castellano latinoamericano, podría aportar un sinnúmero de matices que hicieran justicia a las diferencias teorizadas por Benjamin en el uso de las palabras *Überleben* o *Fortleben*, lo cierto es que invariablemente las traducciones castellanas desechan a priori estas posibilidades de escritura para abrazar en su lugar un uso normalizado de la lengua. ¿A qué se debe esta ceguera? ¿Qué lleva a los traductores a insistir en lo que se puede considerar una filosofía de diccionario? Y más aún, ¿cuál es la lógica de la ejemplaridad que obliga a concentrar el comentario de la traducción en este largo fragmento? ¿Por qué darle a este párrafo una significación especial al momento de interrogar en castellano la diferencia entre supervivencia y sobrevivencia?

Sin duda alguna, la preeminencia absoluta que la voz supervivencia reclama para sí en ambas variantes traductivas de *La tarea del traductor* no debe ser pasada por alto. Hay en esta decisión de lectura y escritura una ciega pulsión genealógica que es necesario interrogar con urgencia. La ley del nacimiento que ahí se expone es la ley de la vida que gobierna las relaciones entre historia, lengua y filiación. Esta ley se impone a plena luz en la propia interpretación puesta en juego en las versiones castellanas del texto de Benjamin. Así, por ejemplo, al resaltar cierto motivo generatriz entrevisto en el original alemán —motivo generatriz asociado en

las traducciones a los dolores “de parto” o “de alumbramiento” —, tanto Héctor A. Murena como José Navarro López deciden (sin decidir) sobre la vida de la que dan cuenta la traducción y el original. En efecto, Navarro López traslada *Wehen* por “dolor de parto”, mientras que Murena prefiere la expresión “dolores de alumbramiento”. A propósito de esta común decisión de lectura y escritura, conviene retener aquí las observaciones que Paul de Man realizó en su momento a las traducciones al francés y al inglés del pasaje en cuestión:

El texto de Benjamin dice: ‘dass gerade unter allen Formen ihr also Eigenstes es zufällt, auf jene Nachreife des fremden Wortes, auf die Wehen des eigenen zu merken’. Los dos traductores —supongo que no mantuvieron correspondencia entre sí, lo hicieron *d’un comun accord*— traducen *Wehen*, dolores, como ‘dolores del parto’, como los dolores de dar a luz, en concreto. Gandillac es muy explícito sobre esto, los llama ‘les douleurs obstétricales’ en el sentido más literal, clínico; Zohn los llama ‘dolores de parto’. Por qué lo hacen es un misterio. *Wehen* puede significar dolores de parto pero significa cualquier tipo de sufrimiento, sin tener necesariamente la connotación de nacimiento y renacimiento, o resurrección, que estaría asociada a la noción de dolores de parto, porque se sufre para producir algo —y éste es un pasaje magnífico, si aceptas el sufrimiento (cosa especialmente fácil de decir para nosotros, varones). Benjamin acaba de estar hablando de ‘Nachreife des fremden Wortes’, traducido por Zohn como ‘proceso de maduración’, que de nuevo es incorrecto. *Nachreife* es como la palabra alemana *Spätlese* (un vino particularmente bueno que se hace con una uva tardía, podrida), es como la novela de Stifter *Nachsommer* (verano indio); tiene

la melancolía, el sentido de ligera consumación, de vida que no mereces, de felicidad que no mereces, tiempo pasado, etc. Está asociado con otra palabra que Benjamin usa constantemente, la palabra *überleben*, vivir más allá de la propia muerte en cierto sentido. (...) Así, si se traduce *Wehen* por 'dolores del parto', tendría que traducirse por 'dolores de muerte' tanto como por 'dolores de parto', donde el hincapié quizás esté más en la muerte que en la vida⁵.

Al seguir el orden significante que la lengua impone, al dejarse introducir en el estado presente de la lengua, en lo que podría reconocerse como la *duction* de su presente (producción, reproducción, reducción), los traductores no hacen más que testimoniar de la "vida" como *supervivencia*, como vida que se decide en el paso de la supervivencia. Esta decisión es una decisión que hace coincidir en un mismo gesto el orden lexical del castellano de España con el orden temporal de una filosofía de la historia que encuentra su raíz esencial en una relación de colonialidad. La filosofía de los diccionarios no está aquí tan lejos de la filosofía de la historia. Al menos no en la opinión muda de los traductores. Contrariamente a cierta interpretación que advierte de los problemas de traducción que conlleva el uso benjaminiano de términos como *Überleben* o *Fortleben*⁶, las versiones castellanas inexplicablemente parecen no advertir o

5. Paul de Man, "'Conclusion': Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'", *The Resistance to Theory*, op. cit., p. 85.

6. Para elaborar este pasaje me han sido de mucha utilidad los comentarios de Samuel Weber a los problemas de traducción que el texto de Benjamin ofrece al inglés. Al respecto, Samuel Weber, "Translatability I: Following (Nachfolge)", *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, pp. 53-78.

reconocer las dificultades asociadas a la traducción de estos términos. Es más, al traducir cada vez *Überleben* y *Fortleben* por supervivencia dan la impresión de seguir lo que puede considerarse el estado dominante de la lengua presente. El elemento de suspensión, el matiz de ambivalencia, de término, mortificación o traición asociados inevitablemente a esa “otra vida” del original (*Überleben*), a ese después en que sobrevive la obra en traducción (*Fortleben*), se pierde definitivamente en el uso normalizado de la voz supervivencia. Afirmar que “la traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su ‘supervivencia’”, no es equivalente a aseverar que ella brota de la “sobrevida” del original, de una vida que no es supervivencia sino desolación, pérdida, suspensión, derrota.

La ejemplaridad del párrafo comentado no ha pasado desapercibida a la crítica contemporánea. Quizá se deban a Jacques Derrida y Paul de Man alguno de los análisis más lúcidos de los problemas de traducción e interpretación que el párrafo en cuestión plantea al comentario. En castellano, sin embargo, los problemas de traducción asociados a la recepción del ensayo de Benjamin han sido escasamente abordados. Y si bien, por regla general el pensar en castellano ha sido resultado de un trabajo organizado principalmente a partir de la actividad de traductores y de lectores de traductores, esta actividad traductiva no ha sido suficientemente luminosa como para arrojar luz sobre la ceguera de la propia lengua. Si la ceguera de la lengua es ya, desde siempre, ceguera de la traducción, cabría esperar otro movimiento de lectura que, alejándose del paradigma cultural de la traducción, de lugar a una interrogación de la lengua abierta al timbre de un cuerpo. No la lumi-

nosidad del ojo y de la vista de aquel o aquella que traduce, sino la escucha o el sentir de un cuerpo expuesto en la noche del duelo. Esta otra experiencia del sentir es también la experiencia de una ceguera apocalíptica que vendría a anunciar en la noche que la verdad propia de los ojos es la mirada velada por las lágrimas. Es aquí, justamente, en el cruce de estas dos cegueras, en el lugar donde se intersectan cuerpo y ojo desnudos, donde habría que situar la lógica de la ejemplaridad entrevista o presentida en los análisis desarrollados en castellano en torno al párrafo que se glosa o vela.

Hay, en efecto, al menos dos trabajos en castellano que comentan con detenimiento el cuarto párrafo de *La tarea del traductor*. Ambas interpretaciones parecen ser conscientes de la ejemplaridad de su lectura, y de la lógica de la ejemplaridad que el pasaje reclama al análisis. De hecho, la puesta en escena de esta doble ejemplaridad da cuenta de un modo intenso, incluso traumático, de la verdad de un desplazamiento o de un cambio de acento. Qué este desplazamiento encuentre en el motivo de la “vida” el curso de una interrogación mayor no es indiferente a los acontecimientos históricos que contextualizan esta otra escena de traducción e interpretación. En este sentido, puede decirse que la interpretación avanzada por estos trabajos está guiada por la inquietud traumatizante de un *después*, por la pregunta vacilante de cómo *seguir* después del final, en el tiempo del después.

Antes de presentar las variantes que los dos traductores e intérpretes ofrecen del pasaje en cuestión, importa advertir que estas traducciones parciales pueden considerarse comentarios interlineales al concepto de traducción expuesto en el ensayo de Benjamin.

La primera versión es de Pablo Oyarzún:

Así como las exteriorizaciones de la vida están relacionadas de la manera más íntima con lo viviente, sin significarle nada a éste, así brota la traducción del original. Y, por cierto, no tanto de su vida, como de su 'supervivencia' [Überleben]. En efecto, la traducción es posterior al original, pero las obras significativas, que jamás encuentran sus traductores elegidos en la época de su creación, designa el estado de su pervivencia [Fortlebens]⁷.

La segunda versión es de Andrés Claro:

Así como las exteriorizaciones de la vida están relacionadas de la manera más íntima con lo viviente, sin significarle nada a este, así brota la traducción del original. Y, por cierto, no tanto de su vida, sino de su 'sobrevida' [Überleben]. En efecto, 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]⁸.

Sin duda, encontramos en estas dos versiones parciales del ensayo de Benjamin una sensibilidad especial frente al uso de las palabras alemanas *Überleben* y *Fortleben*.

7. Pablo Oyarzún, "El concepto benjaminiano de traducción", *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 178. Las palabras entre corchetes son agregados míos.

8. Andrés Claro, "La traducción como 'posvida' histórica", *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*, Santiago de Chile. Ediciones Universidad Diego Portales, 2012, pp. 639-661 [p. 641, p. 644]. Andrés Claro tiene el cuidado de señalar entre corchetes las palabras en alemán en traducción.

Pablo Oyarzún, por ejemplo, si bien se allana en un primer momento a traducir *Überleben* por supervivencia, reserva la voz pervivencia para traducir *Fortleben*. No escapa al filósofo que la traducción transporta al original a una esfera de reproductibilidad limitada, en la que no puede vivir mucho tiempo. De ahí que si bien la palabra escogida para traducir *Fortleben* sea pervivencia, esta palabra pronto es sustituida en el comentario por los neologismos “sobre-vida” o “pos-vida”. *Fortleben* no es la vida eterna, es apenas una forma de insistencia o de continuidad, un modo de seguir tras la inquietud traumatizante de un después. Advirtiendo que la significación “nada agrega a la ‘vida’ misma de la obra”, Oyarzún ensaya describir esta germinación de la vida después de la vida del original por medio de una cadena metonímica de términos que incluye las expresiones “supervivencia”, “pervivencia”, “pos-vida” y “sobre-vida”. Tras la lógica de estos desplazamientos no solo es dado descubrir un pensamiento de la finitud que encuentra en la “supervivencia” un punto de apoyo esencial y paradójico a partir del cual pensar la vida de la traducción bajo el modelo de la cita, sino que además es posible reconocer un pensamiento de la mortificación en el centro de todo trabajo de traducción. Si la tarea del traductor es la tarea de un “duelo interminable”, el duelo sin fin de un pensamiento de la mortificación, el *pathos* de la caída no puede sino sobredeterminar el conjunto de las sustituciones puestas en juego en el trabajo de traducción. Al determinar el “post” de la vida de las obras a partir de la condición ineludible de la mortalidad, la ley de la traducción se revela así como la ley de un duelo imposible. Traducir es declinar. La traducción solo es significativa en las estaciones de su cadencia, en el movimiento de su caída. Las expresiones “pos-vida”

y “pervivencia”, en este sentido, nombran menos el espacio en que se despliega la significación primera de la vida del original que la cadencia mortal que graba de manera profunda la ley de la traducción de las obras⁹. De ahí el paso suspendido, la vacilación, el resguardo, que parece gobernar el movimiento de traducción en Oyarzún. En efecto, al decidirse a traducir *Überleben* por “supervivencia” y *Fortleben* por “pervivencia”, por “su pervivencia”, Oyarzún en un mismo movimiento parece afirmar y negar la primacía de la supervivencia. Ciertamente es que en el movimiento del pasaje, en el paso de la traducción, la voz supervivencia se impone a la vista y al oído conforme a una misma forma, a un mismo ritmo. Y sin embargo, en el espaciado de que es objeto la palabra supervivencia, en la separación que se da a leer en la fórmula “su pervivencia” (*Fortleben*), puede advertirse de igual modo que aquel incremento de la vida que se deja anunciar en la voz supervivencia no es más que el mudo testimonio de una caída que el auxilio de las preposiciones viene necesariamente a evidenciar. La agonía de la lengua que la fórmula “su pervivencia” deja entrever es la de una desazón de la razón que es desazón de la historia, desamparo de la lengua y la historia.

En contrapunto a la lectura de Oyarzún, Andrés Claro ofrece una versión más idiomática del pasaje comentado.

9. “La muerte es la condición que hace posible a la significación, siempre que se entienda que esta condición está temporizada en sí misma: en la sazón de la muerte surge asimismo la significación. Esa sazón, ese tiempo, es la instauración de la historia como despliegue –al menos virtual– de la significancia en el seno del devenir natural, signado por su destino cadente”. Véase, Pablo Oyarzún, “El concepto benjaminiano de traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 180.

En ella es posible observar una aguda conciencia de los problemas de traducción e interpretación que el texto ofrece al análisis. Esta conciencia se reconoce ya en el cuidado con que el autor marca sus decisiones de traducción. Señalar en la traducción castellana las palabras del original entre corchetes es advertir desde un comienzo de una decisión fuerte de lectura. A contrapelo de las traducciones castellanas de *La tarea del traductor*, Andrés Claro elige las expresiones “sobrevida” y “posvida” para traducir los vocablos *Überleben* y *Fortleben*. Presentada como un largo análisis del cuarto párrafo del texto de Benjamin, la interpretación que Claro adelanta busca exponer un concepto de historia organizado a partir de una economía textual esencialmente traductiva. En sus palabras, “si la traducción venía de ser determinada como una operación que obedece a la ley del original, desde el momento en que la tarea se comprende en relación a la ‘vida’, a la ‘sobrevida’, y, más radicalmente, como una respuesta a la exigencia de ‘posvida’ del original, la eficacia de esa ley es extendida a la historia, imponiendo una acogida en el tiempo”¹⁰. Al optar traducir las expresiones *Überleben* y *Fortleben* por los términos “sobrevida” y “posvida” se busca hacer resonar en la traducción castellana una terminología que en su intención original se esfuerza por hacer visible la serie de nexos vitales presentes en las obras y en la historia. La “sobrevida”, en este sentido, designa un *plus de vida* de la obra más allá del momento de su primera inscripción, nombra el “rendimiento histórico” de una significación pendiente inscrita y diferida en el lenguaje como “potencia de significación”. Y si bien, *Überleben* remite originariamente

10. Andrés Claro, “La traducción como ‘posvida’ histórica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 641.

al hecho de sobrevivir, a una determinada experiencia de la vida como pasaje, la elección del neologismo “sobrevida” pareciera querer remarcar cierta significación cumplida en el tiempo de un después, en lo que podría denominarse el afuera-de-una-vida. De igual modo, el vocablo “posvida” nombra la “posibilidad propia de la traducción” que se ejerce a partir de una significación de la obra que comienza siempre más allá de su vida y de su lengua. “Posvida” es la traducción misma, es el rescate de una significación fragmentada y discontinua. A propósito de la traducción inglesa de *Fortleben* por *afterlife*, Samuel Weber ha observado que la palabra *Fortleben* evoca al mismo tiempo la acción de seguir viviendo y la vida que se vive en otra parte. *Fortleben* no es simplemente una “vida después de la vida” (*afterlife*), es “otra vida” que se vive en ausencia, en el tormento de una experiencia que al afirmarse se pierde.

Advertido de la red de significados que resuenan en la voz alemana *Fortleben*, Andrés Claro vacila por momentos en el empleo de la terminología acuñada. Al menos dos veces en el texto cede a traducir *Fortleben* por “supervivencia”, siguiendo en esto el orden de significación textual impuesto por la traducción de Murena¹¹. En otro lugar parece asociar “posvida” a supervivencia, multiplicando el juego de sustituciones a que da origen la terminología benjaminiana en castellano. El pasaje es el siguiente: “más fundamentalmente, como una ‘pos-

11. En los dos casos comentados se trata de citas de la traducción de Héctor A. Murena, donde al igual que en todo el texto Murena traduce *Fortleben* por *supervivencia*. Véase, Andrés Claro, “La traducción como ‘posvida’ histórica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., pp. 649 y 681. Para los pasajes en el texto original, Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers”, *Gesammelte Schriften*, op. cit., pp. 12 y 15.

vida' (*Fortleben*), posibilidad propia de la traducción que se ejerce a partir de la vida o de la *sobrevivencia* de una obra para 'prolongar su vida' *en otra lengua*"¹². Y por último, apenas unas líneas más adelante, en un movimiento que por momentos no hace más que retomar el paso retrasado de la traducción, Claro vuelve a asociar la sobrevivencia con una "sobre-vida" (*Überleben*) inscrita en la lengua misma: "En otras palabras, la sobrevida y la posvida estarían inscritas y exigidas en las formas de la obra desde el comienzo, más precisamente en sus formas de significación, las cuales, al seguir actuando más allá de su primera inscripción, despliegan una cierta significación del original, sea como una *sobrevivencia en la misma lengua*, sea como la posvida en otra lengua que le otorga la traducción"¹³.

