

La traducción como categoría ubicua en la filosofía. En busca de una teoría de la traducción en la obra de Byung Chul Han

Translation as a Ubiquitous Category in Philosophy. In Search of a Translation Theory Within Byung Chul Han's Works

Martín Azcárate Muez^a  0009-0005-8488-1101

^aUniversidad de Salamanca

RESUMEN

En un ejercicio de extrospección como la que recomienda el giro de apertura de Bassnett y Johnston, en este estudio tendemos puentes entre la traducción y la filosofía. Partimos del nuevo realismo y el metamodernismo, y, aplicando un enfoque interdisciplinar, tratamos de demostrar que, si la traducción es una práctica ubicua, también se manifestará en la obra de Byung Chul Han. A través de un análisis de fuentes primarias (obras del filósofo) y secundarias (reseñas, críticas y entrevistas periodísticas), bosquejamos el semblante traslaticio de algunas de las categorías del sistema de Han (original/copia, ausencia/presencia, hipercultura, etc.) y examinamos las contradicciones que le son inherentes. Asimismo, detectamos dos etapas en la obra del pensador: una primera más ajena a la distinción doméstico/extranjero y una segunda que confiere prioridad ética a la otredad y que culmina con la reivindicación de la necesidad de una hospitalidad cultural universal.

Palabras clave: giro de apertura, filosofía, teoría de la traducción, metamodernismo, Byung Chul Han, hiperculturalidad

ABSTRACT

In an outward-gazing exercise such as those suggested within the framework of the outward turn by Bassnett and Johnston, in this study we connect translation studies and philosophy. Informed by new realism and metamodernism, and through an interdisciplinary approach, we attempt to prove that, if translation is a ubiquitous phenomenon, it will also be present in the works by Byung Chul Han. To that purpose, we carry out an analysis of primary (works by Han) and secondary (book reviews, critiques, and interviews) sources to outline the translational nature of some of the categories within Han's philosophical system (original/copy, absence/presence, hyperculture, etc.), while examining its inherent contradictions. We also come to pinpoint two separate periods within Han's work: a first stage more oblivious to the domestic/foreign binary, and a second stage ethically favouring alterity and leading towards the assertion that a universal cultural hospitality is necessary.

Keywords: outward turn, philosophy, translation theory, metamodernism, Byung Chul Han, hyperculture

Información

Correspondencia:
Martín Azcárate Muez
martinazcarate@usal.es

Fechas:
Recibido: 14/01/2024
Revisado: 19/06/2024
Aceptado: 06/07/2024

Conflicto de intereses:
Ninguno.

Cómo citar:

Azcárate Muez, M. (2024). La traducción como categoría ubicua en la filosofía. En busca de una teoría de la traducción en la obra de Byung Chul Han. *Sendebär*, 35, 45-62.
<https://doi.org/10.30827/sendebär.v35.29939>

1. Introducción

En el ámbito académico, la palabra *traducción* lleva tiempo sujeta a cierto juego semántico, a cierta indeterminación conceptual (Martín Ruano, 2022: 44-46). Ahora bien, este vaivén no es ni mucho menos exclusivo de los estudios de traducción, puesto que en las últimas décadas han sido muchas las categorías maestras disciplinares venidas a menos (o abajo): *historia*, *religión*, *cultura*, *arte*, etc. (Josephson Storm, 2021: 303-306). Este derrumbe de las nociones centrales del saber humano está relacionado con el paradigma de la destrucción de los paradigmas (Josephson Storm, 2021: 66), con la deconstrucción (Dizdar, 2011) y con la relativización de la verdad absoluta (Baggini, 2018a: 61-66); en última instancia, con la idea de la imposibilidad de la totalidad estable e inamovible (Dizdar, 2011: 31). De hecho, ya Lefevre (1985: 216-217) sintetizaba el ideario de la interpretación en un espectro que abarcaría desde la proliferación de verdades endógenas (signo de pluralismo y progreso) hasta la verdad eterna y exógena (solución al problema de la interpretación inagotable del texto).

No obstante, lo que sí ha sido un rasgo característico de los estudios de traducción es una contraposición de enfoques de corte sociológico, crítico, lingüístico, discursivo, funcional, etc. que hoy ha dado pie a «visiones más matizadas sobre las realidades en las que la traducción opera» (Martín Ruano, 2022: 46). Se diría que la misma «heterogeneidad interna de lenguas y culturas, la interseccionalidad de las identidades y la superdiversidad en la esfera social» (2022: 47) han terminado reclamando, también para el estudio de la traducción, métodos expandidos hasta lo interdisciplinar, porque el impulso relativista (Josephson Storm, 2021: 66-73) hace ademán de su (para nada desdeñable) noble naturaleza al oponerse «a que la verdad sea propiedad de un grupo, habitualmente privilegiado, a la asfixia de las perspectivas alternativas» (Baggini, 2018a: 66). Blumczynski (2016: 5) apunta a este respecto que la traducción, por naturaleza, «creates a surplus of meaning or a series of meanings, which, even if mutually conflicted, collectively contribute to a richer and therefore truer sense».

Otra cualidad representativa de la traducción es su incontestable omnipresencia. No conviene olvidar, por un lado, que entender la traducción como una reescritura supeditada a ciertos condicionantes (ideología, poética, mecenazgo, lenguaje natural y obra original; Lefevre, 1985) nos lleva irremediamente a ver la teoría de la traducción como otra reescritura igualmente circunscrita de antemano (Martín Ruano, 2022) y, por otro lado, que, dado que basta con proponérselo para encontrar el parecido entre cualesquiera dos cosas (Gabriel, 2020: 64, 70-73; Josephson Storm, 2021: 78), es menester proceder con cautela para no ver traducción por doquier allá donde solamente hay transferencias de significado (Blumczynski, 2016: 3). Con todo, en el mundo globalizado, digitalizado e informatizado de hoy, la traducción (humana o automática, y en todas sus acepciones) se manifiesta en una creciente variedad de enclaves (Martín Ruano, 2022: 50-53). Sirva de ejemplo de esta ubicuidad el siguiente extracto de la entrada del quinto volumen del *Handbook of Translation Studies* de Gambier y van Doorslaer, titulada «Food and translation», en la que se ponen de manifiesto las múltiples maneras en las que la traducción aparece en el campo de sentido (Gabriel, 2020) de la alimentación:

Translation is ubiquitous as far as food is concerned: from how nutritional labels are translated, to how some dishes become “translations” of a culture, to machine automated translations of restaurant reviews or social media posts, to cookbook or recipe translation (Desjardins, 2021: 87-88).

La necesaria e ineludible interdisciplinariedad de los estudios de traducción y la omnipresencia de su categoría central explican también, en cierta medida, la aparición en tiempos recientes del movimiento que se ha acordado denominar *outward turn* (Bassnett & Johnston, 2019) y que aboga, entre otras pautas, por lograr una nutritiva polifonía investigadora mundial, reducir la autorreferencialidad de los estudios de traducción, alcanzar una simbiosis entre teoría y práctica (Jones-Katz, 2019) provechosa, y «ampliar la concepción tradicional del texto, así como de la traducción» a la vista de la creciente e innegable movilidad transnacional de los significados lingüístico-culturales en la sociedad actual (Rodríguez Arcos, 2019: 200).

