

Nombre y apellido: María Stegmayer
Afiliaión institucional: IIGG-CONICET-UBA
Correo: mariastegmayer@yahoo.com
Eje: Objetos culturales, arte y estética
Mesa: Teorías estéticas, políticas y poéticas II

Título: “La interrupción como método en el concepto benjaminiano de traducción. Notas sobre estética y política”

1. Reflexiones a des-tiempo

“...es la multitud fantasmal de las palabras, de los fragmentos, de los comienzos de un verso, y con ella y en las calles abandonadas se bate el poeta por su poético botín”¹.

(¿Final de partida?)

Enunciemos ante todo los límites de este trabajo o mejor, para expresarlo en otras palabras, su falta de ambición, su pequeñez: se tratará de reconocer en algunos textos de Benjamin - en sus textos sobre el lenguaje², aunque no sólo en ellos- ciertos puntos de referencia, ciertas figuras y ciertos umbrales (y el umbral será aquí un motivo insistente); una tentativa de dirigir(nos) hacia aquello que en el presente pos-metafísico de las ciencias humanas no encuentra sitio, no se acomoda (y como no goza de ninguna comodidad se mantiene en las torsiones, en las tensiones de una postura incómoda), y en ello resiste una clausura, esa suerte de ambiguo punto de llegada que se alude en el significante “pos-metafísica” como un estar del otro lado, al fin, del pantano en que se mantuviera embarrada toda una tradición de pensamiento: la que de algún modo inaugurara allá lejos Descartes y que se extiende -en términos de lo que conocemos como modernidad filosófica- en sus diversas modulaciones, hasta bien entrado el siglo XX. Hay entonces en esa denominación postrera (¿póstuma?) un gesto triunfal, que es al mismo tiempo el respirar aliviado de quien ha ajustado cuentas con fantasmas, superado vértigos, sorteado no pocos abismos, para empezar a recorrer un espacio más diáfano, una superficie radicalmente más transitable justamente porque su ser mismo se postula y coincide con un estar-en-tránsito perpetuo; y como el tránsito se dice como respuesta, ciertas preguntas parecen finalmente haber

¹ Benjamin, W., Sobre algunos temas en Baudelaire, en Iluminaciones II: Madrid, Taurus, 1999, p. 135.

² Nos rreferimos a La tarea del traductor, en Discursos Interrumpidos I, Taurus, Buenos Aires, 1989, La enseñanza de lo semejante, en en Iluminaciones IV, Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Taurus, Madrid, 1991, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos, en en Iluminaciones IV, Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Taurus, Madrid, 1991.

abandonado la escena, simplemente disueltas en su radical obsolescencia.

Recordemos aquí mismo el final de Hamlet (tanto porque hablábamos de fantasmas como porque hablaremos de conjuros). ¿Qué sucede al final? Llega Fortimbras para decir (ante el espectáculo de los cadáveres) “Estos cuerpos lleváos de aquí, que semejante escena es más propia de un campo de batalla”. Si el campo de batalla es lo que se trata de dejar atrás (corriendo la inquietante presencia de los cuerpos) en pos de, sigamos con Hamlet, la política reglada; en un movimiento que niega justamente *lo* político como desborde, como exceso y condición de la política misma para reducirla o re-conducirla al derecho, al orden, al tiempo de la mera administración, es también, en el escenario de Hamlet (y en el nuestro) un retorno del presente como aquello que coincide consigo mismo (que hubiera dejado de estar *out of joint*, desajustado, *loco*): volver a hacer coincidir al presente con sus contornos, es decir, el esfuerzo de confinarlo a ser propiamente “presente” y por tanto deshabitarlo de otra cosa que no sea lo que *le* pertenece. Intuimos que esto mal puede realizarse por fuera del conjuro de aquello que lo amenaza (o lo despoja de su propiedad). Si en una suerte de re-torno como *giro* a la sensatez, al *buen juicio* por oposición al *fuera de quicio*, se mide el prefijo “post” como el anuncio de que algún peligro hemos dejado atrás, ese algo se concita - en el mismo instante en que se le extiende el certificado de defunción- una serie de fantasmas. Y como señala Derrida en *Espectros de Marx* los fantasmas *asedian*. En nuestro presente lo que amenaza retornar, o lo que hay que mantener a raya, se convoca en la palabra “metafísica”. Así, volviendo por última vez al final de Hamlet, lo que *es* se dice, o solo puede decirse o reconocerse como plenitud incontaminada, en el olvido de los cadáveres. Sólo en la borradura de un origen criminal se logra enderezar las representaciones, ponerlas del lado del derecho, es decir, en la buena senda, es decir, en un *después* del asesinato que marca la historia del derecho y la historia como derecho. Querriamos ir contra ese gesto de correr los cuerpos. Empujar con Benjamin, esto quiere decir *en* la lengua de Benjamin, lengua habitada por fantasmas, ella misma en muchos sentidos para el lector contemporáneo una lengua espectral que *cautiva*, a reflexionar sobre experiencias -y adelantemos que una de ellas es la *traducción*- en que nuestra intención sin ser ingenuamente suprimida o negada consiguiera ser renuncia, límite y con ello, decíamos al inicio *pequeña*, empujada, paradójicamente desplazada, a un punto crítico, exigida a sondear las profundidades de un abismo. Así dichas las cosas, su pretensión no puede ya

