

Jacques Derrida traductor, Jacques Derrida traducido:
entre la filosofía y la literatura

T e s i s

que para optar al grado de

Maestra en Traducción

p r e s e n t a

Lic. Nayelli Ma. Castro Ramírez

Asesora: Dra. Danielle Zaslavsky Rabinovici

México, D. F.

Octubre de 2007

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

1 ¿Por qué Jacques Derrida?	5
2 ¿Cómo estudiar las traducciones de Derrida?.....	7
3 La exposición.....	8

PRIMERA PARTE

1. La traducción y sus discursos	
1.1 Los discursos sobre la traducción.....	11
1.2 La crítica de J. Derrida a la traductología.....	19
2. Traducir es deconstruir, deconstruir es traducir	
2.1 La deconstrucción: un proyecto de lectura.....	25
2.2 La traducción: un contrato de <i>deconstrucción</i>	32
3. La metáfora de la traducción	
3.1 La metáfora de la traducción en el discurso traductológico.....	36
3.2 La metáfora de la traducción en Jacques Derrida.....	41
3.2.1 <i>De la gramatología</i> o de la escritura traductora.....	43
3.2.2 La traducción como metáfora de la relación con lo sagrado.....	49
3.2.3 La metáfora de la traducción como recurso argumentativo: el farmacón platónico.....	53
3.2.4 La metáfora de la traducción como voluntad de verdad: la traducción contra sí misma.....	57
4. Conclusión de la primera parte: La traducción desde <i>uno</i> de los discursos de la experiencia.....	60

SEGUNDA PARTE

5. Jacques Derrida, traductor de filosofía	
5.1 La traducción, el injerto: Angelus Silesius	65
5.2 La (re)traducción de la filosofía: Hegel, Husserl y Heidegger.....	72
5.2.1 Hegel.....	73
5.2.2 Husserl.....	78
5.2.3 Heidegger.....	87

6. Derrida (re)traducido: entre la filosofía y la literatura	
6.1 <i>Derridese</i> : la recepción de la obra de Derrida en el mundo anglófono.....	93
6.1.1 G. Ch. Spivak.....	100
6.1.2 B. Johnson.....	105
6.1.3 P. Kamuf.....	110
6.1.4 J. P. Leavey.....	114
6.2 Derrida en español: La recepción de la obra de Derrida en el mundo hispano.	119
6.2.1 Cristina de Peretti.....	125
6.2.2 Patricio Peñalver.....	130
6.2.3 Tomás Segovia.....	136
6.2.4 Carmen González Marín.....	142
6.3 Una <i>firma</i> , un <i>acontecimiento</i> ... en otro <i>contexto</i>	144
7. Conclusión de la segunda parte:	
La filosofía como experiencia de traducción.....	156

CONCLUSIÓN GENERAL

Hacia una filosofía de la traducción	159
Bibliografía.....	167
Anexo.....	174

Introducción

Una larga tradición filosófica nutre el campo de los estudios de traducción con profundas reflexiones sobre la traducción, pues aunque no de manera explícita, toda reflexión sobre el signo y las posibilidades expresivas del lenguaje sugiere el problema de la traducción. De Platón a la hermenéutica contemporánea, pasando por la filosofía analítica, traducir es una de las preocupaciones que subyacen a la reflexión filosófica en torno al lenguaje. Algunas de éstas se renuevan bajo la perspectiva de la teoría de la traducción.

Pensar la traducción también implica incorporar el legado de la lingüística, la antropología y otras disciplinas que se han visto en la necesidad de recurrir a la traducción para llevar a cabo sus investigaciones. Así, por ejemplo, el enfoque hermenéutico es retomado por el proyecto traductológico de A. Berman¹ y una tendencia histórico-sociológica recurre a la etnología, la antropología y la historia para mostrar el papel de la traducción en aquellos momentos en que dos universos culturales entran en contacto. El análisis que T. Niranjana² propone del empleo de la traducción en el contexto colonial indio es un ejemplo de este tipo de estudio.

En esta investigación, presento el trabajo de uno de los filósofos que más ha influido en el ámbito de los estudios de traducción. Su trabajo se vincula de manera estrecha con la reflexión sobre las lenguas, las literaturas y la traducción. Por ello conviene revisar las razones que motivaron la incorporación de algunas de sus propuestas al pensamiento de la traducción contemporáneo.

¹ *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

² *Siting translation. History, post-structuralism and the colonial context*, Berkeley, University of California, 1992.

1. ¿Por qué Jacques Derrida?

Quizá por su referencia constante a la traducción, Jacques Derrida (1930-2004) se ha convertido en una voz y una escritura importante para los estudiosos de la traducción. Su comentario de “La tarea del traductor” de Walter Benjamin³ se cita con frecuencia en las discusiones teóricas del campo y, en varias ocasiones, participó en foros sobre traducción.⁴ Asimismo, el concepto derridiano de deconstrucción es punto obligatorio de reflexión en muchos manuales de teoría de la traducción. Así, tanto M. Carmen África Vidal Claramonte en su *Traducción, manipulación y deconstrucción*,⁵ como V. Moya en su *Selva de la traducción*,⁶ dedican un capítulo a la discusión de las relaciones entre traducción y deconstrucción. E. Gentzler,⁷ por su parte, comenta los efectos del proyecto deconstructivo para los estudios de traducción y muestra algunos ejemplos de su “aplicación” al estudio de algunas traducciones. Recientemente, A. Carreres analiza a fondo el funcionamiento de la traducción en el trabajo del filósofo en su ensayo: *Cruzando límites. La retórica de la traducción en Jacques Derrida*.⁸

Por la importancia concedida a la escritura, el trabajo de Derrida ha contribuido a que el debate que opone a los partidarios de la letra y a los del sentido continúe, sin que ello signifique que la discusión se estanque en la dicotomía letra y sentido. En gran medida, la revaloración de la escritura cobra importancia también para enfoques que coinciden con el proyecto deconstructivo como el de la poética de la traducción de H. Meschonnic,⁹ el del análisis del discurso aplicado a la traducción de S. Mittmann,¹⁰ o los análisis de algunas retraducciones propuestos por A. Brisset.

³ “Des tours de Babel”, en J. Graham (edición e introducción), *Difference in translation*, New York, Cornell University Press, 1985.

⁴ Montreal, 22-24 octubre 1979, y Arles, 1998. Las actas de estos congresos se compilaron en dos volúmenes, el primero: *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, Claude Lévesque y Christie McDonald (eds.), Montréal, vlb éditeur, 1982. El segundo: *Quinzièmes assises de la traduction littéraire*, Arles, Actes Sud, 1999.

⁵ Salamanca, Ed. del Colegio de España, 1995.

⁶ Madrid, Cátedra, 2004.

⁷ *Contemporary theories of translation*, New York, Routledge, 1993.

⁸ Bern, Peter Lang, 2005.

⁹ *Poétique du traduire*, Lonrai, Verdier, 1999.

¹⁰ *Notas do tradutor e processo tradutório. Análise e Reflexão sob uma perspectiva discursiva*, Porto Alegre, UFRGS Editora, 2003.

Asimismo, la escritura derridiana implica grandes dificultades para sus traductores a los que, a menudo, el filósofo desafía explícitamente en sus textos. A pesar de ello, los textos derridianos han sido traducidos a unos cuarenta idiomas. No debemos sorprendernos entonces del interés suscitado por la traducción de una de las escrituras que, a pesar de asumirse como intraducible, se ha traducido de manera abundante. No debe dejarse de lado el hecho de que Derrida también ejerció la traducción y que justamente su primera publicación es un texto traducido. Por todas estas razones, el filósofo proporciona un material de reflexión valioso que vale la pena considerar en, por lo menos, dos de sus facetas más influyentes: el Derrida traductor y el Derrida traducido. Sin olvidar que ninguna de éstas es independiente de la concepción derridiana de la traducción.

En consecuencia, el objeto de estudio de mi investigación se desdobra. En primer lugar, trata de definir el “proyecto de traducción” de Derrida. Éste es constante en la mayor parte de sus textos y no siempre sirve a los mismos propósitos. Como A. Carreres muestra con respecto al uso del término “traducción” en sus textos, “Derrida combina un uso estricto con usos laxos”, sin que por ello “las diversas acepciones del término dejen de tener relación con y consecuencias para la cuestión de la traducción interlingüística”.¹¹ El uso laxo que A. Carreres refiere es quizá una de las primeras dificultades del análisis: cada texto y cada lectura conducen a consideraciones que con frecuencia se excluyen. Así, en algunos de sus textos, la traducción se considera como una región liminar entre lo posible y lo imposible. En otros, es el resultado de una lectura-escritura deconstructiva, entendiendo esta última no como un concepto sino como un proceso de lectura-escritura. Traducir también refleja relaciones de poder entre lenguas-culturas; como concepto y proceso, representa un desafío a la especificidad del discurso y de la lengua de la filosofía.

En segundo lugar, dado que para los estudiosos de la traducción, uno de los principales atractivos de la escritura del filósofo es la resistencia que opone a la traducción, tomo como ejemplo la labor de sus traductores al inglés y al español para analizar las maneras en que algunas de estas resistencias han sido vencidas en cada caso.

¹¹ A. Carreres, *op. cit.*, p. 54.

2. ¿Cómo estudiar las traducciones de Derrida?

A reserva de definir más adelante lo que se considerará como “traducción” en el caso de J. Derrida, deben señalarse varias dificultades. “Hay en primer lugar la que se deriva del alto nivel de exigencia específicamente filosófica. Este pensamiento supone de manera muy activa cierta familiaridad con los códigos filosóficos clásicos, desde la dialéctica platónica hasta la fenomenología de Husserl y Heidegger, pasando por la experiencia de la potencia especulativa del corpus hegeliano”.¹² A lo cual deben añadirse las dimensiones de la obra, pues en efecto, ésta es copiosa y considerando que se encuentra traducida casi en su totalidad, la labor de lectura y revisión de los textos deviene prácticamente imposible de cubrir. Por ello fue necesario partir de algunos criterios que redujeran el universo textual de la investigación. Por ejemplo, para la primera parte, se trataba de estudiar los textos que se refieren de manera explícita a la traducción. Para la segunda, la estrategia fue revisar los textos en los que Derrida está directamente implicado en el trabajo de traducción (aquellos donde (re)traduce conceptos filosóficos, o bien traduce las citas de las que se sirve, o traduce una obra completa, como en el caso de Husserl) así como algunas de sus traducciones al inglés y al español.

Leer a Derrida en sus traducciones españolas e inglesas ofrece la ventaja de hacer una doble lectura, es decir, por un lado prestando atención a *lo que se dice* sobre la traducción y, por el otro, tratando de detectar *cómo se dice*. Los paratextos (notas de traductor, prefacios, postfacios, notas a pie de página) han sido de gran utilidad para guiar una lectura de este tipo y emprender la etapa del análisis que A. Berman llama “la búsqueda del traductor”.¹³

El proyecto de crítica de traducciones de A. Berman y la perspectiva poética de H. Meschonnic son dos herramientas indispensables. La primera permite considerar el trabajo del traductor, mientras que la segunda propone una dimensión de análisis de las traducciones filosóficas muy afin al proyecto

¹² P. Peñalver, “Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con P. Peñalver”, entrevista con José Carlos Bernal Pastor en *Revista de Filosofía*, (Universidad Iberoamericana) 113, 51-76, 2005.

¹³ Berman, *op. cit.*

derridiano, a saber, la de la fuerza significante de los textos o la *signifiance*. Otra herramienta de suma utilidad es la perspectiva terminológica de Brownlie¹⁴, pues permite detectar la construcción de una red de conceptos que imprime una fisonomía propia al texto derridiano.

3. La exposición

La primera parte del trabajo muestra la manera en que el autor contribuye a la teoría de la traducción, así como también el lugar en que ésta se sitúa entre los discursos de la traducción. La clasificación propuesta por A. Berman¹⁵ sirve de punto de partida e introduce algunos de los principales aspectos del debate entre traductología y deconstrucción. A partir de esa discusión se hace necesario exponer las diferencias principales entre el proyecto deconstructivo de Derrida y el de la traductología de Berman. El trabajo de algunos teóricos de la traducción afines al proyecto deconstructivo permite enriquecer la discusión con ejemplos tomados del ámbito del análisis y la crítica de traducciones. Asimismo, esta primera parte incorpora un estudio sobre el empleo de la metáfora de la traducción en el discurso traductológico y en los textos derridianos.

En la segunda parte de la investigación, propongo un panorama del ejercicio traductor tanto de Derrida como de sus traductores al inglés y al español. Así, para el primero presento ejemplos de sus traducciones del alemán al francés de los trabajos de tres filósofos que influyeron de manera importante en su trabajo: Hegel, Husserl y Heidegger. El caso de la (re)traducción de Angelus Silesius queda en los linderos de la filosofía y la literatura y por ello merece un tratamiento independiente.

De la misma manera, en lo que se refiere al trabajo de sus traductores al inglés y al español, ofrezco algunos ejemplos de la labor textual realizada por cuatro traductores al inglés y cuatro traductores al español. En cada caso, justifico mi elección describiendo la recepción del trabajo del filósofo en cada uno de estos dos ámbitos. Hacia el final de esta segunda parte, analizo la traducción de la

¹⁴ “La traduction de la terminologie philosophique”, *Meta*, 47, 3, 2002, 295-310.

¹⁵ “La traduction et ses discours”, en J. Lambert y A. Lefevre, *La traduction dans le développement des littératures*, New York, P. Lang, 1993, 39-48.

conferencia “Signature événement contexte”¹⁶ y en el anexo muestro algunos fragmentos que retraduzco a la luz de los textos castellanos y del texto francés. Cuando la traducción de algunas referencias citadas corre por mi cuenta, lo indico a pie de página con las siglas [MT]. En el caso contrario, doy el nombre de los traductores junto con la información bibliográfica correspondiente. Asimismo, indico mis subrayados con [MS].

¹⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

PRIMERA PARTE

...las historias o los enigmas de traducción que pretendo tratar y con los cuales me voy a embrollar por razones aún más graves que mi incompetencia, los creo sin solución o sin salida.

DERRIDA¹⁷

1. La traducción y sus discursos

1.1 Los discursos sobre la (re)traducción

La perspectiva discursiva es una de las vertientes de la teoría de la traducción contemporánea. El análisis del discurso se interesa por la traducción como proceso discursivo al que, supuestamente, correspondería una intención comunicativa que debe reproducirse en una lengua y un contexto distintos. El trabajo de Basil Hatim e Ian Mason en su libro *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*¹⁸ es un ejemplo de este tipo de trabajos. El análisis del discurso de los traductores plasmado en las notas a pie de página y en distintas figuras de traducción que Solange Mittmann propone es otro.¹⁹

A diferencia del estudio de la traducción como discurso, centrado en el texto traducido y los efectos que produce en su contexto de recepción, según la descripción de A. Berman, los discursos sobre la traducción se constituyen por las distintas maneras de hablar sobre “traducción”. De acuerdo con Berman, las reflexiones sobre ésta se articulan en seis discursos. El primero, el *discurso tradicional* considera la traducción como un vehículo de tradición cultural. En este caso, por tradición se entiende tanto lo que proviene del “fondo de la cultura occidental”,²⁰ como lo que se transfiere mediante la traducción. Con frecuencia, el interés principal de este tipo de discurso es el desencuentro entre los partidarios

¹⁷ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 2005, p. 9, [MT].

¹⁸ Tr. Salvador Peña, Barcelona, Ariel, 1995.

¹⁹ S. Mittmann, *op. cit.*

²⁰ A. Berman, art. cit., p. 39, [MT].

de la letra y los del sentido, diferencia que, para Berman, representa dos potencialidades de la traducción y no dos posiciones frente a los textos.

El autor sitúa en segundo lugar los *discursos de tipo objetivo-sectorial* que recuperan los puntos de vista de la lingüística en torno a la traducción, la semiótica y la literatura comparada. Para la primera, la traducción es “un fenómeno de interacción entre dos lenguas”.²¹ La dimensión escrita o textual del proceso de traducción se omite, así como el papel de la traducción en la construcción de las lenguas.

El tercer tipo de discurso forma parte de *los discursos generales* que “parten de una definición apriorística de la traducción como proceso de comunicación interlingüística”²² para proponer un análisis de tipo metodológico o prescriptivo. Como ejemplo, el autor menciona los trabajos de estilística comparada de J.P. Vinay y J. Darbelnet.²³

Los puntos de vista de la filosofía y del psicoanálisis se articulan en el discurso de la *experiencia*. La filosofía propone dos puntos de vista: el de la filosofía analítica (por ejemplo con el primer Wittgenstein y con Quine) y el de un grupo de pensadores de distintas corrientes de pensamiento preocupados por problemas relacionados con el lenguaje (Heidegger, Gadamer, Serrès, Derrida). En ninguno de los dos casos se propone una filosofía de la traducción. En particular, el segundo grupo muestra la manera en que filosofía y traducción se entrelazan. Para el psicoanálisis el interés de la traducción está plasmado en la obra de Freud, quien considera que algunos procesos psíquicos podrían pensarse en términos análogos a la traducción. El quinto tipo de discurso al que Berman se refiere es *la tradúctica*. Se trata del discurso tecnológico que reúne los puntos de vista de la teoría de la información, de la terminología, de la lingüística y de la informática.

El último de la lista es el *discurso de la traductología* o “la reflexión de la traducción sobre sí misma a partir de su naturaleza y de su experiencia”.²⁴ No se trata de otra teoría de la traducción con fines normativos, sino de un proceso reflexivo, característico de la filosofía, pero también de la literatura postromántica,

²¹ *Ibid.*, p. 40

²² *Ibid.*, p. 41

²³ *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Paris, Didier, 1972.

²⁴ A. Berman, art.cit., p. 44, [MT].

en el que se articulan tres aspectos de la experiencia del traductor: la semejanza y diferencia entre las lenguas, la traducibilidad e intraducibilidad de las obras y el antagonismo que el traductor experimenta entre “la restitución del sentido o la reinscripción de la letra”.²⁵

Entre las futuras tareas de la traductología, Berman señala en primer término la necesidad de una “analítica de la falla²⁶ y de la destrucción”, es decir, de los defectos y degeneraciones inmanentes a la operación traductora. En segundo lugar, la traductología debería analizar por qué la traducción rara vez logra alcanzar su objetivo y poner en marcha una poética y una ética de la traducción que mire de cerca el trabajo literario, o la labor sobre la *letra* que la traducción implica. Mostrar el trabajo de los traductores como motor histórico de la humanidad es la tercera tarea de la traductología. La cuarta, “analizar el espacio plural de las traducciones”,²⁷ es decir sus distintas finalidades y causas de producción. También se ha de otorgar un espacio importante a la revaloración del traductor frente al autor y de las traducciones frente a los originales. Asimismo, ante la tecnologización de la actividad del traductor, la traductología debe ser cauta y fijar los límites de la *traductica* y guardar un permanente estado de vigilia ante la institucionalización de su propio campo de acción: “la traductología debe existir como saber instituido, aun si este saber no desembocará jamás, ni deberá desembocar en una *ciencia*”.²⁸

Aunque no forma parte de los *discursos tradicionales*, para definir el de la *traductología* Berman recupera características de éstos y del *discurso de la experiencia*. Por un lado, cuestiona la reflexión lingüística por no considerar el aspecto textual o poético de la traducción ni su importancia en la construcción de los sistemas lingüísticos y reafirma con ello la dicotomía letra–sentido, al tiempo que muestra una preocupación muy semejante a la del discurso *tradicional*. Por el otro, para Berman el discurso *traductológico* parte de la *reflexión* sobre la *experiencia* del traductor que, en el caso de la traducción de filosofía, funde

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En francés Berman emplea *défaillance*. Entre las posibles traducciones están: desmayo, fallo, insuficiencia, y debilidad. Finalmente, todas las posibles traducciones del término de Berman continúan la tradición de las faltas cometidas por las traducciones, de su perpetua inadecuación frente al original.

²⁷ *Ibid.*, p. 46

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

discurso filosófico con traducción y, en el de la teoría de la traducción, da lugar al *discurso de la experiencia*. El discurso *traductológico* se constituye, pues como una fusión del discurso *tradicional* con el de la *experiencia* y, de esta manera, pretende abarcar la reflexión tradicional y la filosófica en torno a un objeto de estudio —la traducción— que reconoce como propio.

Ahora bien, la idea de *traducibilidad* de la traductología bermaniana se relaciona estrechamente con la metáfora del transporte de significados y sentidos de una lengua a otra. Aunque como hemos visto, entre las tareas asignadas a la traductología se considera necesaria una poética de la traducción, esto es, un análisis del trabajo del traductor *sobre la letra* antes que a partir del *sentido*, es necesario señalar que esta poética queda subordinada a la traductología, pues “toda traducción es, y debe ser, traducción del sentido”.²⁹ De esta manera, para el autor y también para la tradición lingüístico-estructuralista, la idea de traducibilidad se afirma a partir del sentido y no de la letra. La primera tarea asignada a la traductología, a saber, investigar las tan frecuentes derrotas de las traducciones frente a los originales, queda plenamente justificada en la medida en que la crítica y el análisis bermanianos parten de la “falla original” de toda traducción. En otros términos, la percepción de las derrotas traductorales es posible sólo a partir del *a priori* de la incapacidad de la escritura meta para reconstruir un supuesto contenido conceptual fuente. Por ello, la mayoría de las veces, se juzga a los traductores por sus elecciones léxicas y sintácticas y no por las ideas expresadas en su traducción. También esa es la razón por la cual el trabajo del traductor se considera menos importante que el del autor, pues a fin de cuentas, se considera que lo que verdaderamente importa son las ideas y que el traductor se limita a transcribirlas en otra lengua.

De esta manera, tanto en el *discurso tradicional* como en el *discurso traductológico*, la disputa entre los partidarios del sentido y los de la letra delata en unos y otros el prejuicio de la superioridad del polo del significado y del sentido sobre el polo signifiante. Ya sea que se defienda el sentido o la letra, la idea de

²⁹ “La traduction comme épreuve de l'étranger”, *Texte-Revue de Critique et de Théorie Littéraire*, 4, 1985, 67-82, *apud.* B. Donvez, *Traduction et traductibilité chez Jacques Derrida*, tesis de maestría presentada en l'École de traduction et d'interprétation d'Ottawa, bajo la dirección de Annie Brisset y Théodore Geraets, [MT].

traducción que está detrás de esa querrela asigna a la traducción el estatus de copia imperfecta de un original, en la medida en que, tanto en el texto fuente como en el meta, la letra está subordinada a un *querer-decir*. En el caso del texto fuente, este *querer-decir* es el del autor; en el caso del texto meta, es el del traductor quien, por *fidelidad*, debe *querer-decir* lo mismo que el autor. De ahí que, esgrimir el argumento de la letra o el del sentido reafirme la primacía del *pensamiento* sobre la *escritura*. Los tres aspectos fundamentales de la experiencia del traductor— la semejanza y diferencia entre las lenguas, la traducibilidad e intraducibilidad de las obras y el antagonismo que el traductor experimenta entre sentido y letra—, a partir de los cuales Berman construye su discurso sobre la traducción, reflejan su herencia hermenéutica, es decir, la mirada de un pensamiento [*logos*] traductor sobre la escritura [*grafia*] que busca someter. En consecuencia, al reafirmar, tal vez involuntariamente, la idea de traducción como “transporte de sentido” el proyecto traductológico se enfrenta a voces críticas. Por ejemplo, la reflexión en torno a las relaciones entre traducir y retraducir saca a flote algunos de los presupuestos de la hermenéutica bermaniana.

Tradicionalmente, la *retraducción* se ha considerado como un ejercicio secundario con respecto a la *traducción*. Sólo así puede explicarse el poco interés que el análisis de las retraducciones suscita entre los teóricos. Así, para Yves Gambier, “si el problema de la retraducción ha sido poco discutido, sin duda, es porque el de la traducción no ha terminado de plantearse, por lo menos, desde el siglo XVI”.³⁰ Igualmente, para Annie Brisset “es extraño que el fenómeno, tan frecuente, de la retraducción haya suscitado una reflexión tan escasa”.³¹ De acuerdo con la autora, volver la mirada hacia la retraducción como un fenómeno complejo y problemático implica interrogar algunos de los supuestos que “organizan el pensamiento de la traducción”.³²

Aunque llegan a conclusiones distintas, los trabajos de A. Berman y de Annie Brisset sobre la retraducción modifican su estatuto tradicional respecto de la

³⁰ Y. Gambier, “La retraduction, retour et détour”, *Meta* 39, 3, 1994, p. 414, [MT].