No sería productivo, a estas alturas, perderse en especulaciones acerca de si este mirar hacia el exterior es otra manifestación de un programa filosófico pronómeno (Josephson Storm, 2021: 35-39), de una ideología defensora de la creencia de que «there was something “out there”» (Lefevere, 1985: 216) o de la idea de un *hors-texte* trascendental (Gabriel, 2020: 47-53; Vidal Claramonte, 2019); de una ideología que abogaría por la cosa en sí. Estas especulaciones no serían productivas porque marcarían un paso hacia atrás al interpretar el *outward turn* en clave de respuesta a ciertas escuelas de la traducción preocupadas solo en apariencia exclusivamente por cuestiones de ideología, poder y autoridad (Martín Ruano, 2022: 45). De la misma manera en que muchas mentes canónicas del período posmoderno (Derrida, Lacan, Rorty) albergaban solo «a skepticism about the capacity of linguistic categories to represent accurately a mind-dependent world» (Josephson Storm, 2021: 37) y, no obstante, se ha dicho que llegaban a negar la existencia de un mundo exterior y no discursivo (Gabriel, 2020: 72; Han, 2017: 75), alimentar la sospecha de un programa realista y antiescético del giro hacia fuera de la traducción solamente contribuiría a la fosilización de las oposiciones binarias (Bassnett & Johnston, 2019: 185; Martín Ruano, 2022). Tales conjeturas impedirían también la transición a un orden teórico-práctico superior (Josephson Storm, 2021) caracterizado tanto por anular como por sintetizar sus nodos predecesores; en la traducción, este orden superior viene definido por el estudio teórico-práctico de la traducción en tanto que proceso que opera en terrenos que exceden lo textual (Bassnett & Johnston, 2019: 186) y en tanto que muestra de las contradicciones y las complejidades de la actividad humana.

A estos compromisos programáticos de algunas vertientes de los estudios de traducción del siglo XXI (Martín Ruano, 2022) añadimos el desmantelamiento de la oposición entre las categorías *real* ('cosa material') e *ideal* ('constructo mental o social'); esta ruptura (véase al respecto Gabriel, 2020) puede resultar provechosa para la persona que traduce porque pone de manifiesto que la equivalencia, el sentido y la interpretación son «both real and socially constructed» (Josephson Storm, 2021: 41). Este giro también puede beneficiar a los estudios de traducción al servir de puente entre la orilla teórica y la práctica; entre «two kinds of scholarship: that which endlessly repeats and valorizes the act of deconstruction, and that which narrowly focuses on irrelevant and microscopic case studies» (2021: ix); entre el esencialismo moderno y el escepticismo posmoderno (2021: 3); en definitiva, «a way that is neither purely inward-gazing nor outward-assimilating, that can sustain the necessary tension in which self and other function in interdependent relationships» (2021: 3).

1.1. Programa e hipótesis

Recapitulando lo expuesto hasta aquí, nuestro programa pretende hacer de la *traducción* una categoría deconstruible y deconstrutora (Dizdar, 2011), interdisciplinar (Martín Ruano,

2022), ubicua (Blumczynski, 2016) y extrospectiva (Bassnett & Johnston, 2019). Pero, a su vez, huyendo tanto de los peligros del esencialismo como de la amenaza de la duda escéptica, reivindicamos la posibilidad de generalizar y de producir teorías (de la traducción) aplicables a ciertos ámbitos temáticos y dominios textuales, sin perjuicio de que sean inválidas para otros, y sin olvidar, por supuesto, que generalizar no equivale a universalizar (Baggini, 2018b: xxxi). Nuestra teoría será contraria al principio aristotélico de la no contradicción (Blumczynski, 2016: 6) en el sentido de que constituirá un orden superior (Josephson Storm, 2021). Una superioridad que no debe entenderse como mejora, sino como síntesis. Como una deconstrucción de la deconstrucción.

Partiendo, pues, de la idea de que los fenómenos traslaticios están en todos los lugares y los tiempos (Blumczynski, 2016), iremos en busca de la similitud (percibida, contextual y relativa) más que a la conquista de la identidad (inherente, dada y absoluta). Trataremos de demostrar que, si la traducción está en todas partes, también lo estará en las obras del filósofo Byung Chul Han (para la justificación de esta elección, véase la subsección 1.2), y lo haremos como propone Blumczynski (2016), reflexionando y actuando cuidadosa, crítica y creativamente en una simbiosis que entiende que buscar una teoría de la traducción es construir y al mismo tiempo ejecutar un programa traslaticio práctico (un «traducir la traducción», Martín Ruano, 2022: 56). En concreto, barajamos la posibilidad de encontrar en la obra del filósofo surcoreano categorías conceptuales aplicables a (o ya presentes en) la teoría de la traducción.

Buscaremos estos puntos de intersección entre el sistema de Han y la traducción en su heterogeneidad en aras de la «transferability of qualitative insights across the humanities» (Blumczynski, 2016: 1). Lo haremos, además, por nuestro compromiso con una ontología y una epistemología procesuales (Blumczynski, 2016; Han, 2019; Josephson Storm, 2021; Vidal Claramonte, 2019), que, sin embargo, no aniquilen la posibilidad de dar principios y teorías (parcialmente) generales. Y lo haremos, por último, por la constatación de que las personas que traducimos, en nuestros viajes por otras disciplinas del saber, descubrimos en ellas conceptos y aparatos intelectuales traductológicos (Blumczynski, 2016).

1.2. La escritura de Byung Chul Han

Si la traducción implica tanto viajar, aprender idiomas y conocer personas como pensar, sentir, creer y actuar (como apunta Blumczynski, 2016: 4), entonces la escritura de Byung Chul Han está repleta de traducción. Es conocida la historia vital del pensador surcoreano, afincado en Alemania desde los 22 años después de que a los 16 la música de Bach despertara en él la conexión espiritual que lo une al país germano (Elola, 2023). Han tuvo que reinventarse, tuvo que traducirse. Mintió a su padre y a su madre justificando su viaje a Europa en términos de una continuación de sus estudios de metalurgia porque en casa, con un padre ingeniero civil, nunca le habrían dado permiso para estudiar filosofía. «Es saludable dejar un espacio libre en uno para lo extraño», escribe Han en el prólogo de *Ausencia* (2019).

De acuerdo con una entrevista al filósofo publicada en *El País* (Elola, 2023), medio que ha ido documentando su trayectoria, sus libros, que escribe en alemán, en España se traducen y se editan a un ritmo de casi uno por año, con un largo de entre 90 y 120 páginas, y están contruidos con un estilo entre lo lacónico y lo epigramático (Espinosa *et al.*, 2018; Mansilla, 2021). En el mismo medio se afirma lo siguiente: «su libro bandera, *La sociedad del cansancio*, ha vendido

más de 100.000 [sic] ejemplares en España y Latinoamérica. Corea, Italia y Brasil son los otros tres países en los que tiene buena llegada, además de en España. No tanto en Alemania, Francia, ni en el mundo anglosajón» (Elola, 2023)¹. Algunas voces de la filosofía española actual han expresado su sorpresa por la buena recepción del autor en España; Ernesto Castro, por ejemplo, en un vídeo de su canal de YouTube².

Si un concepto de *traducción* expandido puede encargarse (en un orden superior y no exclusivamente lingüístico) del discurso de la diferencia, la simultaneidad, la contingencia, la movilidad y la hospitalidad (Bassnett & Johnston, 2019: 181), entonces el estudio de la obra de Byung Chul Han puede arrojar resultados reutilizables en el marco de la teoría traductológica.

Las razones de esta aprovechabilidad son varias. Por un lado, una de las tesis principales del filósofo surcoreano es que, en la sociedad neoliberal enfermada a causa del exceso de positividad (consumo, autorreferencialidad, transparencia, etc.), «[l]os tiempos en los que existía *el otro* se han ido» (Han, 2017: 9). Es la de la *otredad* una categoría muy estudiada en los estudios de traducción porque, como apunta Paula Kuffer (Espinosa *et al.*, 2018: 139), una de las traductoras de Byung Chul Han, «es la extrañeza, lo que no entendemos, la lengua del otro, la que nos empuja a la traducción».

En segundo lugar, Han dedica uno de sus libritos a la noción de *cultura*. Es la obra titulada *Hiperculturalidad* (2018), que se centra en conceptos de igual relevancia para los estudios de traducción: la cultura híbrida (Simon, 2011), la comida fusión (Vidal Claramonte & Faber, 2017), el efecto constitutivo de lo heterogéneo en las identidades culturales (Martín Ruano, 2022) y muchos otros. Además de los referidos, existen otros conceptos que Han incluye en su sistema filosófico y que están presentes en la teoría y la práctica de la traducción (Blumczynski, 2016): los de *original* y *copia* (Dizdar, 2001; Gentzler, 2001: 145-186; Laiho, 2013; Vidal Claramonte, 2019).