venirle de la seguridad de haber traspuesto un umbral, de haber conseguido despejar un enigma, sino del peligroso oscilar sobre su fondo mismo:

“El punto de vista de que el ser espiritual de una cosa consiste precisamente en su lengua, este punto de vista, entendido como hipótesis, es el gran abismo en el cual amenaza caer toda teoría del lenguaje...”. Y leemos en una llamada a pie de página: “...y su tarea [la de la teoría del lenguaje] es mantenerse sobre este abismo, oscilando, justamente sobre él”.

¿Qué leemos en esta advertencia que en el mismo gesto abre la reflexión sobre las teorías del lenguaje para dibujar una frontera abismal, un umbral, linde problemática que se nos llama a no-pasar. Suspenso en un cruce de caminos: encrucijada. Trayectoria necesariamente sin rumbo y sin garantía. Es decir que Benjamin se propone producir un recorrido allí donde no hay camino. El mismo movimiento filosófico sería entonces algo así como un abrir-se paso donde no hay lugar: producir un espacio-tiempo para ese paso más que recorrer una carretera pre-establecida en y por el pensamiento. Ese espacio tiempo tiene que hacerse, tramarse *en* el lenguaje, al mismo tiempo en coincidencia y en no coincidencia con él. Se tratará de explicar qué se entiende en Benjamin por coincidencia en un movimiento que, a contrapelo de la tendencia contemporánea, va *hacia* la metafísica en lugar de *alejarse* de ella pero no se deja, por así decirlo, tragar o seducir: resiste en el umbral.

Dice Pablo Oyarzún que el interés del pensamiento contemporáneo por la traducción, hoy elevada al rango de concepto filosófico, se vincula a la atención crítica que desde distintas corrientes ha recibido la relación entre filosofía y lenguaje, que ha dejado de ser entendida como *natural*. Según el autor chileno “el privilegio contemporáneo de la traducción es tributario de lo que [podría llamarse] la “totalización lingüística” del horizonte de las preguntas filosóficas que caracteriza, por así decirlo, transversalmente a las direcciones vigentes de la filosofía de hoy”³. Sin pretender aquí hacer un inventario exhaustivo de estas direcciones podemos afirmar que tal interés corre parejo con la crítica a cualquier pretensión (encubierta o no) de *escencialismo*, y que la noción de traducción ha resultado sin lugar a dudas -en la batalla contra la cristalización (ideológica) de los significados, la fantasía soberana de un sujeto de intención, autocentrado y autoconciente (sostén del

³ Oyarzún Pablo, *Sobre el concepto benjaminiano de traducción*, en Revista Seminarios de Filosofía n° 6, 1993, p. 162.

liberalismo moderno y sus instituciones), o de un Sujeto de la historia (en la tan criticada versión teleológica del marxismo vulgar), junto con la crítica de una relación de transparencia entre lenguaje y mundo, por solo citar algunas- de una fuerza crítica innegable. Ahora bien, en este marco resulta interesante constatar que la noción de esencia, precisamente por ser una de las más vapuleadas en su aparente anacronismo tiene la fuerza de contrarrestar, o interrumpir, un movimiento que - confiado por demás en la productividad crítica, teórica, y política de cierto concepto de traducción - termine por contribuir a la sanción del efecto ideológico que con ella se pretendía combatir - la crítica a una totalidad esencial- para consumir eso que Oyarzún denominaba *totalización lingüística de las preguntas filosóficas*. Nos referimos a que si soportado en la noción de traducción, la lógica de una traductividad incesante se convierte en el principio estructurante de lo real, estamos frente a un escenario para el que, ahora sí, dejar de interrogar (críticamente, por cierto, pero sin dejar de advertir que en ellas algo se agita como lo que *aún* no han acertado a decir) nociones como la de esencia, totalidad o verdad, por sumar otros ejemplos, se convierte en un problema de primer orden. Si esencia es aquello que *persiste* a través del flujo incesante del cambio, habría que preguntarse por aquello cuya persistencia se niega (pongamos por caso el persistente sufrimiento de los cuerpos, la persistente injusticia y dominación de los hombres por otros hombres y de la naturaleza en manos de esos mismos hombres) en la ontologización del fluir incesante como remisión y desplazamiento infinito de las interpretaciones, y si ello no requiere, no de esa noción pre-crítica de esencia que criticara ya gran parte de la filosofía del siglo que pasó, pero sí de la urgente interrogación de la producción crítica que se sirve de categorías como traducción y performatividad como únicos principios de inteligibilidad de lo existente. En otras palabras, descartar rápidamente la problematicidad de una noción como la de esencia implica también una claudicación crítica y una afirmación: la plenitud de un proceso interminable de desplazamientos tropológicos, performativos, parciales, contingentes. En este sentido va la crítica de Žižek a Laclau cuando afirma, si se nos permite citarlo extensamente que:

“Mi último argumento es, pues, que el formalismo kantiano y el historicismo radical no son realmente opuestos, sino dos caras de la misma moneda: toda versión del historicismo se funda en un sistema formal “ahistórico” mínimo que define el terreno dentro del cual se desarrolla el juego abierto e interminable de las inclusiones/exclusiones, las

sustituciones, las renegociaciones, los desplazamientos, etc., contingentes. La afirmación verdaderamente radical de la contingencia histórica tiene que incluir la tensión dialéctica entre el ámbito del cambio histórico en si y su traumático núcleo ahistorico como su condición de (im)posibilidad. Lo que tenemos aquí es la diferencia entre la historicidad propiamente dicha y el historicismo: el historicismo se ocupa del juego interminable de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de la (im)posibilidad, en tanto que la historicidad propiamente dicha vuelve temáticos diferentes principios estructurales de esta misma (im)posibilidad. En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico ahistórico: al concentrarse en la simple díada esencialismo-contingencia, en el paso de uno a otra, ofusca la historicidad concreta como el cambio del principio estructurante global mismo de lo Social”⁴.

Entonces, retomando el señalamiento de Oyarzún, la totalización ligada al concepto de traducción remite, en sus palabras a la “remisión de toda cuestión ontológica (de ser, existencia, realidad) al lenguaje”⁵. Esto quiere decir que el lenguaje ya no es entendido como transporte o vehículo de un contenido (esencia), ni tampoco como comunicación de contenidos (de conciencia o intención), ni como representación (noción que también arrastra contaminaciones “metafísicas”) sino más bien como acción, proceso, praxis. Por tanto en este sentido, en un nivel ontológico, el ser mismo “aparece disuelto y difuso en el juego de las actuaciones, de las remisiones e interpretaciones”⁶. Queda claro entonces por qué se afirma que la crítica contemporánea puede acomodarse al concepto de traducción: en tanto su “acento práctico” - el concepto de performances intra e inter lingüísticas- provee, digámoslo así, la coartada perfecta para escapar a esos peligrosos “centros” (conciencia, sujeto, presencia, sentido) en que seguía empantanda la tradición moderna. Si el sentido, tal como lo entiende esta línea de pensamiento, no es más que el corolario de un constante proceso de traducción, que ningún sujeto con mayúscula puede reclamar como propio ¿no persiste sin embargo, en plural y en su radical descentramiento, siendo el sentido pensado bajo el privilegio “subjetivo”, es decir algo que emana de la multiplicidad productiva de

⁴ Zizek, Slavoj, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 121.

⁵ Oyarzún Pablo, *Sobre el concepto benjaminiano de traducción*, en *Revista Seminarios de Filosofía* n° 6, 1993, p. 162.