³¹ “Retraduire ou le corps changeant de la connaissance. Sur l’historicité de la traduction”, *Palimpsestes*, 15, 2003, p. 41. [MT].

³² *Ibid.*, p. 51. [MT].

traducción. Así, para A. Berman,³³ “como ninguna traducción puede pretender ser « la » traducción, la posibilidad y la necesidad de la retraducción están inscritas en la estructura misma del acto traductor”.³⁴ A diferencia de la escritura en lengua fuente, las traducciones envejecen, es decir, un texto fuente permanece siempre joven, mientras que, con el paso del tiempo, las traducciones se reactualizan. Esta disimetría se explica porque la relación entre significado y significante en la lengua fuente es necesaria lingüística e históricamente, mientras que “en la traducción no sucede así: la relación de la forma con el contenido es más relajada (puesto que se puede traducir de diferentes maneras lo mismo), la relación del significante con otros significantes también se ha vuelto aleatoria”.³⁵

La *Vulgata* de San Jerónimo, la *Biblia* de Lutero o el Plutarco de Amyot son algunos ejemplos de (re)traducciones exitosas a partir de los cuales el autor afirma que “si toda retraducción no es una gran traducción, toda gran traducción, sí es una retraducción”.³⁶ El prefijo “re”, entre paréntesis, indica que la “retraducción” siempre es equiparable, en cierta medida, a una “primera traducción”. Para Berman, la historia de las (re)traducciones sigue la ruta que va de la traducción que sucumbe a la “falla original” a aquella que se convierte en una “gran traducción”. La idea de una progresión desde la caída hasta la redención del traductor y de la “gran” traducción evidencia en el planteamiento bermaniano la nostalgia de un sentido perdido que, poco a poco, iría recuperándose en el proceso de (re)traducción.

Para A. Brisset, en cambio, la idea de una progresión de menos a más, la de un sentido original perdido y la de las “grandes traducciones” son presupuestos teóricos que el pensamiento de la traducción debe reconsiderar. La autora señala la necesidad de una historia de las (re)traducciones que las sitúe en sus *contextos histórico-culturales* y que analice la manera en que se integran al canon, es decir, el momento en que alcanzan el estatuto de “grandes traducciones”.

³³ Especialmente en dos artículos: “Commentaire de la «Tâche du traducteur» de Walter Benjamin” *Césure*, 11, (*La commotion des langues*), décembre 1996, 11-17, y “La rétraduction comme espace de la traduction”, *Palimpsestes*, 4,[s.a.], 1-7.

³⁴ A. Brisset, art. cit., p.1. [MT].

³⁵ A. Berman, “Commentaire de la «Tâche du traducteur» de Walter Benjamin” ..., p. 15. [MT].

³⁶ *Ibid.*, p. 3, [MT].

A partir del ejemplo de la (re)traducción de *El origen de las especies* al francés, la autora muestra que la (re)traducción no obedece a un fenómeno de superación de las fallas de una primera lectura, sino a las posibilidades de legibilidad de una obra en un *contexto* y en un *momento* histórico dados. Así, las distintas retraducciones de esa obra al francés no buscaban superarse unas a otras, sino que se hacían necesarias por adiciones y correcciones que Darwin hacía al texto original. El análisis comparativo de Brisset muestra que “el texto se movió tanto que la última edición es un tercio más larga que la edición inicial”.³⁷ La comparación también permite a la autora afirmar que la intraducibilidad no es consecuencia de la “falla original” sino de un abanico limitado de lecturas y que la retraducción se hace necesaria cuando surge una lectura distinta, sin que esto implique que ésta será mejor que la primera traducción. Así, a la idea de la progresión desde una traducción defectuosa a una retraducción exitosa, Brisset opone la de la multiplicación de contextos y de lecturas posibles. El texto traducido se inserta en el *contexto meta* mediante “mecanismos” de contextualización como el prefacio del editor o el del traductor, las notas a pie de página, las figuras de traducción (la explicitación, la compensación, la transposición, la equivalencia, la adaptación³⁸), los apéndices y glosarios. A pesar de ello, un texto traducido se sitúa en un terreno inestable: ya no pertenece al *contexto fuente* y su situación en el *contexto meta* siempre es problemática. Por ende, una traducción representa una ruptura contextual doble: en primer lugar, desprende el texto fuente de su contexto para reconstruirlo en un contexto meta; en segundo, la reconstrucción del texto fuente en un nuevo contexto implica introducir elementos ajenos y, por ende, una nueva ruptura. Desde una perspectiva deconstructiva podría hablarse, incluso, de una triple ruptura ya que cualquier forma de expresión —hablada o escrita— implica una ruptura con su contexto y en consecuencia, cualquier texto fuente ha operado ya una primera ruptura contextual. En consecuencia, la ruptura contextual que se produce con una traducción es la continuación de un movimiento de ruptura comenzado mucho antes y, por esta razón, lo que vale para el texto meta vale también para el texto fuente, es decir, si una traducción

³⁷ A. Brisset, art.cit., p. 43. [MT].

³⁸ G. Vazquez Ayora, *Introducción a la traductología*, Washington, Georgetown University, 1977.

encuentra dificultades para instalarse en su contexto meta, el texto fuente no está exento de este tipo de problemas. El discurso referido, o el uso de las citas es un ejemplo de ello, pues de acuerdo con Derrida:

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido común y corriente de esta oposición), como unidad grande o pequeña, puede ser *citado*; puesto entre comillas, por ello, puede romper con cualquier contexto dado; engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Ello no supone que la marca valga fuera de contexto; supone, al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto.³⁹

Desde la perspectiva de Brisset, pero también desde la de Derrida, la inestabilidad de los textos es un atributo de todo lenguaje: el lenguaje se disemina. Para Derrida, esta falta de estabilidad textual se debe, en parte, a lo que el autor llama “la lógica de la suplementariedad” según la cual un *suplemento* “reemplaza” o “completa” un concepto céntrico o un “centro” cuya función es servir de principio estabilizador a una serie de sustituciones. Ahora bien, este centro tampoco es estable, pues también se reemplaza con frecuencia de manera que sólo es una posición “vacía”. Por ejemplo, simplificando un poco las cosas, en el caso de los estudios de traducción, el texto fuente puede considerarse como el centro o el origen del texto meta y por ello resulta más importante, pero también puede ser al revés, y darse prioridad al texto meta. Ambos conceptos son, entonces, más o menos intercambiables según la lente con que se mire, por lo que, a pesar de las diferencias entre los conceptos *centrales*, todos son en cierta medida sinónimos porque todos sirven de principio estabilizador.

Al igual que el suplemento con respecto a un concepto céntrico, un texto (re)traducido “reemplaza” y a la vez “completa” el texto fuente. Cuando la (re)traducción “reemplaza” al texto fuente lo sacraliza y pone de manifiesto una relación particular entre el texto traducido y su contexto meta. De acuerdo con J. R. Ladmiral, en este caso la traducción funciona como una suerte de dispositivo “de auto-análisis cultural”⁴⁰ en la medida en que permite observar la sacralización de cierto tipo de texto y de cierto tipo de traducción en un contexto determinado.

³⁹ J. Derrida, *Marges...*, p. 362, [MS].

⁴⁰ J. R. Ladmiral, “La traduction prolifère: sur le statut des textes qu’on traduit”, *Meta* 35, 1, 1990, 102-118.

Por otro lado, cuando la (re)traducción “completa” el texto fuente lo hace en respuesta a una suerte de “llamado”. Para Ladmiral, esto se debe al carácter “prolífico” de la traducción, en la medida en que ésta es portadora de una semilla capaz de hacer germinar las posibilidades de una lengua “que dormitaba aún en sí misma”.⁴¹ Para Derrida, el “llamado” del texto fuente a su traducción inaugura una relación “contractual” entre ambos textos. Cuando la (re)traducción completa el texto fuente, lo pone “en un movimiento de desintegración, de fragmentación”.⁴² Podría decirse, en los términos de P. de Man, que las (re)traducciones “desarticulan, deshacen el original, ponen de manifiesto que el original, desde siempre, ya estaba desarticulado”.⁴³

La falta de estabilidad textual puede afrontarse de dos maneras según Derrida: la nostálgica y la lúdica. La primera es “la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego”.⁴⁴ Para la segunda, lo único que puede hacerse es interpretar el exceso de significación producido por cada traducción y afirmar “el juego del mundo y de la inocencia del devenir, [...] un mundo de signos sin falta; sin verdad; sin origen; que se ofrece a una interpretación activa”.⁴⁵

1.2 La crítica de J. Derrida a la traductología

Aunque no hay duda de que, para J. Derrida, la traducción es práctica y objeto de reflexión, no puede afirmarse que propone una teoría de la traducción o una crítica explícita a la traductología. En consecuencia, la crítica derridiana a la traductología se desprende, más bien, de la lectura de algunos de los textos en que el filósofo se ocupa del tema. Por la manera de hacerlo, podríamos decir que su propuesta forma parte de lo que A. Berman llamó los *discursos de la experiencia*. Esta caracterización no es en absoluto abusiva, especialmente si recordamos que

⁴¹ J.R. Ladmiral, art.cit., [MT].

⁴² P. de Man, “Conclusions: «La Tâche du traducteur» de Walter Benjamin” *TTR*, 4, núm. 2, 1991, 50.

⁴³ *Ibid.*, 38.

⁴⁴ *De la gramatología*, tr. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 p. 400.

⁴⁵ *Ibid.*

para Derrida la traducción también fue la “experiencia, lo que se traduce, también se experimenta: la experiencia/el experimento [expérience] es traducción”.⁴⁶

Sin embargo, a pesar de encajar dentro de la clasificación bermaniana, el discurso derridiano sobre la traducción no coincide por completo con el de Berman y el de la traductología tradicional. La primera diferencia entre ambos se desprende de la crítica de Derrida al concepto de signo. La fenomenología de Husserl y la lingüística de Saussure son los puntos de partida para esa crítica. Tanto para Husserl como para Saussure la escritura ocupa una posición exterior y periférica a un concepto “céntrico” de signo. En el caso de Husserl, ésta queda fuera de la expresión; en el de Saussure, la escritura es un factor de perversión de las lenguas y un obstáculo para la investigación lingüística.

No se trata de contestar o refutar la definición de signo de Husserl o de Saussure. En su momento, el autor dirá que Husserl es “la forma más vigilante de la metafísica occidental” y, de Saussure, que su definición de signo permitió la refutación de la analogía entre las dualidades cuerpo-alma y palabra-concepto. Por el contrario, la crítica se encamina a mostrar que el gesto mediante el cual ambos pensadores hacen a un lado la escritura es un esfuerzo vano porque de todos modos ésta logra colarse en ambos sistemas. Por lo tanto, el objetivo de la crítica es más bien demostrar que desde el principio el signo es escritura y que no hay sentido ni significado posibles sin ésta. El concepto de escritura al que Derrida se refiere no es el de la escritura alfabética, sino el de una *archiescritura*, es decir, toda marca fónica, gestual o gráfica podría considerarse como *escritura*. La distinción entre ésta y el pensamiento ya no tiene razón de ser en la medida en que incluso pensar implica oírse en silencio [*phoné* para Husserl; imagen acústica, para Saussure] y, para Derrida, esta voz ya es signo, ya es escritura. La objeción que opondría a este razonamiento el fenómeno de las sociedades sin escritura queda sin sustento, pues de acuerdo con Derrida, “no hay sociedad sin escritura (sin marca genealógica, sin contabilidad, archivamiento...), no hay siquiera sociedad

⁴⁶“Des tours de Babel”..., p.246. Aquí, es necesario hacer alguna consideración sobre la manera en que mis propias traducciones constituyen verdaderos *experimentos* de traducción. Creo que no he pasado aún por una *experiencia* más difícil que ésta, en la medida en que, en cada traducción veo, con Derrida, la necesidad de confrontar cierta idea de “traducción”. En este caso, recurro a la explicitación de las dos ideas que el francés *expérience* abarca y al incluir en los corchetes el término fuente mi traducción es a la vez una no traducción y una traducción múltiple: no traduce porque incluye el término fuente; traduce de manera múltiple porque desdobra la polisemia del mismo.

llamada animal que no tenga huella, marcaje territorial... Para convencerse de ello basta con no privilegiar un cierto modelo de escritura”.⁴⁷ Es por ello que la escritura no puede excluirse del análisis, en ésta se hace patente el funcionamiento de todo lenguaje.

De acuerdo con Derrida, la dualidad saussuriana significado-significante se pone en movimiento en la semiosis descrita por Ch. S. Peirce, quien habría llevado hasta sus últimas consecuencias algunos de los planteamientos de Saussure. En otros términos, en el signo saussuriano el significante ya no remite sólo a un significado “conceptual”, pues éste a su vez remite a otro “significado”, inaugurando así una cadena de significantes cuyo significado siempre es provisional, en términos peircianos:

La denominada “cosa misma” es desde el comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significante se oculta y desplaza sin cesar.⁴⁸

Es comprensible entonces que el proyecto derridiano no pueda coincidir con el proyecto traductológico de A. Berman, pues la noción de *traducibilidad* de Berman, como *traducción del sentido* sería subsidiaria de la metafísica del signo que Derrida cuestiona. Pensar la traducción en términos bermanianos remite a la tradición filosófica que subordina el significante al significado; la letra al sentido y la escritura al habla, pues

la operación filosófica, si tiene originalidad y especificidad, se define como proyecto de traducción, como la fijación de un cierto proyecto de traducción y de cierto concepto de traducción. ¿Qué dice la filosofía? (...) ¿Qué dice un filósofo cuando es filósofo? Dice: lo que cuenta es la verdad y el sentido está antes o más allá de la lengua...⁴⁹

Todo y así, debe reconocerse la lúcidez de la descripción bermaniana que señala la imbricación entre filosofía y traducción como una de las características de los discursos de la experiencia. Al igual que Derrida, Berman detecta la complicidad entre *traducibilidad* y filosofía. La diferencia entre ambos autores es

⁴⁷J. Derrida, *El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales*, tr. Cristina de Peretti, Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp.105-106

⁴⁸ *De la gramatología...*, p. 64.

⁴⁹ J. Derrida, *L'oreille de l'autre, Otobiographies, transferts, traductions*, Claude Lévesque et Christie McDonald (eds.), Montréal, vlb éditeur, 1982, p. 159, [MT].

que Berman no cuestiona este vínculo, mientras que para Derrida, es por lo menos sospechoso. En otras palabras, la relación que el *discurso traductológico* teje con el *filosófico* por medio de la *traducibilidad* como *transporte y transferencia* de sentidos confirma que la diferencia entre significado y significante se organiza de manera jerárquica. En este sentido, el nombre de la disciplina *traductología* no sería gratuito, pues efectivamente y tal vez a pesar de Berman, ésta se ocupa de la traducción del *logos*.

¿Puede pensarse la *traducibilidad* en otros términos? Si este concepto no abre la posibilidad al *tránsito* indiscriminado de sentidos, ¿en qué consistirá entonces la *traducción*? Para Derrida, habría que distinguir entre *traductibilidad* y *traducibilidad*, pues lo que parece *traductible*, no es necesariamente *traducible*.⁵⁰ La distinción busca mostrar que la traducción como *hecho textual* precede al ideal de *traducibilidad* propuesto por la tradición filosófica primero y, por el discurso traductológico después. En su lectura del ensayo “La tarea del traductor” de W. Benjamin, Derrida define *traductibilidad* así:

La *traductibilidad* pura y simple es la del texto sagrado en el cual el sentido y la literalidad ya no son discernibles para formar el cuerpo de un acontecimiento único, irremplazable, intransferible, “materialmente la verdad”. Jamás será más imperioso el llamado a la traducción, la deuda, la tarea, la asignación. Jamás habrá algo más traductible, pero por esta indistinción entre el sentido y la literalidad (Wörtlichkeit), lo *traductible* puro puede anunciarse, darse, presentarse, dejarse traducir como *intraducible*.⁵¹

La *traducibilidad* de la traductología es la de la tradición y la traducción entendida de esta manera debería escribirse bajo una tachadura: ~~traducción~~, como lo sugiere G. Spivak,⁵² en la medida en que se construye a partir de un texto fuente

⁵⁰ “Des tours de Babel”... La distinción que Derrida propone entre ambos conceptos es problemática, pues en algunos de sus textos el filósofo emplea *traductibilidad* para referirse al concepto de traducción necesario para la filosofía, es decir, a la *traducibilidad*. Así, en *L'oreille de l'autre* afirma: “Sólo hay filosofía si la traducción es posible en este sentido, por lo tanto, la tesis de la filosofía es la traductibilidad [...] El origen de la filosofía es la traducción; la tesis de la traductibilidad y, donde quiera que la traducción, así entendida, fracase, no es nada más, ni nada menos que el fracaso de la filosofía”, pp. 159-160, [MT]. No dejo de preguntarme, ante estas afirmaciones, si las traducciones de las que me sirvo en este trabajo se acogen a la noción de *traducibilidad* o a la de *traductibilidad*. Me parece muy probable que, dada la naturaleza académica de estas líneas, mis traducciones recurran más bien a la *traducibilidad*. Resistir a la tentación de la claridad y del sentido de este tipo de traducciones es tal vez una de las razones por las que el mismo Derrida pospuso la defensa de su tesis de doctorado durante casi veinte años.

⁵¹ *Ibid.*, p. 247, [MT], [MS].

⁵² “Translator’s preface”, en *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1976.

y, a la vez es su negación. En términos saussurianos, la traducción es al texto original lo que el significante es al significado pues a la vez remite a él y lo oculta al remplazarlo. Desde el concepto de *traductibilidad* la diferencia entre significado y significante deja de entenderse como subordinación del segundo al primero. Esto no implica la inversión de la jerarquía significado-significante; tampoco equivale a determinar lo pensado a partir de lo escrito o el texto fuente a partir del texto meta. Recordemos que así como la traducción “practica la diferencia entre significado y significante”,⁵³ también práctica la diferencia entre texto fuente y texto meta y, por ello

...habría que sustituir la noción de traducción por una de transformación: transformación regulada de una lengua por otra, de un texto por otro. No tendremos, y de hecho nunca hemos tenido, que habérmolas con ningún “transporte” de significados puros que el instrumento -o el “vehículo”- significante dejara virgen e incólume, de una lengua a otra, o en el interior de una sola y misma lengua.⁵⁴

Por mucho tiempo la labor del traductor se comparó con la de la divinidad griega Hermes porque éste simboliza la figura del mensajero de los dioses. La *hermeneia* griega le rinde aún homenaje por ser el dios de las fronteras y de los viajeros que las cruzan, de los pastores y de los oradores, de la literatura y los poetas, del deporte, los pesos y las medidas, del comercio en general, así como de los mentirosos y de los ladrones astutos. Desde la noción de *traductibilidad* de Derrida, la comparación podría recurrir a Proteo antes que a Hermes. De acuerdo con Eugène Vance⁵⁵, Proteo recibió de su padre Neptuno el don de predecir el futuro. Este don lo obligaba a transformarse constantemente para no ser asediado por todos los que le solicitaban para predecir sus destinos. Por ello, Proteo es el principio de la mutabilidad y de la transformación y, también por ello, los traductores renacentistas se encomendaron a él, pues por “la traducción una experiencia vivida se transforma en otra”.⁵⁶ La asociación del traductor con Proteo permite construir un razonamiento analógico entre la transformación de la

⁵³ J. Derrida, “Semiología y gramatología”, entrevista con Julia Kristeva, tr. de Amado Alonso (modificada), versión electrónica: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kristeva.htm>

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ “De la traduction au passé composé”, en *L'oreille de l'autre...*, pp. 180-183, [MT].

⁵⁶ *Ibid.*

naturaleza, no como repetición sino como devenir y la transformación textual producida por la traducción, no como redundancia sino como abundancia.

Para el *discurso de la experiencia* derridiano, la reincorporación de lo escrito a lo pensado, o del significante al significado, es una de las condiciones de posibilidad de la traducción. El fenómeno de la traducción no debe analizarse, como Berman propone, partiendo de la “falla original” porque no es un proceso de *degeneración* sino de *generación* textual; es un proceso necesario y, a la vez, azaroso. Necesario porque la *traductibilidad* precede incluso lo traducible; azaroso porque la traducción ocurre como un *acontecimiento*: ni las causas que la motivan, ni sus resultados pueden predecirse. Lo que la traducción *genera* es un

proceso de transformación, tanto del original como de la traducción, es el contrato de traducción entre el texto original y el texto traductor. Este contrato que no es ni de representación, ni de reproducción, ni de comunicación, está destinado a asegurar una supervivencia que no sea simplemente la de un *corpus*, de un texto, o de un autor, sino la de las lenguas.⁵⁷

También es necesario reconocer que el traductor no parte del significado aislado, sino de la unión de éste con un significante escrito u oído. El traductor trabaja con significantes y produce significantes. El *significado original* que, en la lógica del *logocentrismo* es el origen del *significante fuente*, es inaccesible. El único rastro de la supuesta presencia expresiva es la letra *restante*, la *huella* que el traductor sigue y transforma. Traducir no es transferir un significado universal que cambia de rostro de lengua en lengua, sino construir la semejanza de sentido partiendo de los significantes propios a cada sistema lingüístico. Para decirlo con Derrida, “la traducción es una escritura, no simplemente una traducción en el sentido de la transcripción, sino una escritura productiva llamada por el texto original”.⁵⁸

⁵⁷ J. Derrida, *L'oreille de l'autre ...*, p. 102, [MT].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 202, [MT]. “...c'est une écriture qui est **appelée** par le texte original”. A pesar de que la traducción de “appelée” por “llamada” es poco idiomática, me parece conveniente porque remite a la vez a “llamar a alguien”, en el sentido de nombrarlo, y a “apelar a alguien”, como cuando se le hace un llamado. En suma, la renuncia a la naturalidad de la expresión en español podría responder a la resistencia a la noción de traducibilidad que describí antes.

2. Traducir es deconstruir, deconstruir es traducir

2.1 La deconstrucción: un proyecto de lectura

Empleado por primera vez en 1967, en *De la gramatología* y tomado de la arquitectura, el término “deconstrucción” vincula el trabajo de Derrida tanto al estructuralismo como al postestructuralismo. En efecto, por una parte, deconstruir supone la idea de estructura. Por la otra, al cuestionar el concepto de estructura, la *deconstrucción* permitió considerar a Derrida como un filósofo post-estructuralista.⁵⁹ La representación de la torre de Babel de P. Brueghel es muy semejante a la *deconstrucción* derridiana en la medida en que, en ella, el edificio inconcluso muestra “un cuerpo formado en esencia por una pálida piel caliza y una sangrienta entraña de ladrillo [...]; una vivisección sobre un cuerpo que acaba de fallecer y de perder la vida y el espíritu que le animaban, empero sus entrañas conservan el vigor, la frescura y las palpitations que permiten estudiar su constitución y la función que cumplen”.⁶⁰ La descripción sugiere que *deconstruir* no implica destruir ni demoler, sino contemplar el esqueleto de una construcción particular. Por lo tanto, aunque no es del todo falso, es poco exacto asimilar la *deconstrucción* a una crítica radical que prescinde de los conceptos teóricos de la tradición que critica.

La relación entre crítica y deconstrucción es compleja. *Deconstruir* no puede renunciar a cierta crítica, pero la idea filosófica de crítica (*krinein*, *krisis*),

⁵⁹ Así, por ejemplo, E. Craig, en la *Routledge encyclopaedia of philosophy* (New York, 1998) correlaciona los artículos “Jacques Derrida”, “Post-structuralism” y “Tel quel group”, de manera que la lectura de uno remite al otro. También Mauricio Beuchot, en su *Historia de la filosofía del lenguaje* (México, F.C.E, 2005), sitúa al filósofo en el capítulo titulado “Filosofía del lenguaje en la fenomenología y en la hermenéutica: Post-estructuralismo y post-analítica: la convergencia en la hermenéutica”.

⁶⁰ J. Benet, *La construcción de la torre de Babel*, Madrid, Siruela, 2003, p. 22.

especialmente la de Kant, “tiene una historia y unos presupuestos cuyo análisis deconstructivo también es necesario”.⁶¹ Insistir en considerar la deconstrucción como una crítica es olvidar que el movimiento de la crítica pertenece a la tradición occidental que se intenta *deconstruir*.

Deconstruir se caracteriza en parte por trabajar sobre los textos, por establecer una relación a la vez de admiración y refutación con un objeto textual. “Siempre hay un momento en el que declaro —dice Derrida—, lo más sinceramente posible, la admiración, la deuda, el agradecimiento y la necesidad de ser fiel a la herencia para poder reinterpretarla y reafirmarla sin fin”.⁶² El concepto de signo, por ejemplo, es de primera importancia para el proyecto *deconstructivo* y ello no impide que sea uno de los primeros elementos *deconstruidos*.