Y, en tercer lugar, en contraste con la conceptualización desesencializante de las nociones de *autoría* y *agencia* presente en *Ausencia* (Han, 2019: 101-117), en sus paratextos Han demuestra haber reflexionado sobre su identidad individual. Por ejemplo, en la entrevista de *El País* a la que nos referíamos más arriba, declaraba que vive al revés, que «acude a rezar cuando la gente sale de misa» y que, si se compara su pensamiento con una fruta, «la cáscara y la pulpa son de alemán romántico. Pero el hueso, no, el hueso es una fruta exótica» (Elola, 2023). Este exotismo no se correspondería con lo otro (Han, 2017: 37-39) ni con lo multicultural (Han, 2018: 79-89; Simon, 2011) tal y como Han entiende estos conceptos porque hoy en día

Ser auténtico significa haberse liberado de pautas de expresión y de conducta preconfiguradas e impuestas desde fuera [...]. El esfuerzo por ser auténtico y por no asemejarse a nadie más que a sí mismo desencadena una comparación permanente con los demás. La lógica de comparar *igualando* provoca que la alteridad se trueque en igualdad. [...] Como término neoliberal, la diversidad es un recurso que se puede explotar. De esta manera se opone a la *alteridad*, que es reacia a todo aprovechamiento económico (Han, 2017: 37-38).

Más que por su autenticidad (concepto que el pensador relaciona con la mercantilización de la subjetividad), Han sería exótico por su singularidad (Han, 2017: 37-39, 2020b: 29-40). La singularidad sería lo verdaderamente otro, aquello que resiste toda comparación y que pone de manifiesto su ser atópico e inefable: «La autenticidad presupone la comparabilidad. Quien es auténtico, [sic] es distinto a los demás. Pero Sócrates es *atopos*, incomparable. No solo es

distinto a los demás, es distinto de todo lo que es distinto a los demás» (Han, 2017: 39). Ahora bien, no deja de ser llamativo que, en su lamento por la disolución de la otredad en un infierno neoliberal de lo igual, Han recurra precisamente al exotismo para conceptualizar su propia obra. Este movimiento recuerda la inadecuada pero necesaria estrategia de la escritura *sous rature* derridiana (Spivak, 2016: xxxii), una práctica consistente en decantarse por una palabra, tacharla y, luego, imprimir en el papel tanto vocablo como tachón; en otras palabras, «the strategy of using the only available language while not subscribing to its premises» (2016: xxxvii). Sería esta otra conceptualización implícita de lo que es traducir: el aporético recurso, por necesidad y a pesar de las posibles inexactitudes derivadas del proceso, a un conjunto de reglas.

Por todo lo expuesto, buscar una teoría de la traducción en Byung Chul Han podría ayudarnos a bosquejar una definición traductológica de categorías centrales de su obra (otredad, cultura, original y copia, etc.). Al mismo tiempo, tal teoría nos permitiría bucear en las contradicciones inherentes a la comunicación humana; de la misma manera en que la inexactitud (Vidal Claramonte, 2013) y la manipulación (Lefevere, 1985) no nos convencen para que desatendamos la traducción, tampoco Byung Chul Han termina de abandonar, como veremos, ciertas nociones y prácticas discursivas que él mismo se plantea criticar.

2. Metodología

La tarea que traemos entre manos es la de reconstruir una teoría de la traducción en la obra de un filósofo que, a diferencia, por ejemplo, de Derrida (2012), no hace mención explícita o significativa del fenómeno de la traducción en sus libros. Tal empresa nos exige un enfoque interdisciplinar (Bassnett & Johnston, 2019; Blumczynski, 2016; Josephson Storm, 2021; Martín Ruano, 2022; Rodríguez Arcos, 2019) que aunará la teoría de la traducción (consúltese la introducción) con algunas reflexiones filosóficas generalistas (Baggini, 2018a; Baggini, 2018b) y otras del nuevo realismo (Gabriel, 2020) y el metamodernismo (Josephson Storm, 2021). Además, dada la marcada crítica de Han a las maneras y los modos del neoliberalismo, se tendrán en cuenta investigaciones que aborden tanto la digitalización del capitalismo (Zuboff, 2020) como la optimización y la mercantilización neoliberales de la experiencia humana (Friedrich *et al.*, 2018).

Dadas nuestra hipótesis y nuestras metas, será indispensable que consultemos las obras de Byung Chul Han, que nos servirán de fuentes primarias. Hemos seleccionado aquellas que, por sus ejes temáticos, guardan una relación más estrecha con el lenguaje, la comunicación y la cultura (Han, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020b), y, por lo tanto, posiblemente también con la traducción; no obstante, no nos hemos limitado a ellas (Han, 2020a, 2021).

El método de lectura de los textos de Han ha consistido, en primera instancia, en un análisis de las categorías binarias centrales de su sistema filosófico (lo igual/lo otro, lo auténtico/lo singular, lo productivo/lo ornamental, lo pulido/lo resistente, la información/la narración, lo individual/lo común, lo serial/lo ritual, etc.), así como en una recuperación hermenéutica de las principales tesis de su programa antineoliberal y defensor de la demora, la estética y la atención profunda. En segunda instancia, para ahondar en este análisis, hemos consultado fuentes secundarias sobre la obra del autor. Hemos analizado paratextos como reseñas de algunas de sus obras (Garbarino, 2021; Mansilla, 2021), trabajos de crítica filosófica a su sistema de pensamiento (Espinosa *et al.*, 2018; Jones-Katz, 2019; Zamora Bonilla, 2022) y reportajes

publicados en medios españoles (Elola, 2023; Fanjul, 2021; Morán, 2018; Pardo Porto, 2021). A pesar del riesgo de caer en el sesgo de confirmación (Blumczynski, 2016), estos textos complementarios se han utilizado como catalizadores del potencial traductológico que percibimos de antemano en las reflexiones de Han; ha sido gracias a todo este abanico intertextual como se ha inducido una teoría de la traducción en el autor.

Asimismo, en el examen de las fuentes secundarias ha convenido, por acotar el objeto de estudio, que dejáramos de lado en cierta medida las críticas más estrictamente filosóficas, éticas o políticas realizadas a Han. Rescatamos aquí, no obstante, dos de las más habituales, que se antojan provechosas para la consecución de nuestros objetivos.

En primer lugar, reverbera con particular intensidad el eco de las voces que denuncian lo totalizante y deshistorizante del pensamiento de Han (Espinosa *et al.*, 2018; Garbarino, 2021; Jones-Katz, 2019; Mansilla, 2021). De hecho, sus obras parecen entenderse mejor a la luz del ya conocido orientalismo de Said (Garbarino, 2021) o de la búsqueda heideggeriana de los valores metafísicos «occidentales» (Jones-Katz, 2019); la obra de Heidegger, de hecho, fue el tema de la tesis de doctorado de Han (Fanjul, 2021). Las reflexiones del autor ora sitúan Oriente más allá de las oposiciones binarias (Han, 2016, 2018, 2019) ora hacen de él *el otro* de una lógica dicotómica de productividad (significado) versus ornamento (significante), al afirmar, por ejemplo, que «un formalismo y un esteticismo intensos [...] dominan incluso las prácticas rituales cotidianas de Japón, por ejemplo [sic] el empaquetamiento. Los japoneses empaquetan cualquier insignificancia en una fastuosa envoltura» (Han, 2020b: 85). Es este, en conclusión, un movimiento que bien podría describirse en términos traslaticios porque constituye una postraducción (Rodríguez Arcos, 2019) totalizante y programática que no hace más que esencializar la cultura oriental (Jones-Katz, 2019).

Y, en segundo lugar, en cuanto a la cuestión de su estilo de escritura y de publicación se refiere, cabe resaltar lo que Espinosa *et al.* (2018) han denominado «lógica de la iterabilidad»:

Su intento teórico busca dar cuenta de, y a la vez resulta funcional a, las lógicas de mercado neoliberales. En efecto, sus textos proponen descripciones rápidas y efectistas que no permiten ahondar en las paradojas de los complejos problemas que, sin embargo, sí señala (Espinosa *et al.*, 2018: 21).