⁶ *ibidem*, p.162

sujetos actuantes y deseantes cuya relación con otra cosa (distinta de la mera falta, vacío constitutivo, que es condición formal de esta dinámica) quede irremediabilmente borroneada? En el marco de este interrogante es que pretendemos retomar la huella de Benjamin cuando alude a la identificación entre ser y lenguaje -y se parapeta en la frontera en tanto lugar *problemático*. Y debemos entender aquí *problema* como apunta Derrida, insistiendo en el griego y en la experiencia de la traducción, en un doble sentido: “problema puede significar, en resumidas cuentas, proyección o protección, lo que ponemos o lanzamos delante de nosotros, la proyección de un proyecto, la tarea que hay que realizar, pero también la protección de un sustituto, de una prótesis que ponemos por delante para que nos represente, nos reemplace, nos cobije, nos disimule u oculte algo inconfesable, a la manera de un escudo (problema también quiere decir escudo, la ropa como barrera o guardabarrera), tras el cual resguardarse en secreto o al abrigo en caso de peligro. Toda frontera es problemática en ambos sentidos”⁷. Y el movimiento crítico de Benjamin es también doble. Por un lado, para contestar en qué sentido ser y lenguaje se identifican debe encarar la crítica de la versión dominante en lo que respecta a las relaciones entre ser y lenguaje: a ella Benjamin se refiere como la “concepción burguesa de la lengua” que rebaja la palabra a signo y en ello la reduce a la forma mercancía, es decir, a la pura abstracción de su significado que la vuelve intercambiable como valor. En términos de Saussure, la identidad entre ser y lenguaje es resuelta en términos de la convencionalidad del lazo que une al significado con el significante, arbitrariedad que posibilita la comunicación y que se apoya en la existencia de diferentes lenguas histórico naturales que se hayan en una relación de (imperfecta) traducción en términos de “significado”. Para Benjamin, que las palabras sean objeto de intercambio y que éste sea posible en virtud de la convención lingüística, no puede negarse: es, en efecto, la verdad históricamente devenida de la tesis convencionalista, aquella que ha terminado por desplazar todo residuo de misticismo en la filosofía del lenguaje y cuya preeminencia se conecta directamente con el dominio de la *forma mercancía* como modelo de las relaciones de los hombres entre sí y con las cosas. Pero si decíamos que el movimiento de Benjamin era doblemente crítico, esto quiere decir que no se trata de oponer a la tesis convencionalista un naturalismo ingenuo. Si bien Benjamin se acercará al abismo místico que rodea la idea de mimesis para resistir el

⁷ Derrida, Jacques, *Aporías*: Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 29-30.

achatación de la materialidad expresiva de la palabra su en postulación como mero valor de cambio, no será tan ingenuo como para dejar de ver que tanto en esas diferencias equivalentes como en el desenfreno místico de una conexión simple, incontaminada y originaria, lo que se postula sigue siendo una identidad entre la palabra y la cosa. El asomarse (sin caer), el empujar la reflexión en dirección de los planteos de la herencia naturalista le permite a Benjamin interrogar sin resolver en una u otra dirección, es decir unilateralmente, la intersección entre ser y lenguaje, es decir sin caer en ninguna de las dos formas de *identidad*. Al contrario entonces de lo que ocurriría adscribiendo a un vulgar concepto de mimesis, Benjamin - en un texto llamado “Sobre la facultad mimética” - aludirá a la semejanza inmaterial como un modo de ser del lenguaje, como una dimensión que se hace presente en las lenguas y que reviste antes que el carácter pleno de una presencia, el más frágil de una intermitencia, un destello, una débil movimiento. Pero no tanto el movimiento que va de una lengua a otra sino como la oscilación que separa a una lengua de sí misma - es decir que socava la relación de significación como un vínculo estable - estallándola desde dentro, para iluminar en su misma huída, podríamos decirlo así, lo *prometido* de las lenguas.

En Benjamin la *semejanza inmaterial* es concebida como la *concentricidad* de las palabras en las distintas lenguas: a partir de la alusión a un mismo significado se abre en ellas la dimensión intangible de un parentesco virtual, no sensible. Pero entendemos con Oyarzún que la similitud o ese parentesco secreto entre las lenguas tampoco debe ser entendido como algo a develar (más acá o más allá del significado) sino en todo caso como la estela desfalleciente de unos vínculos frágiles, presentidos pero no aprehensibles, que solo pueden aparecer en su desvanecimiento y que no excluyen sino que requieren de la dimensión semiótica como *soporte* sin el cual es imposible tramar su *rescate*. En la lectura del filósofo chileno, estos desplazamientos - que no sin negar la dimensión semiótica de la palabra se hacen cargo en ella de otra que destella en la significación pero que no se cierra completamente sobre su ser actual- comportan una clave del proyecto benjaminiano: “la temporalización irrestricta de la significación”⁸. Eso que decíamos con Hamlet del tiempo out of joint es en Benjamin oscilación “entre recuerdo y promesa, entre evocación y

⁸ Oyarzún Pablo, *Sobre el concepto benjaminiano de traducción*, en Revista Seminarios de Filosofía n° 6, 1993, p. 162.

anuncio, entre llamado y eco”⁹. En este sentido la relación de traducción no puede ser pensada en términos de los “nexos semánticos que llevan de una lengua a otra sino como el vínculo que se abre (y se prolonga) entre una palabra o frase hacia su significado” sin identificarse con él. La concentricidad no refiere a la idealidad de un código perfecto sino a algo que se deja sentir en el lenguaje como expresión, como forma precipitada: elemento que capta una oscilación que es el lenguaje mismo en tanto en él se comunica la esencia espiritual de todo lo que es, al tiempo que todo aquello que se expresa no se deja identificar plenamente con lo lingüístico, eso que en otro de los textos se menta como “eso que en la traducción es más que comunicación. Ese núcleo esencial puede calificarse con más exactitud diciendo que es lo que hay en una obra de intraducible”¹⁰.