Definir “*deconstrucción*” no es fácil. El principal obstáculo es que ésta no puede definirse con una oración del tipo *S es P*. De acuerdo con Derrida, cualquier predicado que se le atribuya en oraciones como “la deconstrucción es esto, o es aquello” es, a su vez, *deconstruible*. Por ello, no puede definirse *deconstrucción* sin caer en la circularidad. Para el autor, incluso la regla lógica según la cual lo definido no entra en la definición es *deconstruible* como producto del *logocentrismo*, sistema de pensamiento que privilegia al *logos* sobre la materialidad del lenguaje o, en términos saussurianos, el significado sobre el significante. La palabra *acontecimiento* podría ser más adecuada en la medida en que tendríamos que entender la *deconstrucción* al margen del orden de la definición, es decir, como lo imprevisto y lo azaroso, como algo que ocurre, una manera de proceder o un accidente.

Uno de los intentos de no definición del concepto ha provocado que el trabajo de Derrida se asocie con la teología negativa, pues recurriendo a lo que Tomás de Aquino llamó “la vía de la remoción”, el filósofo ha descrito el movimiento deconstructor no como “una filosofía, ni una doctrina, ni un saber, ni un método, ni una disciplina, ni tampoco un concepto determinado, solamente lo que llega, si

⁶¹J. Derrida. Entrevista con François Ewald “Une folie doit veiller sur la pensée”, *Magazine Littéraire*, 286, mars 1991, 27, [MT].

⁶²J. Derrida y E. Roudinesco, *De quoi demain?* Paris, Fayard-Galilée, 2001, p.17, [MT].

llega”.⁶³ Tampoco se trata de analizar, criticar o poner en marcha un conjunto de reglas que, bien aplicadas, conducen a un resultado específico. No es un análisis porque no pretende llegar a la mínima unidad o al elemento simple del conjunto. Con la *deconstrucción*, Derrida busca alcanzar incluso aquello que la tradición filosófica considera como el más simple de los elementos y demostrar que no hay unidad simple e indivisible. No podría tratarse de un método porque es imposible reducirla a un instrumento o conjunto de reglas aplicables a distintos conceptos o textos. Si se considera la *deconstrucción* como un análisis se adopta también el presupuesto de que al final del camino hay una unidad simple, pura e indivisible. La insistencia metodológica, por su parte, corre el riesgo de convertir la *deconstrucción* en un mecanismo que no corresponde al carácter único de cada *acontecimiento deconstructor*.

El trabajo textual es el primer punto de contacto entre la deconstrucción y la traducción, pues puede decirse que *deconstruir* es leer de cierta manera, sin que esa lectura recurra necesariamente a las herramientas de la hermenéutica, o a las de la estética de la recepción. La distancia entre el proyecto deconstructivo y la hermenéutica se debe principalmente a la noción de *sentido*. Quizá la distancia sea mayor con respecto a la hermenéutica del siglo XIX que, con Schleiermacher por ejemplo, otorga gran importancia a la figura del autor y al concepto de “comprensión”. En la hermenéutica de Schleiermacher el intérprete de un autor ha de comprenderlo mejor de lo que él mismo se comprende. Esta reflexión parte de un sujeto enunciador dueño de su lengua; seguro de lo que va a decir y fuente de un discurso unívoco. Para el proyecto *deconstructivo*, esta idea de sujeto debe repensarse: “no hay un sujeto constituido y comprometido en la escritura [...] Éste es por ella, *dado* por el otro: [...] *nacido* de lo dado, entregado, concedido y traicionado a la vez”.⁶⁴

Por otra parte, la distancia entre el proyecto deconstructivo y la estética de la recepción no siempre es clara. Para Derrida es importante desligarse de la hermenéutica y de la noción de “horizonte” que la estética de la recepción

⁶³J. Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*, Paris, Éditions de L’Herne, 2005, pp. 23-24, [MT].

⁶⁴J. Derrida, entrevista con F. Ewald..., p. 23, [MT].

propuesta por Jauss⁶⁵ hereda de aquella. No obstante, como se verá más adelante, esta distancia ya no resulta tan clara cuando se trata del fenómeno de recepción de los textos derridianos en Estados Unidos, donde la deconstrucción se ha asociado con la corriente de la nueva crítica (reader's response criticism).

Asimismo, la idea del lector como una entidad ideal prevista por el autor puede encontrar lugar dentro de la *deconstrucción*. Tal vez, la principal objeción tanto a la idea de un lector modelo,⁶⁶ como a la de las lecturas fenomenológica y hermenéutica es la idea de sujeto. Ésta funciona como un común denominador en todos esos enfoques; como un presupuesto que queda fuera de todo cuestionamiento. El sujeto, ya sea lector o autor sigue, teniendo la última palabra con respecto a lo que dice el texto. Para el proyecto *deconstructivo* ni el lector ni el autor controlan la lectura, pues ninguno de ellos es dueño de su lengua, texto o discurso y, en esa medida, ambos son incapaces de aportar la verdad o la verdadera interpretación sobre un texto. En consecuencia, la lectura de la deconstrucción ocurre entre azar y necesidad. La lectura y el resultado de ésta son a la vez una consecuencia de la escritura y un acontecimiento azaroso:

la *deconstrucción* tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*. El *ello* no es aquí una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en deconstrucción*. (Litré decía “deconstruirse... perder su construcción”). Y en el “se” del deconstruirse, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma.⁶⁷

Por su atención al detalle léxico y sintáctico, la lectura *deconstructiva* es más semejante a la poética que a la hermenéutica, pues sin hacer a un lado *lo que se dice*, la poética se interesa más por la manera en que la materialidad del lenguaje *construye lo que se dice*. Esta construcción es necesariamente histórica y, por ello, *deconstruir* implica también una labor de historización capaz de desentrañar los momentos en que la construcción de un concepto, de una teoría, o

⁶⁵ Hans Robert Jauss, *Toward an aesthetic of reception*, tr. del alemán por Timothy Bahti, en *Theory and history of Literature*, vol. 2, University of Minnesota Press, 1982.

⁶⁶ U. Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, tr. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1981, pp. 73-95. Aunque en ese texto Eco es contundente con respecto a la naturaleza estratégica del lector y del autor modelo (“insistamos en que la cooperación textual es un fenómeno que se realiza entre dos estrategias discursivas, no entre dos sujetos individuales”) la asignación de deberes o tareas a ambas estrategias hace suponer que aún hay una idea de subjetividad muy fuerte ante la cual el proyecto *deconstructivo* debe disentir.

⁶⁷ J. Derrida, “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis...*, p. 26.

de una lectura ha recurrido a los elementos ajenos o que considera superfluos o poco importantes, como la escritura frente al pensamiento; lo insignificante frente a lo significativo; el no ser frente al ser, etc. *Deconstruir* implica aceptar también que una “regresión infinita nos aguarda a cada instante”.⁶⁸

El límite de la lectura deconstructiva es el texto, pues “no hay nada fuera del texto”⁶⁹, es decir, no hay nada que logre escapar por completo a las propiedades textuales y una de las características de los textos es reservar siempre un espacio ilegible e intocable que garantice y apele, como por necesidad, a la lectura.

La *deconstrucción* ocurre siempre de manera distinta ya que cada texto y cada lectura son diferentes. No es *una* lectura que aspira al *sentido* ni a la reivindicación del lector como creador, sino a la construcción de *múltiples* significados a partir del significante y a la desestabilización de las funciones autor y lector; es a la vez un proceso de lectura y el resultado de éste. La inestabilidad que de esto resulta sólo puede regularse por los textos, la escritura y las lenguas. En este punto, la proximidad entre traducción y deconstrucción casi alcanza la perfecta identidad, a tal grado que podríamos sustituir, en nuestra cita anterior, la palabra “deconstrucción” por “traducción”:

La *traducción* tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se traduce*. El *ello* no es aquí una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en traducción*. (Litré decía “*traducirse... perder su construcción*”). Y en el “se” del *traducirse*, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia reside todo el enigma.⁷⁰

Por ello, algunos teóricos de la traducción han visto en la *deconstrucción* una oportunidad para cuestionar algunos de los conceptos dominantes en traducción como “sentido”, “significado”, “autor” y “texto fuente”, a los cuales se han subordinado otros como “letra”, “significante”, “traductor” y “texto meta”. En el ámbito de los estudios de traducción la *deconstrucción* representa una promesa, no de reivindicación de la tarea del traductor, sino de transgresión de la jerarquía

⁶⁸J. Derrida, “Fidelité à plus d’un— Meriter d’hériter là où la généalogie fait défaut” in *Rencontre à Rabat avec Jacques Derrida —Idiomes, nationalités, déconstructions*. Paris, Cahiers Intersignes, Les Editions Toubkal (Casabianca) 1988, pp. 221-263, tr., parcial de Paulo Ottoni: “Fidelidade a mais de *um* — Merecer herdar onde a genealogia falta”, en *Tradução manifesta, double bind & acontecimento*, São Paulo, Ed. Da UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas)- edusp (Editora da Universidade de São Paulo), 2003, [MT].

⁶⁹ J. Derrida. *De la gramatología...*, p. 207.

⁷⁰ J. Derrida, “Carta a un amigo japonés”..., p. 26, [MS].

establecida entre las dicotomías heredadas de la filosofía, la lingüística y la crítica literaria.

Para Vidal Claramonte,⁷¹ por ejemplo, la consecuencia más importante de la óptica *deconstructivista* es subvertir las dicotomías que dominan aún gran parte de los análisis de traducción. En otros términos, “significado-significante”, “autor-traductor” y “original-traducción”, ya no se oponen jerárquicamente y, por lo tanto, el traductor, el texto meta y el significante dejan de estar subordinados al autor, al texto fuente y al significado. En su descripción de los efectos de la deconstrucción para la reflexión traductora, E. Gentzler sugiere que con el enfoque deconstructivo:

el discurso que ha limitado el desarrollo de la teoría de la traducción se transformará de manera inevitable permitiendo que nuevas perspectivas y enfoques interdisciplinarios jóvenes rompan el estancamiento de un conjunto de términos y nociones.⁷²

Por su parte, en el capítulo que destina a Derrida, V. Moya añade a la subversión de las dicotomías y del estancamiento de las nociones tradicionales de la traductología, una descripción de la lectura *deconstructiva* según la cual no se trata de que cada quien traduzca a su antojo. Por el contrario “la interpretación tiene límites y unas lecturas son mejores que otras; el texto es el que contrata las reglas de su interpretación y eso implica limitar la autoridad del autor y la omnipotencia del traductor”.⁷³ No obstante, esta afirmación es problemática en la medida en que los límites del texto también son difíciles de establecer. Las reglas de la interpretación que el texto podría supuestamente dictar también son relativizadas por la afirmación derridiana “no hay nada fuera del texto”. En otros términos, si el texto no tiene límites, tampoco lo tienen sus posibles reglas de interpretación. La lectura de V. Moya me parece acertada en lo que respecta a los límites de la omnipotencia del autor y del traductor, sin embargo, no podemos atribuirse sólo al texto la responsabilidad dictar las cláusulas del contrato de traducción. Recordemos la dosis de azar de toda traducción para intentar salvar la cuestión de los límites. Sin duda los hay, pero éstos no pueden ser situados o

⁷¹ Vidal Claramonte, *op. cit.*

⁷² *Contemporary translation theories*, New York, Routledge, 1993, p.145, [MT].

⁷³ V. Moya, *op. cit.*, p. 193.

definidos de una vez por todas; su trazo pertenece al *acontecimiento* de cada lectura y de cada traducción.

Deconstrucción y *traducción* también son semejantes porque producen efectos afines. Uno de éstos es mostrar que el autor no tiene el total control de su texto, el texto traducido desestabiliza la autoridad del texto fuente y hace visibles los momentos en que las lenguas rebasan sus límites y se llaman unas a otras más allá del autor y del traductor.

Por medio de la traducción, la *deconstrucción* hace ver que los textos y las lenguas no son objetos de apropiación controlable. Incluso podría decirse que el proyecto *deconstructivo* es inseparable de la (re)traducción del discurso filosófico y de los textos literarios sobre los cuales se ejerce. Las preguntas que se plantean en torno a la traducibilidad o la intraducibilidad a partir del razonamiento deconstructivo inauguran una dimensión *indecidable* tanto en la *traducción* como en la *deconstrucción*. Con frecuencia Derrida interroga las traducciones de los textos que comenta, preguntándose por qué esta palabra y no otra; por qué la decisión del traductor privilegió una lectura y no otra y, finalmente, buscando en los textos ese espacio *indecidable* para mostrar que una *decisión* de traducción puede determinar épocas y tradiciones culturales, como veremos en el capítulo tres.

Indecidibilidad es, entonces, otra característica de la *deconstrucción*. El término de Gödel pretendía describir que “dado un sistema de axiomas que domina una multiplicidad, ésta no es una consecuencia analítica o deductiva de ellos, no está en contradicción con ellos, ni es falsa respecto a esos axiomas. *Tertium Datur*, sin síntesis”.⁷⁴ Para Derrida, “el significado de un enunciado es «indecidable» cuando es imposible determinar exactamente su sentido, no porque éste falte, sino porque varias lecturas son igualmente posibles. Al dejar que se construyan enunciados con sentidos múltiples, dejamos que el sentido único se destruya”,⁷⁵ como ocurre con la traducción.

⁷⁴J. Derrida, *La diseminación*, tr. J. Arancibia, Madrid, Fundamentos, p. 330. Para Derrida, *indecidibilidad* es otra manera de afirmar la *aporía*. Su cuestionamiento permanente a las dicotomías de la metafísica, en buena parte, consiste en afirmar ambos polos como enfrentados de manera irresoluble.

⁷⁵ Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Elipses, 2001, pp. 43-44, [MT].

Contrario a lo que parecería sugerir, el concepto de *indecidibilidad* no cancela la posibilidad de decisión. A la inversa, la decisión sólo es posible ante la *indecidibilidad*, pues si no hubiera una duda verdadera con respecto a cuál de los dos opuestos elegir cuando ambos se presentan como igualmente válidos, la decisión no podría ser tal; más bien sería la aplicación de un itinerario programado. Así, podría decirse que no hay mejor *decisión* que la tomada desde la *indecisión*, al igual que, al parecer, algunas de las traducciones que podríamos considerar como “buenas traducciones”, tienen la virtud de haber vencido lo que parecía intraducible.

2.2 La traducción: un contrato de deconstrucción

El contrato de traducción como deconstrucción es una herencia de los Shem, constructores de Babel. En “Des tours de Babel” Derrida sitúa el momento en que la ley de la traducción como *deconstrucción* entra en vigor. Según Derrida, este contrato se habría celebrado cuando, con el propósito de hacerse un nombre y de imponerlo a los demás pueblos de la Tierra, los Shem decidieron construir una torre. Cuando Dios vio que los Shem construían, interrumpió la obra y distinguió sus lenguas para que no pudieran entenderse. Con ese gesto, Dios los constriñe a traducir; la traducción se presenta como un castigo. Para Derrida, al interrumpir la construcción de la torre y al diferenciar las lenguas de los Shem, Dios se convierte en el primer deconstructor.⁷⁶ Por un lado, deja la construcción inconclusa y queda al descubierto su esqueleto; por el otro, la diferenciación lingüística desestabiliza las percepciones que los Shem tienen unos de otros y hace que, al no entenderse recurran a la traducción.

El nombre de la torre, “Babel”, es intraducible, pues una de las leyes de la traducción es que los nombres propios no se traducen; sólo se explican. Ahora bien, ¿qué significa Babel?, ¿cómo explicar ese nombre? “Babel”, dice Derrida, se ha traducido como confusión, pero también es el nombre de Dios impuesto a la

⁷⁶ J. Derrida, *L'oreille de l'autre...*, p. 137.

torre cuando éste interrumpió la construcción.⁷⁷ Un nombre, sin embargo, es intraducible y, en consecuencia, la ley establecida impone la traducción, al tiempo que la prohíbe. Desde entonces, la condena es *deconstruir*, esto es, expresar la *indecidibilidad* entre la ley que establece traducir como deber y aquella que la prohíbe; “la traducción se convierte en ley; en el deber y la deuda, pero la deuda es insalvable”.⁷⁸

La traducción como contrato de *deconstrucción* es también, según Derrida, una de las posibles interpretaciones de “La tarea del traductor” de Walter Benjamin. La tarea que un traductor emprende respecto de su texto fuente es semejante a la traducción a la que los Shem fueron condenados. Ni para estos, ni para Maurice de Gandillac, traductor de Benjamin, la traducción consiste en explicar algún significado, comunicar o representar “el original”, pues el nombre de Dios no significa más allá de su persona, si lograra comunicar algo, sólo sería la confusión a partir de la cual su nombre se impone como ley.

Las obligaciones del traductor son otras. La principal es responder al mandato de traducción del texto. La orden de traducción que un texto daría a su traductor “no pasa por lo dicho; lo enunciado; lo comunicado; el contenido o el tema”, sino por la *forma*. “La traducción es una forma y la ley de esta forma se sitúa primero en el original. Esta ley se propone primero como una petición en sentido fuerte; una exigencia que delega; manda, prescribe y asigna”.⁷⁹

La lectura de Derrida puede conjugarse con la de P. de Man en lo que concierne a este mandato. El texto fuente exige y decreta la traducción, no con fines comunicativos o de inteligibilidad sino de supervivencia. La traducción se hace necesaria y es requerida por el texto fuente para vivir, no para siempre, sino después de la muerte. Un fantasma que reclama vida nueva convoca al traductor. Esta interpretación se desprende, según Paul de Man, de términos como *überleben* (vivir después de la muerte) y *Nachreife* (después de la madurez) empleados por

⁷⁷ J. Delisle y G. Lafond (*Histoire de la traduction* (CD rom), École de traduction et interprétation, Université d'Ottawa) rastrean la etimología de palabra hasta la lengua acadia en la cual “Bâl-Ili” significa “Puerta de Dios”. Para J. Derrida, la traducción de Babel es, asimismo, motivo de reflexión en “Des tours de Babel”, donde afirma que “el nombre propio Babel, como nombre propio, debería quedar como intraducible pero, por una especie de confusión asociativa que una sola lengua hacía imposible, se llegó a creer que se la traducía, en esta misma lengua, con un nombre común que significaba lo que nosotros traducimos por confusión”, p. 210, [MT].

⁷⁸ J. Derrida, “Des tours de Babel”..., p. 218, [MT].

⁷⁹ J. Derrida, *Ibid.*, p. 225, [MT].

Benjamin en su texto. En este sentido, “la traducción no pertenece al original, el original ya está muerto, la traducción pertenece, por el contrario, a la vida después de la muerte del original, supone y confirma la muerte del original”.⁸⁰ Esta lectura de “La tarea del traductor”⁸¹ se opone a la de Berman, quien basa su interpretación en un conjunto de términos distinto: crecimiento [*Wachstum*], muerte [*eingehen, untergehen*] y supervivencia [*überdauern*] remiten no a la traducción que hace que el texto vuelva a la vida sino a aquella que redime un texto que había sucumbido a la “falla original” haciendo que *perdure*, que no muera nunca.

En las lecturas que hacen Derrida y P. de Man de Benjamin, la ley que dicta la necesidad de traducir, equivale a una deuda contraída entre el texto meta y el texto fuente en una suerte de *double bind* o de doble obligación. Por un lado, desde el original se señala la imposición de la traducción como forma pura *posible*. Por el otro, el original le debe a la traducción su regreso de entre los muertos. El contrato de *deconstrucción* establece un doble compromiso según el cual un texto es a la vez traducible e intraducible: “totalmente traducible desaparece como texto; como escritura; como cuerpo de lengua. Totalmente intraducible en el interior de lo que se cree es una lengua, muere de inmediato”.⁸² Esta es la paradoja de una deuda insalvable. La traducción del ensayo de Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzer”, es un buen ejemplo de ello. Generalmente traducido como “La Tarea del traductor”, o “La Tâche du traducteur” o “The task of the translator”, P. de Man afirma que también podría traducirse como “La derrota del traductor”:

hay que leer este título, al menos como una tautología: Aufgabe, la tarea puede también significar aquel que debe abandonar algo. Si usted participa en el Tour de Francia y usted se rinde, eso será la Aufgabe: “er hat aufgegeben”, él ya no sigue en la carrera. En este sentido, es también la derrota, el abandono del traductor. El traductor debe abandonar aquello que concierne a la tarea de encontrar lo que estaba en el original.⁸³

Sin embargo, “la *rendición* del traductor” no dejaría de ser una estrategia negociada, un contrato, un acuerdo amoroso entre los textos y las lenguas que “no

⁸⁰ P. de Man, art.cit., p. 40, [MT].

⁸¹ W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, tr. H.A. Murena, México, Ed. Coyoacán, 1999.

⁸² J. Derrida “Sobrevivir: líneas al borde”, en H. Bloom *et al*, *Deconstrucción y crítica*, tr. Mariano Sánchez Ventura, México D.F., Siglo XXI, 2003, p. 103.

⁸³ P. De Man, art.cit., p. 33.

reproduce, no restituye, no representa, no *rinde*, esencialmente, el *sentido* del original salvo en ese punto de contacto o de caricia, lo infinitamente mínimo del sentido”.⁸⁴ La traducción del verbo francés *rendre* por el castellano *rendir* es sugerente. En español, “rendir” remite a ideas distintas como vencer u “obligar a las tropas contrarias a entregar sus armas”, “dar a uno lo que le toca, o restituirle aquello de que se le había desposeído”, “dar fruto o utilidad una persona o cosa”, también significa cansarse, como en la expresión “estoy rendida”, o darse por vencido, como en “me rindo”.⁸⁵ Así pues decir que la traducción “no rinde, esencialmente el sentido” permite jugar con todas estas ideas. El verbo “rendir” podría remitir a cierta economía traductora (como cuando se dice que algo es “rendidor”); a la ilusión de la equivalencia o de la cantidad textual calculable. Tal vez por ello, se asigne a la traducción la tarea de “rendir cuentas”, de “rendirse a cuenta de” y ante el texto fuente, de dar razón de algo. Como contrato que estipula lo imposible, la traducción implica cierta irracionalidad. *Irracionalidad* evoca lo que la razón no puede concebir, pero también lo que no puede racionarse, como las lenguas. Éstas, al igual que los textos, son *irracionales* porque no pueden razonarse ni racionarse, pues no son *uno*, no son *cuantificables* ni claramente *delimitables*. Las lenguas y los textos están en un proceso continuo de deconstrucción, de traducción y de transformación. La imposibilidad de “dar cuenta” de algo, o “rendirse” ante esta imposibilidad, desestabiliza tanto el texto fuente como el texto meta. El primero pierde un centro único de interpretación y produce una multiplicidad de lecturas generadoras, a su vez, de múltiples traducciones. El segundo, por consiguiente, no puede ya limitarse al balance de la equivalencia textual con aquél, “en vez de hacer equivalentes dos textos, en vez de unificar, la traducción disemina, no fija el significado sino que juega con él, abre sus fronteras hasta el infinito”.⁸⁶

En suma, frente a “la traducción” habría que adoptar una posición *excéntrica* que la considera a partir de los efectos que produce y desde los

⁸⁴ J. Derrida, “Des tours de Babel »..., p. 233, [MT].

⁸⁵ *Diccionario de la lengua española*, versión electrónica 21.1.0, Real Academia Española 1992. De la edición electrónica: Espasa Calpe, S.A., 1995.

⁸⁶ M.C. A. Vidal Claramonte, *op.cit.*, p. 103.

significados o sentidos que construye, a partir de “todo lo que el sentido, el imperio del sentido, nos impide oír”.⁸⁷

...estamos fascinados por una metáfora, una metáfora en la cual el traductor debe fingir creer para tener el valor de traducir a sabiendas de que es un mito.

MESCHONNIC⁸⁸

3. La metáfora de la traducción

3.1 La metáfora de la traducción en el discurso traductológico

Metáfora y traducción son términos muy cercanos etimológicamente. Podría decirse que esta cercanía es consecuencia de la historia de una traducción. En efecto, el griego *metaphora* se empleaba para expresar la idea de traducción y una de las posibles traducciones del verbo griego *metaphero* es traducir.⁸⁹ Sin embargo, los vínculos entre una y otra van más allá de la etimología. En la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como “la imposición de un nombre ajeno en el que el género sustituye a la especie, la especie al género, una especie a otra, o hay una analogía”.⁹⁰ La definición permite pensar en la traducción porque al traducir también se impone “un nombre ajeno” y se establecen analogías entre las lenguas. Igualmente, en su *De Institutione Oratoria*, Quintiliano se sirve del término *translatus* para referirse al desvío de la significación “natural” y “principal” a “otra”.⁹¹

⁸⁷ H. Meschonnic, “Traduire de que les mots ne disent pas, mais ce qu’ils font”, *Meta* 40, 3, 1995, 517, [MT].