Se trataría de una paradoja entre la realidad que Han describe y critica (la presión por producir actual: «Hoy la intensidad deja paso en todas partes a la extensión», Han, 2020b: 18), y su propio *modus publicandi*: montones de libros breves, más bien categóricos que argumentativos y contruidos a partir de lacónicas y brillantes frases más bien propias de ensayos literarios o poéticos (Elola, 2023; Zamora Bonilla, 2022). También esta paradoja se asemeja, como ya adelantábamos más arriba, al *dire quasi la stessa cosa* de Eco o al conflictivo y apotético recurso a *otra* lengua, a *otras* normas, que desplegamos para poder decir algo (Hermans, 2002), por mucho que esas normas vayan en contra de nuestro propio discurso. Sería esta una postraducción (Rodríguez Arcos, 2019) intralingüística; un intento deliberado en mayor o menor medida, por lo que vemos en la siguiente cita, de emplear unas reglas dadas para su propia subversión:

Han es consciente de que recibe críticas. “Dicen que mi pensamiento es fácil de entender, que mis libros lo son. Pero, por ejemplo, *Caras de la muerte* no lo es, lo ves y descubres otra faceta de mi pensamiento, con frases completamente diferentes, complejas”. Lo mismo ocurre,

dice, con su disertación *El corazón de Heidegger*. “Antes escribía de otra manera. Los libros más difíciles de leer los escribí sin pensar si eran comprensibles. Pero ahora para mí esto es muy importante. Los de Slavoj Žižek, por ejemplo, son totalmente confusos. Los de Walter Benjamin son absolutamente incomprensibles, pero claros: si lo lees 10 veces, lo entiendes”. (Elola, 2023).

3. Resultados

3.1. Original y traducción

Las categorías de *original* y *traducción*, nodos esenciales de la teoría de la traducción, se han venido problematizando en los últimos tiempos (Dizdar, 2001; Gentzler, 2001; Hurtado Albir, 2001; Laiho, 2013; Vidal Claramonte, 2019). En su estudio conviene distinguir dos vertientes que se nos presentan, no obstante, irremediabilmente entrelazadas. Por un lado, tenemos la cuestión de la relación de identidad existente entre ambas piezas textuales. Bassnett y Johnston (2019: 383) sintetizan el problema en estos términos: «translation is either expected to provide the miracle of perfect reproduction, or it must be dismissed out of hand as treacherous and fraudulent, writing manqué». De acuerdo con Laiho (2013), esta relación puede entenderse mucho mejor analizando las similitudes y las diferencias que guarden original y traducción, y no aplicando la manida identidad ontológica (¿son original y traducción el mismo texto o es la traducción una mera copia?). Así, por ejemplo, el principio de autenticidad igualitaria (Cao, 2010: 194) que rige algunos entornos de traducción institucional no sería más que otro ejemplo de identidad funcional, no ontológica (Laiho, 2013). Y, por otro lado, tenemos la consideración de un texto o cualquier otro objeto como original o traducido en un sentido más amplio: como cúlmenes de la pureza y del mestizaje. Ahora bien, recientemente ha venido calando la idea de que incluso aquellos superobjetos que llamamos lenguas y culturas son constructos puros solo en su idealidad y, por ello, en su realidad son entes polifónicos, descentrados y heterogéneos desde el comienzo (Martín Ruano, 2022). Este reconocimiento de lo imperfecto de la identidad podría solaparse con algunos aspectos de la controvertida afirmación de Gabriel (2020) de que el mundo como ámbito de sentido donde aparecen todos los ámbitos de sentido no existe y también podría coincidir con el cuestionamiento de Josephson Storm (2021) de las cosmovisiones.

En la obra de Byung Chul Han encontramos reflexiones aplicables a los dos problemas teóricos que acabamos de referir. En primer lugar, acerca de la relación de identidad entre traducción y original, Han (2016) escribe que, dado que la originalidad presupone un comienzo *sensu stricto* (2016: 13) y que el pensamiento chino no se dedica a rastrear el ser o el origen, sino a «reconocer el transcurrir mutable de las cosas, para acceder a él en función de la situación y sacar provecho» (2016: 14), el original chino (a diferencia del occidental) «no se entiende como una creación única [sic] sino como un proceso infinito, no apunta a la identidad definitiva sino [sic] a la transformación incesante» (2016: 20-21). Han ofrece múltiples ejemplos de este proceso poliforme y heterogéneo, que termina por extender al Lejano Oriente en general (véase también Han, 2019), como el de las obras de arte chinas, por un lado, que nunca permanecen idénticas a sí mismas (2016: 21) dado que expertos y coleccionistas estampan sellos y escriben sobre ellas; o el caso del santuario de Ise, el lugar sagrado más importante del Japón sintoísta, que tiene una historia de 1300 años y se demuele y se reconstruye completa-

mente una vez cada veinte años. Han deja una pregunta en el aire: «En este caso, ¿qué es una copia y qué es un original?» (2016: 62). En el Lejano Oriente, por lo tanto, de acuerdo con Han, no habría obras ni textos «originales», sino únicamente palimpsestos carentes de autoría y de ser enfático marcados por «la continuidad y las transformaciones silenciosas, el proceso y el cambio» (2016: 39).

En segundo lugar, en lo que atañe a «the traditional view of an original as supreme in comparison with a translation» (Laiho, 2013: 126) en tanto que preferencia por lo puro a lo mestizo, Han (2016: 36) considera que la idea del original, sea una obra de arte o un documento gubernamental, «está estrechamente entrelazada con la de verdad. La verdad es una técnica cultural, que atenta contra el cambio por medio de la *exclusión* y la *trascendencia*». Así pues, para Han, las causas de que en Occidente las copias fueran consideradas meras falsificaciones carentes de pedigrí se sustentarían en concebir el ideal de un original «irrepetible, intocable y excepcional» (2016: 38) y denotarían la falta de atención al «efecto constitutivo de lo extraño» (2018: 14). Como ejemplo de esta negligencia, Han recuerda los apuntes de Hegel relativos a la génesis de la cultura griega: Prometeo, en efecto, viene del Cáucaso.

En un nivel intratextual, Han estaría calificando la cultura del Lejano Oriente de defensora de una traducción, como práctica cultural, que no sería ni naturalizante ni extranjerizante (Han, 2018: 13-18), de manera que estaría descartando desde el inicio la posibilidad de una reproducción infiel tanto porque el original carece de una mismidad reproducible, como a causa de que el original no va a ser, en ningún sentido, ni trascendental, ni más verdadero que la copia. Toda práctica cultural quedaría, al fin, desarraigada en una hiperculturalidad carente de la referencia al origen que sí connota la multiculturalidad. En el Lejano Oriente de Han, la traducción tendría en común con el planteamiento de Venuti el rechazo a las dicotomías (Laiho, 2013), pero no sería más familiar por ser domesticante ni más parecida a ningún original por ser extranjerizante; el texto, al estar abierto y carecer de persona moradora, sería una imagen de la ausencia de la interioridad que caracteriza a la casa (Han, 2016, 2019), sea propia o ajena.

Pero, además, en la macroestructura de su obra, a pesar de la bien encaminada desconfianza por el original sacrosanto (Vidal Claramonte, 2019) que Han demuestra³, el filósofo estaría incurriendo en lo que vemos como una postraducción (Rodríguez Arcos, 2019) totalizante de la cultura del Lejano Oriente. En esto coincidimos con la opinión de Jones-Katz, quien afirma que «Han ends up essentializing “China” and the “Far East”, conflating Chinese and Japanese traditions, and anachronistically projecting the ideas and vocabulary of Western deconstruction into Chinese thought» (2019). No obstante, siguiendo a Vidal Claramonte (2019: 6), si postulamos «the original as a semiotic construct and, consequently, as a translation of the Real that results in one reality among many others», entonces la persona que traduce tiene una responsabilidad ética de examinar, en primer lugar, «the social and political conditions of the production of the “original” utterances» y «the power inherent not only in language itself but also in the kind of authority or legitimacy backing it» (2019: 5). Es en este sentido que coincidimos con Jones-Katz en que Han estaría entonces esencializando, en favor de su propio programa autoral (presentar a Occidente como un enclave que privilegia la esencia y el ser), la concepción oriental del *original* al construir un discurso original que narra y esencializa la ausencia de un original:

Han's exhortation to adopt a Chinese deconstructive way of thinking and acting is itself a metaphysical claim; escaping philosophy through the types of romanticized devotion to "practice" that Han sees in "China" is a "theory" philosophy of praxis, even, that he projects onto Chinese thought and culture wholesale (2019).