Recogiéndose en el borde interno o externo de la lengua, "en otra lengua" o "en la misma lengua", la sobrevivencia parece encontrar su propia voz sustrayéndose al encuadre que da el marco de la traducción de las voces *Fortleben* y *Überleben*. Ni fuera ni dentro de la lengua, retenida en la imposibilidad de todo paso, aferrada al prefacio que sirve de marco a la tarea del traductor, la idiomática de la voz sobrevivencia deviene marca anagramática de la traducción, efecto de su traductibilidad, es decir, de su intraductibilidad.

Leída como síntoma o caída, leída anagramáticamente como suspensión y cadáver, la palabra sobrevivencia parecería traicionar la dialéctica entre categorías lingüísticas y categorías históricas que la lengua autori-

12. Andrés Claro, "La traducción como 'posvida' histórica", *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 644. Las cursivas son mías.

13. *Ibíd.*, p. 664. Las cursivas son mías.

za, y más allá, parecería querer interrogar las nociones de lengua viva e historia viva que esta misma dialéctica expone.

AUFGABE

Si las figuras del testigo y del sobreviviente tienen el poder de nombrar la época, de referirla o señalarla como tal, es a condición de ahogar la lágrima en el duelo del testimonio. Si aquello que se denomina duelo, trabajo de duelo, encuentra en la supervivencia su horizonte de realización principal, es porque el tiempo de la supervivencia es el tiempo de un presente caracterizado por la necesidad de su incesante anticipación. Esta necesidad del presente es menos la necesidad de un tiempo que vive bajo la apremiante llamada del pasado, que la de un tiempo continuamente necesitado de su propio porvenir, de su presente porvenir. Siempre en deuda consigo misma, siempre deuda de sí, la supervivencia no se sobrevive a sí misma más que traicionándose. Su tiempo es el de la traición, el tiempo de una anterioridad en el después, o de un después en la anterioridad.

Acaso porque la traición remite ya en su etimología a una caída, acaso porque traicionar es de algún modo transmitir, Pablo Oyarzún ha reconocido en la traición la palabra encriptada que organiza el movimiento

general del concepto de traducción en Benjamin¹. A la manera de una cripta, visible e invisible a la vez, la traición se anunciaría como una piedra luminosa en las primeras palabras del título de *La tarea del traductor* [Die Aufgabe des Übersetzers]. Piedra o losa, la palabra alemana *Aufgabe* —que las versiones castellanas del ensayo traducen por *tarea*— introduciría el apocalipsis en el encabezamiento o sobrenombre del texto. Dispuesta a reaparecer o retornar desde la primera línea escrita, la voz *Aufgabe* guardaría un poder de manifestación y de ocultamiento, de revelación y de cripta. Develar su significado es desatar de algún modo el apocalipsis, en el sentido de descifrar eso que está oculto como mensaje cifrado en el título del prefacio. Ese desvelamiento o revelación anuncia un tiempo del desvelo, de la promesa y de la traición, de la velada y del retorno. Así, y como si reconsiderara bajo otros ojos los motivos de la traducción y el apocalipsis, del juicio y de la catástrofe, Oyarzún elabora pacientemente una lectura de la *Aufgabe* que retoma y continúa a su manera una larga tradición de comentarios:

Aufgabe es, por una parte, *tarea*, tarea como encomienda, como don (*Gabe*) impositivo, destinador. Algo debe ser dado, a partir de lo cual se inicia la traducción, desde donde es incoado su proceso; algo debe ser dado como origen de la traducción: algo, como original, debe ser dado. *Debe* serlo, a fin de que sea posible volver a darlo (*wiedergeben*), a rendirlo: traducir. Y si es imposible en general que un original se dé para aquél que quisiera volver a

1. Pablo Oyarzún, "Sobre el concepto benjaminiano de traducción", *De lenguaje, historia y poder*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2006, pp. 153-195.

Aufgabe

darlo —puesto que lo propio suyo es sustraérsele—, el efecto de origen queda garantizado inapelablemente en cuanto se constituye lo dado en exigencia. El don impositivo es, entonces, también imperativo, es mandato: lo dado es legado y delegado. El traductor se halla, pues, bajo el mandato —es decir, el dictado— de lo que le es dado (a) traducir, y en el compromiso de un cuidado: el cuidado de lo (de) legado.

Pero *Aufgabe* es también renuncia, abandono. La exigencia de lo dado —el dictado del don, el dictado en que consiste el don— que constituye e instituye a la traducción en tal, que define la misión (envío, encomienda, recado) del traductor, está determinado, en éste, pero a la vez antes de éste, por una renuncia igualmente constitutiva. Ello equivale a decir, rigurosamente, que la traducción es imposible.

¿De qué índole es esta imposibilidad? Quizá no sea errático suponerla en la idea *traduttore, traditore*, que Benjamin no menciona, pero que verosímelmente cabría leer en las entrelíneas de su texto, en virtud de la tensión insostenible entre fidelidad y libertad, que allí se piensa como la tangencia en el punto infinitesimal del sentido. Ello nos remitiría a entender qué significa, aquí, traición².

Con desigual énfasis e inflexiones, ya sea en inglés, castellano o francés, diversas lecturas han llamado la atención sobre las paradojas que el ensayo de Benjamin despliega desde la singularidad del título. Paul de Man, por ejemplo, en *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of the Translator"*, advirtió a los lectores de lengua inglesa que el título se debía leer más o menos como una tautología. *Aufgabe*, escribió, "puede significar a su vez

2. *Ibíd.*, p. 186.

el que tiene que rendirse”³. En el vocablo resuena la derrota, la rendición, la renuncia a la tarea de reencontrar lo que estaba en el original. Presentada como una práctica poética, como un *test* o una prueba del lenguaje poético, la tarea del traductor, su fracaso, es ante todo el fracaso de la lengua, la revelación en transliteración de su estado de desmembramiento esencial. Jacques Derrida, por su parte, en *Des tours de Babel* realza el léxico del don y la deuda que vela y devela al mismo tiempo la palabra que acuña la sentencia. Desde el título, advierte Derrida, desde su primera palabra, se está destinado a una tarea, al deber, al compromiso, a la deuda con el otro. “Se trata de una ley, de una inyunción de la que el traductor debe responder. Él tiene también que pagar, y por algo que implica quizá un fallo, una caída, una falta, acaso un crimen”. En cuanto palabra movimiento, en cuanto forma verbal, “*aufgeben* es además dar, enviar (emisión, misión) y abandonar”⁴. Por último, Andrés Claro, en *Las vasijas quebradas*, vuelve sobre la voz *Aufgabe* para advertir de la “fatalidad” de la que daría cuenta el título de un ensayo destinado a introducir al alemán las versiones de Benjamin de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire. A propósito del adagio italiano *traduttore/traditore*, al cual dedica la primera de las cuatro “variaciones” de *Las vasijas quebradas*, Claro recuerda que la demanda de la *Aufgabe* impondría al

3. Paul de Man, “‘Conclusions’: Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 73-105 [p. 80].

4. Jacques Derrida, “Des tours de Babel”, *Psyché: inventions de l’autre*, Paris, 1987, pp. 203-237 [p. 211].

traductor una obligación desmesurada, una deuda que no podría saldarse de manera definitiva⁵.

Frente a estas interpretaciones, la lectura avanzada por Oyarzún en *Sobre el concepto benjaminiano de traducción* se distingue por el gesto apocalíptico que caracteriza el movimiento general de su trazo. En efecto, la lectura de la voz *Aufgabe* se organiza sobre un gesto de desvelamiento o revelación de aquello que en el texto permanece oculto, secreto, disimulado. La lectura “entrelíneas” a la que invita el ensayo no solo busca alzar el velo de los ojos, quiere todavía más, desea devolverle a la traducción su cuerpo, su escena de contemplación o inspiración visible. El secreto y el pudor, así como el sexo de la mujer, encuentran aquí un lugar. La idea de desnudamiento, de desvelamiento precisamente apocalíptico, de descubrimiento de aquello que deja ver eso que hasta ese momento permanecía envuelto, retirado, secreto, permite introducir la traición en la esencia de la lengua, o más propiamente, en la esencia de la relación entre las lenguas, en aquello que puede llamarse su catástrofe.

En otros términos, la palabra *Aufgabe* vendría a advertir, ya desde el primer párrafo, que la traducción como *forma* alude secretamente a aquella instancia formadora — posible e imposible — que se identifica con la traición. Si la esencia de la lengua es la nominación, traducir es renombrar, es traición del nombre⁶. Esta

5. Andrés Claro, “*Traduttore/traditore*: la ‘tarea’ imposible e irrenunciable”, *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre ‘La tarea del traductor’*, Santiago de Chile, Ediciones UDP, 2012, pp. 39-43 [pp. 41-42].

6. Pablo Oyarzún, “Experiencia y tiempo, traición y secreto”, Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2012, pp. 55-65 [p. 60].

sentencia, que adelanta una particular teoría del lenguaje de raíz benjaminiana, y que encuentra en Patricio Marchant su referencia y suplemento principal, permite a Oyarzún advertir en la voz *Aufgabe* la señal de una revelación apocalíptica dada a leer en la ley de la llamada que el título anuncia. La palabra *Aufgabe*, de hecho, se muestra o devela de pronto como aquella noción cuya presencia discreta hace posible la captación de *un* concepto de traducción que orbita en torno al nombre y la llamada, la fidelidad y la traición. Este concepto ilumina una determinada experiencia histórica de las lenguas que cabría identificar con la experiencia del exilio, con la errancia de los “pueblos del exilio”. Situada como toda tarea, la *Aufgabe* benjaminiana sería la tarea de las lenguas del exilio. De unas lenguas expuestas a una radical desposesión del nombre, de los nombres propios que conforman la lengua. Esta experiencia de orfandad de los nombres desvela una experiencia de orfandad histórica y trascendental que encuentra en el texto temprano de Benjamin *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* [Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen], su referencia más próxima y manifiesta. Leído como un escrito teológico por comentaristas de la importancia de Sthéphane Mosès, leído como una especie de modelo metafísico del conocimiento basado en la función nominal del lenguaje, el pequeño ensayo que Benjamin escribiera en 1916, y que no se publicara sino hasta después de su muerte, sirve de guía a Oyarzún al momento de pensar la escena primordial del lenguaje y la traducción. Escena de traición y transmisión, escena que oculta en su plegamiento la memoria de un doble apocalipsis, la huella de un después inscrito en toda anterioridad. La escena del texto que retiene la atención de Oyarzún es

aquella en la cual Benjamin comenta el segundo capítulo del Génesis del Antiguo Testamento. Capítulo particularmente complejo que narra de manera entrelazada el nacimiento de la diferencia sexual y el origen de la lengua:

Dijo luego El Señor: 'No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada'. Y Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró ayuda adecuada. Entonces El Señor hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de sus costillas, rellenando el vacío con carne. Y de la costilla que El Señor había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre (Adam). Entonces éste exclamó: 'Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer (*Ishá*), porque del varón (*Ish*) ha sido tomada'. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne⁷

Detenido en el análisis de este pasaje, Stéphane Mosès ha advertido que ciertos comentaristas rabínicos se basaron en el paralelismo de las expresiones "y [Dios] llevó [los animales] ante el hombre" y "[Dios] llevó [a la mujer] ante el hombre", para suponer que las experiencias aparentemente lingüísticas de Adán con los diferentes animales eran, en verdad, de naturaleza sexual.

7. *Génesis*, 2:21-24

En realidad, agrega Mosès, más allá de la idea de una primitiva pansexualidad humana, esta tesis ilumina el vínculo original que la Biblia establece entre sexualidad y lenguaje⁸. De igual modo, podría observarse, Oyarzún pareciera tener secretamente presente este vínculo al momento de pensar la tarea del traductor. Así al menos se desprende de su lectura de la interpretación benjaminiana de este pasaje. Lectura sintomática, que siguiendo el movimiento general de la cópula sexual puede aprehenderse a partir de los signos de la plenitud y de la caída. Incluso más, en su glosa del texto de Benjamin se diría que Oyarzún inscribe la caída en el momento mismo de la plenitud, ensombreciendo de antemano todo resplandor, advirtiendo desde un después anterior a todo antes de la mudez que sigue a todo decaimiento, a la traición de todo nombre. De la lectura de Benjamin del segundo capítulo del Génesis, Oyarzún retiene, es decir traduce, el siguiente pasaje:

Hay en todo duelo la tendencia más profunda a la falta del habla, y esto es infinitamente más que incapacidad o mala gana para la comunicación. Lo triste se siente de punta a cabo conocido por lo inconocible. Ser nombrado —aun cuando el que nombra es semejante a Dios y bienaventurado— sigue siendo siempre, quizás, un presagio de tristeza. Pero cuánto más ser nombrado, no por la única bienaventurada lengua paradisiaca de los nombres, sino por las cien lenguas de los hombres, *en las que el nombre ya se marchitó*, y que, no obstante, por decreto de Dios, conocen a las cosas. Las cosas no tienen nombres propios más que en Dios. Pues

8. Stéphane Mosès, "Adán y Eva", *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 9-27 [pp. 21 y 22].

Dios, ciertamente, las suscitó, en la palabra creadora, llamándolas por su nombre propio. Pero en la lengua de los hombres están *sobrenombradas*. En la relación de las lenguas de los hombres con las cosas hay algo que se puede designar, aproximativamente, como 'sobrenominación': *sobrenominación* como el fundamento lingüístico más profundo de toda tristeza y (considerando desde la cosa) de todo enmudecimiento. La *sobrenominación* como esencia lingüística de lo triste apunta a otra circunstancia notable del lenguaje: a la *sobredeterminación*, que prevalece en la trágica relación entre las lenguas de los hombres hablantes⁹.

El barroquismo de Oyarzún se expone con toda claridad en la elección y traducción de este largo fragmento, en donde el momento de la caída del lenguaje es expuesto como el momento de la *sobrenominación*. Entre líneas es posible advertir en la versión ofrecida del original una antescritura de la noción de traducción adelantada en la sentencia: "si la esencia de la lengua es la nominación, traducir es renombrar, es traición del nombre". Qué esta *sobrenominación* sea leída como una "traición a priori", que el acto mismo del nombrar primigenio sea ya un presagio de tristeza, la huella de un marchitamiento anterior, no es ajeno al vínculo original que la Biblia establece entre el origen de la dife-

9. Soslayando las traducciones existentes, Oyarzún traduce el pasaje directamente del alemán; lo que debe advertir de una decisión fuerte de lectura. Véase, Walter Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Gesammelte Schriften*, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 140-157 [pp. 155-156]. El pasaje traducido se encuentra en Pablo Oyarzún, "Interrupción y silencio", *La letra volada. Ensayos sobre literatura*, Santiago de Chile, Ediciones UDP, 2012, pp. 222-236 [p. 227]. Las cursivas son mías.

rencia sexual y el origen del lenguaje. De igual modo, que la anterioridad presupuesta en toda traducción exponga el después de todo antes, que reconozca en la erección una modalidad de la caída, tiene menos que ver con la naturaleza del lenguaje que con el florecer y el marchitamiento de todo nombre en la inscripción de la diferencia sexual.

Confiándose a lo que se entrega en la transmisión de la lengua, a lo que sordamente resuena o se agita en el fondo de las palabras, Oyarzún advierte en la traición una raíz etimológica común con la tradición. De *transdare*, observa, la traición compartiría con la tradición un principio “traslaticio” y “tergiversador” propio de la *entrega*. La traición es la entrega, es la entrega como separación, como don. Apartándose de una interpretación de la *Aufgabe* que advierte que la tarea del traductor no debe aprehenderse bajo los signos saturninos de la caída (pero la traición y el fracaso son ya signos de una caída), apartándose de una interpretación que busca reinscribir la traición del traductor en un saber positivo de las diferencias que separan una lengua de otra, Oyarzún pareciera privilegiar por momentos un saber de la traducción velado y desvelado por los signos de la mujer y el apocalipsis. Si como advierte Patricio Marchant, la traición es esencialmente una falta ocular¹⁰, si el desvelo es de algún modo otra forma de traición, habría que advertir que el momento apocalíptico de la *Aufgabe* revelado por Oyarzún se presenta como una visión velada (encriptada) de la mujer *en* traducción.

10. “traiciona, esto es, no ve —pero no ver, en cosas de amor, es traicionar—”. Patricio Marchant, “Primera escena: el retablo de Isenheim”, *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile, Gato Murr, 1984, p. 17.