⁸⁸ U. Eco, “Traduction et langue parfaite”, *Dixièmes assises de la traduction littéraire*, Arles, Actes Sud, 1994, p. 199, [MT].

⁸⁹ R. Evans, “The metaphor of translation”, en M. Baker (ed.) *Routledge encyclopaedia of translation studies*, New York, Routledge, 2001.

⁹⁰ Aristóteles, *Poética*, 21: 1457b, (ed. trilingüe) V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

⁹¹ Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, IX: 1, 4-5, (edición bilingüe), introducción y traducción al francés Henri Bornecque, Paris, Librairie Garnier Freres, 1996.

Asimismo, la traducción de la metáfora ha sido objeto de largas discusiones en el ámbito de la teoría de la traducción. La idea de que cada cultura construye sus propias metáforas hace que la traducción de las expresiones metafóricas se considere problemática, o imposible⁹². El tema es vasto y, por ello, no es posible tratarlo aquí. Antes que exponer la complejidad de *la traducción de la metáfora*, estas páginas intentan mostrar el funcionamiento de *la traducción como metáfora* y las diversas construcciones metafóricas que subyacen al pensamiento de la traducción.⁹³

De acuerdo con M. Johnson y G. Lakoff,⁹⁴ las metáforas funcionan en la intersección de dos realidades distintas. También se llaman *catacresis* o *fósiles* cuando se refieren a cosas que no tienen un nombre determinado y que sólo pueden designarse de manera metafórica, por ejemplo la *hoja* de una espada. Según los autores, las metáforas fósiles muestran que “la experiencia y los campos metafóricos se generan y modifican en un enfrentamiento continuo”,⁹⁵ es decir, metáfora y experiencia funcionan alternando dialécticamente el eje lingüístico —la metáfora está anclada en el lenguaje cotidiano de manera fosilizada o viva— y el cognoscitivo —la metáfora es una representación interna del mundo. A partir de la descripción de estos dos ejes, los autores proponen una clasificación según la cual las metáforas pueden ser de *orientación* (“arriba” y “abajo”); *ontológicas* (entidad, sustancia o contenedor) o *estructurales* (“la discusión es una guerra”). En gran medida, el discurso traductológico se nutre y, a la vez, alimenta el empleo metafórico de la palabra “traducción” en la triple clasificación propuesta por Johnson y Lakoff.

Así, es frecuente que en las discusiones teóricas sobre la traducción, se la conciba como metáfora de *orientación* cuando se piensa en el trayecto entre un texto fuente y uno meta; como metáfora *ontológica* cuando se la concibe como un

⁹² Cf. al respecto Catford, *op. cit.*, así como también G. Vazquez Ayora, *op. cit.*, pp. 318-321.

⁹³ Ver también el artículo de L. D'Hulst, “Sur le rôle de métaphores en traductologie contemporaine”, *Target*, 4, 1, 1992, 33-51, en el cual el autor analiza el lugar asignado a la metáfora en la reflexión traductológica y la manera en que algunas teorías traductológicas se han servido de aquella para imponerse sobre otras.

⁹⁴ *Metáforas de la vida cotidiana*, Introducción de José Antonio Millán y Susana Narotzky, tr. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1986. La advertencia de los autores de la introducción es un buen ejemplo de las dificultades planteadas por la traducción de las metáforas: “[...] la cuestión de la equivalencia de metáforas entre una lengua y otra es por supuesto compleja; las decisiones [...] tomadas en esta traducción tratan sólo de facilitar la lectura [...]”, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 12.

proceso que consiste en verter un contenido ideal —los significados— en un molde lingüístico distinto —los significantes—; y por último, la teoría de la traducción también construye una metáfora *estructural* cuando piensa la labor de traducción como “una batalla” contra la intraducibilidad del texto fuente. En los términos de Johnson y Lakoff, puede decirse que estas metáforas han sufrido un proceso de *fosilización* que permitió construir una suerte de mapa semántico alrededor del término *traducción*.

De manera particular, los estudios post-coloniales han visto en la traducción una metáfora de las relaciones de poder entre las lenguas-culturas. Éstos proporcionan nutridos ejemplos de este fenómeno a lo largo de la historia de la traducción⁹⁶. Desde esta perspectiva, la metáfora de la traducción contribuye a encubrir relaciones disimétricas de poder entre las culturas bajo una ilusión de transparencia. R. Evans admite que aunque “hay razones importantes para cuestionar el empleo metafórico indiscriminado del término ‘traducción’, no es menos importante el hecho de que a menudo las relaciones [presupuestas] no se especifican”⁹⁷. En el fondo, se trata de “intentar discutir el valor de los actuales empleos metafóricos de la traducción, en especial cuando implican relaciones de poder, sirviéndose de la estructura de la metáfora misma”.⁹⁸

El empleo metafórico de *traducción* denunciado por los estudios post-coloniales es sólo la punta de un *iceberg* cuya base es compartida por la traductología tradicional. Si bien sólo de manera reciente se vuelve la mirada hacia la traducción como metáfora, la tradición traductológica ha recurrido a una red de metaforización de hondas raíces históricas para entender y explicar lo que *es o debe ser* una traducción y construirse un campo conceptual propio.

Desde una perspectiva terminológica, R. Temmerman afirma que “al estudiar el vocabulario de una nueva disciplina tiene sentido buscar los escenarios metafóricos y ver la manera en que los Modelos Cognitivos Idealizados (ICMs) que subyacen dejan su *huella* en un conjunto de lexicalizaciones”.⁹⁹ La influencia

⁹⁶ Cf. T. Niranjana, *Siting translation History, post-structuralism and the colonial context*, University of California Press, 1992.

⁹⁷ R. Evans, art. cit., p. 150, [MT].

⁹⁸ *Ibid.*, [MT].

⁹⁹ R. Temmerman, *Towards new ways of terminology description: the sociocognitive approach*, Amsterdam-Philadelphia, Ed. John Benjamins, 2000, *apud*, P. A. Fuentes-Olivera, I. Pizarro-Sánchez,

estructuralista que la reflexión traductológica heredó de la lingüística saussuriana produjo una matriz léxico-conceptual —*forma, contenido, significante, significado, equivalencia, fidelidad, texto fuente y texto meta*, etc.— alrededor de la cual se ha organizado el campo de estudio de la traductología. Éste ha ido adoptando conceptos de otros campos para explicar, metafóricamente, las relaciones entre los textos. El concepto de *equivalencia*, por ejemplo, proviene de las matemáticas.¹⁰⁰ De éstas, el último capítulo de *Después de Babel*¹⁰¹ toma *la topología*, para proponer un análisis de la traducción y de las relaciones interculturales. Los conceptos de *texto fuente* y *texto meta* reconstituyen la metáfora del viaje que, descrita por Johnson y Lakoff, se construye sobre la idea “el tiempo es espacio”.¹⁰²

Igualmente, la metáfora ontológica “las palabras son receptáculos de las ideas” constituye uno de los *centros* rectores de la doxa traductológica, en la medida en que, generalmente, ésta se considera como *receptáculo* del original. Por otra parte, la exigencia de *fidelidad* se relaciona estrechamente con la tradición francesa de *Las bellas infieles*,¹⁰³ según la cual, una traducción *fiel* era estéticamente inferior a una *infiel*. En su artículo “Taking fidelity philosophically”,¹⁰⁴ Barbara Johnson no vacila en comparar la traducción con el matrimonio y al traductor con “un bigamo fiel, cuyas lealtades se dividen entre la lengua materna y la extranjera”.¹⁰⁵ La atención que los estudios de género han prestado recientemente a la traducción y a las connotaciones en ella implícitas se debe, en gran medida, a esta metaforización.¹⁰⁶

“Translation and ‘similarity creating metaphors’ in specialised languages”, *Target*, 14, 1, 2002, 43, [MT], [MS].

¹⁰⁰ Cf. W. Wilss: “Ya no se puede determinar desde cuándo el término equivalencia pertenece al instrumental conceptual de la ciencia moderna de la traducción. Es de suponerse que lo haya adoptado de la terminología matemática en el curso de sus esfuerzos por edificar una teoría propia”, *La ciencia de la traducción. Problemas y métodos*, tr. Coordinación de humanidades, México, UNAM, 1988, p. 158.

¹⁰¹ G. Steiner, tr. Adolfo Castañón, México, F.C.E., 1995.

¹⁰² Lakoff, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰³ Cf. M. Ballard, *De Ciceron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses Universitaires de Lille, 1992, p.155, G. Mounin, *Les belles infidèles*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994. y R. Zuber, *Les belles infidèles et la formation du goût classique*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 1995.

¹⁰⁴ En J. Graham, *op. cit.*, pp. 142-148.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 143. [MT].

¹⁰⁶ Cf. Sherry Simon, *Gender in translation: cultural identity and the politics of transmission*, London, Routledge, 1996 y L. Chamberlain, “Gênero e a metafórica da tradução”, en *Tradução e prática da diferença*, Paolo Ottoni (org.), Campinas, FAPESP, Ed. Da Unicamp, 1998.

La lista de los empleos metafóricos de la palabra “traducción” es prácticamente inagotable y las lindes entre metáfora y traducción no pueden definirse fácilmente. El problema va más allá de la oposición entre lo literal y lo figurado, pues como Lakoff y Johnson muestran, la metáfora no sólo es una herramienta retórica sino un recurso cognoscitivo y no puede concebirse el lenguaje sin la metáfora porque ésta es inseparable del lenguaje. La dificultad principal para establecer límites claros entre la *traducción propiamente dicha* y la *traducción como metáfora* es que la palabra *traducción* es “a la vez una pluralidad de actividades y una pluralidad de significaciones [...] y, por ello, no puede tener otro contenido que esta pluralidad potencialmente conflictiva”.¹⁰⁷

Aunque algunos teóricos de la traducción han contribuido a que ésta se emplee metafóricamente como traslado, transferencia y transvase entre lenguas o textos, para otros, ésta más bien expresa una idea de transformación. Ambas formas de entender la traducción, esto es como *metáfora del traslado* o como *metáfora de la transformación* dividen el campo de la discusión teórica en dos posiciones. La primera es la “esencialista”,¹⁰⁸ para la cual hay una esencia y un significado que subyacen a la traducción; para la otra, la “antiesencialista”, traducir no es trasladar sino transformar. Esta última se ha mostrado reticente a adoptar las ventajas explicativas de las metáforas convencionales de la traductología y del tradicional empleo metafórico de *traducción*. Para P. de Man,¹⁰⁹ por ejemplo, la comparación que Benjamin hace entre traducción e historia tendría que hacernos desistir de considerar la traducción como una metáfora y de continuar explicándola en términos metafóricos. La traducción es “como la historia, en la medida en que la historia no debe comprenderse por analogía con cualquier proceso natural”.¹¹⁰ La comparación de Benjamin busca invertir tanto la jerarquía establecida entre los procesos naturales y los procesos sociales, como aquella entre original y traducción. Desde su punto de vista no se puede explicar unos a partir de los otros. Así, en su comentario de Man dice que:

la traducción no se parece al original de la manera en que un niño se parece a sus padres; tampoco es una imitación, una copia o una paráfrasis del

¹⁰⁷ A. Benjamins, *Translation and the nature of philosophy*, London, Routledge, 1989, p. 35, [MT].

¹⁰⁸ Para esta clasificación, cf. S. Mittman, *op.cit.*, y A. Carreres, *op. cit.*

¹⁰⁹ P. de Man, art cit., 37.

¹¹⁰ *Ibid.*, [MT].

original. En este sentido, puesto que no son semejanzas, ni mutaciones, estaríamos tentados a decir que no son metáforas.¹¹¹

De Man traza la inversión radical de Benjamin al rastrear las posibilidades de traducción de su texto. Como en alemán, *übersetzen* [traducir] también significa *metáfora*, cuando Benjamin afirma que la traducción no es metáfora, también dice “*la metáfora no es metáfora*”.¹¹² De acuerdo con de Man, esta afirmación contradice toda la argumentación previa del autor, pues a pesar de desechar la metáfora como recurso explicativo, Benjamin no deja de recurrir a ella. Así, el ánfora metafórica de su texto busca expresar la relación entre los textos y las lenguas involucrados en los procesos de traducción. Al igual que los fragmentos del ánfora de Benjamin, los textos no se articulan en una relación de semejanza. El texto traducido no es la metáfora del texto fuente, un fragmento no sustituye a otro. Por el contrario, entre ambos se establece una relación de metonimia, según la cual los límites de un texto o fragmento se articulan con los de otro. “La traducción es el fragmento de un fragmento, quiebra el fragmento —de manera que el recipiente no deja de quebrarse— y nunca lo reconstituye”.¹¹³ Los añicos del ánfora expresan en un mismo movimiento la metonimia y la metáfora de la traducción. Ambas figuras retóricas parecen indisociables de la traducción y de las relaciones entre los textos y entre las lenguas.

3.2 La metáfora de la traducción en Jacques Derrida

En su trabajo sobre la retórica de la traducción en Jacques Derrida, A. Carreres¹¹⁴ muestra que la traducción en la obra del autor está asociada con las ideas de transformación, traslado, transposición, interpretación, reformulación, intercomunicación, traducción interlingüística y transcripción. Para la autora, estas ideas constituyen una suerte de “mapa de campo” del papel que la traducción desempeña en los textos derridianos. En este sentido, vale decir que el cuestionamiento de de Man y de Benjamin a la metáfora del transporte también se

¹¹¹ *Ibid.*, [MT].

¹¹² *Ibid.*, 38, [MT], [MS].

¹¹³ *Ibid.*, 49, [MT].

¹¹⁴ A. Carreres, *op. cit.*, p. 60.

encuentra en Derrida. En éste, la metáfora de la traducción se asocia con la de la escritura; “esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido ‘propio’ de la escritura como primera metáfora” o primera traducción. Al parecer, el *enigma* está en decidir si esta metáfora implica pensar la repetición infinita de un principio idéntico a sí mismo, o el desplazamiento de una multiplicidad *originaria* irreductible; de la *diferencia*.¹¹⁵ Puede decirse que el proyecto teórico de Derrida se encamina a resolver este enigma por medio de un empleo particular de la traducción. Para algunos, sólo se trata de una metáfora, pues si se considera la traducción al margen de su empleo metafórico habrá que concluir que J. Derrida no tradujo mucho o, para emplear la expresión de A. Berman, que no hizo “obra de traductor”.¹¹⁶ No obstante, para John P. Leavey, uno de sus traductores al inglés, a pesar de que después de *El origen de la geometría* de Husserl (1962), Derrida habría “abandonado otras traducciones”, también podría decirse que “nunca ha dejado de traducir”,¹¹⁷ pues traducción y deconstrucción a menudo se funden en la misma estrategia de “intervención textual”.¹¹⁸ Es verdad que afirmar que Derrida es traductor sólo por la estrecha relación entre traducción y *deconstrucción*, podría ser recurrir a un empleo demasiado flexible o “metafórico” de *traducción*. La traducción referida de esta manera sería muy semejante a las prácticas del comentario, la glosa y la explicación de textos y, por ello sería más cercana a la traducción intralingüística de Jakobson.¹¹⁹

En el caso de los textos filosóficos, los límites entre la traducción interlingüística y la “metafórica” o intralingüística son difusos. La escritura derridiana es un buen ejemplo de ello, pues su trabajo textual es una de las reinterpretaciones más ricas del *corpus* filosófico de Occidente. A continuación, presento algunos ejemplos de la manera en que el autor se sirve de la metáfora de la traducción. En algunos de ellos, la *traducción metafórica* opera a espaldas del autor; en otros, funciona como un recurso explicativo o argumentativo y, a

¹¹⁵ Neologismo que traduce la *différance* derridiana y que comentaré un poco más adelante.

¹¹⁶ *Pour une critique...*, p 74.

¹¹⁷ J. Derrida, *Edmund Husserl's origin of geometry: an introduction*, traducción, prefacio y postfacio J. P. Leavey, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, [MT].

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Recordemos la triple clasificación del autor respecto a la traducción (intralingüística, interlingüística e intersemiótica), según la cual sólo la traducción interlingüística podía considerarse “propia” traducción”. Cf. *Ensayos de lingüística general*, tr. de Josep.M.Pujol y Jem Cabanes, Barcelona, Seix Barral, 1975.

menudo, se convierte en un ejercicio de crítica textual que muestra la necesidad de una retraducción.

3.2.1 *De la gramatología* o de la escritura traductora

El empleo metafórico de la palabra “traducción” de *De la gramatología* está estrechamente vinculado a la metáfora de la escritura. El autor muestra cómo, en Occidente, la escritura se ha valorado de maneras distintas según se la conciba metafórica o literalmente. En otros términos, la tradición ha construido dos escrituras: una buena y una mala. La buena es la del “libro de la naturaleza”, o “la escritura de Dios”; la mala es la humana, aquella designada “en sentido propio”, “astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita”.¹²⁰ Igualmente, la metáfora de la traducción se escinde por una doble valoración: la buena traducción se idealiza como lo imposible; la mala traducción se considera como una traición, la obra de un traductor.

En este texto Derrida sienta las bases de su crítica a las dicotomías (“lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico”¹²¹) construidas por la tradición filosófica y describe el lugar secundario asignado a la escritura como:

traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo en su significado, en el otro, condición incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.¹²²

El papel de la escritura frente a la voz, la presencia o el ser se describe como secundario o accesorio y la metáfora de la traducción se emplea para reforzar la idea de subordinación de lo escrito a lo hablado. La ocurrencia de términos como *portavoz*, *intérprete*, o *técnica al servicio de*, acentúa el carácter secundario de la escritura frente al habla. Desde esta perspectiva, la metáfora contribuye a reafirmar el principio de identidad, según el cual una presencia idéntica a sí misma se repite *ad infinitum* en una escritura *traductora*. Traducir es relacionar lo

¹²⁰ *De la gramatología...*, p. 22.

¹²¹ *Ibid.*, p. 13.

¹²² *Ibid.*, *traductora* [MS]

uno consigo mismo, desdoblarlo para que éste pueda *oírse-hablar*. “Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una operación de *traducción* o de significación natural”¹²³. Aunque sabemos que cuestionar esta idea es uno de los propósitos principales del texto de Derrida —la argumentación de *De la gramatología* a propósito de la escritura está orientada a subvertir este principio de identidad mostrando que éste se construye y se desplaza sobre una multiplicidad *originaria*—, con frecuencia, al emplear la metáfora de la traducción, el autor parece apelar a las connotaciones negativas de la escritura. Así, por ejemplo, al referirse a la percepción europea del siglo XVII de la escritura china, afirma que:

el concepto de la escritura china funcionaba como una suerte de *alucinación* europea. Lo cual no implicaba nada de casual: ese funcionamiento obedecía a una necesidad rigurosa. Y la *alucinación* traducía menos una *ignorancia* que un *desconocimiento* negador. No estaba perturbada por el saber, limitado pero real, del que entonces se podía disponer en relación con la escritura china.¹²⁴

El etnocentrismo desde el cual se percibe la escritura china —del cual la posibilidad de traducción interlingüística no debe separarse— se plantea como una *alucinación traductora* asociada con la *ignorancia* y el *desconocimiento* de la Europa de la época. El texto apela a la traducción como metáfora de la insensatez y del “desconocimiento negador” que son a la vez causas y efectos de una traducción. La idea se refuerza algunas líneas después, cuando al hablar del “prejuicio chino” el autor se refiere a un “prejuicio jeroglifista” que “había producido el mismo efecto de *ceguera interesada*”. Entonces, la traducción se vincula a una serie de connotaciones negativas que permite el reproche de *infidelidad* a una operación traductora que construye la alteridad a partir de sí misma.

La crítica a la traducción se explicita en la lectura que Derrida propone de *Tristes tópicos* de Lévi-Strauss. Cuando en su texto, Lévi-Strauss traduce el término que los nambikwara emplean para denominar la escritura como “iekariudkedjutu, es decir, «hacer rayas»”,¹²⁵ Derrida reacciona:

¿Acaso el etnocentrismo no se *traiciona* siempre por la precipitación con que

¹²³ *Ibid.*, p. 17, [MS].

¹²⁴ *Ibid.*, p. 106, [MS].

¹²⁵ *Ibid.*, p. 160. Hay traducción al español del texto de Lévi-Strauss. Cf. *Tristes tópicos*, tr. Noelia Bastard, prólogo M. Delgado Ruiz, México, Paidós, 1992.

se satisface ante ciertas *traducciones* o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede *traducir* por ‘hacer rayas’ la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el ‘habla’ al *traducir* la palabra *equivalente* por ‘gritar’, ‘cantar’, ‘soplar’ hasta ‘tartajear’? (...) ¿Y habrá que concluir que los chinos son un pueblo sin escritura so pretexto de que la palabra *wen* designa muchas otras cosas aparte de la escritura en sentido estricto?¹²⁶

Así, de la metáfora que considera la escritura como traducción del habla, Derrida pasa a la crítica de una traducción interlingüística cuyas causas —el etnocentrismo— y efectos —el ocultamiento— sólo pueden ser nefastos. Es comprensible que esta crítica a la traducción como recurso etnocéntrico de construcción y determinación del Otro, también haya sido retomada por los estudios post-coloniales en traducción. Sin embargo, cuestionar de esta manera la traducción no puede evitar nutrirse de la doxa traductológica para la cual traducir siempre es traicionar. Pero, antes de situar la argumentación de Derrida del lado de la tradición traductológica, habría que reinsertar sus críticas a la traducción en su razonamiento. En la advertencia que abre *De la gramatología*, el autor señala que en la primera parte del ensayo, “esboza a grandes rasgos una matriz teórica, señala determinados puntos de referencia históricos y propone algunos conceptos críticos”.¹²⁷ En efecto, en esta parte se muestra la necesidad de superar un concepto de escritura estrictamente alfabético para proponer otro, el de una escritura primaria y general (*archiescritura*) que abarcaría toda forma de representación. La *archiescritura* sólo puede superar al viejo concepto mediante una crítica de la escritura alfabética que va de la mano con el cuestionamiento de la traducción de la *presencia* y de la traducción etnocéntrica.

La segunda parte de *De la gramatología* pone a prueba los conceptos de la primera, “es, si se quiere, el momento del ejemplo”.¹²⁸ Así, sobre la crítica al concepto de escritura alfabética se construye la argumentación en torno al desplazamiento primero de lo múltiple en lo uno y se la aplica a la lectura del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau. En esta parte, las metáforas de la traducción cambian de tono, es decir, la crítica a la traducción ya no es tan

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 160-161, [MS].

¹²⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹²⁸ *Ibid.*

evidente. El Rousseau de Derrida se debate entre la necesidad y la condena de la escritura, de “ese peligroso suplemento”. El tono con respecto a la traducción parecería recuperar el gesto rousseauiano al vacilar entre la necesidad y la condena de la traducción. Así, por ejemplo, al describir la geografía lingüística de Rousseau, Derrida escribe:

El hombre del norte ha *sustituido* con el *ayúdame* el *ámame*, con la claridad la energía, con la articulación el acento, con la razón el corazón. La *sustitución* formal *traduce* indudablemente un *debilitamiento* de la energía, del calor, de la vida, de la pasión, pero sigue siendo una *transformación*, una *revolución* en la forma y no sólo una *disminución* en la fuerza. Esta sustitución puede *explicarse tan mal* por una *simple degradación*, porque implica hasta tal punto un *desplazamiento* y una *inversión* que remite a una función *completamente distinta* de la necesidad.¹²⁹

Si bien la traducción se presenta inmersa en una red léxica de connotaciones negativas (*debilitamiento*, *disminución*, *mala explicación*, *degradación*), después de la adversativa *pero* el autor intenta matizar la pérdida de fuerza de esta *traducción* asociándola, esta vez, con la *transformación* y la *revolución en la forma*. Traducir ya no implica una *simple degradación*. Insistir en ello sería insistir en la identidad absoluta de un principio único degradado en cada una de sus repeticiones. Por el contrario, la argumentación derridiana quiere llegar al lugar opuesto de este principio, esto es, a la *diferancia*. Por ello, dice, traducir *traducción* por *degradación* es una *mala explicación*, pues lo que está en juego es, más bien, la *transformación*, *el desplazamiento y la inversión* del Otro en lo mismo. Esta idea se reafirma más adelante, al referir que para Rousseau “no es el signo un debilitamiento de la fuerza, (...) sino que *traduce* al contrario un conflicto de fuerzas antagónicas, una diferencia dentro de la fuerza”.¹³⁰

Hacia el final de la segunda parte de *De la gramatología*, el empleo metafórico de *traducción* no permite dudar de cierta ambivalencia por parte del autor con respecto a la traducción. En el espacio dedicado a describir “la inscripción del origen” en el *Ensayo* de Rousseau, Derrida busca mostrar cómo la degradación asociada al surgimiento del lenguaje es un proceso necesario, “la

¹²⁹*Ibid.*, p. 283. El autor subraya “ámame” y “ayúdame”, [MS] el resto.