El hecho de que en los nudos o momentos decisivos del itinerario que propone Benjamin en su reflexión sobre el lenguaje las consideraciones teológicas ocupen un lugar fundamental supone que Benjamin no *se sirve simplemente* de esas metáforas como adornos o estilizaciones retóricas (de las que nosotros hoy podríamos tranquilamente prescindir en nuestra lectura), sino que en su manejo convoca y hace insistir aquello que vuelve enigmático el material en que esas mismas figuras se configuran, eso que se cree conocer, y de lo que se cree disponer, bajo el nombre de lenguaje. En otras palabras, el movimiento mismo de eso que en el lenguaje se explicita y permanece implícito, o en términos de Benjamin, eso que se expresa en el lenguaje y lo que en él se mantiene inexpressado. El gesto que esboza Benjamin interrumpe la seguridad de los que creen servirse de él como instrumento del pensamiento, medio de comunicación, para abrir la cuestión de la metaforicidad, la historicidad y la redención no *en general* sino en la singularidad de la materia en que estas cuestiones, de algún modo, se agitan.

Así el pasado no pertenece al presente más que en su carácter de marca indescifrable, jeroglífico, mosaico de huellas: cuestión de memoria pero como im-propiedad, como eso inapropiable, como interrupción más que exaltación del recuerdo si nos relacionamos con él como sus exclusivos portadores. Se trata en la huella, de una cierta relación o com-posición con las palabras que la nombran y de la palabra misma como huella, ya hablada, ya siempre junto a otras pero también tensión hacia aquello que aun esa palabra no acierta a decir, su

⁹ *Ibidem*, p. 168.

¹⁰ Benjamin Walter, *La tarea del traductor*, en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 82.

significado pendiente: “la huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso”¹¹.

Vimos cómo en Benjamin este doble “abrirse paso” comporta un movimiento que en el texto “Sobre el lenguaje en General y sobre el lenguaje de los hombres“, y con el concepto de *esencia espiritual*, va del ser al lenguaje; de la mudez de la naturaleza al lenguaje tristeza de un lenguaje petrificado, fósil; y al mismo tiempo, tanto en el texto Sobre la facultad mimética como en La tarea del traductor, el deslizamiento se da en un sentido opuesto: es desde el lenguaje como elemento denso que se tiende al ser como aquello presentido en el destello que llamábamos concetricidad y que se anuncia en el lenguaje de nombres. En la tarea del traductor, Benjamin se pregunta: “¿dónde debe buscarse el parentesco entre dos idiomas? En todo caso ni en la semejanza de la literatura, ni en la analogía que pueda existir en la estructura de sus frases. Todo el parentesco suprahistórico de dos idiomas se funda más bien en el hecho de que ninguno de ellos por separado sin la totalidad de ambos, puede satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir, el propósito de llegar al lenguaje puro”¹².

“Para expresar exactamente esta ley, una de las fundamentales de la filosofía del lenguaje, hay que distinguir en la intención lo entendido y el modo de entender. En las palabras Brot y pain lo entendido es sin duda idéntico pero el modo de entenderlo no lo es. Sólo por la forma de pensar constituyen estas palabras algo distinto para un alemán y para un francés; son inconfundibles y en último término hasta se esfuerzan por excluirse, Pero en su intención, tomadas en un sentido absoluto, son idénticas y significan lo mismo”¹³.

Esta concetricidad aparece en la metáfora de la vasija rota, en ella la babelización es caída de la lengua divina como conocimiento inmediato.

En Benjamin la traducción no sobreviene al original, no es su repetición en una lengua otra, sino que la traducción es la sobrevida del original. Lo que se vuelve enigmático en Benjamin es la noción de primera vez, de primeridad, originariedad. La historia no puede más que contener su rotura repitiéndola.

¹¹ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en La escritura y la diferencia, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 277.

¹² Benjamin Walter, La tarea del traductor, en Discursos Interrumpidos I, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 81.