3.2. Presencia y ausencia de la persona autora o traductora

«No reivindico la autoría de mis libros y por eso las palabras que están en ellos son más sabias que yo. Por lo tanto, tienen que entrevistar a mis libros, no a mí. Yo soy un idiota», afirma Han en una entrevista de *El País* (Elola, 2023). En otra parte, escribe que

El topos fundamental del pensamiento de [sic] Lejano Oriente no es el *ser*, sino el *camino* [...] A diferencia del ser, el camino no admite una unidad sustancial. Su procesualidad infinita impide que algo subsista, insista o persista [...] El caminante no habita en *ningún lugar*. [...] Es el deseo, la apetencia, lo que hace de uno *alguien*. Quien es *alguien*, en sentido enfático, no tiene acceso al caminar. Alguien *habita*. Solo quien se vacía en un nadie puede caminar. El caminante existe sin yo, sin sí mismo, sin nombre (Han, 2019: 18-22).

De acuerdo con esta concepción de la autoría de Han, la persona que traduce sería invisible: estaría ausente de la obra y del texto. Ahora bien, esta invisibilidad no se correspondería con la teorizada por Venuti, que todavía albergaría un deseo o una apetencia de domesticar y en presentar una traducción como original.

Han (2019: 30-31) estima que el pensamiento oriental sobre el vacío «deja atrás la deconstrucción para alcanzar una reconstrucción especial» en la que el caminante, que no existe diacrónicamente, sino solo sincrónicamente, se halla en el lugar, pero no permanece en él. Que la diferenciación entre interior y exterior no logre abordar el pensamiento del Lejano Oriente (2019: 47) significa que la persona que traduce, en la teoría de la cultura del Lejano Oriente de Byung Chul Han, no tendría agenda ideológica ni suscribiría ningún compromiso ético (Lefevre, 1985; Vidal Claramonte, 2019). Esta persona no estaría ni presente ni ausente; sería un eslabón más en la serie de acontecimientos del mundo.

3.3. Lo pulido

También en el ámbito de la estética, afirma Han que «la capacidad de diálogo, de entablar una relación con lo distinto, es más, siquiera de *escuchar*, va menguando hoy en todos los niveles. El juego narcisista actual lo percibe todo solo como sombreados de sí mismo» (2015: 90). La lógica neoliberal de la productividad haría primar lo bello digital, que solo tolera las diferencias consumibles y comercializables, sobre lo bello natural, a lo cual es inherente la huella de lo no idéntico y de lo diferencial (2015: 42-43). Aquí sí, la tesis de Han (2015: 11) de que «[l]o pulido, pulcro, liso e impecable es la seña de identidad de la época actual» podría relacionarse con la domesticación y la invisibilidad de Venuti. Una traducción pulida constituiría una forma más de falta de resistencia y de comunicación satinada, que Han asocia, por ejemplo, con el *smartphone*, la depilación brasileña y el arte de Jeff Koons. Esta tersura estira también las palabras y la comunicación hasta hacerlas transparentes, cualidad que «excludes the domestic reader from an encounter with the foreign, since the appearance of a translation does not reveal the cultural and textual origin of the text but rather resemblances to the originals of the target culture» (Laiho, 2013: 124).

Frente a esta estética pornográfica del primer plano (Han, 2015: 25-26) que despojaría al cuerpo de su lenguaje trocándolo en mero objeto positivo de deseo sin capacidad de vulnerar al espectador, se podría argumentar que la propuesta de Han es, en esencia, extranjerizante. O, al menos, erotizante: dado que la comunicación pulida carece de «toda negatividad de lo distinto y lo extraño» (2015: 23), se haría conveniente proponer una estética del encubrimiento que dejara patente que el texto no es solo una maquinaria semántica, sino también un velo que no oculta verdad trascendental alguna. Dado que «[l]a distracción es esencial para lo erótico» (2015: 46), un texto traducido que se vaya por las ramas con explicaciones, que no se limite a lo pulido y lo fluido, y que exija reajustes focales constantes sería un modo de resistencia al neoliberalismo, que pone las palabras al servicio del capital.

Josephson Storm recuerda que, tanto para Derrida como para Lacan, «there is an (ineffable) extra-discursive Real that is glimpsed briefly in moments when discourse breaks down and therefore indicates the presence of something troubling discourse itself» (2021: 38). Esta realidad extralingüística sería, en esencia, *lo otro* de Han; los espacios en blanco que permiten la escritura, como señalaba Derrida en su proyecto gramatológico. Pero, de acuerdo con Han, la hipercomunicación de hoy impondría un canon de lo positivo y lo liso; un enclave desprovisto de silencio y alteridad endógena (2015). Aquí, de nuevo, apreciamos un programa que estaría, en parte, en sintonía con el compromiso traductológico que suscriben, por ejemplo, Vidal Claramonte (2013) en lo textual y Bassnett y Johnston en lo disciplinar (2019):

En vista de ese ego patológicamente hipertrofiado que las relaciones neoliberales de producción cultivan y explotan para incrementar la productividad, resulta necesario volver a considerar la vida partiendo del otro, [...] otorgándole al otro una prioridad ética, es más, aprendiendo de nuevo el lenguaje de la responsabilidad, *escuchando y respondiendo al otro* (Han, 2017: 110).

3.4. La hipercultura

Según argumenta Martín Ruano (2022: 53-54), a causa de realidades como «los movimientos diaspóricos, las crisis migratorias, los desplazamientos, la globalización y hasta la hiperconectividad digital», los estudios de traducción de las últimas décadas demuestran un juicioso reconocimiento de la pluralidad y la heterogeneidad de los fenómenos sociales «lejos de partir de presuposiciones esencialistas, monolíticas o uniformes acerca de las lenguas, culturas e identidades». Esta superdiversidad, como reconocimiento de la polifonía de lo que se semejaría homogéneo, merece ser analizada a la luz de la noción de hipercultura que Han (2018) postula.

Bassnett y Johnston (2019: 187) señalan la interconexión como rasgo fundamental del mundo de hoy: «Today translation is essential, for without translation we cannot communicate in a world where interconnectedness is vital». Esta idea coincidiría con la de Han (2018) de la cultura actual como red no secuencial ni jerárquica (aunque no por ello caótica) en la que los límites y la autenticidad se disuelven. De acuerdo con Han, la globalización provocaría que la cultura perdiese su textualidad («La cultura pierde progresivamente esa estructura que la asemeja a la de un texto o libro convencionales», 2018: 21) y quedaría transformada en hipertextualidad: «El proceso de globalización, acelerado a través de las nuevas tecnologías, elimina la distancia en el espacio cultural. La cercanía surgida de este proceso crea un cúmulo, un caudal de prácticas culturales» (2018: 22). Además, Han asocia estos procesos con una

individualización basada en la yuxtaposición simultánea sin distancia, un procedimiento que no terminan de explicar las categorías de *multicultural* ni de *transcultural*, que Han estima relacionadas con el colonialismo y la inmigración de Occidente. Dado que todo está disponible en el mercado cultural del presente, la partida y el arribo pierden su énfasis:

En contraposición a esta transculturalidad que, aparentemente, ha tenido vigencia en cada época, en cada cultura, la hiperculturalidad describe la cultura de *hoy*. Esta última presupone determinados procesos históricos, socioculturales, técnicos o mediales y está, además, vinculada a una experiencia particular del espacio y del tiempo, a una forma especial de la formación de la identidad y de la percepción que antes no existían (Han, 2018: 84-85).