¹³⁰*Ibid.*, p. 284, [MS].

*lengua, pues nace del proceso de su degeneración*¹³¹. De acuerdo con Derrida, el *Ensayo* pretende hacer una descripción objetiva de este proceso. Por eso:

para *traducir* el camino *descriptivo* de Rousseau que no quiere *restaurar* hechos sino *medir* una *distancia* [écart], quizá sea *imprudente* llamar *grado cero* u *origen simple* a eso a partir de lo cual se mide la *distancia* [écart] o se dibuja la estructura. El grado cero o el origen implican que el comienzo sea simple, que no sea también el inicio de una degeneración, que se lo puede pensar en la forma de la presencia en general [...] para hablar de origen simple, también haría falta que la *distancia* [écart] pudiese medirse sobre un eje simple y en un solo sentido.¹³²

El texto parece responder a una pregunta implícita, ¿cuál sería la traducción adecuada o “prudente” del origen que Rousseau intenta dibujar en su *Ensayo*? Esta pregunta podría reformularse y desdoblarse así: ¿por qué plantear esto en términos de *traducción*?, ¿cuáles son los conceptos *fuerza* y *meta* en juego en el *imaginario traductor* de Derrida? Para responder a la pregunta implícita en su texto, el autor parte una vez más de la inadecuación de la traducción, “quizá sea imprudente llamar grado cero u origen simple a eso a partir de lo cual se mide la *distancia* [écart]”. La poca *prudencia* de esta traducción radica en que el concepto *fuerza* en cuestión, a saber, un *origen simple*, no es tal. No hay, pues simplicidad original cuya traducción “pudiese medirse sobre un eje simple y en un solo sentido”. Además, dice Derrida, Rousseau “no quiere *restaurar* sino *medir*”. Pensar esta descripción en términos de traducción ya no resulta entonces tan arbitrario. ¿Acaso no hay una larga tradición traductológica para la cual traducir implica *restaurar* un sentido perdido y *cuantificar* los textos para lograr la tan deseada *equivalencia*?

Las reservas de Derrida para admitir como concepto meta adecuado “el origen simple” de Rousseau, parecen conducir a que, para traducir *adecuadamente* A hay que hablar de B, o en otros términos, para recorrer el camino entre A (que para Rousseau debe ser un origen simple) y B (que para Derrida debe ser otra

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 305. En la traducción de O. del Barco y C. Ceretti *écart* se traduce por “apartamento”. El término francés remite a una distancia espacial entre dos cosas, a un intervalos temporal, a la diferencia entre dos cifras, o incluso al desvío de una norma. En el texto de Derrida, puede interpretarse entonces como todas estas cosas. El *écart* es a la vez una distancia temporal, espacial o la violación de una regla. La modificación que propongo sólo traduce el sentido espacial de la expresión.

cosa) hay que medir la *distancia* entre ambos. No obstante, la medición no puede llevarse a cabo en “un solo sentido, ni en un eje simple” porque, para Derrida A y B no se distancian a partir de un punto fijo, sino que se *desplazan*, se *diseminan* en múltiples direcciones. Por lo tanto, la *traducción adecuada* anula la metáfora del viaje del traductor entre dos puntos fijos, para construir una metáfora de traducción que, como el deseo del origen rousseauniano, “se vuelve una función indispensable e indestructible pero situada dentro de una sintaxis sin origen”.¹³³

En consecuencia, Derrida se apropia de una metáfora de la traducción con connotaciones específicas para transformarla poco a poco hasta desde el interior del sistema en que funciona, a saber, el de sus textos y el de la filosofía. Es verdad que la crítica dirigida a la traducción se sirve del imaginario traductológico de manera importante: ¿cómo no hacerlo si éste es el mismo que el de la filosofía desde la cual, recuérdese, Derrida construye su discurso?

Convertir la metáfora de la traducción como *transporte* en una de la traducción como *transformación* requiere, pues la crítica de una en beneficio de la otra y esto, a su vez, implica que los vínculos entre el proyecto filosófico occidental y la traducción se evidencien: “la operación filosófica, si tiene alguna originalidad y especificidad, se define como proyecto de traducción, como fijación de un cierto concepto de traducción”.¹³⁴

La metáfora de la traducción como *transporte* es subsidiaria de la traducción invisible, la que se *borra* como la *escritura* ante la *voz*, como el *significante* ante el *significado*. Ésta marca los límites que Derrida considera la clausura de la filosofía, esto es, el conjunto de oposiciones dicotómicas que tejen su sistema. Pero también, si se la entiende como metáfora de *transformación*, es capaz de esbozar una salida de esta clausura. No en vano, en la advertencia que abre *De la gramatología*, se dice que “estas proposiciones exigen que la lectura escape [...] a las categorías clásicas de la historia de las ideas y de la historia de la literatura, pero tal vez, ante

¹³³ *Ibid.*, p. 306.

¹³⁴ J. Derrida, *L'oreille de l'autre...*, p. 159, [MT]. Habrá que distinguir entre los empleos que Derrida y Berman hacen de la expresión “proyecto de traducción”. Para Derrida no se trata en sentido estricto de la manera en que un traductor enfrenta su texto fuente, sino de la intención universalista de la filosofía.

todo de la historia de la filosofía”¹³⁵. Se trata, en suma, de pensar la base ontológica de la filosofía y de la traducción a partir de lo múltiple y no de lo uno.

3.2.2 La traducción como metáfora de la relación con lo sagrado

En “Teología de la traducción”¹³⁶ Derrida piensa la base ontológica de la traducción al margen del discurso teológico. En efecto, el texto comienza con una discusión sobre la traducción bíblica en la Alemania romántica, pero esto parece ser sólo un pretexto para la discusión posterior de los conceptos *Bildung*, *Bild*, *bilden*, estudiados por A. Berman en *L'épreuve de l'étranger*.¹³⁷ Así, al referirse a una “teología de la traducción”, Derrida no remite necesariamente a la restitución de un sentido o de un significado “sagrado”, ni a la fidelidad incondicional que el traductor debe a un texto portador de una verdad de carácter divino. No se trata de “un presupuesto teológico que dictaría los principios de la traducción, sino de liberar una dimensión del saber, fundamental pero no fundadora, llamada aquí teológica, que resulta de la circulación del saber fundada sobre una práctica de traducción”.¹³⁸ Derrida podría estar empleando la palabra “teología” en su sentido pre-cristiano. En éste, el *logos* define lo divino según sus propias capacidades expresivas. Así, por ejemplo, Aristóteles veía a los físicos como una suerte de teólogos cuyo *logos* “elegía la naturaleza para expresar lo divino”.¹³⁹ Las críticas posteriores de San Agustín a este empleo de “teología” consisten en que en él, el lenguaje determina lo divino.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁶ En *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, introd. Cristina de Peretti, tr. grupo DECONTRA, Barcelona, Paidós, I.C.E-U.A.B, 1995.

¹³⁷ *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romatique*, Paris, Gallimard, 1984.

¹³⁸ A. Nouss, “Texte et traduction du sacré chez Jacques Derrida” Versión en línea: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no5/nouss.pdf>. Consultada el 7/01/07, [MT].

¹³⁹ J. L. Marion, “Théo-logiques”, *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, v.1, André Jacob (dir.), Tony Brachet (ed.), Reynal Sorel (rev.), Paul Ricoeur (préface), Paris, PUF, 1998, pp. 17-34, [MT].

Por esta razón, la “teología de la traducción” derridiana traza, más bien, una dimensión *ontoteológica*¹⁴⁰ que tiene un doble objetivo. Por un lado, se sirve de cierto empleo del término “traducción” para complementar el análisis propuesto por Berman con la crítica de Schelling a la tripartición kantiana del conocimiento. Por el otro, pretende mostrar que la red conceptual construida a partir de la *Bildung* alemana remite a una dimensión ontológica de la traducción. En ésta, traducir remite a la necesidad, señalada por Schelling, de volver a unir lo que Kant dividió. Por ello, en un pasaje de su texto, Derrida retoma las operaciones de traducción recíproca entre las matemáticas y la filosofía y entre ésta y la poesía. “Para Schelling y según un movimiento común a todo lo que se llamará el idealismo alemán post-kantiano, es preciso partir de aquello de lo que habrá sido preciso partir para pensar la disociación: la unidad originaria. Y si se parte de ello entonces todas las diferencias no serán más que la *traducción* de lo mismo que se proyecta o se refleja en diferentes órdenes”.¹⁴¹ El acceso a la unidad originaria de Schelling es la *Imaginación* [*Einsbildungskraft*] considerada como esquema *traductor*. En alemán, este concepto es muy próximo de otro, la *In-Eins-Bildung*, que la traducción francesa sustituye por *Uniformation*. Derrida critica esta traducción porque no sugiere, como en alemán, la relación con la imaginación. Paradójicamente, dice el autor, el “concepto de la traducibilidad fundamental se liga poéticamente a una lengua natural y resiste a la traducción”.¹⁴² Al traducir la *In-Eins-Bildung* por *uniformación* se pretende una unidad originaria idéntica a sí misma, mientras que el concepto de la *In-Eins-Bildung* es también la “puesta en forma y en imagen; reúne, pero esta reunión produce la unidad. Producción poética, ya que uniforma sin uniformizar, guarda lo universal y lo particular en la impronta que produce”.¹⁴³

¹⁴⁰ Término acuñado por Kant en su afán de marcar la frontera entre las esferas de la teología racional y la revelada. De acuerdo con el filósofo, esta última quedaría excluida del alcance de la razón humana. La primera, por el contrario quedaría comprendida dentro de la “ontoteología”, definida como “la ciencia de Dios que recurriendo sólo a los «simples conceptos» puede establecer su existencia”. Se comprende, pues que en ésta la visión griega se recupere, hasta cierto punto, por la prioridad otorgada a la razón sobre la divinidad. El segundo término de la composición “teos-logos” domina sobre el primero. *Ibid.*, p. 21 [MT].

¹⁴¹ *El lenguaje y las instituciones...*, p. 115.

¹⁴² *Ibid.*, p. 117.

¹⁴³ *Ibid.*

Derrida sitúa la dimensión *ontoteológica* de la traducción entre la *Uniformación* y la *Imaginación* de Schelling. Su “teología” es una *metáfora de la traducción absoluta*, posible sólo a partir de la *imaginación*. Desde este punto de vista, la sacralización es producto de las traducciones alentadas por la *imaginación*; es el resultado de “un juego de significaciones en movimiento continuo, una fuga de significantes que, a fuerza de rodeos y peregrinajes, lleva al borde del sin-sentido sin jamás sucumbir a él y hace de esta tentación la única revelación de sentido posible”.¹⁴⁴ El sentido precristiano de la “teología” derridiana es, entonces, manifiesto. Así como la razón determina lo divino, la traducción/*imaginación* determina su texto fuente y permite acceder a él.

En la red semántica de los conceptos *Bildung*, *Bild*, *bilden*, habrá de incluir también *Urbild* [*Modelo o Ideal*], que Derrida analiza en “Des tours de Babel”. Benjamin emplea este concepto para referirse a la versión entre líneas del texto sagrado, la versión a la que aspira la traducción. En la lectura que Derrida propone del texto de Benjamin este *modelo* sería el *topos* de la traductibilidad o de la posibilidad radical de traducir.

Ahora bien, además de la dimensión ontoteológica de la traducción que Derrida construye a partir de la red conceptual de la filosofía alemana — que ya implica una serie de operaciones traductoras—, el autor presenta su lectura como una *traducción*. Así, una vez analizado el poder performativo de Babel, se dispone a “intentar *traducir* a mi manera, la traducción de otro texto sobre la traducción”.¹⁴⁵ Se refiere, entonces, a la traducción francesa de Maurice de Gandillac de “La Tarea del traductor” de Benjamin. Derrida reitera que el ejercicio al que se somete es una *traducción* y describe la cadena de traducciones en la que la suya se inserta como en una genealogía: las traducciones del texto de Benjamin se relacionan por vínculos filiales que traducen un nombre propio, una firma, la de Benjamin. La filiación entre sus traducciones se impone como deuda y compromiso, como tarea. De ahí que, como traductor, no pueda “reducir mi papel a aquél de un transportador [*passeur*] o de un transeúnte [*passant*]”.¹⁴⁶ La dimensión

¹⁴⁴ A. Nouss, art.cit., 3. [MT].

¹⁴⁵ “Des tours de Babel”..., p. 219, [MT].

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.227, [MT].

“ontoteológica” de la traducción también afecta, pues la percepción de la responsabilidad del traductor para con la supervivencia del texto. Ésta no puede concebirse como resultado de operaciones de representación o reproducción. La supervivencia del texto es, según Derrida, el resultado de la traducción de una firma por los vínculos filiales —entre lenguas y entre textos— que produce; “la firma de una especie de nombre propio destinada a asegurar su supervivencia como obra”.¹⁴⁷

Derrida se presenta como traductor de la traducción de Gandillac, y al hacerlo, inscribe su propia firma en la cadena de filiaciones de la firma de Benjamin para preguntar “¿cómo se traduciría una firma? ¿y cómo abstenerse de hacerlo, así se trate de Iaweh, de Babel, de Benjamin, cuando firma tan cerca de su última palabra?”.¹⁴⁸ La firma se convierte en parte del texto y en esa medida debe traducirse. La metáfora de la traducción es aquí la metáfora de un texto infinitamente firmado, prolongado, espaciado en el tiempo y en las lenguas. Así, aunque “es poco claro en qué sentido o de qué manera puede decirse que Derrida en realidad traduce a Benjamin”, esta traducción metafórica modifica cierta “ontoteología” de la traducción y cierta concepción de “La tarea del traductor”. “Si se tratara de cierta complementación, Derrida estaría traduciendo a Benjamin al complementar su texto con respecto a una totalidad mayor, a un concepto más amplio, a algún lenguaje más puro”.¹⁴⁹

El empleo de la metáfora de la traducción en los textos derridianos también puede entenderse como un esfuerzo de *traducción* y de *metaforización* de una multiplicidad irreductible, sin que las ideas de *transporte*, de *transferencia* y de *unidad originaria* no habrán sido reemplazadas, sustituidas o abolidas por esta *traducción*. No obstante, según la “ontoteología” de Derrida estas ideas tampoco podrán pensarse ya sin remitir a las de *transformación*, *fuga*, *pluralidad* y *alteridad*.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 224, [MT].

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 248, [MT].

¹⁴⁹ J. F. Graham, “Introduction”, en *op.cit.*, p. 26, [MT].

3.2.3 La metáfora de la traducción como recurso argumentativo: el farmacón platónico.

La traducción no sólo goza de carta de ciudadanía entre los problemas discutidos por los filósofos, sino que a menudo es *per se* premisa en algunos sistemas. Para Heidegger, por ejemplo, la traducción es un elemento clave en la demostración de la historia de la filosofía como historia del “olvido del Ser” porque, de traducción en traducción, hemos perdido la percepción que los filósofos griegos tenían del Ser. La traducción de la *physis* griega por la *natura* latina transgrede esta relación porque, de acuerdo con Heidegger, al decir *physis* los griegos querían decir *Ser* y no *natura*, que para los latinos significaba *nacimiento*. Por esta razón, habrá que volver a la filosofía griega para recuperar la relación original con el Ser y la tarea de la filosofía se concibe como una de retraducción y recuperación de aquello olvidado por las “malas” traducciones. Para Derrida, la traducción de algunos conceptos de la filosofía griega no ha hecho que nos olvidemos del Ser; al contrario, lo ha producido. En otros términos, la red de conceptos de la filosofía griega sería, desde el principio, lugar de *indecidibilidad* y de una pluralidad semántica que no puede traducirse sin transformar lo equívoco en lo unívoco.

Así, en la lectura del *Fedro* propuesta en *La diseminación*, el autor analiza los efectos de la traducción del *farmacón* platónico. En el *Fedro*, Platón condena la escritura como copia imperfecta de las ideas. Para hacerlo recurre al mito de Zot,¹⁵⁰ divinidad egipcia de la escritura, cuando éste presenta al rey el descubrimiento de un nuevo *fármaco* capaz de aliviar los problemas de la memoria. El *fármaco* en cuestión es la escritura y, con ésta, la memoria queda vacunada contra el olvido. Para el rey, lejos de solucionar los problemas de desmemoria, la invención de Zot los multiplicará, pues provocará que todos aquellos que recurran al *fármaco* pierdan la capacidad de recordar, en la medida en que dependerán cada vez más de esta extraña *droga*. El rey concluye entonces que la propuesta de Zot es más bien un *veneno* que un *remedio*.

¹⁵⁰ En la versión francesa, Teuth. La traducción de J. Arancibia (*op. cit.*) translitera Zot y en la versión de O. del Barco de *De la gramatología* (*op. cit.*) aparece como Thot.

A partir de la comparación del texto francés con el griego, Derrida constata que, en este último, *farmacón* cubre el campo semántico de ‘remedio’ y ‘veneno’. Comienza entonces un análisis de la versión francesa “autorizada” de Léon Robin, con constantes referencias al texto griego entre paréntesis. La transliteración de los conceptos griegos estudiados cumple con varias funciones. Primero, subraya los conceptos que el autor quiere resaltar para el lector. Segundo, construye un texto polifónico y radicalmente heterogéneo que produce el efecto que Derrida pretende mostrar en el texto platónico, a saber, el de una pluralidad semántica. Tercero, es un elemento mnemotécnico que retiene el espectro semántico del que el autor se servirá para contestar la traducción de Robin. Vale la pena releer la justificación de Derrida para esta manera de proceder:

...aparecerá mejor, esperamos, esa polisemia regulada que ha permitido, por *deformación, indeterminación o sobredeterminación*, pero sin contrasentido, *traducir* la misma palabra por ‘remedio’, ‘veneno’, ‘droga’, ‘filtro’, etcétera. Se verá también hasta qué punto la unidad plástica de ese concepto, más bien su regla, y la extraña lógica que la vincula a su significante, han sido *dispersadas, enmascaradas, tachadas, ocultadas* con una relativa *ilegibilidad* por la *imprudencia o empirismo* de los *traductores*, sí, pero en primer lugar por la *temible e irreductible dificultad de la traducción*. Dificultad de principio, relacionada menos con el paso de una lengua a otra, de una lengua filosófica a otra, que ya, como veremos, con la tradición del griego respecto al griego, y violenta, de un *no-filosofema* a un *filosofema*. Con este *problema de traducción* nos topamos con el problema del paso a la filosofía.¹⁵¹

En otros términos, la traducción oculta *la polisemia regulada* del *farmacón* platónico. El problema de esta traducción no sólo es el *empirismo de los traductores*, sino una dificultad inherente al griego de la Atenas clásica, una lengua que empieza a convertirse en lengua de la filosofía y que, al hacerlo, dibuja la metamorfosis de un *no-filosofema* en *filosofema*, o la transformación de la palabra cotidiana en concepto filosófico. La dificultad de la traducción es *de principio* porque, ya en el griego, el concepto no es unívoco. Ante la imposibilidad de marcar esta *polisemia regulada*, Robin traduce —recurriendo a la estrategia de compensación y adaptación— aquí por *remedio* lo que más allá traduce por *veneno*,

¹⁵¹ *La diseminación...*, p. 104, [MS].

aunque la mayoría de las veces opta por la primera. Esta traducción, dice Derrida, “no es ciertamente inexacta”. Sin embargo:

borra por su salida de la lengua griega, el otro polo guardado en la palabra *farmacón*. [...] A diferencia de ‘droga’ e incluso de ‘medicina’, *remedio* explicita la racionalidad transparente de la lengua de la técnica y de la causalidad terapéutica, excluyendo así del texto la apelación a la virtud mágica de una fuerza cuyos efectos se dominan mal, de una dinamis siempre sorprendente para quien quisiera manejarla como amo...¹⁵²

Al mostrar que la traducción francesa dejó una reserva semántica intacta, Derrida no descalifica la traducción de Robin en nombre de un significado perdido en el camino entre el griego y el francés. Más adelante, comenta crípticamente que no podría aceptar ni rechazar esta traducción. Se trata, por el contrario, de mostrar que el texto platónico se construye sobre fuerzas opuestas que socavan su sistema, sin que ni siquiera Platón pueda hacer algo al respecto.

El concepto de *logos* es objeto de un análisis semejante. Esta vez, la “dificultad de principio” se debe a las diferentes maneras en que los sofistas y Platón se sirven de él. Para unos, el *logos* es la palabra; para el otro, la verdad. Unos y otro apelan a él en sus alegatos, inscribiéndolo en una relación filial con la verdad. El *logos* es hijo de la *verdad*, la representa como un hijo a su padre. Se trata, en otros términos, de la filiación entre la palabra escrita y la verdad significada. En el *Fedro*, *logos*

tiene el sentido de discurso, de argumento propuesto, de propósito principal que anima la charla hablada (el *logos*). Traducirlo, como hace Robin, por “tema” no sólo resulta anacrónico. Destruye la intención y la unidad orgánica de una significación. Pues sólo el discurso “vivo”, sólo un habla (y no un tema, un objeto o un asunto de discurso) puede tener un padre; (...) los *logoi* son hijos.¹⁵³

La crítica que Derrida hace a la traducción de Robin es que la ambivalencia platónica respecto a las relaciones entre el *logos* y la *escritura* queda obliterada. Al parecer, Derrida reprocha a la traducción de Robin que su lectura no capte la filiación *logos- escritura* y que, al no hacerlo, traduzca *logos* a veces como “tema” y a veces como “argumento”. De acuerdo con Derrida, la relación filial es indispensable porque

¹⁵² *Ibid.*, p. 147.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 115.

se sabe que la figura del padre es igualmente la del bien (agazón). El *logos* representa aquello de lo que es deudor, el *padre*, que es también un *jefe*, un *capital* y un *bien*. *Pater* quiere decir en griego todo eso a la vez. Ni los traductores ni los comentaristas de Platón parecen haberse dado cuenta del juego de esos esquemas. Reconozcamos que es muy difícil respetarlo en una traducción, y así se explica, por lo menos, el hecho de que no se le haya interrogado nunca.¹⁵⁴

Esta vez la traducción es responsable por la falta de reflexión: *y así se explica, por lo menos, el hecho de que no se le haya interrogado nunca*. Interrogar al texto platónico sobre esta relación filial sería reconocer que el desdoblamiento del *logos* en padre e hijo es anterior a las ideas de razón y de verdad universal que la traducción construye y que “antes de ser dominado por el *cosmos* y el orden de la verdad, el *logos* es un ser vivo salvaje, una animalidad ambigua”¹⁵⁵. Más que argumento, aquí la traducción se presenta como *contraargumento* de una lectura específica del texto platónico.

Podría decirse que, a partir del texto de Robin, Derrida toma el camino de vuelta al texto griego para desenterrar en la red semántica de sus conceptos una traducción distinta, una historia de la filosofía divergente. La traducción de Robin, como se dijo antes, no puede ser rechazada porque cumple con el programa platónico que traduce, esto es, al cancelar el juego polisémico de la lengua griega es congruente con el platonismo porque éste representa también la cancelación de cierta idea de juego en pos de la razón. El juego que Platón elogia es “el juego vigilado y contenido dentro de las balaustradas de la ética y la política [...] comprendido bajo la categoría de lo *divertido*. Del divertimento: por torpe que resulte, la frecuente traducción de *paidia* por divertimento no hace, sin duda, más que consolidar la represión del juego”.¹⁵⁶

Si se insiste en evaluar una traducción a partir del concepto de *fidelidad*, podríamos decir que Robin es fiel al proyecto del platonismo y de la historia de la filosofía. Sin embargo, de acuerdo con Derrida, siempre es posible traducir de otro modo. La lengua griega *solicita* siempre otra traducción y la traducción siempre *solicita* otra lengua. Aquí, habrá que tomar *solicitar* en el sentido que le daban los

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 237.

latinos, *sollicitare* remitía entonces a “remover, agitar con fuerza, inquietar, atormentar”.¹⁵⁷ De esta manera, la traducción desestabiliza la lectura tradicional de la filosofía y las lenguas en las que ésta se ha construido y, desde este punto de vista, podríamos decir que la traducción de Robin es *infidel* porque no responde a la *solicitud* de la lengua griega. En suma, el argumento que se sirve de la traducción no sólo desestabiliza la lectura de la filosofía sino las oposiciones verdadero-falso, *fiel-infidel*, aceptable-refutable y otras que, tomadas de la filosofía, la traductología tradicional ha empleado para establecer un concepto de traducción.