¹³ *ibidem*, p. 81

Hay que pensar la vida misma como ruina - el rostro humano como calavera apunta Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*- antes de determinar al ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la redención, el estallido del tiempo homogéneo de la historia lineal son congénitos de aquello mismo que precisamente transgreden. Freud afirma en *Moisés y el monoteísmo* (1937) que “la eficacia del retardamiento y del a “des-tiempo” cubre amplios intervalos históricos”¹⁴. No hay que entender en Benjamin esa débil fuerza mesiánica como latencia, como algo que subterráneamente esperara para manifestarse, sino antes bien como un ser siempre a des-tiempo, el ser mismo de la interrupción como el astillarse del tiempo uniforme. Pero volvamos a esa diferencia incapturable de la que habla Derrida más arriba y que sitúa entre los actos de abrirse paso, es decir, entre las lenguas que sabemos, solo imperfectamente se abren-paso en lo real que buscan capturar.

En las consideraciones metodológicas de Freud acerca de la interpretación de los sueños se alude a dos tipos de método. El primero corresponde a a psicología científica y es rápidamente descartado. En él se trataría de develar el contenido simbólico del sueño, su estructura profunda, que se manifiesta como una serie de elementos indescomponibles e inarticulados, que saldría a la luz al serle aplicada otra estructura inteligible y eventualmente premonitoria. En segundo término se alude a otro método, el popular, de desciframiento, en que el sueño se trama como una suerte de escritura secreta en la que cada signo es traducido mediante una clave fija, a otro signo cuya significación es conocida. Aquí es la estabilidad del código que rige la interpretación la debilidad que hace inviable a este último, pero, apunta Derrida en su lectura de Freud, este último método se salva en la medida en que se abstiene de privilegiar la escritura general del sueño, y atiende a sus elementos particulares, que recorta como unidades discretas, traducibles. Ahora bien, es justamente en este punto que se realiza la revolución freudiana: “mi procedimiento no es tan cómodo como el del método popular de desciframiento que traduce el contenido dado de un sueño según un código establecido; por mi parte estoy más bien inclinado a pensar que el mismo contenido del sueño puede albergar también en personas diferentes y en

¹⁴ Citado en Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthtropos, 1989, p. 288

contextos diferentes”¹⁵.

De la ausencia de todo código estable e infalible se deduce que el sueño lejos de adoptar determinados significantes, los produce. Es decir que en un sentido, desde este punto de vista - en ausencia de un código que garantiza de antemano la legibilidad - la traducción queda ciertamente limitada. Y se tratará en Benjamin de desligar la traducción como método, de un sistema de reglas que permitiera sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, *presente* siempre, a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado, pero al mismo tiempo, sin postular la pura contingencia del proceso por el cual, en la hipótesis de Laclau por ejemplo, cierto significante pasa a asumir el lugar de la plenitud comunitaria ausente. La posibilidad de pensar esta sustitución, queda claro para Benjamin, obtiene sustento de la definición de la relación entre significado y significante como puramente convencional e inmotivada. De allí que la traducción, si queremos interrumpir esta idea de intercambiabilidad, deba atender a una doble limitación: a la expresión material del signo no como resto sensible, cáscara o caparazón del contenido o significado, sino como cuerpo expresivo que no se deja reducir, ni transgredir, como enigma que no se doblega ante la violencia del uso comunicativo de la lengua, es decir, el uso regido por la eficacia de la lengua como instrumento que pone en disponibilidad los signos para el comercio lingüístico. O como dice Derrida, y en este sentido podemos comprender también por qué Benjamin llama lenguas caídas a las lenguas históricas y al mismo tiempo, por qué una perspectiva como la suya invoca otra idea de traducción como método: “un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso justamente lo que la traducción deja caer. Dejar caer el cuerpo: esa es, incluso, la energía esencial de la traducción. Cuando reinstituye un cuerpo, es poesía. En este sentido, como el cuerpo del significante constituye el idioma para toda escena de sueño, el sueño es intraducible”¹⁶. Y ahora Freud: “cada lengua tiene su propia lengua de sueño”. Es decir que toda lengua apunta a su más allá intraducible, una suerte de horizonte im-posible de traducción sin pérdida. Freud ha dicho que todo pensamiento inconsciente aspira a la traducción. Pues bien, esta aspiración se encuentra en el concepto benjaminiano de traducción pero antes

¹⁵ Citado en Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthtropos, 1989, p. 288