Avanzando en sus indagaciones, Han revela uno de sus puntos de referencia: la demarcación, no queda claro si geopolítica o cultural, de Oriente. «Oriente se manifiesta cada vez más hipercultural, a pesar de la ausencia de multiculturalidad» (2018: 82). Siguiendo a Heidegger, Han afirma que, en el mundo globalizado, las culturas se desprenden de su imbricación espacial e histórica, y de su *estar arrojado* a causa de la «aspiración humana de apropiarse las cosas a través de una eliminación de la distancia» (2018: 55-56). No obstante, Han desaconseja explícitamente que nos recreemos en esta crítica cultural que se lamenta por la pérdida de la esencia y del ser. En consonancia con nuestro análisis de su tratamiento del original y la copia, y de la ausencia y la presencia de la persona autora (subsecciones 3.1 y 3.2), el filósofo afirma que

Las culturas desespacializadas, sin aura, no son simplemente repeticiones carentes de toda autenticidad. Comprenden *otro ser*, *otra* realidad que brilla justamente en su carencia de aura. [...] la diferencia entre falso y auténtico se anula en una tercera forma del ser, en una *hiperrealidad* (Han, 2018: 56).

Ahora bien, como hemos visto, este tercer espacio nada tendría que ver con la hibridación (Simon 2011) ni con la fusión (Vidal Claramonte & Faber, 2017) en un sentido transcultural. Se correspondería con esa agenda ni domesticante ni extranjerizante.

Pero Han va más allá. En su desconfianza por los nacionalismos (Morán, 2018), el filósofo vaticina que la hipercultura sin centro, sin dios y sin lugar va a suscitar resistencias: «La pérdida hipercultural del lugar se confrontará, en el futuro, con un fundamentalismo del lugar» (Han, 2018: 23). En efecto, Bassnett y Johnston (2019: 82) también constatan este fenómeno: «[Some] attitudes and practices rooted in the local have proved resistant to the globalising tendencies of internationalism» y, así, mientras que hoy el movimiento mundial es

increasingly accessible as a lifestyle choice, any evidence of a new cosmopolitanism is offset by periodic lurches into political protectionism and radical nationalism in the context of our geopolitics, fueled by a sense of invasion and erosion of the real within the contours of the local.

3.5. El lenguaje productivo y el lenguaje ornamental

En esta subsección nos centramos en el lenguaje productivo y el lenguaje ornamental, dos nociones que Han va elaborando a lo largo de toda su obra, pero a las que dedica una especial consideración en *La desaparición de los rituales* (2020b). El libro arranca con algo poco habitual en el filósofo: una declaración explícita de sus intenciones autorales. Han se embarca en un ejercicio que realizará «sin nostalgia» y en el que trazará más nítidamente «los contornos de

nuestra sociedad» (2020b: 9), una sociedad marcada por una erosión de la comunidad (Fisher, 2018) y una desaparición de los rituales que dista de una emancipación. Han dejará que se entrevea su mínima propuesta de resistencia al reflexionar sobre «otros estilos de vida que serían capaces de liberar a la sociedad de su narcisismo colectivo».

El narcisismo y la autoexigencia son realidades cuya historia se remonta a tiempos inmemoriales⁴; sin embargo, la tesis de Han (2020b) en lo que al neoliberalismo se refiere es que hoy en día predomina una comunicación sin comunidad, una carestía de lo simbólico, una presión por producir y un tiempo que no es habitable por la presión por consumir que sentimos. Además, el neoliberalismo se caracterizaría por una psicopolítica distinta de la biopolítica de la modernidad industrial, todavía coercitiva. El poder de hoy operaría atomizando la sociedad y transformando a la persona trabajadora en una persona empresaria de sí misma preocupada por su productividad en un sentido amplio. En este sentido, Friedrich apunta que «[e]l tiempo no ha perdido importancia, sino todo lo contrario: debido a la individualización de la responsabilidad, la planificación del tiempo se ha convertido en un elemento central del propio trabajo» (2018: 92).

Este rendimiento que Han y una gran diversidad de autores (Friedrich *et al.*, 2018) constatan hace que la persona que produce no solo produzca un objeto, sino que se dé tono a sí misma (Han, 2020b: 26) constantemente, porque «[a] los dispositivos neoliberales tales como la autenticidad, la innovación o la creatividad les es inherente forzarnos permanentemente a lo nuevo» (2020b: 21). De hecho, el rendimiento no es más que un modo de expresión de la insatisfacción, ya que el sujeto narcisista se experimenta a sí mismo del modo más intenso no en la tarea cumplida, sino en la permanente aportación de novedades (2020b: 42).

De acuerdo con Han, esta productivización de la realidad ha llegado hasta el reino del lenguaje. Hoy, escribe el filósofo, la presión por producir implica presión por comunicar, lo que hace que se privilegie la comunicación clara, no violenta (Friedrich, 2018: 41) y transparente. De las seis funciones del lenguaje de Jakobson, la poética o autotélica sería hoy la más descuidada, puesto que en la actualidad «rara vez hacemos del lenguaje un uso lúdico. Solo hacemos que *trabaje*. Se obliga al lenguaje a transmitir informaciones o a producir sentido» (Han, 2020b: 81). Los puntos en común de esta idea con la ya analizada noción de lo pulido (subsección 3.3) se nos hacen evidentes. Al igual que con la belleza, que radica en el ocultamiento, la distracción y lo secundario (Han, 2015), lo que produce el encantamiento y la poesía del lenguaje es su desfuncionalización y su desinformalización. Así pues, Han equipara significado con trabajo y significante con disfrute: mientras que la elocuencia y la elegancia del lenguaje «se deben al lujo de significante» (Han, 2020b: 83), el lenguaje trabajador «no se puede disfrutar» (2020b: 81).

Las reflexiones de Han expuestas hasta aquí presentan implicaciones traductológicas en dos niveles. En primer lugar, el recurso a estas nociones de lenguaje informativo y lenguaje ornamental puede ayudar a la persona que traduce a diferenciar un mensaje cuyo elemento principal sea el significado de otro cuyo factor más importante sea el significante (Hurtado Albir, 2001); de hecho, el mismo Han se muestra, de alguna manera, consciente de esto cuando estudia la agudeza como juego del lenguaje en Kant: «En la agudeza el efecto viene más del significante que del significado. Por eso no es fácil de parafrasear» (Han, 2020b: 82). Vista desde este ángulo, la teoría traductológica de Byung Chul Han no sería una de la intraduci-

bilidad, ya que el mensaje poético no es inconmensurable, sino solamente «no [...] fácil de parafrasear».

En un segundo plano, en el contexto de lo que Han denomina el paso del mito al dataísmo, que ofrece considerables parecidos con el yo cuantificado de Friedrich (2018: 65-66) y la rendición-conversión de Zuboff (2020: 315-394), distinguir entre lenguaje informativo y lenguaje ornamental puede ayudar a la persona que traduce a dar respuesta a ciertas narrativas que declaran la omnipotencia, en la traducción y en todas partes, de las tecnologías *inteligentes* (otro adjetivo eufemístico con el que Zuboff [2020: 322] aconseja tener cuidado): el ser humano se ha reducido voluntariamente «a un conjunto de datos, a una magnitud calculable y manejable»; sin embargo, en realidad los procesadores son más rápidos que las personas no porque sean mejores traductores que ellas, sino «justamente porque no piensan ni comprenden, sino que se limitan a calcular» (Han, 2020b: 105-106).

Han se muestra partidario de recuperar el juego y el ritual ya que «exoneran al yo de la carga de sí mismo» (2020b: 27), y, en ese sentido, combaten la productivización y la individualización de las formas simbólicas y comunitarias. En este sentido, la teoría de la traducción de Han reivindicaría la figura de la persona que traduce como eslabón indispensable en la comunicación y el pensar, que no admiten «ninguna aceleración» (2020b: 106).