3.2.4 La metáfora de la traducción como voluntad de verdad: la traducción contra sí misma

En griego, el *Hippias menor* tiene como subtítulo *e peri tou pseudous, anatreptikos* que la traducción convencional francesa ha transformado en “Sur le mensonge”. Ahora bien, *Pseudos* en griego puede ser “tanto la mentira, la falsedad, la argucia o el error, el engaño, el fraude como la invención poética”.¹⁵⁸ Por lo tanto, según Derrida, esta traducción “no es ni una mentira ni un error, sino una decisión reductora y por ello falsificadora”,¹⁵⁹ aunque no falsa. En efecto, aunque *Pseudos* en griego cubre un campo semántico antagónico a lo verdadero, la *decisión reductora* no proviene de la falsedad, más bien la produce con una elección léxica específica. El *Hippias menor* lo confirma, pues “complica demasiado el problema de la relación entre la mentira y sus dobles, sus análogos, sus *falsos-hermanos*”,¹⁶⁰ como para poder decidir sobre la verdad o la falsedad de la traducción. En este caso, el comentario sobre la traducción argumenta y contraargumenta a la vez. Como argumento es objeto de críticas por sus *decisiones reductoras*; como *contraargumento* muestra la necesidad de superar las dicotomías producidas en esas *reducciones*.

Al *contraargumentar* por medio de la traducción, Derrida recupera la crítica nietzscheana de la imposición del orden apolíneo sobre el dionisiaco en la Grecia

¹⁵⁷ *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, M-Z, Paris, 1992, [MT].

¹⁵⁸ J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, Paris, L’Herne, 2005, p. 11, [MT].

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 12, [MT].

¹⁶⁰ *Ibid.*, [MT].

clásica.¹⁶¹ Nietzsche pretendía señalar el momento en que la comedia había sido sustituida por la tragedia como aquél en que también el *logos* se impuso sobre el *pathos*, el orden sobre el caos, lo uno sobre lo múltiple. Si se aplica este razonamiento al empleo *contraargumentativo* de la traducción, podría decirse que los filósofos se han servido de una traducción apolínea, que anula la polisemia, para imponerla sobre una traducción dionisiaca, que la conserva. En consecuencia, la siguiente afirmación sobre el *farmacón* platónico traducido puede extenderse a todos los conceptos de la filosofía griega clásica, en la medida en que

... todas las traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental tienen sobre el *farmacón* un efecto de análisis que lo destruye violentamente, lo reduce a uno de sus elementos simples interpretándolo, paradójicamente, a partir de lo que lo ha hecho posible. Semejante traducción interpretativa es, pues tan violenta como impotente: destruye al *farmacón*, pero al mismo tiempo se prohíbe alcanzarlo y lo deja intacto en su reserva.¹⁶²

La paradoja de este doble empleo de la traducción es que ésta se refuta a sí misma: la traducción refuta la traducción. Se trata de una refutación que parte de la concepción nietzscheana de la lectura y de la escritura como operaciones primeras “respecto de un sentido al que, en principio, no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por lo tanto una verdad significada en el elemento original”.¹⁶³ En otros términos, la traducción se refuta a sí misma como *transcripción* o *significante* de un elemento *original* y al hacerlo anula a este último como su principio rector. Se dirá que esta anulación sólo es posible por las características de la lengua fuente, en este caso, la griega. Sin embargo, como lo demuestra A. Benjamin en su análisis de cinco traducciones de la *Metafísica* de Aristóteles, la anulación del original como referente de las diferentes traducciones es un fenómeno frecuente en los textos filosóficos, pues en éstos, el texto fuente no puede

¹⁶¹ Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, tr. E. Knörr y F. Navascués, Madrid, Edaf, 1998.

¹⁶² J. Derrida, *La diseminación...* p.147.

¹⁶³ Es sugerente que la lectura y reinterpretación de Nietzsche propuesta por Derrida se sirva explícitamente de metáforas asociadas a la metáfora de la traducción, como la analicé en el apartado anterior. Así, para “salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano”, el autor ofrece “una lectura más fiel a su tipo de escritura”, en *De la gramatología...*, p. 26.

funcionar como referente al cual se pueda recurrir para establecer la validez de una interpretación particular. No es sólo porque una interpretación nueva siempre es posible, sino, de manera más importante, porque el texto nunca es absolutamente idéntico a sí mismo.¹⁶⁴.

Esto no niega la relación entre el texto fuente y el meta, pero sí implica atenuar los límites del texto fuente con respecto al texto meta, en la medida en que “el texto fuente no delimita un espacio de propiedad y unidad semánticas totales”¹⁶⁵. Tal vez es por esta razón que en el campo de la traducción filosófica, los límites entre traducción, comentario y crítica son tan tenues. Los textos mencionados hasta aquí pueden considerarse como paradigmáticos de la manera en que la traducción opera en la obra de Jacques Derrida. Como hemos visto, ésta se crítica por ser uno de los procedimientos del pensamiento reductor y logocéntrico. Pero también es el movimiento de refutación que se opone a las pretensiones universalistas de la filosofía. Veremos aún que, según un tercer empleo de la traducción, ésta permite un ejercicio de escritura particular. Se trata de la dimensión performativa de los textos, aquella que hace lo que dice e incorpora la pluralidad lingüística como principio de una escritura productiva.

¹⁶⁴ A. Benjamin, *op. cit.*, p. 169, [MT].

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 173, [MT].

4. Conclusión de la primera parte: La traducción desde *uno* de los discursos de la experiencia

La delimitación de A. Berman de los diferentes discursos sobre la traducción contribuye de manera valiosa a la discusión traductora en la medida en que pone al día los distintos enfoques posibles y revela algunos de sus presupuestos teóricos. Sin embargo, como se ha visto, el discurso que el autor suscribe, esto es, el de la traductología, no está exento de algunos supuestos que lo aproximan a la línea de pensamiento de la hermenéutica alemana. A pesar de que A. Berman intenta salvar los obstáculos de su herencia germana al afirmar que es necesario incorporar a la crítica de traducciones el enfoque de una poética de la traducción y al insistir en que la traductología debe considerar en igualdad de condiciones los complejos traductor-texto meta y autor-texto fuente, podemos encontrar en sus textos cierta prioridad hacia los conceptos del “polo fuente” frente a los del “polo meta”. De la misma manera, al considerar que retraducir obedece a una necesidad continua de superación de la “falla original”, el planteamiento de Berman delata aún un presupuesto teológico de la traducción.

Debe decirse, empero, que su proyecto de crítica de traducciones, así como el profundo análisis que dedica al papel de la traducción como constructora de literaturas, dan cuenta de un esfuerzo sincero por rebasar las categorías tradicionales del pensamiento traductológico. Así, el lugar que Berman asigna a los discursos de la experiencia dentro del concierto de las reflexiones sobre traducción, abre la posibilidad a que otras voces contribuyan al pensamiento traductor. Entre ellas, la de Jacques Derrida, cuya labor intelectual es difícilmente concebible sin la idea y la práctica de la traducción.

Aunque es verdad que el trabajo de Derrida tiene una herencia hermenéutica importante (Heidegger), también lo es que gran parte de la obra del filósofo se sitúa

frente a la hermenéutica y no necesariamente en un diálogo cordial. El encuentro de 1981 con H. G. Gadamer da cabal cuenta de ello. Uno de los cronistas relata que “Derrida parecía razonablemente escéptico. Pero no Gadamer, quien todavía esperaba exponerse a la alteridad de la “escena francesa” y desarrollar el juego del diálogo (...) Este des-encuentro era inevitable”.¹⁶⁶

Era de esperarse entonces que el proyecto deconstructivo disintiera del de la traductología, principalmente en lo que a la tradición y traducción del sentido se refiere. Diversas reflexiones sobre la traducción, como las propuestas por M.C. A. Vidal Claramonte, V. Moya, Annie Brisset, Solange Mittmann y E. Genztler, pueden servir de la contribución de Derrida, en particular porque ésta pone un énfasis especial en la labor de escritura y reescritura que sólo es posible por la traducción y los traductores y, con ello, reivindica los conceptos del “polo meta” que aún quedaban subordinados al “polo fuente” en la traductología tradicional.

Igualmente, deconstruir no sólo como un ejercicio textual sino como una forma de *paleonimia*, esto es, de trabajo sobre la historia y filiación de las palabras, abrió paso a la reflexión sobre los límites de las lenguas, o más bien sobre sus no límites al mostrar que tanto éstas como sus hablantes son productos históricos y que cuando se interpreta el sentido de los textos o se juzga la interpretación de éstos, esto debe tomarse en cuenta. En traducción, lo anterior permite considerar la relación entre los textos, ya sean fuente o meta, traducidos o retraducidos, de una manera no jerárquica. En otros términos, el significante, la escritura, el texto-contexto meta y el traductor retoman el lugar que les corresponde junto al significado, el pensamiento, el texto-contexto fuente y el autor. A pesar de que con frecuencia la reivindicación de la serie de conceptos pertenecientes al “polo meta” parece querer invertir la subordinación tradicional, debemos ser cuidadosos de no hacerlo. Ésta es quizá la principal herencia saussuriana de Derrida: la escritura es inseparable de la idea que piensa servirse de ella como de un mero instrumento, el significado y el significante son dos caras de la misma moneda.

El empleo de la traducción que con ciertas reservas podríamos llamar “teórica” o metafórica”, muestra la manera en que, aprovechando las semejanzas

¹⁶⁶ A. Gómez Ramos, (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 10-11.

entre la metáfora de la escritura y la de traducción, Derrida se sirve de ésta para elaborar un sistema textual y para esbozar un concepto crítico de traducción. En efecto, en gran medida la influencia de la obra del autor entre los estudiosos de la traducción de la tendencia llamada “antiesencialista” se debe al cuestionamiento de la traducción como *metáfora del transporte* y a la propuesta implícita de una traducción como *metáfora de la transformación*. Como hemos podido mostrar, ante la traducción el autor parece mostrar, las mismas reservas que Rousseau guarda con respecto a la escritura. De acuerdo con A. Carreres, esta actitud ambivalente hacia la traducción es semejante a la ambivalencia del autor frente a “la metáfora en general”:

por una parte, Derrida desconfía del concepto de metáfora por cuanto éste proviene de una determinación metafísica que se arroga la autoridad para separar uso literal y uso trasladado; por otro lado, la reevaluación positiva que hace del concepto produce el efecto deconstructivo por excelencia: enfrentar la metafísica a sí misma, atacándola con sus propias armas al cuestionar radicalmente la posibilidad de contemplar el par literal/figurado como una oposición determinable.¹⁶⁷

Por ello, no debe considerarse el empleo metafórico de la traducción como apegado estrictamente a cierta retórica que se serviría del tropo diciendo A para decir B, por ponerlo en términos esquemáticos. Por el contrario, en Derrida el uso figurado de la traducción no se distingue de su empleo “propriadamente dicho”, es decir, de la traducción interlingüística. El trabajo de traducción del autor no puede prescindir de esta metáfora y es justo por esta razón que la labor deconstructiva se transforma en traducción. En otras palabras, como se verá en las páginas siguientes, al emprender el trabajo de desarticulación textual característico de la *deconstrucción*, el autor se ve forzado a *(re)traducir*, esto es, a transformar mediante la lectura las lenguas de los textos y a rastrear, desde sus *márgenes*, las *traducciones* que éstos exigen y/u ocultan.

En suma, si ha de señalarse un legado de Derrida a la reflexión traductora, éste será el *tour de force* que el autor dio al pensamiento de la traducción al deconstruir la noción de “sentido” y al oponerle otras como “construcción” y

¹⁶⁷ A. Carreres, *op. cit.*, p. 203.

“transformación” por la escritura del traductor, considerada no como transporte de significados e ideas presumiblemente universales, sino como diseminación.

SEGUNDA PARTE

Incluso en la filosofía, se trata de saber (y de saber cómo) lo que se hace con las palabras.

MESCHONNIC¹⁶⁸

5. Jacques Derrida, traductor de filosofía

5.1 La traducción, el injerto.

Las funciones metafóricas y/o argumentativas de la traducción en el texto derridiano pueden hacernos concluir que la traducción a la que se alude en el caso de Derrida sólo es una metáfora y no un proceso interlingüístico. En las líneas que siguen, intentaré mostrar que puede afirmarse, en sentido estricto, que el autor *traduce* y que en sus textos la traducción no sólo cumple una función retórica. Considerar que una retórica de la traducción puede separarse de la traducción en sentido estricto es reafirmar las dicotomías que la reflexión derridiana ha cuestionado sin cesar, esto es, significado-significante, voz-escritura, original-copia, literalidad-metaforicidad, etc. Es comprensible, entonces, que en algunos textos del autor la traducción metafórica y su empleo argumentativo se acompañen de un ejercicio de *retraducción*.¹⁶⁹ Además, como se ha visto hasta aquí, la (re)traducción es inseparable del trabajo filosófico. Así, al describir la manera en que Derrida impartía sus cursos en Estados Unidos, Hillis Miller dice que el autor “redacta siempre en francés y traduce al inglés, al tiempo que lee frente a su auditorio” y “cita en inglés a Heidegger o a Benjamin, cuando en su texto tiene la traducción francesa [...] es un trabajo de virtuoso”.¹⁷⁰

A menudo, estas *retraducciones* no son textos completos sino citas de otros, insertas en un último texto-meta. De ahí la semejanza que algunos estudiosos de la traducción encuentran entre la práctica de la cita y la de la traducción. Por ejemplo, para Koitchi Toyosaki —traductor de Derrida al japonés— “toda cita es

¹⁶⁸ H. Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, p. 21, *apud.* J.P. Courtois, “Heidegger, ses mots, son langage, selon H. Meschonnic”, *Futur antérieur*, 7, automne, 1991.

¹⁶⁹Cf. A. Berman, *Pour une critique...*, p. 40.

¹⁷⁰ H. Miller, “La consécration américaine”, entrevista con Jean-François Fogel, *Magazine Littéraire*, 286, mars 1991, pp. 32-35, [MT].

traducción”¹⁷¹; citar es como traducir porque “un texto traducido comparece ante la inmensa mayoría de textos autóctonos; en tanto cita, está rodeado de palabras que le son originalmente ajenas”.¹⁷² Toyosaki parte de la posición proporcionalmente “minoritaria” que la cita y la traducción ocupan en los textos/universos textuales en que se injertan. Éstos serán siempre más abundantes: una cita, aun *in extenso*, es sólo un fragmento injertado en un texto; una traducción es sólo un texto extranjero, injertado en un universo cultural ajeno.

La (re)traducción de las citas del *Peregrino querúbico* de Angelus Silesius (1624-1677) en el ensayo *Sauf le nom* es un ejemplo de esta labor traductora. No se trata de una traducción estrictamente filosófica, en la medida en que el texto de Silesius oscila entre poesía, mística y filosofía. El ensayo que incorpora esta retraducción, “Post-scriptum. Apories voies et voix”, tenía el propósito de cerrar un encuentro sobre teología negativa al cual el autor fue invitado. Las participaciones del encuentro se compilaron después en *Derrida and negative theology*¹⁷³ junto con “Post-Scriptum. Aporias, Ways and Voices”. El texto, un diálogo ficticio en torno al místico alemán, alterna algunos epigramas —dístico de alejandrinos— con reflexiones sobre mística, filosofía, alteridad, el nombre propio, ética, democracia, tradición y ...traducción.

El diálogo intercala 24 epigramas de Silesius con las intervenciones de los interlocutores. De estos 24, Derrida (re)traduce por lo menos 21 y explica a pie de página: “casi siempre modifico la traducción y reproduzco la versión en alemán antiguo tal como se presenta en la edición completa del *Cherubinischer Wandersmann* [...] Algunas de las máximas citadas remiten a esta edición y no se encuentran en los fragmentos proporcionados en *la Rose est sans pourquoi* de Roger Munier”¹⁷⁴. Puesto que, la explicación propuesta no aclara lo que motiva al autor a modificar las traducciones citadas,¹⁷⁵ habrá que mirar más de cerca el

¹⁷¹“Traduction et/ou citation”, en P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy (dirs.), *Les fins de l’homme: à partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy, 23 juillet- 2 août, 1980, Paris, Gallimard, 1981, pp. 245-253.

¹⁷² *Ibid.*, p. 245, [MT].

¹⁷³ Harold Coward, Toby Foshay (eds.), New York, State of New York Press, 1992.

¹⁷⁴ *Sauf le nom*, Paris, Gallimard, 1993, p. 115, [MT].

¹⁷⁵ R. Munier, *La rose est sans pourquoi*, Paris, Arfuyen, 1988 ; H. Plard, *Cherubinischer Wandersmann*, ed. bilingue, Paris, Aubier, 1946.

texto con el fin de comprender las motivaciones de la “modificación” o (re)traducción de los dísticos de Silesius. Para hacerlo, puede resultar de utilidad analizar la (re)traducción de Derrida a la luz de otras. No se trata de juzgar la calidad de la traducción, ni de sentar las bases para una teoría prescriptiva de la traducción. Antes bien, el análisis permite definir el tipo de (re)traducción que Derrida lleva a cabo y la manera en que ésta se inserta en el texto meta definitivo, el de *Sauf le nom*.

El texto fuente, el de A. Silesius —pseudónimo de Johannes Scheffler—, es parte de una larga tradición que incorpora teología, mística y filosofía. Se trata de seis libros compuestos por alrededor de 1700 epigramas cuya calidad literaria es muy apreciada entre los lectores de la mística alemana del siglo XVII. Silesius incorpora diversas formas de expresión literaria, “por un lado, una acentuación de las formas rígidas y cerradas, propias del barroco alemán y, por el otro, el canto libre y anárquico del enamorado”.¹⁷⁶

El *Peregrino querúbico* presenta importantes dificultades para el traductor, las cuales “abarcan un amplio espectro: léxico, sintaxis y sobre todo el trasfondo religioso e ideológico”.¹⁷⁷ Como ejemplo, a continuación comparo uno de los epigramas de Silesius que Derrida retraduce en *Sauf le nom* con la traducción que dice modificar, la de R. Munier. El alemán antiguo es la transcripción citada por Derrida. A pie de página, cito la traducción al español de Duch Álvarez.

SILESIUS¹⁷⁸

Freund es ist *auch* genug. Im fall du *mehr* wilt lesen,
So geh *und* werde *selbst* die Schrifft *und selbst* das Wesen. (IV, 263)

MUNIER

Ami, j'arrête là. Si tu veux lire *encore*,
Va, *toi-même* deviens l'écriture et l'essence.

DERRIDA

Ami *en voilà assez*. Si tu veux lire *au-delà*,
Va, *et* deviens *toi-même* l'écrit *et toi-même* l'essence.

¹⁷⁶ Lluís Duch Álvarez, “Introducción” a su traducción de A. Silesius, *El Peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005, p. 19.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 46

¹⁷⁸ Amigo, ¡ya basta! Si quieres leer más, / ve y conviértete tu mismo en la escritura y la esencia.

Como ya se mencionó, una de las características de los dísticos es la complejidad sintáctica. En este caso, las dos oraciones del primer verso se contraponen a las tres coordinadas por la conjunción “und” en el segundo. La partícula reflexiva “selbst”, junto con “so”, “das” y “Wesen” forman una aliteración irrecuperable en francés, por lo que la traducción de Munier aligera y moderniza en “Va, toi-même deviens l’écriture et l’essence”. A la solución económica de Munier, se contrapone la (re)traducción de Derrida: “Va, et deviens toi-même l’écrit et toi-même l’essence” que, al conservar la repetición de las conjunciones (und/et) y de la partícula reflexiva (selbst/toi-même), que elige sigue muy de cerca la composición gráfica del verso.¹⁷⁹ En ambos casos, la coma después de “Va” de la sintaxis francesa se impone sobre la extranjera construida en una sola secuencia de tres oraciones coordinadas por “und”. Es posible que la transformación se deba también a la omisión de “So” [entonces/en consecuencia] que aparece en correspondencia con “Im fall” [en caso de] del primer verso.¹⁸⁰

En el primer verso, Munier marca una pausa después de “Ami” y descompone la oración que Derrida conserva sin la coma. Es probable que la coma de la traducción de Munier se deba a la transcripción empleada en *La Rose est sans pourquoi*, que difiere de la transcripción citada en *Sauf le nom*, donde la coma no aparece. Tratándose de poesía y dado que el ritmo varía en función de la pausa impuesta por la coma, esto no es un asunto menor. Recordemos que para H. Meschonnic, el ritmo, que no debe confundirse con la oralidad opuesta a la escritura, es uno de los puntos neurálgicos de la poética de la traducción y de toda traducción poética. Desde la poética planteada por Meschonnic, la traducción construye el habla con la escritura y traducir implica recuperar el valor de la escritura frente al habla “porque el modo de significar mucho más que el sentido de las palabras, está en el ritmo, como el lenguaje está en el cuerpo, lo que la escritura invierte al poner *el cuerpo en el lenguaje*”.¹⁸¹

¹⁷⁹ Es claro que, en este ejercicio de comparación de traducciones, el empleo de términos como “conservar”, “seguir de cerca” no pueden mantenerse al margen de las metáforas de traducción que describí en el capítulo anterior. Ésta es tal vez la mejor demostración de la enorme influencia del discurso traductológico tradicional en cualquier discusión sobre traducción, incluso si ésta intenta deslindarse de esta tradición.

¹⁸⁰ C. Jordens traduce este verso así: « Ami, cela suffit. Au cas où tu voudrais lire davantage ... » , Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, tr. Camille Jordens, Paris, Ed. Du Cerf-Albin Michel, 1994.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 25, [MT].

Resulta interesante que la controversia de la pausa impuesta por las comas en las versiones de Munier y de Derrida no pueda resolverse apelando al texto fuente, pues por lo menos tres ediciones autorizadas de los dísticos difieren. De acuerdo con Munier, su transcripción (Freund, es ist auch genug...) está tomada de la edición del *Cherubinischer Wandermann* de 1675. Derrida, por su parte, dice partir de la edición bilingüe de 1946 de H. Plard. Es extraño que habiendo tenido ambas versiones en su poder, esto es, la de Plard y la transcrita por Munier, Derrida no haya puesto atención a este detalle. Para resolver la controversia, puede revisarse la traducción inglesa de *Sauf le nom*, para la cual los traductores recurren a una tercera versión, la de Louise Gnädinger (1984), en cuya transcripción del mismo verso la coma no aparece. A partir de ello, podemos suponer que la decisión de conservar u omitir la coma no depende tanto de una supuesta fidelidad a un único manuscrito fuente, pues en realidad hay varias fuentes y no hay un original único.

En cuanto a las elecciones léxicas de ambos traductores, cabe señalar, por ejemplo, el énfasis que los adverbios “auch” y “genug” dan a la primera oración, que para Derrida se transforma en “en voilà assez” mientras que para Munier puede enunciarse como “J’arrête là”. No se trata de una diferencia menor, pues en el verso de Silesius el enunciador no se explicita, aunque las conjugaciones verbales y el pronombre “du/tu” permiten inferirlo¹⁸². El “en voilà assez” de Derrida, en cambio, conserva un enunciador implícito y recupera el énfasis de “auch” con “voilà”. Parecería que, en lo que se refiere a esta (re)traducción, Derrida no aplica el principio “palabra por palabra” [mot pour mot], sino otro muy semejante, propuesto en una de sus conferencias como traducción “palabra con palabra” [mot par mot]; principio respetuoso de “la cantidad verbal como cantidad de palabras, cada una de las cuales constituye un cuerpo inseparable [indécomposable], la unidad indivisible de un sentido o de un concepto”.¹⁸³

¹⁸² Además, debe tenerse en cuenta que hay otros epigramas en los que si hay un *yo* explícito como en : Ich bin wie GOtt, und GOtt wie ich./Ich bin so gross als GOtt: Er ist als ich so klein;/Er kan nicht über mich, ich unter Ihm nicht seyn. (I, 10); Je suis comme Dieu, et Dieu est comme moi./Je suis aussi grand que Dieu : Il est aussi petit que moi /Il n’est peut être au-dessus de moi, je ne peux être au-dessous de lui, *Sauf le nom*, *op. cit.*

¹⁸³ J. Derrida, “Qu’est-ce qu’une traduction relevante ?”, en *Quinzièmes assises de la traduction littéraire*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 28, [MT].