¹⁶ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthtropos, 1989, p. 290

como límite o renuncia que como propositividad, en la imagen del ese recinto de pasado sellado hasta entonces, en el ser asaltado (más bien despojado, una experiencia de desposesión que de pertenencia) por un recuerdo, en el secreto acuerdo entre generaciones, etc. Todas ellas apuntan a que el presente no es jamás originario, y muchos menos espacio homogéneo. Es en todo caso denso e in-tenso, lejos de ser la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, está contaminado y en esa contaminación se cifra una exigencia: un trabajo de escritura en que se trama un cortocircuito en la propia identidad del presente consigo mismo. Freud también hablaba de cargas de energía cuando intentaba explicar - sin que ninguna imagen lo convenciera- las relaciones entre conciencia e inconsciente. Se ve aquí a un tiempo la fuerza y el límite de la escritura como un abrirse-paso: trabajo itinerante de la huella que produce y no que recorre su ruta. Pero antes bien dejemos en claro que no se trata en ningún caso de la aspiración a una verdad que no puede ser dicha pero que estaría allí (se trata de descartar cualquier forma de latencia) presente en otra parte, ni tampoco verdad originaria como pasada, como habiendo sido presente. Si no hay más que traducciones es porque, en palabras de Derrida:

“Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo...¹⁷”.

2. Estética y política

*La palabra es capaz de registrar todas las fases transitorias, imperceptibles y fugaces de las transformaciones sociales*¹⁸

*El modo de acercarse a la verdad no es un intencionar, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adelantarse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención*¹⁹

Por último y para retomar el título de este trabajo que prometía “notas sobre estética

¹⁷ Derrida, J., “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 291.

¹⁸ Bajtin/Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1998, p. 44.

y política”, este apartado se quiere esquivo, prefiere y asume el rodeo antes que el enfrentamiento directo o la hipótesis de partida y como punto de partida, opta por mantener un cierto suspenso – y renuncia de antemano- a la tarea de decir algo tajante o conclusivo acerca de la compleja relación entre arte y política, por no hablar de las múltiples lecturas y problemas a los que podría arrojarnos (y en efecto nos arroja) ese “y” interpuesto entre uno y otra (¿debería suponérselos en esa conjunción como dos esferas separables, circunscribibles; sería lo político del arte una suerte de agregado, condimento, valor, carácter sobre-añadido a la forma; es pensable una política por fuera de una estética, y no es -necesariamente- una estética también ella una política, por decirlo así, de la forma? ¿Es ese “y” la marca, la huella de una juntura, de un anudamiento primero, en el sentido de fundante y constitutivo, cuyo olvido hace estallar el dos que ahora nos interroga por su eventual con-tacto? Decía entonces, que más que encontrar aquí una clave de lectura para conseguir dar cuenta de esa relación en sus diversas y densas modulaciones: históricas, críticas y, hay que decirlo también, estético-políticas, excede el espacio de esta modesta intervención. Más bien quisiera ensayar una suerte de rodeo atendiendo, en el espíritu de los dos epígrafes propuestos, a ciertas palabras, no tanto en términos de lo que ellas significan en su intención de decir, sino en tanto pistas, ecos, *indicadores sensibles* diría Bajtin – en términos de lo que han ido tejiendo – en pos de escuchar sus resonancias y reverberaciones como el modo de ir dando textura a cierto presente de las artes visuales, más aún cuando este terreno impreciso que acá llamamos “artes visuales” pareciera deshacerse en un conjunto de prácticas y estrategias que no se dejan reconducir – inmediatamente – a una esfera de límites claros. Creemos se deja escuchar en ellas, en las palabras que insisten aquí y allá para caracterizar el impulso, los objetivos y el funcionamiento de ciertas iniciativas artísticas y no artísticas- algo más de lo que ellas quieren decir al decir lo que dicen: abordarlas no en tanto vehículos inequívocos de significado sino en tanto *materialidades expresivas*; ver en ellas los elementos de una constelación – que algo anuncia y denuncia – se trata de escuchar el murmullo - en su auto-exposición. Una primera tentativa a la que nos lanzan los términos “proyecto, experiencia, territorios, conversación, circulación, tránsito, pasaje, diálogo, multiplicidad, co-participación” creo nos puede ayudar a vincular dos “escenas enunciativas” alrededor de las

¹⁹ Walter Benjamin, El origen del drama barroco alemán, Taurus, p. 18.