3.6. El ritual y la repetición

Dedicamos esta última subsección al ritual, concepto cuyo rasgo esencial, leemos en *La desaparición de los rituales* (Han, 2020b: 19), es la repetición. Dada la atención profunda e intensa (no extensa) que exigen los rituales, Han los define en términos de lo habitable y lo duradero, propiedades que el neoliberalismo licúa para obligar a que se consuma más. Fomentar la repetición, pues, es una de las formas de resistencia al neoliberalismo que Han postula, pues en ella la persona «descubre una intensidad en lo no excitante, en lo discreto, en lo *insípido*» (2020b: 21). Esta idea del ritual puede animar a la persona que traduce a que se quede con alternativas como el equivalente acuñado de Hurtado Albir (2001: 270), una técnica de traducción que pone el énfasis en el objeto y no en el sujeto, lo que vacía el yo de psicología y de presión por innovar.

4. Conclusiones

Nos embarcábamos en este estudio entendiendo la traducción a partir de sus rasgos deconstruibles y deconstructores (Dizdar, 2011), interdisciplinarios (Martín Ruano, 2022), ubicuos (Blumczynski, 2016) y extrospectivos (Bassnett & Johnston, 2019), y con la meta clara de trazar una teoría de la traducción en la obra de Byung Chul Han. Nos planteábamos también el objetivo de generalizar sin por ello universalizar y accediendo a un punto de vista cenital que, en un campo de sentido (Gabriel, 2020) acotado, nos sirviera para dar cuenta de las inevitables contradicciones de un discurso concreto. Estimamos haber cumplido estos propósitos: además de haber localizado en los textos de Han conceptos y reflexiones transferibles a la teoría traductológica, y haber buceado en las contradicciones de sus prácticas discursivas, hemos alcanzado una periodización del trabajo del filósofo que explica su llegada a la idea de la hospitalidad.

En primer lugar, hemos estudiado algunos de los conceptos centrales de la obra de Byung Chul Han que podrían tener aplicaciones en la teoría traductológica. En el lado de la balanza más deconstructivo, las nociones de la obra del filósofo de original, copia (traducción), invisibilidad de la persona autora e hiperculturalidad remiten a un programa que supera los binarios propio/ajeno, visible/invisible y fiel/infiel en una falta de compromiso ético con las fronteras, y cuyo punto de partida es la crítica de que «la mezcla inquieta a aquel poder que construye una pureza de la cultura o de la raza para su propia estabilización o legitimización» (Han, 2018: 94). Pero aquí Han no termina de demostrar una resistencia a lo igualador de la globalización.

No obstante, en otras obras posteriores sí se afirma que la hipercultura es una versión consumista de la cultura (Han, 2020b: 49) incapaz de abrirse a lo foráneo (2020b: 50). En vista de que «la globalización disuelve [...] las fronteras y desubica el mundo convirtiéndolo en un mercado global» para «acelerar la circulación de capital, mercancías e informaciones» (2020b: 43), y de que «no solo la negatividad del cerramiento total, sino también la positividad de la apertura excesiva es una violencia» que acarrea una reacción contraria (2020b: 47),

El nacionalismo que hoy vuelve a despertar, la nueva derecha o el movimiento identitario son asimismo reacciones reflejas al dominio de lo global. [...] El neoliberalismo engendra una injusticia masiva de orden global. [...] El miedo por el futuro propio se trueca aquí en xenofobia (Han, 2017: 25-26).

El programa de redención de Han parte del análisis de categorías como lo pulido, el lenguaje productivo y el ornamental, y el ritual y la repetición. Esta propuesta, que otorga prioridad ética al otro, podría calificarse de extranjerizante en términos traductológicos, puesto que la cultura en un sentido enfático que Han reivindica genera una identidad que no es excluyente, sino incluyente: receptiva para con lo exógeno (2020b: 48). Sería este un ideario defensor de las traducciones densas (*thick translations*), por ejemplo, en tanto que estrategias de demora y ejemplos de resistencia al imperativo de rendimiento y transparencia culturales. Todas estas reflexiones se sitúan en el otro lado de la balanza, uno más cercano a la visibilidad de la persona traductora teorizada por Venuti o a un universalismo hospitalario y no mercantilizante (como sí lo sería la hipercultura): «En vista del virulento poder de lo global se trata de proteger lo universal para que no quede acaparado por lo global. Por eso es necesario hallar un orden universal que también se abra a lo singular» (Han, 2017: 30). Han llega a una hospitalidad necesaria de la mano de Kant:

La idea kantiana de una paz perpetua fundada por la razón alcanza su punto culminante con la exigencia de una “hospitalidad” sin condiciones. [...] Según Kant, nadie tiene “más derecho que otro a estar en un lugar de la Tierra”. La hospitalidad no es una noción utópica, sino una idea vinculante de la razón. [...] Gracias a su amabilidad está en condiciones de reconocer al otro en su alteridad y de darle la bienvenida (Han, 2017: 32-34).

Además, el examen del lenguaje productivo y el ornamental en Byung Chul Han nos ha llevado a descubrir más rasgos de su teoría traductológica: una traducibilidad general, una recomendación a la persona traductora de distinguir entre las secuencias textuales referenciales o informativas y las poéticas o autotéticas (Hurtado Albir, 2001), y una reivindicación de la figura humana de la persona traductora asociada a la desconfianza por las narrativas digitales e inteligentes (Zuboff, 2020) de los algoritmos de traducción automática.

En segundo lugar, la obra de Han nos ha permitido acercarnos a las contradicciones que el filósofo pone de manifiesto (Espinosa *et al.*, 2018), por ejemplo, al criticar el «infierno de lo igual» (Fanjul, 2021; Morán, 2018) que el neoliberalismo impone mientras que él mismo produce a un ritmo veloz libros que exponen ideas muy similares. ¿Será este recurso a la redundancia una forma de desalentar el consumo y de luchar contra el imperativo capitalista de la novedad? ¿O será, por el contrario, una forma de subvertir este canon desde dentro? Sea como sea, apreciamos aquí que los extremos se tocan: la huida de lo igual termina llevando a Han a lo igual. De nuevo, nos topamos con la ubicuidad de lo aporético, lo inexacto pero necesario: la traducción.

Y, en tercer y último lugar, en el marco de lo que parecería la convivencia de un programa antirresistente a la globalización (subsecciones 3.1, 3.2 y 3.4) y de otro foraneizante y, por lo tanto, reticente a aceptar lo global y lo hipercultural (subsecciones 3.3, 3.5 y 3.6), en Byung Chul Han descubrimos una evolución ideológica que periodizamos en una primera etapa hipercultural (Han 2016, 2018, 2019 [originales publicados, respectivamente, en 2011, 2005 y 2007]) y una segunda etapa de resistencia y de búsqueda de la otredad redentora (Han 2015 2017, 2020a, 2020b, 2021 [originales publicados, respectivamente, en 2015, 2016, 2015, 2019 y 2020]). Es en esta segunda fase donde se sitúa la hospitalidad comprometida éticamente a la que nos referíamos más arriba.

El propio Han habría pasado, de acuerdo con este paradigma, de un pensamiento situado más allá de las oposiciones binarias y ajeno a la contradicción, a una filosofía más dialógica y consciente de las tensiones identitarias. También este giro podría considerarse una traducción del *savoir faire* del pensador, que hoy se muestra consciente de su propia transculturalidad:

Han cuenta que en Corea le gusta visitar los lugares donde pasó su juventud. “Allí están los aromas que me transmiten una sensación de hogar, me hacen sentir seguro. Y esa es mi casa después de todo: el hogar es el lugar donde pasaste tu juventud. Redescubro los olores de la infancia y eso me hace feliz. Pero mi patria espiritual es Alemania. [...] Si se compara mi pensamiento con una fruta, la cáscara y la pulpa son de alemán romántico. Pero el hueso, no, el hueso es una fruta exótica” (Elola, 2023).