Asimismo, traducir “mehr” por “au-delà”, cuando Munier traduce con “encore”, es sugerente porque, en Silesius, “au-delà” también es la traducción de “über”, como en:

Ich muss noch *über* GOTT in eine wüste ziehn... (SILESIUS, I, 7)

Jusque dans un désert, *au-delà* de Dieu même (MUNIER)

Je dois tendre au désert *au-delà* de Dieu (DERRIDA)

La importancia de la traducción de “über” queda señalada por el propio Silesius que, en el ejemplo citado, remite al lector a una nota a pie de página en la que explica que “über” debe entenderse como “un *más allá* de todo lo que se conoce de Dios o puede pensarse de él según la vía negativa”¹⁸⁴. La vía o teología negativa tiene por principio negar cualquier concepción humana de Dios. El entendimiento humano es finito y Dios es infinito, por ello cualquier juicio o cualidad atribuida a Dios por el hombre debe negarse o superarse. Para la teología negativa, ir *más allá* de Dios es ir *más allá* de la idea imperfecta que el hombre tiene de él. La necesidad de rebasar los límites de lo pensado acerca de Dios se expresa en varios de los epigramas de Silesius¹⁸⁵ y también forma parte de la tradición apofática. Cuando Derrida traduce “Im fall du *mehr* wilt lesen” por “Si tu veux lire *au-délà*”, alejándose de la literalidad que impondría un “más” [mehr] o incluso un “encore” como el de la versión de Munier no se aleja, por lo tanto de la tradición teológica negativa. Derrida no explica, como lo hace en otros dísticos, por qué modifica las traducciones que tiene ante sí; de suerte que podemos intentar explicar el cambio leyendo el texto donde la cita de Silesius se inserta.

A partir de la lectura, podría decirse que la sustitución busca cohesión y coherencia textuales, es decir, que la cita se incorpore de manera natural y que sea percibida como necesaria en ese momento del discurso. Así, en las líneas que siguen la cita de Silesius (*Ami en voilà assez. Si tu veux lire au-délà / Va, et deviens toi-même l'écrit et toi-même l'essence*), el autor explica el dístico en estos términos:

Al amigo, más que a la amiga, se le pide, recomienda, insta, prescribe que *vaya*, mediante la lectura, *más allá* [au-delà] de la lectura: *más allá* [au-delà] al menos de la legibilidad actual, *más allá* [au-delà] de la firma final —y para ello, que *escriba*.[...] Ya no hay lugar, a partir de entonces, ya no hay lugar *más allá* [au-

¹⁸⁴ A. Silesius, *op. cit.*, 279.

¹⁸⁵ *Ibid.*, IV, 153; II, 117; I, 15; I, 10.

delà], pero nada se nos dice *más allá* [au-delà], para un *post-scriptum*.¹⁸⁶

En el párrafo que comenta la cita, el adverbio “*au-delà*” se repite cinco veces, lo que permite suponer que la (re)traducción de “*mehr*” por “*au-delà*” se aleja de la literalidad con el propósito de lanzar la discusión sobre la invitación de Silesius a rebasar los límites de lo dado. El criterio de *fidelidad* demuestra, una vez más, ser relativo e insuficiente para juzgar una traducción, pues la (re)traducción de Derrida podría considerarse a la vez fiel e infiel: infiel, porque “*au-delà*” no es una sustitución literal de “*mehr*”; fiel porque esa traducción no miente sobre el propósito de la tradición teológica negativa.

Por ello, podríamos concluir que la (re)traducción de Derrida se sitúa entre lo falso y lo verdadero, lo fiel y lo infiel, *más allá* y *más acá* del texto de Silesius, sobre él. Derrida sobrescribe el texto de Silesius, se absorbe en él. En ese sentido, Derrida se presenta como el *amigo* al que Silesius insta a ir *más allá* de la escritura: “*Ami en voilà assez [...]* Va, *et deviens toi-même l’écrit...*”. El amigo al que el dístico de Silesius apela “deberá, debería absorberse en una escritura que no sería otra sino la esencia que no sería otra que el ser-amigo o el devenir-amigo del otro”.¹⁸⁷ Amistad y traducción aparecen entonces entretnejidas en *Sauf le nom* en tanto que

es difícil imaginar una traducción, en el sentido común del término, y que ésta sea competente o no, sin algo de *philein*, sin algún amor o amistad, sin alguna “*amancia*” [*aimance*], diría usted, quizá; dirigida hacia la cosa, el texto o el otro que se traduce¹⁸⁸.

Al margen de la imposible evaluación de la labor (re)traductora de Derrida, las citas de Silesius muestran que la traducción literal no se opone a una traducción interpretativa y que en esa medida el trabajo de (re)traducción refuta la pertinencia de ambos criterios para la crítica de traducciones. Tal vez lo que cabría subrayar en el trabajo de (re)traducción de “*Post-scriptum. Aporias, Ways and Voices*” y de *Sauf le nom* es la función radicalmente performativa de la traducción, es decir, en estos textos, la traducción *se usa* y *se menciona*, *se hace* y *se dice*,

¹⁸⁶ J. Derrida, *Sauf le nom...*, p. 29, [MT], [MS].

¹⁸⁷ *Ibid.* [MT].

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 40.

siempre *más allá* del original pero nunca completamente fuera ni completamente dentro de sus límites.

5.2 La (re)traducción de la filosofía: Hegel, Husserl y Heidegger

La (re)traducción de la filosofía alemana es un campo de estudio rico en el trabajo de Derrida. En esta parte, analizo sus (re)traducciones de algunos conceptos de Hegel, Husserl y Heidegger. Dado que, en gran medida, la crítica y análisis de la traducción filosófica se caracteriza por su especificidad, es decir, por la evaluación de las conquistas y derrotas de traducciones específicas, sin proponer un método o un criterio específico, me serviré de las contribuciones de J.R. Ladmiraal,¹⁸⁹ H. Meschonnic,¹⁹⁰ A. Berman¹⁹¹ y de S. Brownlie.¹⁹² Este último resulta de particular interés por el enfoque terminológico desde el cual analiza la traducción de filosofía. Recuérdese que, en el caso de Derrida se trata generalmente de (re)traducciones de conceptos y no de obras completas —su traducción más larga son las 43 páginas del “Origen de la geometría” de Husserl—, por lo que debe ponerse especial atención al trabajo terminológico. Las dificultades que J.R. Ladmiraal señala para la traducción de la filosofía alemana son útiles porque la mayor parte de los textos fuente de Derrida pertenecen a esa tradición. Por su parte, en “Poétique d’un texte philosophique et de ses traductions: Humboldt sur la tâche de l’écrivain de l’histoire”, H. Meschonnic analiza dos traducciones francesas del texto de Humboldt, a partir de las nociones de *sistema* y *poética textual*. En su trabajo, el autor señala la necesidad de considerar el texto filosófico a partir de la poética que lo hace funcionar como un *sistema textual*. En el texto filosófico, la poética corresponde al “trabajo del concepto”¹⁹³ y permite considerar la escritura de Derrida como una labor poético-traductora, pues más que una filosofía pura desligada de su forma significante y antes que proponer un ejercicio de

¹⁸⁹ *Théorèmes pour la traduction*, Payot, Paris, 1979

¹⁹⁰ *Poétique du traduire*, pp. 343-393.

¹⁹¹ *Pour une critique ...*

¹⁹² Siobhan Brownlie, “La traduction de la terminologie philosophique”, *Meta*, 47, 3, 2002.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 380, [MT].

(re)traducción sistemática, Derrida *trabaja sobre el concepto más allá* de las fronteras de lingüísticas.

En suma, aunque concebido para la crítica de la traducción de poesía, el criterio de evaluación *ético-poético* de A. Berman podría resultar de utilidad. El autor define la noción de *poeticidad* como el trabajo textual del traductor, es decir, se trata de que éste “*haya hecho texto*, en correspondencia más o menos estrecha con la textualidad original”.¹⁹⁴ Con la noción de *eticidad*, el autor apela al “respeto hacia el original”, definido como la capacidad del texto traducido para “hacerle frente”.¹⁹⁵ Además, la revaloración del papel del traductor que Berman propone permite plantear preguntas importantes respecto a la labor traductora de Derrida, como ¿cuál es la obra de traductor de Derrida?, ¿hay en ella un proyecto de traducción? ¿Qué recepción tienen sus traducciones?

5.2.1 Hegel: *diferido, differenciado, sublimado, suprimido, relevado, retraducido...*

a) *Different/Différance*

De acuerdo con S. Brownlie, “los términos constituyen un elemento crucial de los textos filosóficos”.¹⁹⁶ En la traducción de filosofía, “a diferencia de la traducción técnico-científica donde los términos se elaboran y normalizan en el seno de una comunidad de especialistas, los términos filosóficos se asocian íntimamente a los individuos”.¹⁹⁷ De ahí que a menudo se afirme que un filósofo acuñó cierto concepto. Muchas veces, esta construcción conceptual recurre al léxico de la lengua materna; otras, puede acuñarse un nuevo término, como es el caso de la *diferancia* [*différance*] de Derrida.

El término se empleó por primera vez en 1965 en “La palabra soplada”¹⁹⁸, después en 1967 en *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, para posteriormente servir de título a su conferencia “La *différance*”, en 1968. En ésta, el autor le niega el estatuto de concepto y afirma que *différance* es más bien un *neografismo*; grafía antes que concepto. El objetivo de

¹⁹⁴ A. Berman, *op. cit.*, p. 92 [MT]

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ S. Brownlie, *art.cit.*, p. 295, [MT].

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 296.

¹⁹⁸ J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, tr. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.

este trabajo *neográfico* es señalar la oposición radical entre la voz de la conciencia fenomenológica y el signo. En la conferencia citada, Derrida emplea *différance* para solucionar un problema de traducción. Se trata de la traducción al francés que A. Koyré propone para un fragmento de la *Lógica*¹⁹⁹ de Hegel. En ésta, Koyré tropieza dos veces con la expresión *differente Beziehung*. Derrida explica que la palabra “de raíz latina (*different*) es rara en alemán y también en Hegel”.²⁰⁰ La solución de Koyré es explicar en distintas notas a pie de página que “se podría decir relación diferenciante” y que “el término *different* se toma en sentido activo”.²⁰¹

Aunque la palabra *different* es de origen latino y por ello, más próxima al francés que al alemán, es extraña en el texto de Hegel y por ello es de difícil traducción. Casi treinta años después de la traducción de Koyré (1934), Derrida propone emplear el neografismo *différance* para traducir el término hegeliano y explica que “escribir *difiriente* [*différant*] o *différance* [*différance*] (con una a) podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión en cuestión, la traducción de Hegel en este punto particular”.²⁰²

El papel de Derrida como traductor en este caso puede analizarse desde la noción de *proyecto de traducción* propuesta por A. Berman. El *proyecto* no es una teoría *a priori* de la traducción, sino “el grado de autonomía o heteronomía que un traductor asigna a su traducción sobre la base de un preanálisis”.²⁰³ A partir de lo cual podríamos definir el *proyecto de (re)traducción* de Derrida como la búsqueda de cierta autonomía lingüística —frente al alemán y frente al francés— y de una economía de lectura y escritura. Si se entiende economía como “la propiedad o la ley de lo que es propio” y, a la vez, como “la cantidad calculable; lo que se cuenta y de lo que se dan cuentas [on compte et on rend compte]”,²⁰⁴ la (re)traducción que Derrida propone del término hegeliano tiene el fin de establecer un intercambio textual con Hegel que determina la lectura de ambos filósofos. En efecto, como Derrida explica más adelante, la *différance* traduce el término de Hegel y “así

¹⁹⁹ En realidad, lo que se conoce con ese nombre es el capítulo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que el filósofo dedica a la exposición de “La ciencia de la lógica”.

²⁰⁰ *Márgenes de la filosofía*, « La *différance* », tr. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2003, p. 49.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 49

²⁰² *Ibid.*.

²⁰³ A. Berman, *op. cit.*, p. 76, [MT].

²⁰⁴ J. Derrida, “Qu’est-ce qu’une traduction relevante?” *art.cit.*, p. 27, [MT].

escrita” se relaciona con su discurso “tal como debe ser leído”²⁰⁵. En otros términos, el intercambio y la economía que intento mostrar residen en que, por un lado, el *proyecto de traducción* de Derrida es apropiarse del texto hegeliano y (re)traducir *different* por *différance* para, mediante un mismo movimiento hacer propio lo que es extraño en el texto de Hegel. Por otro lado, este movimiento de apropiación es, en realidad, un movimiento de exapropiación, pues (re)traducir *different* por *différance* no es trabajar dentro de la lengua francesa, pero tampoco fuera. En otras palabras, Derrida traduce lo extraño (*different*) a partir de lo extraño (*différance*) y su “traducción sería, como siempre debe serlo, transformación de una lengua por otra”.²⁰⁶

b) *Aufhebung/relève*²⁰⁷

Aun entre los lectores alemanes de filosofía, Hegel es un “filósofo difícil”. De acuerdo con K. Ehlich, esto se debe a que el texto hegeliano vive del “esfuerzo del concepto” [die Astrengung des Begriffs] que “exige al lector lo tome bajo su cargo, actualizando así las verdaderas dificultades de la actividad filosófica”.²⁰⁸ La exigencia de Hegel descansa en una construcción textual compleja y en una terminología específica, esto es, una red conceptual determinada. *Aufhebung* es un ejemplo de ello: significa a la vez suprimir y conservar, y puede definirse como “una relación entre dos términos en la cual el segundo anula al primero, elevándolo a una esfera de existencia superior”.²⁰⁹

²⁰⁵ “La *différance*”, art.cit., p. 50. Es inquietante que, a menudo Derrida intente controlar o reglamentar la lectura siendo, a la vez, un activista del descontrol textual. La intención de guiar la lectura no puede separarse de la posición ambigua que el autor ocupa con respecto a la traducción, esto es, por un lado la crítica y por el otro la ensalsa. En este caso particular, la lectura guiada que Derrida propone se encamina a justificar su traducción del concepto hegeliano y por ende, lleva su buena dosis de crítica a la traducción de Koyré.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁰⁷ José Ferrater Mora (*Diccionario de filosofía*, 5ª ed., t. 1, Buenos Aires, Sudamérica, 1975, p. 813) lo define en su artículo sobre Hegel como “la superación” que es “al mismo tiempo abolición y conservación (*Aufhebung*)...”. En la traducción de la *Ciencia de la Lógica* de Augusta y Rodolfo Mondolfo, el concepto se plasma como “eliminar” y “eliminación”. En una edición posterior que revisa parte de la traducción de Mondolfo, un equipo coordinado por Carlos Pérez Soto (Universidad ARCIS, Santiago de Chile) propone traducir el mismo concepto por “superar” y “superación”. En *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Barcelona, Herrder, 2002), E. Colomer se refiere a la *Aufhebung* hegeliana como *mediación* dialéctica y al explicar la síntesis que ésta contempla dice: “En la síntesis, la tesis y la antítesis son superadas (*aufgehoben*), es decir, suprimidas y a la vez conservadas”, p. 212.

²⁰⁸ K. Ehlich, “Manière de penser, manière d’écrire: la procédure phorique dans le texte hégélien”, tr. Dr. Rasolason, Dr. Wernster, revisada por F. Cossuta, *Langages*, 119, septembre 1995, 109-23, [MT].

²⁰⁹ G.Ch. Spivak, “Translator’s preface”, *op.cit.*, p. xi, [MT].

La importancia de este concepto para Derrida es manifiesta si se recuerda que una de sus intenciones teóricas es mostrar que el logocentrismo recurre a la negación y a la anulación de la escritura para construir sus conceptos centrales. Así, aunque con frecuencia el autor se sirve de la *Aufhebung* hegeliana, también se muestra inconforme con su traducción. Por ejemplo, en *De la gramatología*, al criticar el movimiento mediante el cual los “racionalismos clásicos” suprimen o subliman “la huella”, añade entre paréntesis que “recientemente, se ha propuesto traducir el término hegeliano *Aufhebung* por sublimación; esta traducción vale lo que vale como traducción, pero aquí nos interesa esta aproximación”²¹⁰. Precisamente porque le “interesa esta aproximación”, Derrida siguió “trabajando el concepto” que es, según él, “el concepto especulativo por excelencia, [...] aquel cuyo privilegio intraducible detenta la lengua alemana”.²¹¹

De esta manera, el autor se ve forzado a proponer una traducción propia de *Aufhebung*. De nuevo, es sugerente que mientras en otros textos la labor de traducción se grita a los cuatro vientos (cuando, en realidad, sólo ocurre *metafóricamente*), en este caso ésta se disimula en la argumentación textual y aparece entre corchetes en una cita de Hegel y sin advertencia alguna de que se está resolviendo, para la lengua francesa, uno de los problemas de traducción más importantes de la filosofía. Veamos:

El proceso del signo es una *Aufhebung*. Así: “La Intuición, en tanto que es primero e inmediatamente un dato (*ein Gegebenes*) y una espacialidad (*ein Räumliches*), recibe, por más que se utilice como signo, la determinación esencial de ser solamente en tanto que *aufgehobene* [es decir, a la vez ascendida y suprimida, digamos en adelante relevada, en el sentido en que uno puede ser a la vez ascendido y relevado de sus funciones, reemplazado en una suerte de promoción por aquello que sucede y toma el relevo. En este sentido, el signo es el relevo de la intuición sensible-espacial]. La inteligencia es la negatividad (§ 459)”.²¹²

La traducción queda, pues injertada en el injerto del texto y como tal cobra vida y produce nuevas lecturas. Al comentar su (re)traducción de la *Aufhebung* por *relève*, Derrida explica que ésta ocurrió como un hallazgo al término de un largo

²¹⁰ J. Derrida, *De la gramatología...*, p. 92. Probablemente Derrida se refiera a la traducción de Jean Hyppolite.

²¹¹ *La escritura y la diferencia...*, p. 352.

²¹² *Márgenes de la filosofía...*, pP. 123-124, [MS].

trabajo de lectura, que lo obligó a releer el texto de Hegel.²¹³ La traducción “permitiría conservar, uniéndolos en una sola palabra, el doble motivo de la elevación y el reemplazo que conserva aquello que niega o destruye, conservando aquello que hace desaparecer, como precisamente —es un buen ejemplo— en lo que en el ejército o la marina, llaman el *relevo* de la guardia”.²¹⁴

En esta ocasión, el autor emplea un término que ya existía en francés (aunque en el caso de *different/différance*, podría decirse que *différance* también existía puesto que Derrida acuñó la palabra tres años antes de proponerla como traducción del término hegeliano) y, al hacerlo, lo toma prestado de un campo ajeno a la filosofía. De acuerdo con Brownlie, cuando la traducción filosófica toma prestado un término de otro campo, éste se convierte en un término técnico y toma un significado distinto. De ahí que, según H. Meschonnic, “una palabra del diccionario, cuando entra en un sistema de pensamiento, se convierte en lo que ese sistema hace de ella. Ya no es, pues, una palabra de la lengua”.²¹⁵

Sin embargo, puede aún preguntarse si la *relève* de Derrida ha efectivamente alcanzado el estatuto de término técnico, es decir, si esta (re)traducción ha sido considerada como tal en el ámbito filosófico. Para responder esta pregunta basta con echar un vistazo a los términos empleados en las discusiones sobre Hegel. De esta manera, puede constatarse que en ellas los términos *sublimier/sublimation*, *reléver/relève* y *sursumer/sursumption*²¹⁶ compiten entre sí. Con frecuencia se cita la (re)traducción de Derrida junto a la de Labarrière (*sursumer*)²¹⁷ y, muy

²¹³ *Les fins de l'homme*, op. cit., p. 277.

²¹⁴ “Qu'est-ce qu'une traduction relevante?”, art.cit., [MT].

²¹⁵ Meschonnic, *Poétique du traduire...*, p. 76, [MT].

²¹⁶ En la traducción de G. Jarczyk y J. Labarrière, de *Science de la Logique*, Ed. Aubier, Paris, 1976

²¹⁷ Por ejemplo Baldine Saint-Girons, en “À quoi sert la sublimation ?” (www.cairn.info/load_pdf.php?ID_REVUE=FP&ID_NUMPUBLIE=FP_007&ID_ARTICLE=FP_007_0057, consultado el 20/02/07), explica: “Le verbe « dépasser » a, dans les traductions françaises d'aufheben, l'inconvénient de posséder une signification immédiatement positive qui laisse de côté l'opération primordiale de la négation. On lui a récemment préféré les termes « relever », « enlever », ou des néologismes, tels que « sursumer »”. B. Stiegler en “MACHINES À ÉCRIRE ET MATIÈRES À PENSER”, (revue *Genesis*, éd. Jean-Michel Place, 1994) dice “Reste que la mémoire humaine est cette mémoire finie qui, en quelque sorte, s'infinetise, ou s'indéfinit, et en tout cas s'indétermine, dans sa mise en extériorité, suppléant son propre défaut, sans jamais pouvoir le “relever” ou “sursumer” (*aufheben*) pour autant”. Un último ejemplo es H. Weinmann en “Narcisse et l'autre : pour un ethnotype québécois” (Collège de Rosemont, <http://www.erudit.org/revue/vi/1977/v3/n2/200106ar.pdf>, consultado el 12/02/07), donde afirma “Nous avons vu que «Aufhebung» (Derrida propose justement «relève» comme traduction pour éviter les équivoques du terme «suppression») loin de se réduire à une suppression pure et simple de l'Autre, pose l'Autre comme l'égal du sujet ...”

raramente, la de J. Hyppolite (*sublimar*), lo que permite suponer que *relève* y *sursomption* competirán por algún tiempo hasta que una de las dos se imponga. En suma, la *relève* no sólo traduce *Aufhebung*; también responde a la pregunta “qu’est-ce qu’une traduction *relevante*?”,²¹⁸ planteada a casi treinta años del episodio hegeliano. Así, si la *relève* traduce el proceso de superación que impone un contrario sobre otro sin anularlo, sino conservándolo, puede concluirse que una *traducción relevante*, además de ser “una traducción que hace lo que se espera de ella”²¹⁹, anula y conserva a la vez el texto fuente del que parte, lo *relevo* en su historia textual, lo hace sobrevivir, reencarnar.

5.2.1 *Die Ursprung, L’origine, The origin, El origen de la geometría...* en traducción: el caso de Husserl

*El origen de la geometría*²²⁰ es el único caso de traducción *in extenso* que Derrida llevó a cabo. El texto fuente es uno de los anexos a la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*²²¹ y no llevaba título alguno. La traducción al francés recuperó el título de una edición previa de la *Revue Internationale de Philosophie* y fue publicada junto con una *Introducción* del traductor²²². En esta lectura minuciosa de la obra de Husserl a partir de *El origen de la geometría*, Derrida plantea algunas preguntas y profundiza muchos razonamientos mencionados sólo brevemente en el texto. De especial importancia para nosotros son las explicaciones y justificaciones que como traductor Derrida proporciona en su *Introducción*, puesto que a partir de ellas puede trazarse su *proyecto de traducción*. La recepción de ésta puede deducirse por el premio Jean Cavailles de epistemología moderna otorgado a Derrida. La importancia de la obra de Husserl, y en particular de este ensayo, para el trabajo de Derrida puede

²¹⁸ *Op. cit.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 24

²²⁰ J. Derrida, tr. e introd. Diana Cohen y Vera Waksman, Buenos Aires, Manantial, 2000.