No de la mujer como traducción, sino de un saber de la traducción como saber de la mujer. Aquella pregunta que Derrida dejara suspendida en su lectura de *La tarea del traductor*, aquella pregunta que dicha como al pasar se interrogaba por la diferencia sexual inscrita en el mismo trabajo de la lengua, inscrita en el cuerpo mismo de la lengua, es retomada por Oyarzún como pregunta por el no saber del saber de la tarea del traductor. La metáfora de la traducción como vestimenta, como vestimenta que viste el cuerpo del original, que busca adherirse al cuerpo de la lengua original a la manera de la piel que se une al fruto, es aquí solo tocada tangencialmente. De igual modo, aquella otra metáfora que observa en la traducción un contrato matrimonial, una relación de fidelidad destinada a modificarse y renegociarse continuamente a lo largo del tiempo, es apenas entrevista en una problemática que parece estar elaborada enteramente a partir de un saber de la traducción como saber de la traición. Saber de un no saber, saber del inconsciente, de un inconsciente traductivo o en traducción transgeneracional que no sabe de la mujer en traducción. Este saber del no saber de la tarea del traductor advertiría en la traición aquello que a priori constituiría los idiomas, las nacionalidades, las culturas, las lenguas. Si el saber del cuerpo del texto original se expone como un saber del cuerpo desnudo, si el saber de la tarea del traductor es el saber de una fidelidad a un cuerpo que se vela y desvela en la lengua propia y ajena, es porque ese saber es un saber de la lengua como saber del hijo del no saber del saber de la madre:

¿Y si la traición no se entendiera como el defecto debido a una particularidad cosmovisiva, sino como aquello que a priori constituye los idiomas,

las nacionalidades, las culturas, los intereses, los sujetos? ¿Qué sería una traición a priori? Sin decidir si puede haber respuesta para esta pregunta, me atrevería a suponer que lo que Benjamin sugiere apunta en esa dirección. En efecto, si es válido lo que vengo de apuntar en lo precedente, si verdaderamente germina la traición en la voluntad de traducir, y la posibilidad de la traducción descansa en una renuncia a esa voluntad, entonces, en un primer sentido, pertenece a la renuncia a la esencia de la traducción¹¹.

Sin decidir si puede haber una respuesta a la pregunta de qué sería una traición a priori, Oyarzún se atreve a suponer, sin embargo, que lo que Benjamin sugiere apunta en esa dirección. El saber del traductor, el saber como tarea del traductor, sería un saber de la traición. Buscando revelar este saber consciente del traductor como reserva y renuncia de la voluntad de traducir, Oyarzún entrevé oscuramente un otro saber del traductor como saber inconsciente de la mujer. En otras palabras, siguiendo la indicación marchantiana que busca pensar el después en el antes, Oyarzún observa que si la mujer es la traición primera, esto es, el lugar y el origen de toda traición, es porque ella es de igual modo aquello que constituye la posibilidad misma de la lengua y de la cultura. La *Aufgabe* benjaminiana apuntaría a esa otra germinación, a ese otro florecimiento, que se anuncia ya en toda erección, en toda tarea o trabajo que tiene en la mujer su destinación final. En este sentido, las alusiones que Benjamin utiliza para describir la tarea del traductor, y que no son otras que las de la

11. Pablo Oyarzún, "Sobre el concepto benjaminiano de traducción", *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 188.

“semilla” (*Samen*) y la “maduración” (*Reife*), pueden ser aprehendidas como alusiones anasémicas a aquello sin lo cual ninguna significación podría advenir. Dicho de otro modo, la posibilidad esencial de la traducción residiría en un saber de la diferencia sexual, y más propiamente en un saber del no saber del saber de la mujer. Que la naturaleza de este saber sea del orden de lo inconsciente importa menos que la lógica de la anterioridad o de la anteposición que desvela la escena en la que el traductor lleva a cabo su tarea. Escena que por momentos parece reenviar el problema de la traducción al ciclo entero de la vida y del trabajo, y que se deja representar en la figura de la *pietà*, en cuyo acto el traductor está en la posición del amante abatido. Interpretada a partir de la historia de la pintura, es decir, a partir de cierta representación del inconsciente cristiano, podría advertirse en la *pietà* la imagen primordial que expone el amor del traductor por la lengua materna como amor del hijo por la madre — amor por la lengua de la madre, por el cuerpo y el deseo que esa lengua porta. Amor anasémico, propio de una lengua que no sabe de la mujer en traducción, es decir, que no sabe del saber del no saber de la madre en traducción. Si *Aufgabe* es la palabra de una traición a priori, si *Aufgabe* es la huella o la ceniza semántica de un desfallecimiento originario, es ante todo porque ella nombra la tarea de un sujeto que sólo está en condición de decir en cuanto se desdice de aquello que autoriza su decir. Que la escena primordial del lenguaje y la traducción no pueda ser pensada sin aludir a una suerte de pansexualismo anasémico, que en la génesis de la traducción se encuentre un relato de des-semantización de la lengua, de pérdida originaria de la unidad del nombre y de los nombres, es menos la expresión manifiesta de una historia de filiaciones,

generaciones y genealogías, que la huella de un trabajo de escenificación profundamente inconsciente de separación, exclusión y desaparición.

De dar crédito a este otro concepto benjaminiano de traducción, habría que advertir con Oyarzún que éste contendría como abreviatura una especie de teoría genealógica del sujeto que tendría en el velo de la mujer su escena de representación primaria o primordial.

TRAICIONES

Retomando la lectura que Pablo Oyarzún desarrolla de la lógica de la anterioridad o de la anteposición en Patricio Marchant¹, cabría volver sobre el esquema compositivo triangular de la *pietà* que se expone con detenimiento en la “Segunda escena” de *Sobre árboles y madres*. Volver, sí, para aprehender en dicho esquema, y en el juego de miradas e interpretaciones a que da lugar, el sentido latente que subyace a una interpretación de la traducción como traición a priori, como el ejemplo ejemplar de aquello que sería una traición a priori. Dicho esquema, en palabras de Marchant, expondría el secreto saber del no saber de la mujer. Saber de la mujer como un después, como un después en el antes.

Si triángulo, si mujer, la *Pietà* dice los tres momentos de una relación única, la única relación que es la relación única: la madre con el hijo, la mujer que es madre del amante que reposa entre sus brazos y la madre que recibe al hijo muerto. El ciclo entero de la

1. Pablo Oyarzún, “Traición, tu nombre es mujer”, Olga Grau (ed.), *Ver desde la mujer*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1991, pp. 143-156.

Vida, del trabajo. El engendramiento, el nacimiento ya fue, el acto de amor ya fue, la agonía ya fue. Olvido del trabajo, descanso, la *Pietà* identifica al hombre con un antes como trabajo y llama a la mujer —la invoca y la voca— con este nombre, como su nombre: después, la dulzura de un después. Pero, entonces, ¿acaso en la *Pietà* la mujer es vista desde el punto de vista del hombre? Las cosas no son tan simples. Si ella es el después, la mujer como *Pietà* sabe del hombre; pues sí, según la identificación del lenguaje, el hombre conoce la mujer, la trabaja, y la mujer debe dejarse trabajar, si el hombre es idéntico a su sexo en la relación sexual —teoría de Ferenczi a la cual nos referiremos inmediatamente—, por su parte, la mujer, como después del acto sexual, sabe, como callar, sobre el hombre, sabe cómo callar sobre el hombre: el hombre, ese niño afiebrado, ella, la mujer, como calma, eso calla, eso sabe, su silencio su *Pietà*. Pero si calma, entonces, afirmación fundamental de Groddeck, la mujer es la muerte, la muerte del hombre, la muerte del hijo, ella madre, Vida universal: la *Pietà* es, entonces, también, el hombre visto desde el punto de vista de la mujer².

Tecnología óptica que muestra al pensamiento ocupado en tejer lazos que unen percepciones, nombres y afectos, la escena de la *pietà* aprehende la actividad trascendental misma. En un sentido esencial su espacio de representación pertenece a aquello que no puede ser representado, que permanece inconsciente para el ojo que lo representa. La visibilidad de la *pietà* es del orden

2. Patricio Marchant, "Segunda escena: la *Pietà*", *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile, Gato Murr, 1984, p. 46. Los subrayados son de Marchant.

de lo primario, “de lo que no se puede ver”³. En su escena trabajan el *pathos* de la exposición y del abandono, el de la afirmación y la negación. Ciega habla de mortificación, su visibilidad es la de la postración de lo visible. De ahí que vida y muerte coincidan en la *pietà*. Vida y muerte expuestas como saber del hijo, como saber de la madre. En la lectura de Marchant la *pietà* enseña como lapso y lazo el *lapsus* de un después en el antes, de un antes en el después. La mujer sabe, con indigno saber, que no habría un después si no le fuese permitido a ese después abrirse paso ya antes en el antes. Lo sabe en la vigilia de una escena de duelo, lo sabe como saber de la madre, que es saber de lágrima y caída.

Este saber de la mujer se expone en la escritura de Marchant como un saber del hombre, como un saber del no saber del saber de la mujer. En efecto, en la “Segunda escena” de *Sobre árboles y madres* el esquema compositivo de la *Pietà* de Miguel Ángel se ilumina a partir de un trasfondo psicoanalítico de filiaciones sobredeterminado por los nombres de Georg Groddeck y Sandor Ferenczi. Nombres que atestiguan de un saber de la mujer como saber de la madre. Nombres que testimonian del saber de la mujer como saber de la separación. Saber éste del abandono, de la erección. Símbolo de los crispados dedos de María Magdalena que Marchant comenta con fascinación en su lectura del retablo de Isenheim de Mathias Grünewald. Y sin embargo, en tanto saber de un no saber, en tanto saber de un no saber de un saber inconsciente, se diría que este saber del después en el antes se constituye solo a condición de una especulación sin fin sobre el fin de

3. Pablo Oyarzún, “Parpadeo y piedad”, *Arte, visualidad e historia*, Santiago de Chile, La blanca montaña, 2000, pp. 239-260 [p. 252].

la traición. La traición como entrega y reversión, la traición como “puente cimbreado lanzado entre dos orillas”⁴, sería el motivo de la especulación sin fin de este saber del no saber del saber de la mujer. Si toda tarea comienza con la muerte de la madre, si toda tarea termina con la muerte de la madre, es porque bajo el nombre o sobrenombre de la “madre” se expone la anterioridad inscrita en todo después. La estructura especular que anima el deseo del hombre, que alienta por diversos medios y vías su tarea, se nombra aquí bajo el sobrenombre de la “mujer”, a condición de pensar bajo esa sobrenombración el nombre de la traición.

Al igual que en el relato bíblico que funda el mito de origen de la traducción, en la *pietà* la tarea circularía sin descanso en un esquema de mortificación dominado por los motivos de la filiación y el engendramiento. Pues si el relato bíblico de Babel puede ser leído ante todo como un mito de comienzo, como la “novela familiar” de una separación originaria, la escena de la *pietà* puede interpretarse de igual modo como la realización o el cumplimiento de una declinación anasémica común a ambos relatos. Siguiendo una línea de razonamiento afín a Imre Hermann y Nicolas Abraham, habría que advertir que estas dos historias aparentemente inconexas que son Babel y la Crucifixión traducen —es decir, transliteran— un mismo texto jeroglífico sedimentado en el curso de la historia de la especie. Máquina de traducir, máquina transformadora de historias, la Biblia expondría el texto psíquico universal sobre el que trabaja y se remonta toda traducción, toda tarea

4. Pablo Oyarzún, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2006, pp. 153-195 [p. 158].

de desciframiento simbólico. De ahí que textos mitopoéticos como Adán y Eva, Babel o la Crucifixión deban ser leídos según un principio de desciframiento capaz de visibilizar la estructura anasémica de las historias o fábulas que operan en traducción.

Ya en la primera escena de *Sobre árboles y madres*, la escena que se ocupa justamente del retablo de Isenheim, Marchant había advertido que “en el acto de traducción el inconsciente irrumpe”⁵. El mito sirve como vehículo para el retorno simbólico de lo reprimido. Retorno del deseo, retorno de la representación. En otras palabras, en el cruce de miradas a que la *pietà* da lugar, en el cruce de miradas entre la madre y el hijo, entre la mujer y el hombre, parece jugarse el saber del paso de la traducción. Saber de un paso sobre el abismo, en cuyo transe la traducción se encuentra suspendida. Si la *Aufgabe* es una “tarea abismática”, como advierte Oyarzún, es porque ella no está lejos de aquella representación de la traducción que la concibe como un trabajo sobre los símbolos que la constituyen, sobre los textos mitopoéticos que la dan a leer. En suma, en lugar de pretender acceder al sentido primero u originario de la traducción remontándose hacia el núcleo semántico del concepto, la lectura puntual, estigmática, de la *pietà* ensayada por Marchant ofrece al análisis la posibilidad de un desvío, de una inflexión capaz de torcer el orden de las preguntas y las palabras. Esta torsión, este desvío, opera por “designificación”, según los giros y la ley de una “anti-semántica” que encuentra en los trabajos de Hermann

5. Patricio Marchant, “Primera escena: El retablo de Isenheim”, *Sobre árboles y madres*, op. cit., p. 20.

y Abraham sus fuentes psicoanalíticas de inspiración principales⁶.

La lectura avanzada por Oyarzún de la traducción no es extraña a este movimiento, aún cuando pareciera elaborarse completamente al margen de la razón del psicoanálisis. Lectura anasémica, por tanto, organizada sobre toda una conceptualidad metapsicológica que el criptóforo se cuida bien en resguardar. Lectura que procede a una transcripción anasemántica de los conceptos de *nombre, traducción y traición*.

La tarea del traductor es también la de la guardia, la de custodiar la cripta de un secreto, la de velar en la lengua aquello que germina en la traición como voluntad de traducir.

Ciertamente, la traición es un tópico común en los discursos sobre la traducción. Paul Ricoeur, por ejemplo, advierte en *Sur la traduction* que el deseo de traducir ha de pagarse al precio de un dilema, el dilema fidelidad/traición. En sus palabras, este dilema sería un "dilema práctico", salido del ejercicio mismo de la traducción. No existiendo un criterio absoluto de buena traducción, no existiendo un tercer texto con el cual comparar el texto de partida y el texto de llegada, el ejercicio de la traducción sería siempre una práctica errante dividida entre el deseo de fidelidad a la lengua extranjera y el deseo de fidelidad a la lengua propia. El trabajo de traducción oscilaría así entre la fidelidad y la traición del secreto que toda lengua porta. Aquel secreto que separa en su proximidad una lengua de otra, aquel secreto que corta o divide el sentido de una

6. Nicolas Abraham, "Introduction a Hermann", en Imre Hermann, *L'instinct filial*, Paris, Denoël, 1972, pp. 9-58.

lengua en la lengua misma, que guarda y reserva la experiencia de una lengua singular, sería aquello que estaría constantemente en riesgo en la experiencia de la traducción. Si traducir ha sido siempre una respuesta parcial a la “experiencia de lo extranjero”, si cada vez la traducción se prueba en la reserva de la lengua propia y ajena, es porque la práctica de la traducción es o sería ante todo una práctica de hospitalidad lingüística⁷.

Y sin embargo, el concepto de traición adelantado por Oyarzún es intraducible al dilema práctico fidelidad/traición con que se busca pensar generalmente la traducción. ¿Qué sería una traición a priori?, se pregunta Oyarzún⁸. ¿Qué sería una traición anterior a todo idioma, cultura o comunidad? ¿Una traición en general, originaria, universal? ¿Qué sería una traición antepuesta a toda experiencia, a toda posición u oposición, a toda dialéctica, a toda metáfora? ¿Una traición trascendental, no condicionada por experiencia alguna? La hipérbole de estas preguntas modela el conjunto de la indagación oyarzuniana sobre el concepto de traducción en Benjamin. Pregunta capital, si existe alguna, pregunta que quizá constituya *la pregunta* de Oyarzún sobre la traducción, sobre su borde o límite.

Ni metáfora, ni sentido propio, el desplazamiento de las relaciones entre traducción y traición propuesto por Oyarzún obedecería a otra trópica, afectando todo aquello que acostumbra designarse bajo las palabras de traducción y traición. Especie de retranscripción anasémica del concepto de “traducción”, la pregunta

7. Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

8. Pablo Oyarzún, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 188.

que se interroga por la traición a priori se remontaría a otras historias y orígenes, anteriores a toda historia y origen, a todo comienzo o significación. Y si bien, podría advertirse en la precaria apertura de la pregunta oyarzuniana por la traducción la huella de una indagación fenomenológica que se interroga por la práctica de la traducción desde su aparecer y posibilidad histórica, esta misma indagación parecería, no obstante, retener en la memoria el cuerpo vivo de la lengua que toda traducción deja caer inevitablemente en su transporte. La doble vía que autoriza la ley de esta transmutación anasémica y simbólica da lugar a transferencias, conversiones y desplazamientos que fuerzan a la lengua a decir las condiciones no especificadas de la lengua misma. Traducir de otro modo el concepto de traducción, traducirlo en sí mismo fuera de sí mismo, de manera que el resguardo de las comillas invisibles que envuelven el concepto normal o fenomenológico de “traducción” termine por ceder finalmente a la tarea imposible de dar lugar a la heterogeneidad absoluta de un concepto otro de traducción. La traducción como traición a priori, la pregunta por la traducción como traición a priori, abriría así a un tipo de indagación sobre la traducción que puede denominarse anasémica. Pues, como sugiere Jacques Derrida, en su lectura de *L'écorce et le noyau* de Nicolas Abraham, la traducción anasémica “no concierne a intercambios entre significaciones, entre significantes y significados, sino a intercambios entre el orden de la significación y aquello que, haciéndola posible, debe aún ser traducido en la lengua *de* lo que esta hace posible, debe ser retomada en ella, reinver-

tida, re-interpretada”⁹. Esa es la vía, esa es la patética a la que parece apuntar inevitablemente el trabajo de traducción entrevisto en la pregunta por la traducción como traición a priori. Si el cuerpo vivo de la lengua es aquello que se pierde en toda traducción, si toda traducción es un duelo de la pérdida del cuerpo de la lengua llamada propia o *materna* —lengua ya sobrecargada de traducciones y traiciones—, la pregunta por la tarea del traductor que Oyarzún ensaya con insistencia en su lectura de la voz *Aufgabe* benjaminiana terminaría por exponer al traductor al apocalipsis de la lengua misma, al apocalipsis de la traducción como catástrofe.