En el futuro, no será nada descabellado seguir buscando teorías de la traducción y conceptos traductológicos en la filosofía y en otros ámbitos, pues como bien argumentan Blumczynski (2016) y Martín Ruano (2022), siempre que haya movilidad y comunicación seguirá habiendo traducción.

Bibliografía

- Baggini, J. (2018a). *Breve historia de la verdad* (J. E. Roca, Trad.). Ático de los Libros (Original publicado en 2017).
- Baggini, J. (2018b). *How the World Thinks: A Global History of Philosophy*. Granta Books.
- Bassnett, S. & Johnston, D. (2019). The outward turn in translation studies. *Translator*, 25(3), 181-188. <https://doi.org/10.1080/13556509.2019.1701228>
- Blumczynski, P. (2016). *Ubiquitous translation*. Routledge.
- Cao, D. (2010). Legal translation. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (vol. 1, pp. 191-195). John Benjamins.
- Derrida, J. (2012). What is a ‘relevant’ translation? (L. Venuti, Trad.) En L. Venuti (Ed.), *The Translation Studies Reader* (3.^a ed., pp. 365-388). Routledge (Original publicado en 1998).

- Desjardins, R. (2021). Food and translation. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (vol. 5, pp. 87-92). John Benjamins.
- Dizdar, D. (2011). Deconstruction. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (vol. 2, pp. 31-36). John Benjamins.
- Elola, J. (6 de octubre de 2023). Byung-Chul Han, el filósofo que vive al revés: “Creemos que somos libres, pero somos los órganos sexuales del capital”. *El País Semanal*. <https://elpais.com/eps/2023-10-06/byung-chul-han-el-filosofo-que-vive-al-reves-creemos-que-somos-libres-pero-somos-los-organos-sexuales-del-capital.html>
- Espinosa, L., Greco, B., Penchazsadeh, A. P., Ruiz del Ferrier, M. C. & Sferco, S. (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Ubu Ediciones.
- Fanjul, S. C. (9 de octubre de 2021). Byung-Chul Han: “El móvil es un instrumento de dominación. Actúa como un rosario”. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2021-10-10/byung-chul-han-el-movil-es-un-instrumento-de-dominacion-actua-como-un-rosario.html>
- Friedrich, S., Klopotek, F., Distelhorst, L., Hartmann D., Wagner G., Fisher M., Diehl S. & Schürmann V. (2018). *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas* (I. Miramón Monasterio e I. Palibrk, Trad.). Katakarak Liburuak (Original publicado en 2016). https://katakarak.net/sites/default/files/la_sociedad_del_rendimiento_web1.pdf
- Gabriel, M. (2020). *Por qué el mundo no existe* (J. Madariaga, Trad.). Pasado y Presente (Original publicado en 2013).
- Garbarino, M. (2021). Reseña: Han, Byung-Chul, *Ausencia*. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente, Buenos Aires, Caja Negra, 2019. *Tópicos*, (41), 188-192. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28870130009>
- Gentzler, E. (2001). *Contemporary Translation Theories* (2.ª ed.). Multilingual Matters.
- Han, B. C. (2015). *La salvación de lo bello* (A. Ciria, Trad.). Herder (Original publicado en 2015).
- Han, B. C. (2016). *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (P. Kuffer, Trad.). Caja Negra (Original publicado en 2011).
- Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual* (A. Ciria, Trad.). Herder (Original publicado en 2016).
- Han, B. C. (2018). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización* (F. Gaillour, Trad.). Herder (Original publicado en 2005).
- Han, B. C. (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (G. Calderón, Trad.). Caja Negra (Original publicado en 2007).
- Han, B. C. (2020a). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (A. Ciria, Trad.). Herder (Original publicado en 2015).
- Han, B. C. (2020b). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, Trad.). Herder (Original publicado en 2019).
- Han, B. C. (2021). *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (A. Ciria, Trad.). Herder (Original publicado en 2020).
- Hermans, T. (2002). Paradoxes and aporias in translation and translation studies. En A. Riccardi (Ed.), *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline* (pp. 10-23). Cambridge.
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y traductología*. Cátedra.
- Jones-Katz, G. (8 de mayo de 2019). *Where Is Deconstruction Today?: On Jacques Derrida's "Theory and Practice" and Byung-Chul Han's "Shanzhai: Deconstruction in Chinese"*. Los Angeles Review of Books. <https://lareviewofbooks.org/article/where-is-deconstruction-today-on-jacques-derridas-theory-and-practice-and-byung-chul-hans-shanzhai-deconstruction-in-chinese/>
- Josephson Storm, J. A. (2021). *Metamodernism: The Future of Theory*. University of Chicago Press.
- Laiho, L. (2013). Original and translation. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (vol. 4, pp. 123-129). John Benjamins.

- Lefevre, A. (1985). Why waste our time on rewrites? The trouble with interpretation and the role of rewriting in an alternative paradigm. En T. Hermans (Ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, 215-243. Croom Helm.
- Mansilla, J. A. (2021). La desaparición de los rituales, de Byung-Chul Han. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 16(2), 419-424. <https://recyt.fecyt.es/index.php/AIBR/article/view/90054>
- Martín Ruano, M. R. (2022). De evoluciones y retos en la investigación traductológica del siglo XXI. *TRANS: Revista de traductología*, (26), 43-63. <https://doi.org/10.24310/TRANS.2022.v26i1.15702>
- Morán, D. (20 de marzo de 2018). Byung-Chul Han: «Estamos en red, pero la comunicación actual se basa en no escuchar». *ABC Cultural*. https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-byung-chul-estamos-pero-comunicacion-actual-basa-no-escuchar-201803200055_noticia.html
- Pardo Porto, B. (3 de noviembre de 2021). El metaverso o la metadona: Byung-Chul Han contra Mark Zuckerberg. *ABC*. https://www.abc.es/cultura/abci-bruno-pardo-porto-metaverso-o-metadona-byung-chul-contra-marck-zuckerberg-202111030019_noticia.html
- Rodríguez Arcos, I. (2019). Post-traductología para abordar el discurso publicitario: la ideología de la juventud en Dior. *Sendebare*, 30, 199-219. <https://doi.org/10.30827/sendebare.v30i0.8532>
- Simon, S. (2011). Hybridity and translation. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies* (vol. 2, pp. 49-53). John Benjamins.
- Spivak, G. C. (2016). Translator's Preface. En J. Derrida, *Of Grammatology* (pp. xxvii-cxi; G. C. Spivak, Trad.; ed. 40º aniversario). Johns Hopkins (Original publicado en 1967).
- Vidal Claramonte, Á. (2013). De las impurezas de la traducción. En E. Ortega Arjonilla (Dir.), *Translating Culture* (vol. 4, pp. 31-42). Comares.
- Vidal Claramonte, Á. (2019). Violins, violence, translation: looking outwards. *The Translator*. <https://doi.org/10.1080/13556509.2019.1616407>
- Vidal Claramonte, Á. & Faber, P. (2017). Translation and food: the case of mestizo writers. *Journal of Multicultural Discourses*, 12(3), 189-204. <http://dx.doi.org/10.1080/17447143.2017.1339352>
- Zamora Bonilla, J. (2022). El infierno de Byung-Chul Han o cómo extraviarse en el bosque del pensamiento crítico. *SCIO: Revista De Filosofía*, (22), 157-177. https://doi.org/10.46583/scio_2022.22.1001
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de vigilancia* (A. Santos Mosquera, Trad.). Paidós (Original publicado en 2019).

Notas

1. Se han respetado las cursivas originales de las citas en todo el artículo (ninguna es propia).
2. Vídeo disponible en línea en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=dPbiiQmFMyE> [consulta: 14 de enero de 2024].
3. Decimos que está bien encaminada porque de trabajos como el de Gabriel (2020) y Josephson Storm (2021) se sigue que algo que no se distinguiera en nada de todo lo demás y que fuera idéntico solamente a sí mismo no podría existir.
4. Friedrich (2018) recalca que la procrastinación y la sensación de falta de tiempo, por ejemplo, tampoco son necesariamente factores históricamente exclusivos del neoliberalismo.