cuales se pueden dibujar en principio dos modos divergentes de invocar al arte en una cierta relación con la sociedad: a una la llamaríamos escena del “arte político”, y nos referiremos aquí a eso que bajo el nombre de “Proyecto Ex Argentina” se propuso explícitamente (y además inscribiéndose en la herencia de “Tucumán arde” como modelo de intervención artístico-política) como una investigación crítica que otorgara *visibilidad* a las causas que condujeron a la crisis (política, económica y social) producto de las políticas neoliberales de las que la Argentina sería un “caso testigo” y cuyo climax se materializó en las críticas jornadas de 2001²⁰, y por otro, a la escena que llamaríamos de las “micro-políticas” y que, para aludir a una de sus expresiones más significativas en nuestro medio, tenemos presente al Proyecto Venus, una “micro-sociedad autogestionada, una red de grupos e individuos que quieren intercambiar bienes, servicios, habilidades y conocimiento (...) un juego económico y un experimento *político*, que está en cambio continuo gracias a las imprevisibles combinaciones de los proyectos y deseos” cuyas actividades se extendieron durante un período más o menos paralelo. En principio no pareciera haber mucho en común – por no decir muy poco- entre ambas propuestas. Pero si nos detenemos en las palabras, podremos hacer otros énfasis. Para empezar, la noción de proyecto les da título a ambos emprendimientos²¹. Creo que en la palabra proyecto (que reenvía a la arquitectura) se deja leer un interés por componer un territorio, diseñar un espacio o plataforma, habilitar ciertos recorridos, promover la circulación de sentidos, el tránsito y el azar de los encuentros, en síntesis un modo de habitar como de producir “comunidad” (ya no como sustancia sino como performance): esta preocupación “arquitectónica” que antes se realizaba en la obra, o en la producción de representaciones, ahora se desplaza al privilegio de otra instancia: la de la experiencia. ¿Qué tipo de experiencias? Parece innegable que se apunta a la indagación de las condiciones que harían posible experiencias de diálogo, de intercambio, de comunicación de y entre espacios y sujeto diversos. Entonces, el territorio (distinto del

²⁰ La muestra que da cuerpo a la última etapa del Proyecto Ex argentina (2002-2006) se llamó “La normalidad” y fue reseñada profusamente como un espacio que se destacó por haber aglutinado una serie de producciones artísticas, y a un grupo de individuos y colectivos de artistas pero también activistas políticos, investigadores militantes e intelectuales, cuyo trabajo reclamaba una lectura en clave eminentemente “política”. En efecto, como señala el catálogo la muestra no se concibe solo como “una muestra de arte” sino que es también “el deseo de producir un espacio de encuentro, reflexión e intercambio de ideas, estrategias y experiencias”.

²¹ También bajo la denominación de proyecto y en sintonía semántica con estas iniciativas pueden mencionarse al “Proyecto Trama” y al “Proyecto Duplus”.

lugar fijo ya que se compone y des-compone en relaciones) como proyecto y como instancia móvil, abierta., inacabada, como proceso, devenir.

Ahora bien, cabe preguntarse volviendo al inicio de este escrito, si este énfasis en la circulación de sentidos, y por tanto en la proliferación de diferencias y micro-transformaciones (no restituibles como momentos de una totalidad plena) no se abisman, en su continua e ininterrumpida remisión, a la lógica de la identidad ¿Cómo asegurar aquí que las diferencias no son la contra-cara de un Uno ahora lejos de ser ubicable en un centro sino más bien des-cetrado, des-anclado, des-materializado en su constante fluir, pero no por eso menos vigente? No es esta inmensa y aterradora capacidad de traductividad constante de aparentes diferencias equivalentes (y por tanto lejos de una diferencia que haga justicia a la singularidad) aquello que marca el giro de un capitalismo que algunos han llamado no casualmente “semiótico”, aludiendo a la más que nunca omnipresente lógica de un intercambio que requiere y realiza de y en la proliferación de diferentes el dominio de lo igual ¿Qué tipo de estrategia podría interrumpir, astillar lo que aparece como un presente que se reconoce pleno y confiado en su capacidad de producir experiencias diferenciales? ¿Qué se dice al decir que la experiencia se hace “presente” como objeto privilegiado de ciertas prácticas? ¿Qué lugar quedaría para lo inexperimentable como marca irreductible de ausencia, y que solo entonces – en el reconocimiento de ese “ya no” podría destellar como anhelo de eso que la palabra experiencia no acierta a decir, no consigue apropiarse? ¿No recusa ese énfasis la urgencia de pensar una estética y una política de lo in-comunicable, de lo in-apropiable, que interrumpa en lugar de asegurar la circulación de los sentidos? ¿Qué se les escapa hoy a las experiencias que propone el arte, la política? ¿Qué se le escamotea a la experiencia o al diálogo cuando se los celebra incluso, o más aún, en su provisoriedad, en su fugacidad? ¿Cuál es el des-encuentro que habría que registrar, reclamar, allí donde el encuentro – y en la eficacia performativa que resulta de tal asunción – no se consuma? Quizás estas preguntas se sostienen todavía en la inflexión im-productiva, apenas murmurada, de ciertas palabras.