Cripta en cripta, nombre dentro del nombre, cuerpo dentro del cuerpo, la traición reclamaría ser pensada en los nombres y relaciones que la constituyen, en las filiaciones y genealogías que la nombran traicionándola. Y sin embargo, se erraría en la lectura de las relaciones establecidas entre traducción y traición si no se advirtiera en la filología ensayada por Oyarzún el despunte de otra lectura, el desvelo de una anasemántica que encuentra en palabras de-significadas como “abandono” o “catástrofe” las palabras-balizas de otro remontarse, la senda de otro desvío. Abandono, la palabra señala un desvío, un giro anasémico que se deja aprehender en la palabra traición. De este desvío no solo da cuenta el poema que la lengua es, el testimonio parcial y fragmentario que el orden de la *lexis* enseña e indica en toda toma de palabra, en todo uso del lenguaje. La propia idea de una “traición no-empírica”, de una *anteposición* de la traición como anteposición de la traducción, pa-

9. Jacques Derrida, “Moi -la psychanalyse”, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 145-158 [pp. 150-151]. Corsivas en el original.

recería remitir a un estado de la lengua anterior a toda erección, a toda triangulación edípica del deseo. Si como sugiere Marchant, el inconsciente es la traición, es ese nombre que es la traición¹⁰, la vía explorada por Oyarzún para pensar la traducción como traición a priori sería una vía filológica que interrumpiendo la etimología, haciéndola “resonar” más allá de lo que nombran las palabras, buscaría remontarse al núcleo anasemántico y pre-originario del sentido. Aquel canto de la mujer que en su extremo o borde canta el después en el antes, que en su clangor presiente a la mujer como antes, como un después en el antes, es lo que la *pietà* enseña como un saber del no saber del saber de la mujer. Saber de la traición, saber impresentable, saber de la traducción como saber de la mujer.

Traducir es anteponer, declara Oyarzún. Traducir es traicionar. Al igual que el tiempo de la traición, el tiempo de la traducción es el tiempo de la peripecia, de lo inesperado, de lo inanticipable. Tiempo de la “usurpación del antes”, de “una usurpación que ha debido tener lugar antes, pero que sólo existe después”¹¹. La cuestión de la traducción sería así la cuestión de la traición. Utilizando las mismas palabras, sirviéndose del uso corriente y entrecorillado de la palabra traducción, citando el uso normal y fenomenológico de la palabra traición, Oyarzún busca decir algo totalmente otro, y algo otro que el sentido. Traducir anasémicamente la palabra traducción por la palabra traición, transponer el significado de estas palabras más allá del significado

10. Patricio Marchant, “Primera escena: el retablo de Isenheim”, *Sobre árboles y madres*, op. cit., p. 25.

11. Pablo Oyarzún, “Traición, tu nombre es mujer”, Olga Grau (ed.), *Ver desde la mujer*, op. cit., p. 144.

y del sentido de las mismas, es traducir sin tiempo, o antes de tiempo, aquello que se debería traducir después, en el tiempo del después. A fin de proponer una nueva escucha de las mismas palabras, a fin de descifrar o deconstruir su sentido, la relación anasémica buscaría conducir las a la huella de un remontarse antes del sentido y antes de la presencia.

Atrapada entre el símbolo y la anasemia, la lectura criptofórica del concepto de traducción entrevista por Oyarzún aludiría en silencio a lo innombrable de la lengua, a ese crimen innombrable que es la realidad. Sin duda, la traducción como traición comporta la marca de un secreto, la huella de una denegación.

Pero, cabe insistir, una vez más: ¿qué es la traición? Oyarzún vuelve sobre ella en un tiempo del después, vuelve sobre ella, como vuelve sobre la traducción. Se diría casi que pretextando un ejercicio de lectura, sirviéndose de la simbólica de la *pietà* y del árbol, de la flor y la traición, la interpretación anasémica entrevista en el análisis de *Sobre árboles y madres* busca pensar la mujer y la traducción en el presentimiento de un tiempo de renuncia y abandono, en la temporalidad de un después, que es temporalidad de reversión y catástrofe. Retenido en la lectura de Marchant, retrasado en la lectura enlutada de un después de Marchant, Oyarzún busca en efecto aclarar aquello que la traición nombra en la lengua como traducción de la lengua:

Traición: de *transdare*, entregar, idéntica matriz de tradición, es decir, de aquel principio de lealtad esencialmente traslaticio y tergiversador, que necesita ganarle a lo transmitido la espalda (*tergum*) para poder cumplir su pacto de fidelidad y preservación.

La traición es la entrega; es la entrega *como el don*; lo es, en cuanto supone éste inexorablemente una renuncia, un abandono (y escribía Patricio: aban-dono). El don mismo es de esencia tornadiza, o bien es la esencia de toda torsión y todo retorno. Tornadizo en sí mismo, el don no es sino el préstamo¹².

Interrogando sin descanso el movimiento de la traición, las preguntas se suceden vertiginosamente multiplicando las variantes, anunciando un secreto indescriptible:

Mas, ¿qué, si en la entrega hubiese un punto en que ella *puede* —constitutivamente— convertirse, revertirse de devoción en traición? Ese punto es seguramente indeterminable, insituable, inanticipable, y sin embargo designaría virtualmente en la entrega un movimiento, una vacilación, una oscilación esencial y como un giro y retorcimiento conforme al cual se revirtiese —constitutivamente— el carácter de la entrega. A esa reversión habría que llamarla por su nombre: la catástrofe. (La catástrofe es el vuelco y el abatimiento, la vuelta, la revuelta y subversión y el retorno, el desenlace como instancia de la muerte. Lazo, torsión y trenza son los motivos que quisiera destacar en este punto). Y bien sabemos que a la traición le pertenece en sí misma el ser catastrófica.”

¿Qué, si esta esencia tornadiza fuese la esencia misma de la entrega? ¿qué, si toda entrega albergase —como envuelta y enlazada, trenzada en ella— la catástrofe? Si fuera así, podría uno conjeturar que en aquel punto reversivo hubiese, como encapsulado en él, otro punto, su *núcleo mismo*, que sería la traición como lo tornadizo y como la catástrofe.

12. *Ibíd.*, p. 153.

Lo que posibilitaría la reversión, en la entrega, de la devoción en la traición, sería la traición misma¹³.

Invirtiendo el orden de la lengua, la retranscripción anasémica así ensayada de los conceptos evita por todos los medios tomar el nombre de una cripta por el de una metáfora. Es preciso saber que la cripta se construye en la violencia. En la violencia de un golpe o varios golpes. La anasemia invierte el sentido y el sentido del sentido. Bajo la paleonimia de los conceptos heredados adviene la reversión semántica que la lectura anasémica introduce en el lenguaje. Este cambio no es nunca claro, unívoco, homogéneo¹⁴. Por el contrario, se compone con toda clase de restos y residuos, en razón precisamente de la identidad denegada de las viejas palabras. El movimiento de la reversión semántica produce y mantiene los innombrables contrasentidos que alimentan el trabajo de lectura y traducción anasémica. Suerte de teoría del contrasentido, los conceptos metapsicológicos desplegados por la operación anasémica remiten con su artificio a una transformación semántica extraña a la reducción fenomenológica y a las comillas visibles e invisibles que la señalan. Se trata de un escándalo de lectura, sin duda. Pues, se diría que Oyarzún interroga compulsivamente el movimiento de la traición para traducirlo o trasladarlo a aquel *punto reversivo* de la significación donde el *núcleo mismo* de la lengua se expone como pura designificación. Este remontarse a un momento anterior al sentido es un remontarse a la fuente pre-origenaria del lenguaje. El núcleo mismo

13. *Ibíd.* p. 153. Las cursivas son mías.

14. Jacques Derrida, "Fors", Nicolas Abraham y Maria Torok, *Le verbière de l'Homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, pp. 9-73.

de la lengua es aquello que busca ser tocado en aquel punto que hace posible la operación anasémica como desvío de la significación. La operación de designificación así realizada es una puesta en escena donde la traducción se expone como traición, como catástrofe. En esta exposición la traducción deviene traducción de otra escena, escritura otra de una cripta.

La lectura anasémica se superpone a la traducción anasémica confundándose con ella. Se dirá que se superponen por ser del orden del delirio, del extravío, de la aberración¹⁵. Y sin embargo, queda aún pendiente la tarea de descifrar la cripta que guarda este delirio. Pues, si de un delirio se trata, éste no es ajeno a la propia tarea del traductor, como tampoco a la pregunta por la traducción como traición a priori. El núcleo se compone de palabras criptadas. Cripta sobre cripta, el núcleo levanta sus paredes con palabras y textos cifrados. Criptar es cifrar. La corteza o envoltura recubre estas operaciones, las resguarda en su acceso secreto de palabras enterradas vivas, de materia verbal. En una primera lectura podría reconocerse en estas palabras la figura de una *desaparición*, la huella de una *sobrevivencia* más allá y más acá de la vida y la muerte. Marchant refiere a ella bajo el nombre de la traición, Oyarzún busca tocarla bajo el préstamo y la reversión de la catástrofe.

15. En su seminario del año 1976-1977 Jacques Lacan no se privó de estos adjetivos al momento de comentar y censurar la publicación de *Le verbier de l'Homme aux loups*, de Abraham y Torok. Tampoco Derrida se libró de la observación de Lacan de "estar en análisis", al momento de comentar el prefacio que el filósofo argelino escribió para presentar *Le verbier de l'Homme aux loups*. De igual manera, más de alguno ha retrocedido "asustado" u "horrorizado" ante la utilización salvaje que Marchant hace de estos mismos textos al momento de interpretar la poesía de Gabriela Mistral.

En uno y otro caso lo que está en juego es la lengua, la lengua de la traducción y de la traición, la lengua como traducción y traición. En ambos casos se trata de una inscripción en el cuerpo de la lengua, en su borde interno y externo, en su pared semántica y anasemántica. En el límite del adentro y el afuera, en el sistema de bordes que la historización del trauma enseña en la lengua, es posible vislumbrar la traición innombrable que la incorporación guarda como heterocriptas universal.

La palabra traición sirve de guía a un trabajo de desciframiento de la lengua y de la historia. Pues, si el inconsciente es la traición, si el inconsciente es traición, es porque también él está estructurado a la manera de la madre¹⁶, es decir, de la historia. Si la traducción ha sido reclamada en el concepto, en el trabajo del concepto por la estructura anasémica, es porque esta reclamación impone la tarea de un recitado, de una recitación que no es ajena al orden de la lengua y de la historia. Que este recitado, que el poema que ahí se canta, sea del orden de la infancia, no debe hacer retroceder el análisis.

Entonces, ¿qué..., qué es la traición?, parece preguntar y preguntarse Marchant en silencio en el tiempo del después del antes de Oyarzún. Al insistir en la anterioridad de todo después, al volver una vez más sobre la lógica de la anteposición de un tiempo sin tiempo, “porque sin antes ni mientras ni después, o de puro mientras”¹⁷, Marchant busca remontarse a esa fuente primera del sentido y del sin sentido expuesta “como

16. Para una discusión de este enunciado en Marchant, véase, Alejandra Castillo, “Efecto de madre: Filosofía y psicoanálisis”, Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2012, pp. 141-148.

17. Pablo Oyarzún, “Traición, tu nombre es mujer”, op. cit., p. 150.

lugar puro, paradisíaco, sin traición ni identidad”¹⁸. Busca remontarse para cantar el después en el antes, para responder ya sin tiempo a la pregunta de Oyarzún por qué sería una traición a priori. Ciertamente es que este canto supone una puesta en escena, la posibilidad piadosa de representar el inconsciente como abandono, soledad, desolación. La *pietà* como representación escénica encuentra aquí su coreografía esencial. Ella devela o descubre la traición ahí donde se la creía imposible, enterrada, cifrada en la tarea que una cripta impone. Para entender esta escena de traición y secreto, de desolación y abandono, será necesario volver sobre los pasos del Edipo freudiano y sobre la reinterpretación anasémica propuesta por Nicolas Abraham de las relaciones entre madre e hijo, entre madre e hija.

Reconducido a aquel punto reversivo donde el núcleo mismo de la lengua se expone como de-significación, el Edipo freudiano termina por revelarse como un relato criptofórico destinado a proteger y velar una doble traición. Al menos, esa es la interpretación que propone Marchant del pasaje en cuestión de *L'Écorce et le noyau*:

Abraham distingue entre el contenido manifiesto y el contenido latente del Complejo de Edipo. El contenido manifiesto corresponde nada menos que a esto, a la interpretación freudiana; como fundamento del contenido latente aparece, al contrario, la necesidad del niño, una vez que ha introyectado a la madre, cuando su madre ‘es’ su inconsciente (teoría de Hermann y Abraham), de nuevas, de otras introyecciones. Necesidad que el niño siente,

18. *Ibíd.*, p. 150.

se representa, como separación que es *traición* a la madre, sintiéndose *traidor*, el niño necesita, entonces, ocultar su acto, expresando el amor por su madre de una manera más fuerte e insistente; necesita, entonces, inventar justificaciones para sus nuevos deseos; se inventa así el fantasma del Edipo, el miedo a la castración, etc¹⁹.

Marchant lee y traduce, es decir, lee y traiciona sobreinterpretando a su vez la sobreinterpretación anasémica del complejo de Edipo. Estirando y encogiendo el relato abrahámico se busca hacer confesar al criptóforo su secreto saber. La palabra traición sirve de guía al interrogatorio. Introducida como una piedra blanca o puntiaguda en el texto, ella busca señalar la cripta que la tarea del traductor tiene por función disimular. En efecto, la palabra traición no es utilizada por Abraham al narrar la "historia" que el niño o niña se cuenta al momento de encriptar su separación de la madre. El psicoanalista se limita a renarrar las historias contadas con el único fin de desentrañar su secreto. Incluso más, se podría decir que su tarea no es otra que la de retranscribir esas historias a la lengua de la anasemia. En la fase pre-edípica, observa Abraham, "la madre detenta las funciones de la Envoltura: ella es amnios, calor, alimento, asidero, cuerpo, grito, deseo, rabia, alegría, miedo, sí, no, tú, yo, objeto y proyecto"²⁰. Progresivamente,

19. Patricio Marchant, "Primera escena: El retablo de Isenheim", *Sobre árboles y madres*, op. cit., p. 25. Las cursivas son mías. [Marchant no da referencias de las páginas comentadas de "L'Écorce et le noyau", pero, sin duda, la paráfrasis que articula el comentario del texto corresponde a las últimas páginas del artículo].

20. Nicolas Abraham, "L'Écorce et le noyau", Nicolas Abraham y Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 2003-226 [p. 224].

en la medida que se ingresa en la fase edípica, el niño y la niña se van apropiando de la Envoltura materna exterior. Si este es efectivamente el caso, advierte Abraham, ya no hay nada que esperar de la madre. Las incorporaciones maternas, una vez cumplidas, deben ceder lugar a otras introyecciones correspondientes al vasto campo que “se extiende a todo lo que no es la maternidad de la madre, a toda la vida social, representada ésta por la no-madre, cualquiera sea, es decir, en nuestra civilización, la persona del ‘padre’”²¹. Para asegurarle a la madre su amor y fidelidad, los infantes inventan, cada uno a su manera, la fantasía del Edipo; la idea del incesto y su prohibición; la envidia del pene y el temor a la castración; el anhelo del asesinato del padre. Se trata de un engaño, de un subterfugio, que el niño y la niña se cuentan para pasar al estadio de la diferenciación genital. Esta comunión en la mentira se funda sobre un común deseo anasémico de aferramiento. Aferramiento a la madre, a la ficción de la Unidad dual madre-hijo, ficción de lo “separado-no-separado” (*séparé-non-séparé*)²², de la separación incluida en lo no-separado. La unidad es ya separación, traición de la madre: doble traición de la madre, dirá Marchant. Mentira, subterfugio, son aquí otros tantos nombres de la traición, de la desolación. Es por esta razón que Marchant lee, es decir traduce, la separación de la madre como traición a la madre, como anterioridad de la traición. La lógica de la anteposición vuelve a imponerse a través del acto mismo de la sepa-

21. *Ibid.*, p. 224. Cito libremente.

22. Nicolas Abraham, “Notes du séminaire sur l’unité duelle et le fantôme”, Nicolas Abraham y Maria Torok, *L’écorce et le noyau*, op. cit., pp. 393-394. [p. 396].

ración, de lo separado (*después*) incluido en el interior mismo de lo no-separado (*antes*).

La traición pertenecería así al tiempo del antes, al tiempo de “un antes sin antes ni mientras ni después”. Tiempo de la infancia y de la lengua, tiempo de una traición inscripta en la unidad de la lengua. La traición, de igual manera, en tanto nombre de la mujer, sería esa otra donación de un después en el antes, de un tiempo del después inscrito ya antes en todo antes. Ser mortal, la mujer abandona la vida en la muerte, dona la muerte en la vida. Traición de la entrega, doble traición de la entrega, de la madre y del hijo, del no-ser de la madre:

Eva tiene a Abel muerto en sus brazos. Mira con asombro esa palidez; palpa, con miedo, esa blandura; llama su carne, pero no responde; nombra su carne, que no se yergue. Y como no cree en la muerte, que aún no ha visto, lo tiene entre sus brazos hasta que los gusanos destrenzan los muslos y suben hacia la cara. Entonces, solo entonces, comprende la maldición, mira a su seno todavía fresco; lo odia; aborrece su beso. Eva se inclina hacia el oído de Abel y le pide perdón por la carne que le dio, sujeta a la muerte; lo besa, y solloza./ Y aunque después vaya cada primavera por la tierra en flor, nunca más olvidará que los gusanos van abajo la esponjadura de su seno, el que acaricia Adán²³.

23. Gabriela Mistral, “Eva”, *Una mujer nada de tonta*, edición a cargo de Roque Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Nascimento, 1978, pp. 195-196. Para la noción de la mujer como heterocriptas universal, véase, Patricio Marchant, “El saber”, *Sobre árboles y madres*, op. cit., p. 198. Y para la lógica autoinmunitaria inscrita en esa otra muerte marchantiana, véase, además, Miguel Valderrama, *Heterocriptas*, Santiago de Chile, Palinodia, 2010.

HEIDEGGER

Traición a priori. La expresión reaparece veinte años después en el monumental estudio que Andrés Claro dedica a la tarea del traductor en *Las vasijas quebradas*. Ciertamente es que la referencia se enseña encriptada, transliterada en un movimiento de pensamiento que se esfuerza por pensar la traducción desde los problemas que impone su ejercicio. Al igual que en su contexto inicial de referencia, la pregunta organiza una indagatoria que encuentra en el lenguaje su preocupación principal. Quizá, por esta razón, habría advertir que aquello que pone en juego la pregunta por la traducción como traición a priori no es solo un determinado concepto de traducción, sino la noción misma de lengua que se sostiene y sustrae en el acto mismo de traducir.

Organizada como una lectura paciente de *La tarea del traductor*, como una lectura del prefacio que Benjamin escribe como presentación de su traducción al alemán de los *Cuadros parisienses* [Tableaux parisiens] de Baudelaire, la investigación que Claro realiza esta necesariamente determinada por el doble movimiento de lectura a que fuerza el pequeño texto de Benjamin. En efecto, *Las vasijas quebradas* se sitúa desde un comien-

zo en esa especie de borde o pliegue que *La tarea del traductor* viene a señalar entre filosofía y poesía. Borde o pliegue de una tarea que se quiere a la vez poética y filosófica, atrapada en la andadura de un doble paso entre poesía y filosofía. Dividido entre la práctica de la traducción filosófica y la práctica de la traducción poética, este doble paso vendría a organizarse sobre un movimiento general de lectura que testimoniaría el motivo de una doble lealtad, de un doble riesgo y resguardo. A propósito de este doble paso, de un doble paso que señala una doble inscripción común a la institución de la filosofía en Chile, Pablo Oyarzún identificará en el “un destino”, una relación que autoriza, bajo el nombre de Heidegger, un intrincado juego de posiciones y denegaciones en torno al problema filosófico de la traducción¹. Pues, si en *Las vasijas quebradas* la traducción constituye la “operación” y el “modelo privilegiados” para pensar los problemas de paso “entre los sujetos, las culturas, los tiempos y las cosmovisiones”², lo es solo en tanto ella misma se exhibe como testimonio ejemplar de una interrogación trascendental sobre la filosofía, sobre la institución filosófica que se pone en acto en cada trabajo de lectura, en cada lengua nacional. Forzando el arco de interpretación, se diría que el doble paso ensayado por Benjamin entre filosofía y poesía es un doble paso que eleva a la traducción a un problema filosófico fundamental, a condición de pensar el problema de la traducción como un problema indisociablemente ligado a

1. Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2000, pp. 97-122.

2. Andrés Claro, “Prefacio: El motivo de la traducción”, *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2012, pp. 11-33 [p. 24].

la invención de la filosofía de la historia, es decir, al ser de la historia como cuestión fundamental de la filosofía y su historicidad³. Que la traducción se constituya como un problema principal al momento de abordar las relaciones entre lengua y pensamiento da cuenta de las relaciones generales establecidas entre la multiplicidad de las lenguas y la pretensión universalista del discurso llamado filosófico. Si la configuración de estas relaciones es propiamente moderna, si su historia y problemática no tiene más de doscientos años, si su escena de constitución puede situarse en el horizonte de disputas del idealismo alemán, importa menos al análisis aquí emprendido que el hecho de que esta problemática encuentra su borde o límite en el testimonio ejemplar que *La tarea del traductor* tiene para una “constitución o condición traductiva” latinoamericana. En efecto, podría decirse que el doble paso ensayado por Claro entre poesía y filosofía busca interrogar en términos generales la “condición latinoamericana” a través del acontecimiento mismo de la traducción. La pregunta por qué sería una traición a priori retornaría así bajo la forma de un examen detenido de esa antepalabra benjaminiana suspendida en el cruce entre poesía y filosofía. Si *La tarea del traductor* “ocupa un lugar a todas luces decisivo en la historia de los testimonios sobre la traducción

3. Para una primera delimitación del problema, véase, Philippe Lacoue-Labarthe, “Traduction et histoire”, *L’animal. Litteratures, Arts & Philosophies*, N° 19-20, Paris, 2008, pp. 141-148; Jacques Derrida, “Theologie de la traduction”, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, pp. 371-394. A partir de los problemas que plantea esta problemática en el marco de una “historia global de la historia de la traducción”, es necesario tener a la vista de Walter Mignolo, “Una lengua otra’: mapas lingüísticos, geografías literarias, panoramas culturales”, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, pp. 291-324.

en la historia occidental, constituyendo tal vez el hito ineludible de la reflexión contemporánea”⁴, es porque este lugar decisivo viene, de algún modo, ya asegurado por una condición traductiva obsesionada por lo que podría llamarse el propio ejercicio de autoprotección de la lengua.

La entrada en la historia de la traducción coincide con la entrada de la traducción en la historia. Este doble movimiento de paso y pasaje devela, a su modo, una cierta obsesión por la historia, y a través de ella, una obsesión mayor por el lenguaje, por la pérdida de su unidad y fragmentación. Es cierto que este motivo se encuentra presente tempranamente en los escritos de Walter Benjamin. Ya en el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* se impone a la lectura la tesis que advierte que “la unidad de la historia coincide con la unidad del lenguaje”⁵. Sin embargo, en *Las vasijas quebradas* este motivo da cuenta no solo del hecho de que “el concepto de historia tiene una matriz lingüística”⁶, sino que, además, en su mismo énfasis o acento, parece afirmar un concepto normativo de traducción que depende, en última instancia, de la unidad de las lenguas. En suma, habría que advertir en

4. Andrés Claro, “Traduttore/traditore: la ‘tarea’ imposible e irrenunciable”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 30.

5. Véase, Michael Bröker, “Lenguaje”, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), *Conceptos fundamentales de Walter Benjamin*, trad. Natalia Bustelo, Buenos Aires, Las cuarentas, 2014, pp. 709-759 [p. 725].

6. La cita completa es la siguiente: “El concepto de historia tiene una matriz lingüística: se determina a partir del rendimiento de ciertas operaciones de lenguaje y escritura, y de la traducción primera entre ellas”. Véase, Andrés Claro, “La traducción como ‘posvida’ histórica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 646.

esta obsesión por las lenguas y la traducción el síntoma de una denegación mayor, la elaboración de un rechazo a la posibilidad de la división de la lengua propia, a su mortificación o desmembramiento. ¿Cómo explicar, en otras palabras, que en una larga nota al pie que sale al encuentro de la lectura en las primeras páginas del libro, Andrés Claro se atreva a reconocer en la “condición latinoamericana” la “razón particular” que lo lleva a “privilegiar el modelo traductivo al interior de la totalización lingüística contemporánea”?⁷. ¿Cómo interpretar esta larga nota al pie?, ¿cómo leer este pie hinchado que sale al paso del lector o lectora?, ¿cómo tratar con esta hinchazón sintomática, con esta confesión de una razón particular? Y más aún, ¿cómo dar cuenta adecuadamente de esta nota al pie cuando lo que en ella parece jugarse de un modo radical, vertiginoso incluso, es la propia práctica de las humanidades y la filosofía en sociedades llamadas dependientes? Por último, y como si de pronto el pie hinchado se hubiera puesto a caminar, multiplicando pasajes, trayectos y cruces, ¿cómo no advertir en esta interrogación generalizada de la traducción la hinchazón sintomática de un texto perturbado en su andadura?

Avanzar en el desciframiento de las maneras en que “opera la traducción como forma de constitución de una cultura y cosmovisión” demandaría, sin duda, la elaboración paciente de una pequeña teoría de la lectura capaz de volver sobre los pasos de esta nota al pie para detenerse en sus señalamientos, en los grandes temas y problemas que convoca, para encontrar ahí sus obsesiones, aquello que retiene la atención de una

7. *Ibíd.*, p. 24.

razón particular, y que, necesariamente, se presenta al margen, fuera del texto principal, expuesto como una observación casi accidental, como un señalamiento lateral o incidental, pero que, sin embargo, parece concentrar en sí toda la libido del texto, la andadura edípica de un saber que no quiere saber nada sobre aquello de lo que es huella y portavoz. Pues bien, esta nota al pie puede considerarse una especie de hilo de Ariadna con que avanzar en la lectura de este laberíntico volumen sobre la traducción, la vía romana por donde se abre una determinada lectura de aquello que se pone en juego en el centro del texto, es decir, en sus márgenes, en sus hipógrafos. En efecto, Andrés Claro multiplica las preguntas al margen del texto, demorándose en el juego de una interrogación que tiene en las “culturas llamadas autóctonas” su centro excéntrico de determinación primera. ¿Hasta que punto —se pregunta Claro— se han traducido mutuamente las culturas local y europea? ¿Qué concepciones traductivas son solidarias de prácticas de dominación o dependencia, y cuáles son capaces de interrumpirlas? ¿Es posible usar la traducción para desmontar la dicotomía dialéctico-cultural que opone sin más apropiación y alienación? Y, ¿es acaso esta constitución o condición traductiva peculiar de Latinoamérica y otras regiones análogas, o corresponde en realidad a una operación activa en todas partes que aparece entre nosotros tan solo de manera más visible y acentuada, menos camuflada?⁸

Si bien en la “Nota del autor” que cierra *Las vasijas quebradas* se informa que el primer manuscrito del libro fue redactado en francés, bajo el título *Les vases brisés*:

8. *Ibíd.*, p. 24. Cito libremente.

quatre variations sur 'la tâche du traducteur', durante un trabajo de postgrado realizado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París⁹; si bien, no se encuentra en las más de mil páginas del libro alusión alguna a las lecturas y discusiones nacionales en torno a la traducción, se puede afirmar, sin embargo, que el inmenso trabajo de Claro permanece de alguna manera en casa, inscrito en el orden de discusiones y filiaciones de lo que puede considerarse la trama y urdimbre de las lecturas chilenas sobre Walter Benjamin. La aparición de la pregunta por la traición a priori es índice aquí de una cierta localía, de una localía imposible de tachar al momento de pensar la tarea de la traducción en sociedades caracterizadas por una condición traductiva visible o acentuada.

Cercana y distante a la vez, la lectura ensayada por Claro es una lectura que busca tomar distancia de la institución de la filosofía en Chile. En este sentido, es primeramente una lectura contra Heidegger, contra la teoría de la traducción que éste expone en su seminario sobre Parménides. En segundo lugar, es una lectura poetológica, en tanto no solo tiene en la traducción poética su referencia principal, sino que busca salvar en la traducción el cuerpo vivo de la lengua. Busca salvarlo, esencialmente, de un concepto ampliado de traducción que desmembraría ese cuerpo, someténdolo a la catástrofe de una traducción llamada intralingüística o filosófica. Por último, en su sintomática insistencia, *Las vasijas quebradas* viene a iluminar una otra filiación, una doble lealtad de supernominación o sobrenominación que pesa sobre el nombre de Benjamin.

9. *Ibíd.*, p. 1143.

Antes de abordar de un modo provisional los tres movimientos que orientan la crítica de Claro al concepto de traducción heideggeriano, antes de señalar un posible paralelismo entre Benjamin y Heidegger, acaso sea necesario introducir una pequeña historia de la filosofía en Chile. A modo de pretexto solamente, con el único fin de iluminar una escena nacional de pensamiento, de advertir que la confrontación crítica entre Benjamin y Heidegger pasa necesariamente por la pregunta por el compromiso político de la filosofía, por un compromiso que parece develarse a partir de la cuestión del paso, del paso de la lengua y la traducción.

Quizá sea de rigor señalar que se debe a Pablo Oyarzún el comentario más iluminador del comercio establecido “entre el nombre de Heidegger y la institución local de la filosofía”¹⁰. A la luz de este comentario se han vuelto visibles problemas y perspectivas propios de lo que cabría denominar la historización del discurso filosófico nacional, de las firmas y contrafirmas que dan crédito a su decir, que condicionan la posibilidad de su escucha o emisión. Ciertamente es indicativo que este comentario se constituya, a su vez, como un examen de los malentendidos que han organizado las relaciones entre la práctica de la traducción, la lengua nacional y la filosofía.

La pequeña historia que Oyarzún introduce como preámbulo a la lectura del concepto de traducción en Heidegger, se presenta según el modo de la anécdota, de una viñeta que tiene por función ilustrar a través del “nombre de Heidegger” una historia de las formas de

10. Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit. p. 102.

legitimación y autorización de la filosofía profesional en Chile. El libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, sirve de apunte o encuadre a la introducción. La anécdota expone una “pequeña historia”, una escena histórica que advierte que la incomodidad de Farías no es la de reconocer que su ingreso a la filosofía se da simplemente y sin más como traductor, sino la de advertir que este ingreso se debe esencialmente a la hipoteca del castellano como lengua para la filosofía. La anécdota es la siguiente:

(...) quisiera detenerme en ciertas declaraciones de Farías en que refiere el origen y sentido de su indagación. Declaraciones, en entrevistas, que configuran lo que se puede llamar el relato fundacional o, si Uds. lo prefieren, el mito en que Farías funda su libro. Allí cuenta él que en una conversación con Heidegger, cuya confianza ya se había ganado, éste le propuso traducir de nuevo al español *Ser y Tiempo*, puesto que tenía noticias de que la versión de Gaos era insuficiente. Halagado y amagado por la propuesta, y percibiendo que la labor de traductor es ingrata, de resultado incierto (estoy citando) —sobre todo con una obra tan esquiva a ser trasladada—, Farías (si hacemos fe de lo que nos cuenta) buscó una excusa, una respuesta diplomática; quería —según narra— eximirse de pasar veinte años metido en ese quehacer oscuro. Dijo, devolviendo el halago: ‘Profesor, si yo leo a Platón, aprendo griego, si leo a Heidegger, aprendo alemán’. La réplica entusiasta que Heidegger dio a esta salida, además de evidenciar la minusvalía que a los ojos de éste grava a las lenguas románicas, trajo a nuestro paisano una conmoción imborrable que —así confidencia— lo llevó desde el día siguiente a hurgar los entresijos de la ‘historia oficial’ de la adhesión de Heidegger

al nazismo. Veinte años de traducción, dice Farías, fueron obviados de esta suerte. La fecha del encuentro referido es 1967. En 1987 fue publicado *Heidegger y el nazismo: veinte años. ¿Coincidencia? yo diría un lapsus linguae*. Y que la obra que lanzó Farías hace menos de dos años reemplaza la traducción rehusada de *Ser y Tiempo*; que la reemplaza, esto es, que ocupa el lugar que oculta que le estaba asignado a ésta, a la vez que oculta que ésta le estaba asignado ese lugar. O quizá mejor: el libro de Farías es escrito a partir de la renuncia a la traducción de *Ser y Tiempo*; en esa renuncia y en ese rechazo está inscrito, en cierto modo como necesidad, el libro: el libro es esa renuncia, ese rechazo, y esa traducción¹¹.

La anécdota, como tal, sería el filamento perdido de una historia de la filosofía nacional cuyo producto de ficción es el nombre y la figura de Heidegger. Esta pequeña historia presentaría el libro de Farías como el resultado condensado y colorido de un proceso de profesionalización disciplinar, como el “cumplimiento” y la “culminación” de un “rasgo esencial del trabajo profesional de la filosofía en Chile”¹². Poética de la insignificancia y del malentendido, poética del cuerpo, de cierto “malentendido con el cuerpo”¹³, la anécdota daría cuenta de un

11. *Ibíd.*, pp. 98-99.

12. *Ibíd.*, p. 106.

13. Oyarzún trae a la memoria el Prólogo de *La ciencia jovial*, de Nietzsche: “... ‘muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*’. *Ein Missverständnis des Leibes*, escribe Nietzsche, y parece claro que, sin mucho forzar, este giro también insinúa: un malentendido con el cuerpo”. Al respecto, Pablo Oyarzún, “Idea Anécdota Hecho”, *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1996, pp. 139-172; especialmente p. 144, nota al pie.

malestar en la filosofía como malestar en la lengua. De ese malestar sería ejemplo ejemplar *Heidegger y el nazismo*. Libro que, a su modo, se constituiría a partir de una determinada presentificación de la verdad histórica, de una asistencia en su testificación como *lapsus linguae*. La función anecdótica que el nombre propio de Víctor Farías viene a ocupar en esta historia no es otra que la de auxiliar una singular memoria de la filosofía, de servir de acta o memorando de aquello que se podría llamar la escena de su ficcionalización¹⁴. Si como piensa Oyarzún, Heidegger ha sido el aval de la profesionalización de la filosofía chilena, el filósofo que ha proporcionado el fundamento de legitimación interna a una práctica disciplinar autónoma, ejercida con prescindencia de todo tiempo y contexto; si la firma de Heidegger ha dado crédito a un decir filosófico organizado según las reglas de una legislación soberana, es solo porque los profesores universitarios de filosofía no han advertido en esa operación crediticia una forma de endeudamiento aún más profunda y gravosa con la lengua y la historia. Que este endeudamiento sea del orden del resentimiento, de cierta economía de la ira que subyace al teatro filosófico nacional, es índice y emblema de una misma historia, de una misma guerra a la puerta, de una horrible y misma ceguera. Quizá a ello se deba que, desde el principio, este endeudamiento de la filosofía con la historia se proyecte extemporáneamente sobre el decorado de la historia de la filosofía universal, o, más precisamente, que esta hipoteca filosófica se organice bajo la forma de una ceguera ante las condiciones que

14. *Ibíd.*, pp. 158-170.

hicieron posible la profesionalización o modernización de la filosofía¹⁵.

Traición a priori, el sintagma encripta una cifra, sirve de guía a un particular ejercicio de traducción disciplinar que se erige como denegación de la lengua y la historia. Denegación de ese particular *modus* de lo histórico que es el *acaecer*, denegación de la caída sobre la cual se alzan los peores fantasmas de la lengua propia, de su desplome o *lapsus linguae*. Un golpe, sin duda, vela todo este contexto. Un golpe único, puntual, singular, intraducible, que toca la lengua de Benjamin, Heidegger, Farías y Oyarzún. Un golpe como destino, viene a advertir Oyarzún. Una historia que, de algún modo, agrega Patricio Marchant, en el modo del “develamiento velante”, ya se deja entrever en las exigencias profesionales que rodearon la misma publicación de *Sein und Zeit*:

Nombrado sucesor de Nicolai Hartmann en Hamburgo, el Ministerio Berlínés se opuso a su nombramiento: Heidegger no había publicado nada desde hacía diez años. Primeros envíos de *Sein und Zeit* al Ministerio, su rechazo por ‘insuficientes’; solo seis meses después de la publicación del texto completo, el Ministerio ratificó el nombramiento.

¿Simple hecho anecdótico? Más bien, ironía, esto es, necesidad de la historia; el filósofo que iba a denunciar la determinación técnica del pensar y del producir teórico tuvo que principiar, por acatar, sin embargo, las exigencias del pensar determinado

15. Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 104.

por la técnica: si no producir apresuradamente, al menos publicar apresuradamente.

Entonces, más que un simple hecho anecdótico, la historia de la extraña publicación de *Sein un Zeit* adelantaba los tiempos actuales, la práctica actual de la filosofía: escribir según las exigencias de producción de la Universidad, esto es, de las fuerzas exteriores a la Universidad que a la universidad rigen; pues, sin duda, pocas instituciones menos libres en la sociedad contemporánea que la universidad. Así, situación de la filosofía, hoy: abandono del pensar como constitución de una obra, como fidelidad a un único pensamiento o como trabajo de escritura; su sustitución por la indigencia teóricamente organizada de los *papers*, discusión de problemas mínimos por mínimos profesores; esto es, la interpretación técnica del pensar como la filosofía determinante de las universidades occidentales¹⁶.

Sea como sea, lo que se dice y no se dice sobre Heidegger en esta anécdota deja oír algo esencial. En este caso, el rechazo de la realidad por parte del discurso filosófico existente en las universidades chilenas¹⁷. A su manera, las anécdotas contadas en torno a Heidegger por Oyarzún y Marchant no hacen más que señalar este malentendido, no hacen más que nombrar y circunscribir aquello que como un pie hinchado sale al paso de la institución filosófica chilena, develando una escena de

16. Patricio Marchant, "Cuestiones de estilo", *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile, Gato Murr, 1984, pp. 79-89, especialmente p. 81.

17. *Ibíd.*, p. 86: "pensar lo que es primeramente real para nosotros: el español, nuestra lengua, y Latinoamérica; y, como chilenos, pensar la poesía chilena, poesía conceptual como pocas, regalo para el pensar, que en ella se encuentran las ideas que en vano se buscarán en los escritos de los profesores latinoamericanos de filosofía".

violencia y despojo, de crimen y parricidio. Que esta violencia es ejemplar, que se presenta en la historia nacional como índice de una violencia colectiva, inconsciente, arcaica, que busca o trata de legitimarse por medios igualmente violentos, no es en modo alguno incompatible con los procesos de denegación excepcionales que como malentendidos buscan encubrir o negar la realidad sobre la que se erigen discursos y prácticas institucionales identificadas con la universidad y la filosofía. Esta violencia thimótica, que se considera a sí misma legítima, es la violencia de la realidad misma, es su fantasía, su fantasma. En su puesta en obra ambas anécdotas advierten de un exceso thimótico, lo denuncian inscrito en la lengua y la historia¹⁸. El malentendido que se expone en ambas historias no es otro que el de la propia historia de la filosofía en Chile, de una historia cuyo único destino es la traducción.

Un destino posible, un “pequeño destino” al que se pertenece. Inalterable, indeleble, este destino no es otro, no puede ser otro, que la apertura a la pregunta por la traducción. No se debe suponer, sin embargo, que este destino derive de una especie de deducción trascendental de los fines o finalidades de la institución filosófica. No, si a los ojos de Oyarzún la institución filosófica nacional se ha organizado en el olvido de su destino, es en razón de una historia, de una “pequeña historia” asociada al nombre y al malentendido de Heidegger. *Las vasijas quebradas* parecieran, en este sentido, no poder escapar a esta historia, a la sombra del nombre de Heidegger y al destino a él asociado. De ahí que si, en

18. De un exceso como violencia inmemorial, como inconsciente colectivo, véase, al respecto, Armando Uribe, *El fantasma pinochet*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005.

principio, la lectura de la traducción emprendida por Claro puede ser leída como una respuesta a ese malentendido, como una respuesta organizada contra la filosofía chilena, contra la escena de su ficcionalización heideggeriana, apenas esta respuesta toma por objeto principal aquello que el problema filosófico de la traducción nombra como malentendido esencial de la filosofía en Chile¹⁹, no puede evitar no exponerse al mismo tiempo como el malentendido mismo de esa historia de la filosofía, como el ejemplo ejemplar de “un no saber lo que hay que saber”, de “un no saber lo que se debe saber”²⁰. La sentencia avanza a través de negaciones sucesivas. Ella anuncia en su arbitrariedad la huella de un golpe, la cripta de un secreto que a voces se transmite y traiciona en la institución filosófica nacional. La realidad es un crimen, solía repetir Marchant citando a Nicolas Abraham y Maria Torok. De algún modo, las anécdotas heideggerianas contadas por Oyarzún y Marchant no hacen más que repetir a voces una misma escena de traición y secreto, de traducción y lenguaje.

¿Qué significa el nombre (de) Heidegger para la comprensión y ejercicio profesional de la filosofía en

19. Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., p. 104: “Me importa que no se me malentienda cuando hablo de malentendido. No digo que sea un equívoco ni un accidente; es la condición bajo la cual ha debido desplegarse nuestra profesionalidad: cierta necesidad *está* a la obra en ella, de la cual no cabe desentenderse. Y tampoco es una mera deficiencia o una negatividad, como si por causa de ella no tuviésemos, en modo alguno, filosofía. Lo que tenemos es lo que tenemos: ese malentendido sobre el cual se erige nuestra filosofía profesional *es lo más filosófico en ella*”.

20. Patricio Marchant, “cuestiones de estilo”, *Sobre árboles y madres*, op. cit., p. 85: “¿Qué pasa con la filosofía en Chile? ¿En que consiste ese malentendido entre las Universidades chilenas y la filosofía?”.

Chile? ¿Cómo tomar distancia de Heidegger para aprehender mejor ese vínculo, esa interpelación reconocida en el sintagma “Heidegger y nosotros”? ¿Cómo iniciar una confrontación con Heidegger sin desmayar de vergüenza ante la evidente desmesura de la sola ocurrencia de una tal confrontación? En una vigilia sin descanso Oyarzún se interroga e interroga sobre estas cuestiones. Se interroga buscando aprehender una realidad inconfesable, tenida a la vista por sus denegaciones y malentendidos.

Un destino, una denegación, una confesión. En este orden, en el juego de este desplazamiento, es posible reconocer la confrontación de Andrés Claro con Heidegger y la institución filosófica nacional. ¿Heidegger y nosotros? Sí, a condición de recurrir al nombre de Heidegger como un aval para interrumpir la irreflexión de la filosofía profesional acerca de las condiciones que la hicieron posible. ¿Heidegger y nosotros? Sí, a condición de advertir que esa confrontación, que esa relación entrevista y negada, pasa necesariamente por el nombre de Benjamin, por al menos uno de los nombres de Benjamin. ¿Heidegger y Benjamin? ¿Benjamin y Heidegger? El problema involucra forzadamente cuestiones de prelación e inscripción, de anterioridad y prioridad, de firmas y contrafirmas, de signatarios y destinatarios.

Salvar el nombre, salvar los nombres, de Benjamin, de Heidegger. Salvarlos en el anecdotario, en el cuerpo, llevarlos como tatuajes, como imágenes adhesivas con las cuales poblar una lengua, con las que mantener en reserva un destino. Sin saber, Andrés Claro se avoca a esta tarea en el examen pormenorizado que cierra el primer corolario de la primera variación de *Las vasijas*

quebradas. En este examen, que no ocupa más de diez páginas, Benjamin y Heidegger son confrontados de un modo radical. Se diría que lo que se pone en juego en esta confrontación no es solo un determinado concepto de traducción, sino cierta comprensión de la lengua, cierta determinación de la misma como experiencia única del pensamiento. A la manera de una piedra angular, el examen deviene así la clave de bóveda del libro, la cifra encriptada sobre la que reposa el conjunto de su estructura argumental. Por esta razón, conviene exponer con detenimiento el objeto en disputa sobre el que se organiza el paso y pasaje de la confrontación. Retomando la dialéctica del paso que *La tarea del traductor* viene a señalar entre poesía y filosofía, retomando el diferendo que se puede reconocer entre la práctica de la traducción filosófica y la práctica de la traducción poética, Claro opone dos conceptos de traducción que identifica con las prácticas y saberes de la filosofía y la poesía. Los opone, sin embargo, no como quien opone una concepción instrumental comunicativa del lenguaje a una concepción poética o simbólica del mismo. No son las funciones comunicativas y poéticas del lenguajes las aquí confrontadas. El objeto en disputa, aquello que motiva la confrontación entre la tarea del traductor poético y la tarea del traductor filosófico, es el concepto de traducción en liza. En palabras de Claro, al no advertir o discernir diferencias fundamentales entre el poeta y el filósofo, Heidegger termina por elaborar un concepto ampliado de traducción donde toda traducción es considerada una interpretación, y toda interpretación es valorada como una traducción. La conclusión más evidente de tal identificación es que la traducción no solo se da entre dos lenguas, sino que hay traducción

en la misma lengua²¹. De acuerdo a ello, y según una célebre formulación heideggeriana, la interpretación de los himnos de Hölderlin puede ser considerada en estricto rigor una traducción al interior de la lengua alemana, así como lo sería también una interpretación de la *Crítica de la razón pura* o de la *Fenomenología del espíritu*.

Junto con relegar al ámbito de la opinión la idea de que la traducción se da en el paso entre dos lenguas, Heidegger advertiría en la interpretación filosófica activa el modelo general de toda traducción. Traducir sería ante todo un remontarse al fundamento, un escuchar la palabra que se da en la lengua como si ésta aconteciese por primera vez.

Apoyándose en la traducción de Oyarzún de un fragmento de las lecciones de Heidegger sobre Parménides y Heráclito, sirviéndose de ella como de muletas con que avanzar en un cruce de caminos, Claro advierte en la introducción de estas lecciones el lugar “más explícito y radical” de esta concepción traductiva:

Se opina que el “traducir” es el traslado [*Übertragung*] de una lengua a otra, de la lengua extranjera a la lengua materna, o bien al revés. Pero no acertamos a saber que constantemente traducimos ya nuestra propia lengua, la lengua materna a su palabra propia. Hablar y decir es en sí un traducir, cuya esencia de ningún modo se resuelve en que la palabra traductora y la palabra traducida perte-

21. Andrés Claro, “Corolarios iniciales (I). Un saber sui generis acerca de los límites y las diferencias entre lo extranjero y lo propio: el desmarque ante la hermenéutica filosófica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., pp. 150-151.

nezcan a lenguas diferentes. En cada conversación con otros o consigo mismo prima y se despliega un traducir originario. Con ello no mentamos primeramente el evento de reemplazar un giro lingüístico por otro de la misma lengua y de que nos sirvamos de “paráfrasis”. El cambio en la elección de la palabra es ya la secuela de que aquello que ha de ser dicho, se nos ha transpuesto [*übergesetzt*] en una otra verdad y claridad, o, acaso, cuestionabilidad. Este traducir puede acontecer sin que se altere la expresión lingüística. La poesía de un poeta, el tratado de un pensador, está en su palabra propia, irrepetible, única. Nos urge a escuchar esta palabra siempre de nuevo cual si la oyésemos por primera vez. Estos primerizos de la palabra nos trasponen cada vez a una nueva orilla. El llamado traducir y parafrasear sigue siempre y solamente al traducir nuestro ser [*Wesen*] total al don único de una verdad cambiada. Solo cuando ya estamos apropiados a este traducir, estamos en el cuidado de la palabra. Recién a partir del respecto así fundado hacia el lenguaje [la lengua] podemos emprender la tarea mayoritariamente más fácil y limitada de traducir la palabra extranjera a la propia²².

22. Andrés Claro recurre a la traducción de este fragmento del *Parménides* ofrecida por Oyarzún en “Heidegger: tono y traducción”. Si bien lo transcribe fielmente, no renuncia a introducir tres modificaciones que no se justifican en el texto. Así, reemplaza la palabra “perífrasis” por “paráfrasis”; muda la expresión “dignidad de la pregunta” por la palabra “cuestionabilidad”; cambia la expresión “dominio de una verdad” por “don único de una verdad”. Para la comparación de la transliteración del fragmento traducido, véase Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, *De lenguaje, historia y poder*, op. cit., pp. 110-111; y Andrés Claro, “Corolarios iniciales (I). Un saber sui generis acerca de los límites y las diferencias entre lo extranjero y lo propio: el desmarque ante la hermenéutica filosófica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 151.

Las lecciones impartidas por Heidegger en la Universidad de Friburgo, durante el invierno de 1942-1943, serán publicadas solo cuarenta años más tarde bajo el título de *Parmenides*, al cuidado de Manfred Frings, en el volumen 54 de la *Gesamtausgabe*. En España las lecciones son traducidas por Carlos Masmela y publicadas por la editorial Akal, el año 2005. Andrés Claro no tuvo a la vista esta otra traducción, o, al menos, no pareció preocuparle la “dignidad de la pregunta” que la propia “oscuridad” o “cuestionabilidad” del texto plantea a un lector o lectora en lengua castellana. El vértigo, la caída, quizá el tropiezo o desmayo que encuentran las traducciones castellanas al verter *Übersetzen* por “transportar” o “traducir” se advierte con claridad (u oscuridad) al comparar las versiones de Oyarzún y Masmela del fragmento citado²³. Ese vértigo, que Heidegger asocia a las consecuencias derivadas de un cambio en la elección de las palabras traducidas, es ignorado en el análisis emprendido en el corolario. Subsiste, sí, como herida o punzadura, la referencia subterránea que la data del seminario encripta. Subsiste como un trauma, como un pequeño orificio o agujero que recuerda el “compromiso nazi” de Heidegger, su propia caída en la historia. El mismo Víctor Farías alude a las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo sobre Parménides para advertir que en el momento en que ya se comienza a entrever la “hecatombe final”, Heidegger reafirma no solo con más fuerza su “radicalismo” político filosófico, sino que, además, continúa iniciando y terminando sus

23. En efecto, ahí donde Pablo Oyarzún vierte invariablemente *Übersetzen* por “traducir”, Carlos Masmela lo vierte por “transporte”. Para la versión de Masmela del fragmento en cuestión, véase, Martin Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 19.

lecciones con el saludo partidario²⁴. La anécdota reactiva una red de asociaciones histórico-políticas que se pueden descubrir en la propia invectiva de Claro contra el concepto de traducción acuñado por Heidegger. Así, por ejemplo, la remisión de Claro al “Der Ister” de Hölderlin entra, de pronto, en relación con la denuncia de Farías de que la transustanciación filosófica de Hölderlin busca convertir al poeta en un “Führer del espíritu”²⁵. Por supuesto, nada de esto se enuncia expresamente en la crítica de Claro al concepto de traducción desarrollado en éste y otros textos por Heidegger, pero, sin duda, la verdad del “destino alemán” vela y desvela la verdad de ese otro “pequeño destino” entrevisto por Oyarzún para la filosofía en Chile.

Atendiendo al tiempo de su elaboración, se diría que el concepto de traducción heideggeriano se moviliza en un teatro de operaciones que tiene a la guerra por trasfondo. Una guerra entre las lenguas, una guerra en la lengua. Quizá no se pueda pensar la una sin la otra, quizá la sombra de la lengua se proyecta siempre como una señal de guerra, como el signo de un exterminio del cuerpo propio o del otro. En guerra, todos y cada uno están en guerra. En primer lugar, Benjamin y Heidegger, el judío y el alemán. El destino de Alemania se cierne sobre ellos como tragedia y fatalidad. Ese destino revela un hundimiento, la cifra y la historia de una catástrofe. Al comentar traductivamente esa guerra en la lengua castellana, al ensayar su perífrasis y glosa en un espacio cultural transeuropeo, Farías y Oyarzún no hacen más que llevar esa guerra hasta el fin del mundo,

24. Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, 2ª edición aumentada, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 534.

25. *Ibid.*, p. 530.

a los confines de otro exterminio, de otra historia cifrada de muerte y destrucción. No se diría que con ello buscan llevar esa guerra a casa, pues, sin duda, desde siempre la guerra ha definido este último cabo llamado Chile, esta frontera o límite “donde se acaba la tierra”. En su extremidad, en la punta o extremo de Occidente, ahí donde el fuego se apaga, la guerra de Benjamin y Heidegger sirve de pretexto a una guerra sin horizonte, ni mundo. Guerra interna, llamada también de “exterminio”, donde la lengua más que volverse loca de sí, se expone como cuerpo desmembrado, como catástrofe, ceniza y desolación.

Ocupado en el final de otra guerra, en una guerra de interpretaciones que tiene circunstancialmente a Heidegger por enemigo principal, Andrés Claro se esfuerza por pensar —desde una especie de pacifismo poético— una política de la lengua en el después de la guerra, en el momento kantiano de una “paz perpetua” universal donde los límites y diferencias entre lo extranjero y lo propio se han establecido de una vez y para siempre. Palabra sellada que circula en los labios de todas las lenguas, la *guerra* debe ser prohibida o desterrada de la lengua en que se habita. No hay guerra en la lengua materna, así como no hay traducción en una y la misma lengua. La guerra —o la división— no debe entrar en casa, su fulmínea actividad debe ser mantenida fuera, lejos en los gabinetes de la diplomacia del lenguaje. Así, Claro advierte que es contra la opinión de Heidegger mismo que habría que insistir en que “la especificidad de la traducción, su sentido estricto y primario, consiste precisamente en que la ‘palabra traductora y la palabra traducida pertenezcan a lenguas

diferentes”²⁶. Únicamente hay traducción *entre* las lenguas. Este saber de la traducción, este saber qué es la traducción, funda un “saber trascendental” acerca de las diferencias y relaciones entre los “sujetos, las culturas y las cosmovisiones”. Saber *sui generis* de los límites y diferencias entre lo extranjero y lo propio obtenido a partir de la relación singular que el traductor poético o literario establece con una obra, lengua, literatura y cultura extranjeras. Y sin embargo, se podría observar que este saber poetológico y trascendental de la traducción no parece dar cuenta de la guerra que toca a las puertas de cada lengua, habitándolas en cada una de sus representaciones. Antes incluso de mostrar lo que eventualmente queda de lo que se debe traducir, la traducción muestra en primer lugar una representación de la lengua, no siendo, *in extremis*, más que un pensamiento de la lengua.

A pesar de la continua referencia a *La tarea del traductor*, no es del todo seguro que se pueda invocar el nombre de Benjamin al momento de fundar este saber poetológico de la traducción. Ya la misma insistencia en que la traducción entre dos lenguas permitiría pensar los problemas de paso entre los “sujetos”, las “culturas” y las “cosmovisiones”, no hace más que multiplicar las preguntas y los problemas. ¿Por qué la insistencia en estas nociones, por qué se acude masivamente a ellas al momento de definir este saber y experiencia de la traducción? Por otro lado, cabe imaginar un deseo de borramiento de los nombres de Benjamin y Heidegger,

26. Andrés Claro, “Corolarios iniciales (I). Un saber *sui generis* acerca de los límites y las diferencias entre lo extranjero y lo propio: el desmarque ante la hermenéutica filosófica”, *Las vasijas quebradas*, op. cit., p. 152.

de Farías y Oyarzún, en semejante insistencia. Ya se cumpla o no ese deseo, el trauma de la guerra no se dejará de inscribir, una y otra vez, en el destino o envío de esos nombres, en lo que ellos portan como problemas o cuestiones pendientes de la lengua propia y ajena.

Que el destino que reserva la guerra de Benjamin y Heidegger no este asegurado de antemano, que no se tenga seguridad siquiera de si se trata de una misma y única guerra, es parte del malentendido que Oyarzún refiere a propósito de su lectura del concepto o los conceptos de traducción en Heidegger. Que este malentendido sea, al mismo tiempo, un malentendido de la historia de la filosofía en Chile, del lugar destinal que el nombre (de) Heidegger ocupa en esa historia, no es ajeno —no debe ser ajeno— al propio destino o envío del nombre (de) Benjamin en esa misma historia. Los malentendidos, se sabe, giran siempre alrededor de la interpretación, y, por eso mismo, tocan la esencia de la lengua. Como advierte Jacques Derrida, a propósito de ese otro malentendido llamado diálogo franco-alemán, “los malentendidos mismos están ya pasados, pasan incluso, por efectos de idioma que no son solamente lingüísticos, sino tradicionales, nacionales, institucionales —a veces también idiosincrásicos y personales, conscientes e inconscientes”²⁷.

El malentendido como traducción, como paso *entre* las lenguas. Pero, de igual modo, el malentendido *en* la lengua, como traducción *en* la lengua. El paso, la pérdida del paso, abre así finalmente la pregunta por la traducción a una otra interrogación de la catástrofe en la lengua. En esa otra vuelta de más, en ese retorno

27. Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.

hiperbólico sobre la lengua, cuestiones como lo “intraducible” parecerían demandar un tratamiento exclusivo en la propia lengua, en esa guerra sin traducción que se da en cada una de las lenguas llamadas nativas o nacionales, históricas o particulares.

Si los nombres de Benjamin y Heidegger portan la huella y la cripta de un destino es algo aún por descifrar. Si el nombre (de) Heidegger es insoslayable en este destino (como lo presintió tempranamente un Marchant traductor), si el nombre (de) Benjamin se hace pertinente en esta pequeña historia solo en el momento de su ceniza, en el *final de pista* de una historia nacional (tal y como observa Federico Galende), es solo porque a través del entrecruzamiento de ambas firmas y contrafirmas se estaría en condiciones de aprehender el malentendido esencial de la filosofía profesional en Chile.

Firmar con el nombre de Benjamin, firmar con el nombre de Heidegger. Firma y contrafirma. Cómo si fuese necesario que Heidegger firmara bajo el nombre o sobre el nombre de Benjamin, como si sobreescribiendo un nombre en el otro, superponiendo un nombre a otro, se lograra arrojar luz sobre el mal estar en la lengua, sobre el vértigo de su caída.

SINCATEGOREMAS

Si traducir es anteponer, si la tarea del traductor está abocada a un antes, si en su trabajo el traductor siempre debe anteponer un antes, es porque la traducción pertenece al después de lo traducido. La traducción es una despedida, se inscribe en el tiempo del adiós. Y si embargo, no es ajeno a este pensamiento de la traducción asociar la tarea del traductor a los trabajos de parto, a los esfuerzos propios del alumbramiento. La traducción es pensada así como tiempo del arribo, de un nuevo nacimiento. Ambas imágenes de la traducción buscan aferrar el cuerpo de la lengua, buscan aferrarlo como quién se aferra a un cuerpo en su caída.

Leyendo la tarea del traductor desde cierto pensamiento del clinamen, leyendo el trabajo de duelo que toda traducción a su manera enseña, podría advertirse en la traducción un encuentro que da cuenta en su misma ocurrencia de una caída en el lenguaje. El motivo de la caída, de una caída en la caída, no es extraño al arco de las interpretaciones de la obra de Benjamin elaboradas bajo el sol negro de la catástrofe. De un modo

u otro, las lecturas de *La tarea del traductor* organizadas en el cruce entre lengua e historia no hacen más que testimoniar de esta caída, no hacen más que remarcarla como lágrima y ceniza, como síntoma y cadáver. Ya se piense esta caída como una caída *en* la lengua, ya se la piense como acaeciendo esencialmente *entre* las lenguas, lo cierto es que el concepto de traducción así entrevisto termina por exponer un determinado concepto de lengua e historia privativo de un presente sin pasado, ni horizonte. En cierto sentido, se puede advertir en el conjunto de estas interpretaciones un signo de historia, un imperativo doblemente necesario de aprehender el propio tiempo, de descifrar esa cripta que como vergüenza y secreto organiza las imágenes de exterminio de una época extrema²⁸. Al menos, esa es la lectura que se desprende no solo de los trabajos que se han arriesgado a ofrecer una interpretación detenida de este texto temprano de Benjamin, sino también de las traducciones castellanas de éste y otros ensayos del mismo periodo. Sin arriesgar una interpretación sistemática de la obra benjaminiana, sin formular siquiera una descripción general de su pensamiento, cabría advertir, al menos, en el ejercicio de críticos y traductores, el síntoma de una violencia que pertenece a una historia y lengua llamada propia o materna.

Índice ruinoso de una arquitectura en ruinas, huella muda de un fin del tiempo del fin de los tiempos, estas

28. Habría que precaverse contra todo pensamiento que buscara aprehender el presente como época, cosmovisión o contemporaneidad. Para una crítica de las nociones de época y contemporaneidad, véase, Willy Thayer, "Para un concepto heterocrónico de lo contemporáneo", Miguel Valderrama (ed.), *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2011, pp. 13-24.

lecturas y traducciones dan a leer alegóricamente un signo de historia. El mismo reclamo que en otro contexto, y con otras motivaciones, Jacques Derrida hacía a un texto que, “como muchos otros de Benjamin”, “seguía siendo aún demasiado heideggeriano”²⁹, reaparece aquí encriptado en traducciones y debates sobre los motivos de la historia, la destrucción y la catástrofe. Ciertamente es que estos debates versan inicialmente sobre problemas de lengua y traducción, sobre los modos de reunir y separar en un mismo vocablo aquello que pertenecería al orden de la destrucción heideggeriana, de aquello que sería propio a un tipo de destrucción que cabría asociar con motivos benjaminianos. La cuestión, por supuesto, está lejos de cerrarse en el motivo de la caída del lenguaje en la representación. En su determinación esencial, se diría que la querrela se organiza en torno a las relaciones entrevistadas entre destrucción y redención y, más ampliamente, sobre el lugar y la función de la interrupción en la historia³⁰. Y sin embargo, no deja de advertirse en su legible ilegibilidad que el motivo de la caída, como caída en la lengua y la historia, y, más aún, como catástrofe y reversión de una caída inscrita ya antes en el antes (anterior a la dispersión de la lengua de Babel, anterior incluso a la lengua adánica), daría lugar

29. Jacques Derrida, “Post-Scriptum”, *Force de loi. Le ‘Fondement mystique de l’autorité’*, Paris, Galilée, 1994, pp. 137-146, [p. 146].

30. Queda pendiente un examen atento de estas lecturas y discusiones. Examen que sobrepasa los límites de una indagación parcial como la aquí ensayada. Señalo únicamente dos lugares ineludibles a una explicación futura de estos problemas: Federico Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2009; Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2010.

a una aprehensión de la lengua y la historia que para abreviar cabría denominar *impropia*.

Aprehendida como la estructura fundamental de la lengua, esta impropia impropiedad advertiría del exilio de una estancia histórica. “Expropiados del nombre —escribe Pablo Oyarzún, comentando la interpretación marchantiana del poema *El regreso* de Gabriela Mistral—, somos en su falta, *estamos* en ella. En su falta, no como su pérdida o su indebida omisión, no a la manera del accidente, sino como lo que para ‘nosotros’ determina la más íntima esencia del Nombre”³¹. “Nosotros”, entrecomilla Oyarzún, preguntándose: ¿quiénes? “Nosotros” —continúa— “aquellos a los que la evidencia de la falta asecha a cada instante, aquellos que, rendidos por la evidencia, son renuentes para rendirse a ella: ‘nosotros’, ‘latinoamericanos’, determinados, como sostiene Marchant, por ‘una situación histórica [...] que ayuda o que incita a tomar conciencia de esa falta’”³². En *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Elizabeth Collingwood-Selby desarrolla una lectura de *La tarea del traductor* que, en algunos momentos de su interpretación, pareciera no desconocer aquello que en la falta abre el texto benjaminiano a una especie de sublime abisal de la lengua y la historia. En efecto, para Collingwood-Selby es solo a partir de este motivo que puede vindicarse un concepto ampliado de traducción. “Pensar la traducción es necesariamente pensar la caída —caída del ser y caída de la lengua—, pensar la

31. Pablo Oyarzún, “Regreso y derrota. Diálogo sobre el ‘gran poema’, el estar y el exilio”, *La palabra volada. Ensayos sobre literatura*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009, pp. 237-248 [p. 243]. Cursivas en el original.

32. *Ibíd.*, p. 249.

lengua humana como lengua caída, como fractura”³³. Retomando los motivos de la lengua y la historia enlazados en el razonamiento de los textos tempranos de Benjamin, unas páginas más adelante agrega: “concebir la historia como historia del exilio es concebirla como consecuencia inmediata de la caída, o más bien, como la caída misma”³⁴.

El motivo de la caída vendría a advertir, en su doble o triple determinación, de un malestar en la lengua materna como lengua (im)propia. Este malestar es síntoma y vértigo de una caída que se abisma en el suplemento de su remarca. Que se abisma infinitamente en la lengua, en la lengua como nominación, como llamada y traición del nombre:

La ampliación del concepto tradicional de traducción resulta inevitable, puesto que si el nombre que el hombre da a las cosas no es mera espontaneidad, sino que es, necesariamente, lugar de una cierta receptividad —manifestación del lenguaje de las cosas en el lenguaje de los hombres—, entonces cada nombre particular ha de concebirse ya como traducción³⁵.

El nombre determina así no solo un modelo general de traducción, sino que da lugar a una comprensión de la lengua como nominación. Ahora bien, la propia actividad traductora que da origen a los nombres (“ma-

33. Elizabeth Collingwood-Selby, “La traducción”, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, LOM/Universidad ARCIS, 2007, pp. 79.104 [p. 103].

34. *Ibíd.*, p. 130

35. *Ibíd.*, p. 91.

nifestación del lenguaje de las cosas en el lenguaje de los hombres”) termina por revelarse como una especie de suplemento melancólico que afecta la lógica de la creación y también la de la reapropiación nominadora. La caída se vuelve catastrófica —se abisma en el nombre—, desestabilizando la propia estructura de niveles y espesores que da lugar a una determinada comprensión de la traducción entre las lenguas. En el abismo de la caída, todas las lenguas se tocan y, sin embargo, ninguna se toca. Podría decirse que esta singular paráfrasis de la traducción en Benjamin reposa en una particular decisión de lectura. Leer *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* leyendo a la vez *La tarea del traductor*. Leer un ensayo y otro al mismo tiempo, como si ello fuera posible, leerlos en la soledad de su encuentro, haciendo pasar en traducción un texto a otro. Esta decisión de lectura no solo reconoce la traición de la traducción obrando al interior de cada lengua³⁶, sino que además advierte en el silencio de la traducción la honda latencia de una melancolía sin fondo³⁷.

En el nombrar despuntaría, pues, el sordo latido del caer que vibra en todo lo que es. Adscribiendo a esta hipótesis de lectura, sometiéndola genéricamente a un

36. Andrés Claro advierte este nexo, al mismo tiempo que lo reprime. Véase, la larga nota al pie que cierra la “primera traición” de la “Primera variación” de *Las vasijas quebradas*. Por su parte, Collingwood-Selby hace recaer su interpretación de *La tarea del traductor* precisamente en esta operación de lectura.

37. Sobre la condición melancólica del nombre, Alexander García-Düttman, “Sobrenominación y melancolía”, *Papel máquina. Revista de cultura*, N° 8, Santiago de Chile, 2013, pp. 97-106. Y del mismo autor, “Translating the thing”, *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger, and Rosenzweig*, London, Athlone Press, 2000, pp. 35-48.

movimiento de torsión hiperbólica, Pablo Oyarzún no se priva de extraer todas sus consecuencias al momento de abordar lo que podría denominarse una política de la traducción de amplios alcances. Siguiendo el movimiento desestabilizador a que mueve la lectura en abismo de la caída, no solo advierte de la cercanía entre melancolía y traducción, sino que elabora además un concepto ampliado de traducción que busca corresponderse con la errancia de una experiencia llamada latinoamericana. Este concepto ampliado de traducción daría cuenta de una singular traducción marchantiana de la *aufgabe* benjaminiana. Traducción de la tarea como *derrota*, como derrotero y vencimiento³⁸. En cierto sentido, conviene explicitarlo, la radicalización de las tesis oyarzunianas sobre la traducción en Benjamin depende en gran medida de llevar a los extremos una violencia de lectura que lee a Marchant con Oyarzún, que practica operaciones de paso entre un texto y otro, entre un nombre y otro. Esta violencia lectora es también una violencia traductiva. Una violencia de paso y pasaje autorizada en los propios textos de Oyarzún sobre Benjamin, en sus operaciones traslaticias, incluso en aquello que en esos textos sigue siendo aún “demasiado heideggeriano”, demasiado ligado a una impotencia esencial de la palabra para configurar un destino³⁹. Heidegger y Benjamin, nuevamente. Uno al lado del otro, uno después del otro, firmando el conjunto de las operaciones crediticias de la filosofía nacional.

38. Pablo Oyarzún, “Regreso y derrota. Diálogo sobre el ‘gran poema’, el estar y el exilio”, *La palabra volada*, op. cit., p. 247.

39. “La desdicha de que hablo no concierne, pues, a la mera adversidad, sino a una *impotencia esencial de la palabra*, de nuestras palabras, sean ellas cotidianas o poéticas, *para configurar el destino*”. *Ibíd.*, p. 247. Las cursivas son mías.

Si la deuda parece desmesurada, si no es posible siquiera evaluar la cuantía de una operación traductora que no es factible realizar sin cálculo, es porque la propia lengua se constituye en el olvido de ese “saber del desdecimiento del Nombre” y los nombres.

No hace falta introducir aquí una contabilidad sistemática de aquellas distinciones y diferencias que aproximan a Oyarzún a Marchant, y en esas diferencias y desplazamientos, a Benjamin y Heidegger. Por estrecho que sea el lazo de estas filiaciones, por indiscutible que se presente la coyuntura de que dan cuenta, no deja de asombrar el movimiento traductivo de que ellas son testimonio. Una vez más, se trata de iluminar bajo el sol negro de la traducción la memoria enlutada de un duelo, de una pérdida originaria de la que daría cuenta la lengua y la historia. Esta pérdida se abismaría en su propia pérdida, se expondría como traición a priori, como una cripta siempre necesitada de operaciones de desciframiento y pasaje. La vergüenza, la denegación, el secreto, darían cuenta así de una pérdida que ya ni siquiera se lamenta. Pérdida de una lengua que nunca se tuvo, y por la que se lleva permanente luto. La memoria de esta melancolía extrema conduce a Oyarzún a observar en la escucha del silencio acaso la operación traductiva fundamental. El silencio es el fondo de la historia, advierte. Solo una escucha que escucha en ese silencio puede hacer saltar el *continuum* de la historia⁴⁰. Buscando aprehender este silencio inmemorial, buscando escuchar la tristeza infinita que comparten el hombre y la naturaleza, Oyarzún advierte que en “un solo sitio en la obra de Walter Benjamin se puede

40. Pablo Oyarzún, “Interrupción y silencio”, *La letra volada*, op. cit, pp. 225-236.

encontrar un tratamiento del silencio. Se lo hallará en las complejas lucubraciones juveniles sobre el lenguaje, las lenguas y la traducción”⁴¹. El sitio a que se refiere pertenece al ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* [Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen].

Oyarzún traduce:

Hay en todo duelo la tendencia más profunda a la falta del habla, y esto es infinitamente más que incapacidad o mala gana para la comunicación. Lo triste se siente de punta a cabo conocido por lo inconocible. Ser nombrado —aun cuando el que nombra es semejante a Dios y bienaventurado— sigue siendo siempre, quizás, un presagio de tristeza. Pero cuánto más ser nombrado, no por la única bienaventurada lengua paradisiaca de los nombres, sino por las cien lenguas de los hombres, en las que el nombre ya se marchitó, y que, no obstante, por decreto de Dios, conocen a las cosas. Las cosas no tienen nombres propios más que en Dios. Pues Dios, ciertamente, las suscitó, en la palabra creadora, llamándolas por su nombre propio. Pero en la lengua de los hombres están *sobrenombradas* [überbenannt]. En la relación de las lenguas de los hombres con las cosas hay algo que se puede designar, aproximativamente, como ‘*sobrenominación*’ [Überbenennung]: *sobrenominación* [Überbenennung] como el fundamento lingüístico más profundo de toda tristeza y (considerando desde la cosa) de todo enmudecimiento. La *sobrenominación* [Überbenennung] como esencia lingüística de lo triste apunta a otra circunstancia notable del lenguaje: a la *sobredeterminación*

41. *Ibíd.*, p. 226.

[Überbestimmtheit], que prevalece en la trágica relación entre las lenguas de los hombres hablantes⁴².

Elizabeth Collingwood-Selby incorpora este ensayo como Apéndice final de *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Si bien, corrigiendo cada vez su título, enmendándolo en la cita por “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre”⁴³. Empero, el sitio en cuestión al que se refiere la traducción parcial de Oyarzún no es objeto de transcripción o comentario por parte de Collingwood-Selby. Esta ausencia es un síntoma de lectura. Pues, en ella, y a través de ella, no solo se hacen visibles las diversas topografías a que da forma el ensayo de Benjamin, sino que además el mismo movimiento de pulsión o deseo que subyace a la lectura de la operación traductiva despunta con otra luz. Ahora bien, atendiendo solo a lo que la traducción de Oyarzún vela y revela al mismo tiempo, a los efectos de sobrenominación traductivos que marcan un hiato entre traducciones y comentarios, conviene concentrar nuevamente la mirada en el pasaje señalado y citado por Oyarzún. Volver una vez más sobre este pasaje, advirtiendo lo que se pone y retira a la vez de la vista. Volver sobre el silencio en Benjamin, sobre el único sitio de su obra en donde se ofrece un tratamiento de la impotencia de la lengua, de

42. *Ibíd.*, p. 227. Cabe recordar nuevamente que Oyarzún traduce el pasaje directamente del alemán. Las cursivas y las palabras entre corchetes son mías.

43. La serie de correcciones posibles de la traducción del título del ensayo de Benjamin permanece abierta. Las dos últimas tentativas de corrección propuestas son las de Jorge Navarro Pérez (“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje en cuanto tal”) y las de María Belforte y Miguel Vedda (“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del ser humano”).

la “falta de habla”. Volver, pero a partir de la ceguera y lucidez de otra traducción, la de Héctor A. Murena. Traducción temprana que Collingwood-Selby ofrece como suplemento y apéndice de su lectura:

Vive en toda tristeza la más profunda tendencia al silencio, y esto es infinitamente más que incapacidad o mala voluntad para la comunicación. Lo que es triste se siente enteramente conocido por lo incognoscible. Ser nombrado —incluso cuando quien nombra es un bienaventurado y similar a Dios— sigue siendo siempre quizá un presagio de tristeza. Pero cuánto más acontece esto cuanto se es nombrado no sólo por la bienaventurada lengua paradisíaca de los nombres, sino por las cien lenguas de los hombres, en las que el nombre está ya desflorado, y que sin embargo, por decreto de Dios, conocen las cosas. Las cosas no tienen nombres propios más que en Dios. Pues Dios las ha evocado en el verbo creador con sus nombres propios. Pero en la lengua de los hombres las cosas son *superdenominadas* [überbenannt]. En la relación de las lenguas de los hombres con la de las cosas hay algo que se puede definir aproximadamente como ‘*superdenominación*’ [Überbenennung] o exceso de denominación: *superdenominación* [Überbenennung] como último fundamento lingüístico de toda tristeza y (desde el punto de vista de las cosas) de todo enmudecimiento. La *superdenominación* [Überbenennung] como esencia lingüística de la tristeza nos lleva a otro aspecto notable de la lengua: a la *superdeterminación* [Überbestimmtheit] o determinación excesiva que rige en la trágica relación entre las lenguas de los hombres parlantes⁴⁴.

44. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, trad. Héctor A. Murena, en Elizabeth Collingwood-

Una misma insistencia, una misma diferencia traductiva parece exigir toda la atención. Una palabra, un trozo de palabra se impone al análisis. Un sincategorema, si se ha de admitir que la no independencia de la significación como significación es la que determina la esencia de las significaciones sincategoremáticas. Un prefijo, el juego o la alternancia de un prefijo, de los prefijos *super-* y *sobre-*. Se diría que a través de la conjunción o disyunción que estos prefijos proponen a la traducción, los motivos de la supervivencia y la sobrevivencia retornan nuevamente a escena. Incluso más, se diría que la misma posibilidad de nombrar la época, o si se quiere, la imposibilidad de nombrarla como tal (como “época” o “totalidad histórica”), vendría a jugarse en esta diferencia sincategoremática.

En esa no independencia de la significación como significación, en el abismo sin fondo de una caída en los nombres de la traducción y el comentario, termina por exhibirse la catástrofe de un concepto de lengua e historia. La lógica suplementaria que arrastra esta reversión de los nombres, esta especie de revuelta o catástrofe sincategoremática inscrita en todo acto de nominación, termina por exponerse en la fidelidad a la falta que falta en todo acto de nombramiento. Fidelidad de una lengua impropia, de la impropia impropiedad de un “saber del des-decimientto del Nombre”⁴⁵. Es en la estancia de esta impropiedad que la cuestión de la

Selby, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, op. cit., pp. 139-158 [pp. 155-156]. Las cursivas y las palabras entre corchetes son mías. Para su referencia original, véase, Walter Benjamin, “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, *Gesammelte Schriften*, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 140-157 [pp. 155-156].

45. Pablo Oyarzún, “Regreso y derrota. Diálogo sobre el ‘gran poema’, el estar y el exilio”, *La palabra volada*, op. cit., p. 247.

lengua materna se impone, se impone como mortificación y desmembramiento, como lágrima y ceniza.

Sujetado a una lengua dominada por el arcaísmo de su ritmo, por la interpolación recurrente de frases largas, de intercalados, dudas y hesitaciones, Patricio Marchant no deja de interrogar esa lengua en traducción y pasaje, no deja de preguntar y preguntarse “en qué lengua hablamos nosotros”. “¿Cuál es la lengua, quiénes ‘somos’ ‘nosotros’ cuando decimos: ‘nosotros’?”⁴⁶. No deja de interrogar, a su manera, ese deseo que como deseo del padre parece estar antecedido por la lógica de una anterioridad, por la sombra de un tiempo del después inscrito ya antes en el antes de la lengua. La memoria “del mayor genocidio que conoce la historia”, la memoria de la conquista de América sirve aquí de fondo a esta escena hamletiana de interrogación. De un Hamlet que llora delante de la tumba materna, que la guarda y vigila en su secreto. Secreto feroz, porque materno. Secreto feroz, en tanto secreto del padre. El abismo de la caída que guarda este secreto remarca una violación que remarca la violación de la lengua como lengua materna. Violación suplementaria, agrega Marchant, que obliga a una defensa extrema y doble. Violación anasémica de la que testimonia ese temblor de nombres prestados, de prestados nombres, que se presente en la disyunción traductiva de “toda tristeza”, de “todo duelo”.

En el abismo sin fondo de un duelo a la vez posible e imposible, la cifra de un concepto de lengua e historia se inscribe como supervivencia o sobrevivencia, como supernominación o sobrenominación.

46. Patricio Marchant, “¿En qué lengua se habla Hispanoamérica?”, *Escritura y temblor*, ed. Pablo Oyarzún y Willy Thayer, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1998, pp. 307-318 [p.309].

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, Nicolas y Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 2001.

— —. *Le verbiere de l'Homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976.

Benjamin, Walter, *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada Editores, 2010.

— —. *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1967.

— —. *Gesammelte Schriften*, IV, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

— —. *Gesammelte Schriften*, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991

Bröker, Michael, "Lenguaje", Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), *Conceptos fundamentales de Walter Benjamin*, trad. Natalia Bustelo, Buenos Aires, Las cuarentas, 2014.

Castillo, Alejandra, "Efecto de madre: Filosofía y psicoanálisis", Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant*.

Bibliografía

Prestados nombres, Buenos Aires, La Cebra/Palinodeia, 2012.

Claro, Andrés, *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*, Santiago de Chile. Ediciones Universidad Diego Portales, 2012.

Collingwood-Selby, Elizabeth, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, LOM/Universidad ARCIS, 2007.

Derrida, Jacques, "Fors", Nicolas Abraham y Maria Torok, *Le verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976.

— —. *Tiempo y presencia*, trad. Patricio Marchant, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

— —. *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

— —. *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

— —. *Force de loi. Le 'Fondement mystique de l'autorité'*, Paris, Galilée, 1994.

— —. *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.

De Man, Paul, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, 2º edición aumentada, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Galende, Federico, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2009.

— —. "Walter Benjamin. Una incursión en Chile", *Papel Máquina. Revista de Cultura*, N° 2, Santiago de Chile, 2011.

Bibliografía

— —. *Vanguardistas, críticos y experimentales. Vida y artes visuales en Chile, 1960-1990*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2014.

García, Luis Ignacio, *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Chile, 2011.

García-Düttman, Alexander, “Sobrenominación y melancolía”, *Papel máquina. Revista de cultura*, N° 8, Santiago de Chile, 2013.

— —. *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger, and Rosenzweig*, London, Athlone Press, 2000

Grau, Olga (ed.), *Ver desde la mujer*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1991.

Heidegger, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

— —. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2005.

Hermann, Imre, *L'instinct filial*, Paris, Denoël, 1972.

Lacoue-Labarthe, Philippe, “Traduction et histoire”, *L'animal. Litteratures, Arts & Philosophies*, N° 19-20, Paris, 2008.

Marchant, Patricio, “Presencia y escritura”, en Jacques Derrida, *Tiempo y presencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

— —. *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile, Gato Murr, 1984.

— —. *Escritura y temblor*, edición Pablo Oyarzún y Willy Thayer, Santiago de Chile, Cuarto propio, 2000.

Bibliografía

Mistral, Gabriela, *Una mujer nada de tonta*, edición a cargo de Roque Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Nascimento, 1978.

Mosès, Stéphane, *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1997.

— —. *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, trad. Alejandra Falcón, Buenos Aires, Katz, 2007.

— —. *Exégesis de una leyenda. Lecturas de Kafka*, trad. Laura Claravall, Barcelona, Subsuelo, 2012.

Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

Opitz, Michael y Erdmut Wizisla (eds.), *Conceptos fundamentales de Walter Benjamin*, trad. Natalia Bustelo, Buenos Aires, Las cuarentas, 2014.

Oyarzún, Pablo, "Traición, tu nombre es mujer", Olga Grau (ed.), *Ver desde la mujer*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1991.

— —. "Experiencia y tiempo, traición y secreto", Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2012.

— —. *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1996.

— —. *Arte, visualidad e historia*, Santiago de Chile, La blanca montaña, 2000.

— —. *De lenguaje, historia y poder*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2000.

Bibliografía

— —. *La letra volada. Ensayos sobre literatura*, Santiago de Chile, Ediciones UDP, 2012.

Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

Thayer, Willy, “Para un concepto heterocrónico de lo contemporáneo”, Miguel Valderrama (ed.), *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2011.

— —. *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2010.

Uribe, Armando, *El fantasma pinochet*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005.

Valderrama, Miguel, *Heterocriptas. Fragmentos de una historia del secreto 2*, Santiago de Chile, Palinodia, 2010.

— —. (ed.), *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2011.

— —. (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2012.

Weber, Samuel, *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Traiciones de Walter Benjamin* se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2015 en Gráfica Suimpres, Tucumán 1480, CABA.