²²¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* W. Biemel (ed.) Haag, M. Nijhoff, 1954. Traducida al español como: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

²²² E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, tr. e introducción J. Derrida, Paris, PUF, 1962.

corroborarse por la publicación de tres de sus libros más importantes, muy poco tiempo después.²²³

Una vez expuestas algunas de las motivaciones y de las particularidades de la recepción de *El origen de la geometría*, es conveniente observar algunas características de la traducción filosófica y de la traducción de Derrida. Como ya he mencionado, la traducción filosófica se caracteriza, en gran medida, por la densidad terminológica de sus textos y por la manera en que los mismos términos son empleados de maneras diferentes por varios filósofos. Además, a los usos variables que un término o concepto puede recibir, debe añadirse que éste sedimenta connotaciones difícilmente recuperables en traducción. Así, J.R. Ladmiral²²⁴ explica que, ante la imposibilidad de conservar la carga connotativa del texto, renunció a traducir *Jargon der Eigentlichkeit* de T. Adorno. Las dificultades de la traducción filosófica aumentan al admitir, con H. Meschonnic, que en el texto filosófico no sólo cuenta la dimensión hermenéutica, esto es, el significado y el sentido de las palabras, sino también su dimensión poética: “hay que buscar una poética de la filosofía y de cada texto filosófico”.²²⁵ Para Meschonnic, la traducción filosófica ha sido por mucho tiempo víctima de un prejuicio hermenéutico que se interesa sólo por *interpretar* el texto filosófico al margen de sus formas lingüísticas. El análisis del discurso aplicado a los textos filosóficos también confirma esta idea²²⁶. Así, desde la perspectiva de la poética de la traducción de Meschonnic, desde el análisis del discurso filosófico y desde los enfoques deconstruccionistas de la traducción, puede afirmarse que “el problema de la filosofía es, pues el de su escritura. [...] El de sus traductores, el de su relación con esa escritura”.²²⁷

Las preocupaciones teóricas que llevaron a Derrida a la traducción de *El origen de la geometría* no son ajenas a estos problemas. Al traducir el ensayo de Husserl, el autor se sitúa en la posición del traductor de filosofía y, tal vez de manera inconsciente, intenta subvertirla. En otros términos, Derrida asume y a la vez se revela contra la posición de invisibilidad del traductor de filosofía, aquella

²²³ *De la grammatologie, La voix et la phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, y L'écriture et la différence.*

²²⁴ Ladmiral, *op. cit.*

²²⁵ Meschonnic, *Poétique du traduire...*, p. 71.

²²⁶ Cf. V.V. A.A *L'analyse du discours philosophique*, F. Cossutta (ed.) *Langages* no. 119, Paris, Larousse, Septiembre 1995.

²²⁷ Meschonnic, *op. cit.*, p. 393, [MT].

en la que éste se anula para hacer *como si* el autor se hubiera expresado en la lengua meta. Una lectura superficial de su traducción basta para corroborarlo. La única nota del traductor a pie de página advierte:

Nos hemos esforzado por conservar en nuestra traducción el ritmo, muy espontáneo de la frase husserliana, aun cuando está muy marcado por lo inacabado del boceto. Por razones de claridad, de todas formas, hemos debido modificar en dos o tres oportunidades la puntuación del texto original o recordar entre corchetes [] las palabras lejanas a las que en ocasiones remiten pronombres o conjunciones. Otros corchetes < > señalan palabras agregadas por idénticas razones por el editor de *Crisis* y de los textos anexos. Los paréntesis y las notas a pie de página son de Husserl.²²⁸

Por su carácter inconcluso, el texto de Husserl ha sido entonces objeto de por lo menos tres intervenciones: la de E. Fink, redactor de la primera transcripción y primer editor; la de W. Biemel, editor de las *Husserliana*; y la de Derrida, el traductor al francés. Tantas manos sobre el mismo texto confirman la necesidad de que la crítica de traducción, “la poética”, sea “un trabajo de palimpsesto”,²²⁹ a contrapelo de una traducción *effaçante* o de una lengua adánica al margen del significante.

Aunque en gran medida el mito del acceso directo al pensamiento de un autor supone la autoanulación del traductor, esto nunca se logra completamente, el traductor siempre se hace visible. En el caso de *El origen de la geometría*, aun si Derrida se esfuerza por reducir sus intervenciones al mínimo, los corchetes empleados no siempre recuperan la expresión lejana en francés, la lengua meta, sino que, como ocurre con frecuencia en el texto filosófico, la expresión o el término aludido se inserta en alemán, dejando por consiguiente una huella de traducción. La intención de seguir el “ritmo de la frase husserliana” y los cambios de puntuación “en dos o tres oportunidades” son otro de los rastros del trabajo del traductor. En suma, en esta traducción filosófica y después de una *Introducción* de casi doscientas páginas, el traductor no podría ser más visible.

En el texto de Husserl, las oraciones con frecuencia se convierten en párrafos completos que pueden descomponerse en oraciones coordinadas y subordinadas. La puntuación y los pronombres que remiten a expresiones

²²⁸ *El origen...*, p. 163.

²²⁹ Meschonnic, *op. cit.*, p. 19, [MT].

empleadas anteriormente son, por lo tanto, importantes. Así, como lo dice en su nota, Derrida sigue muy de cerca el orden y la secuencia de las oraciones de Husserl, haciendo que la lectura no siempre sea fácil. En la traducción al inglés²³⁰, de la que me serviré a manera de *tertium comparationis*, las oraciones que, en el texto fuente, constituyen párrafos completos, a menudo se descomponen para formar oraciones independientes. A partir de las puntuaciones divergentes, la de Derrida y la de Carr, pueden dibujarse distintos *proyectos de traducción*. El de Derrida parece más preocupado por “el ritmo” y “la espontaneidad” de su texto fuente. El de Carr, aunque éste no lo explicita, parece inclinarse más por que la lectura del ensayo de Husserl sea ágil y fluida. Ambos proyectos parecen confirmar el estereotipo traductológico según el cual cuando el texto fuente está en alemán, una traducción al inglés se leerá más fácilmente que aquella cuyo destino es alguna lengua romance. Sin embargo, habría que decir que la confirmación del cliché no depende del parentesco entre las lenguas, sino del proyecto de traducción de cada traductor. Resulta claro que Derrida quiere que el texto *suene* inconcluso, discontinuo y espontáneo. En su *Introducción* comenta: “estas páginas de Husserl, escritas en principio para sí mismo, poseen el ritmo de un pensamiento que se busca más de lo que se expone. Pero aquí la discontinuidad aparente resulta también un método siempre regresivo que elige sus interrupciones y multiplica los retornos hacia su comienzo con el fin de retomarlo cada vez con una luz recurrente”.²³¹ La discontinuidad y la espontaneidad le permiten mostrar el esqueleto de la arquitectura textual empleada por Husserl para llegar al origen de la geometría. La *Introducción* y la traducción se conectan, pues por una intención deconstructiva. Por el contrario, en la traducción de Carr, Husserl fluye de principio a fin, aparentemente sin mayores dificultades.²³²

Sin embargo, la intención de conservar la agilidad-complejidad del texto de Husserl, implica el riesgo de construir un texto demasiado apegado al original y

²³⁰ E. Husserl, *The origin of geometry*, trans. D. Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp. 353-78, reimpresso junto con la introducción de Derrida como *Edmund Husserl's Origin of geometry: An introduction*, tr., prefacio y postfacio John P. Leavey Jr., Lincoln, University of Nebraska, 1989.

²³¹ *El origen ...*, p. 12.

²³² Sólo en una ocasión, Carr advierte a pie de página: “I have reverted to the original version of this sentence as given in the critical apparatus; I can make no sense of the emended version given in the text”, en E. Husserl, “The origin of geometry”..., p. 178.

difícil de seguir. El empleo de algunos mecanismos de correferencia del alemán de Husserl es complejo e importante porque retoma elementos de oraciones anteriores. Por ejemplo en:

Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, le monde que “tout-le-monde” a comme horizon de monde. *Son* être objectif presuppose les hommes en tant qu’hommes [sujets] de *leur* langage universel. Le langage est de *leur* côté une fonction et un pouvoir exercé ²³³...

Objektive Welt ist von vornherein Welt für alle, die Welt die “jedermann,, als Welthorizont hat. *Ihr* objektives Sein setzt Menschen als Menschen *ihrer* allgemeinen Sprache voraus. Sprache ist von *ihrer* Seite Funktion und geübtes Vermögen...²³⁴

The objective world is from the start the world for all, the world which “everyone” has as world horizon. *Its* objective being presupposes men, understood as men with a common language. Language, for *its* part, as function and exercised capacity...²³⁵

En este caso, las oraciones están interrelacionadas por el empleo de los adjetivos posesivos: *son-leur/ ihr-ihrer/ its*. En el texto de Derrida, el segundo *leur* remite a los hombres, mientras que en el texto de Husserl y en la traducción de Carr, *ihrer/its* remiten al lenguaje mismo. Se trata de una locución para marcar un cambio de sujeto que en español diríamos como “por su parte”. Probablemente, en la traducción al francés, la intención de seguir el texto de Husserl tan de cerca ocasionó que ambos posesivos *ihrer* se plasmaran con el mismo *leur*, aunque remitieran a objetos diferentes. La misma oración podría construirse como “Le langage, de son côté, est une fonction et un pouvoir exercé”, si se recurre a una puntuación distinta y se cambia el adjetivo posesivo *leur* por *son*.

De igual manera, las traducciones de Derrida y de Carr difieren en una de las notas a pie de página de Husserl, en la que el autor subraya que, para alcanzar la objetividad ideal, toda producción cultural debe ser expresable en un lenguaje totalmente traducible. La segunda parte de la nota a pie referida dice:

...cela vaut particulièrement du point de vue des sciences objectives, de telle sorte que, pour elles, la différence entre la langue originale et la traduction dans une langue étrangère *n’en suspend pas l’accessibilité identique, ou plutôt la rend*

²³³ E. Husserl, *L’origine...*, p. 183.

²³⁴ E. Husserl, *Die Krisis...*, p. 370, [MS].

²³⁵ E. Husserl, “The origin...”, p. 162

*seulement indirecte, non expresse.*²³⁶

... hinsichtlich der objektiven Wissenschaften sogar in besonderer Weise, daß für sie der Unterschied zwischen der Originalsprache des Werkes und der Übersetzung in fremde Sprachen die identische Zugänglichkeit *nicht aufhebt, bzw. nur zu einer uneigentlichen, indirekten macht.*²³⁷

This is true in a peculiar fashion in the case of objective sciences: for them the difference between the original language of the work and its translation into other languages *does not remove its identical accessibility or change it into inauthentic, indirect accessibility.*²³⁸

En primer lugar, la puntuación de Derrida, como habíamos notado antes, sigue de cerca el texto de Husserl, mientras que la de Carr descompone el párrafo en dos oraciones independientes. En segundo, ambos traductores parecen haber entendido de maneras opuestas la última parte de la oración. En la traducción de Derrida el acceso idéntico a la objetividad de las ciencias *no se suspende* por la diferencia lingüística, más bien (*plutôt*) se torna *indirecto*. La interpretación parece tan segura que el traductor al francés añade al texto el adjetivo *non expresse*. Para Carr, por el contrario, la diferencia lingüística no impide el acceso ni lo vuelve *indirecto* o *menos auténtico*. El problema parece estar en la negación empleada por Husserl. En la versión francesa, el traductor interpretó la negación alemana *nicht nur* como un *no... sino más bien [ne... ou plutôt]*. En la versión en inglés, el traductor toma sólo la primera parte de la negación alemana, *nicht* y el *nur* [sólo] se pierde, por lo que en su traducción de toda la frase se niega tanto una cosa como la otra.

De acuerdo con John P. Leavey, el texto de Husserl permite ambas interpretaciones. Éste sería, entonces, un típico caso de *indecidibilidad* en la medida en que ambas traducciones expresarían con cierta exactitud la idea del filósofo, pues

En geometría, la traducibilidad garantiza el mismo sentido (el teorema de Pitágoras es “exactamente idéntico” en la lengua original y en todas sus traducciones) y, sin embargo, la diferencia entre el original y la traducción vuelve el acceso a esa identidad perfecta (el objeto ideal), indirecto, inauténtico, impropio, poco claro. El contrapunto de estas dos opiniones es el *double bind* de la historia

²³⁶ E. Husserl, *L'origine...*, p. 179, [MS].

²³⁷ E. Husserl, *Die Krisis...* p. 368, [MS].

²³⁸ E. Husserl, “The origin ...”, p. 160, [MS].

para Husserl.²³⁹

La traducción de Derrida de esta parte del texto de Husserl se justifica también en su *Introducción*. En ella, el traductor intenta resolver la ambigüedad de la frase husserliana explicando que, para el filósofo, “las formaciones ideales [...] siempre deben poder ser expresables en un discurso y traducibles, *directamente o no*, de una lengua a otra”.²⁴⁰ “¿Directamente o no?”, ¿cuál sería la diferencia entre traducir directa e indirectamente?, ¿cómo traduce Derrida, directa o indirectamente? Al parecer, ni Husserl ni Derrida toman una decisión al respecto; para ambos traducir equivale a afirmar lo uno y lo otro. Podríamos intentar discernir la diferencia entre uno y otro tipo de traducción leyendo otra parte de la *Introducción* de Derrida. Al oponer la univocidad a la equivocidad del lenguaje, el autor opone la concepción del lenguaje de Husserl a la de Joyce. Para el primero, la univocidad del lenguaje es garantía de traducibilidad y por ende de objetividad: una cosa es la misma para todos, independientemente de la lengua en que se exprese. La traducción directa es, pues sinónimo de transparencia. Para el segundo, se trata de afirmar “el equívoco generalizado de una escritura que ya no traduce de una lengua a otra a partir de nudos de sentido comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, revela sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de huir de ellas, y reencuentra el valor poético de la pasividad...”²⁴¹. En consecuencia, podría decirse que la traducción indirecta coincide con la deconstrucción en la medida en que ambas implican una aventura a través de las lenguas, de sus historias comunes, de múltiples nudos de sentido.

Las traducciones de Carr y de Derrida podrían, a su vez, responder a estos dos tipos de traducción. Ambos proyectos podrían inscribirse, a grandes rasgos, en esta clasificación. Para demostrarlo sería necesario un profundo análisis comparativo en el que cada uno de estos tres textos se considerara como *tertium comparationis* de los otros dos. Desafortunadamente, no es posible llevar a cabo ese proyecto en este espacio. Concluyo, pues con una breve descripción del trabajo

²³⁹ J.P. Leavey, *op. cit.*, p. 189, [MT].

²⁴⁰ J. Derrida, *El origen...*, p. 60, [MS].

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 102-103.

terminológico de ambos traductores con la intención de delinear con más precisión el proyecto de traducción de Derrida.

S. Brownlie²⁴² describe tres procedimientos comunes en la traducción de los términos filosóficos: la imitación o préstamo; la consistencia (se mantiene la misma traducción para un término en todas sus ocurrencias); y la referencia a traducciones anteriores. La traducción imitativa es el más frecuente de los tres y puede llegar a producir textos poco claros y con un léxico *insólito*. Al comparar las traducciones de Carr y de Derrida puede constatarse que la versión francesa recurre en mayor medida a la imitación que la versión en inglés. Así, por ejemplo, algunos conceptos, compuestos por dos o más palabras en alemán, aparecen unidos por guiones en francés mientras que, en inglés, se despliegan en frases nominales o en perífrasis. También puede constatarse una mayor consistencia en las elecciones léxicas de la versión de Carr que en la de Derrida. Así, los conceptos que Husserl forma a partir de *Ur* se traducen en ambas versiones de esta manera:

HUSSERL	DERRIDA	CARR
Urstiftung	Proto-fondation	Primal establishment
Urevidenzen	Archi-evidences	Primal self-evidences
Uridealitäten	Proto-idealités	Primal idealities
Uranfänge	Archi-commencements	Primal beginnings
Urmaterial	Proto-matériaux	Primal materials
Urprämissen	Archi-premises	Primal premises
Urquellenmäßigen	Sens archi-originaire	A meaning arising from primal sources

Asimismo, el recurso a la imitación produce algunos casos de léxico *insólito* en ambas versiones del texto de Husserl, como por ejemplo:

HUSSERL	DERRIDA	CARR
Gegenständlichkeiten	Objectités	Ideal objects
Einfühlungskonnex	Relation inthropatique	Relations of empathy
Vergegenwärtigen	Présentifiante	Presentified
Vergemeinschaftung	Communautisation	Communalization
originärer Erzeugtheit	Productité originaire	In the mode of having been originally produced
prinzipiellen	Principiels	Based on principle
Trennung	Cassure	The separation

²⁴² S. Brownlie, art. cit..

Derrida justifica la sustitución de *Gegenständlichkeit* por *objectités* remitiendo a una nota de S. Bachelard, traductor de la *Logique formelle et transcendante*, en la cual éste señala: “traducimos *Gegenständlichkeit* por ‘objectité’ [objetidad], por una parte para evitar toda confusión con el término *Gegenständlichkeit* y la de *Objectivität* (de objetividad en el sentido corriente) y, por otra parte, para respetar un matiz que Husserl quiso introducir en *Gegenständlichkeit* y *Gegenstand* (objeto) [n. del t.]”.²⁴³ Después de hacer otra distinción respecto a un término semejante en los textos de Schopenhauer (*Objectität*), Derrida explica que “para la traducción de los conceptos usuales de la lengua husserliana, nos hemos ajustado, naturalmente a los usos consagrados por la traducción de las grandes obras de Husserl: *Idées... I*, traducción de P. Ricoeur; *Logique formelle et transcendante*, traducción de S. Bachelard; *Recherches Logiques I, II*, traducción de H. Elie”.²⁴⁴ Esta aclaración del traductor confirma que también recurrió al tercer procedimiento descrito por S. Brownlie para la traducción de la terminología filosófica, esto es, la referencia a traducciones pasadas. De acuerdo con el autor, el tratamiento de los términos o conceptos en la traducción de textos filosóficos indica que

mientras la terminología de un filósofo remite más bien a una individualidad, la traducción de la terminología filosófica es un asunto de comunidad. Probablemente, una de las razones de esta elaboración comunitaria es que no hay un único traductor de la obra completa de un filósofo, sino un conjunto de traductores de textos diferentes en una misma época. Igualmente, los comentaristas de filosofía contribuyen a lo que parece ser el objetivo final: la elaboración de traducciones estándar de los términos.²⁴⁵

Por lo tanto, en la traducción filosófica la línea que separa la traducción del comentario es tenue. El traductor filosófico, en este caso Derrida, comenta el texto que traduce, las traducciones anteriores de la misma o de otras obras del filósofo traducido y, al hacerlo, se convierte en crítico. Así, en su *Introducción* Derrida explica algunas de sus elecciones traductorales, comenta la traducción de algunos conceptos kantianos y objeta la lectura propuesta por Merleau Ponty de este texto. T. Herrick relaciona esta objeción con la traducción del concepto husserliano de

²⁴³ *El origen...*, p. 20.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ S. Brownlie, art.cit., 302-303, [MT].

Leistung por *production*. Según Herrick, al traducir de esa manera el concepto Derrida asumía la lectura de Husserl propuesta por Tran Duc Thao y contraria a la de Merleau Ponty.²⁴⁶ Leer la *Introducción* de Derrida a su traducción de *El origen de la geometría* y delinear, a partir de esa lectura, un probable *proyecto de traducción* significa pensar en las prioridades de Derrida como traductor frente a este texto, frente a las traducciones de otros textos husserlianos y frente a las lecturas del filósofo, autorizadas o no. También implica situar la traducción frente al comentario introductorio en la lógica de la *suplementariedad* y preguntar cuál de los dos es *suplemento* del otro y de qué manera. Después de lo visto en la traducción de Derrida, tal vez pueda responderse a esas preguntas que “el comentario suplementa la traducción, haciendo otra cosa distinta a la traducción. Tras la traducción, la misión del comentario es traducir en la diferencia”.²⁴⁷

5.2.3 La *Destruktion* ... heideggeriana; la *Déconstruction* ... derridiana

Cuando en la “Carta a un amigo japonés” Derrida afirmó que “el problema de la *deconstrucción* es también, de principio a fin, el de la traducción”,²⁴⁸ no se refería sólo a las dificultades que suponía traducir el concepto al japonés. También se refería a las dificultades que enfrentó cuando quiso traducir al francés *Destruktion*, concepto empleado por Heidegger en *El ser y el tiempo*. El contexto de esta traducción es la primera versión de *De la gramatología*. Sin embargo, en ésta el término aún no se emplea,²⁴⁹ lo que demuestra que esta traducción no fue una decisión fácil. En la carta citada, el autor explica que su intención era

traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la *estructura* o *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término “destrucción” implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la “demolición” nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía.²⁵⁰

²⁴⁶ “«A book that is no longer discussed today»: Tran Duc Thao, Jacques Derrida and Maurice Merleau Ponty”, *Journal of the History of Ideas*, 66, 1-2, 2005, 113-131.

²⁴⁷ P. Lewis, “The measure of translation effects”, en J. Graham, *op. cit.*, p. 62, [MT].

²⁴⁸ J. Derrida, “Carta a un amigo...”, p. 23.

²⁴⁹ Cf. G. Ch. Spivak, “Translator’s preface”, en *Of Grammatology*, p. 49.

²⁵⁰ “Carta a un amigo...”.

Una vez más, se trata de la traducción de un solo concepto cuyo destino es injertarse en una argumentación meta. La traducción de *Destruktion* obedece también a una necesidad práctica de lectura y exposición. Recordemos que *El ser y el tiempo* no se tradujo íntegramente al francés hasta 1986. Antes de esta fecha, sólo se habían traducido los primeros 44 párrafos del libro, aproximadamente 230 páginas de un total de 437²⁵¹. Parcialmente traducido, el texto de Heidegger fue objeto, entonces, de reapropiaciones y traducciones semejantes²⁵² cuyo fin era, con toda seguridad, suplir la falta de una traducción íntegra.

Al describir el funcionamiento de los términos en los textos filosóficos, S. Brownlie²⁵³ muestra que los términos/conceptos de la filosofía pueden tomarse de la lengua cotidiana y reformularse dentro del sistema filosófico que los incorpora, o bien pueden ser acuñados por los filósofos. Para traducir *Destruktion* por *déconstruction*, Derrida recurrió a una palabra que ya existía en francés, pero que no se empleaba muy a menudo. El hecho de que el término se presentara como idóneo para la traducción se explica, en parte, por las distintas definiciones que la palabra tenía en francés. Éstas parecían coincidir con la interpretación derridiana del concepto, pues prácticamente todas definían *déconstruction* como un proceso textual que modifica el orden de una oración con el fin de traducirla. Lemare, por ejemplo, la define como un “término de gramática”, o la acción de “deconstruir versos, hacerlos, suprimiendo la medida, semejantes a la prosa”.²⁵⁴ Otra definición equipara *deconstrucción* a *traducción*: “¿Qué hace un extranjero que trata de comprender, de *traducir* a tal autor? *Deconstruye* las frases, separa las palabras según la idiosincrasia de la lengua extranjera...”.²⁵⁵ Si recordamos que, con la *Destruktion* del lenguaje de la metafísica, Heidegger señalaba la necesidad de (re)traducir los conceptos filosóficos griegos para superar el olvido del ser, la traducción propuesta correspondía punto por punto a la *Destruktion*.

Sin embargo, la suerte del concepto ha permitido observar que la *déconstruction* no se limitó a traducir el concepto de Heidegger; también sirvió

²⁵¹ A. Amzallag, “L’histoire d’une traduction”, *Magazine Littéraire*, 9, Mars-Avril 2006, p. 30.

²⁵² Por ejemplo, la que produjo “*existence*” a partir del “*Dasein*”, *ibid.*

²⁵³ S. Brownlie, art. cit.

²⁵⁴ J. Derrida, “Carta a un amigo...”, p. 24.

²⁵⁵ *Ibid.*, [MS].

para cuestionarlo. En otros términos, “Derrida emprende esta labor de traducción como una tarea que también transforma la concepción heideggeriana de desestructuración, pues Derrida aún ve en Heidegger ciertos gestos de recapitulación ante la metafísica de la presencia”.²⁵⁶ Cabría entonces hablar de una *Destruktion* en alemán y de una *déconstruction* en francés cuyas relaciones ya no son las de original y traducción. En consecuencia, en los ámbitos de discusión filosófica, los dos conceptos se perciben como diferentes, aunque también se sepa que uno de ellos parte del otro.

En “*Destruktion* y deconstrucción”²⁵⁷ H. G. Gadamer traza los caminos de ambas y confirma esta diferencia. Tras el movimiento mediante el cual Heidegger pretende “abandonar el lenguaje de la metafísica” se abren dos caminos, el de la hermenéutica y el de la deconstrucción derridiana. En el caso de Heidegger, se trataba de volver “mediante el pensamiento de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje”.²⁵⁸ Para Derrida, en cambio, la *déconstruction* revela “el entramado oculto de relaciones de sentido que subyacen en el habla y, por tanto, el concepto ontológico de *écriture* [...] ha de disolver la unidad de sentido para que pueda llevarse a cabo, de ese modo, la verdadera ruptura con la metafísica”.²⁵⁹

Al justificar su traducción de *Destruktion*, Derrida explica que en francés “«destrucción» implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento” y por ello no era una traducción aceptable. Gadamer parece coincidir con Derrida en este punto. Antonio Gómez Ramos, estudioso de la traducción filosófica y editor del libro donde se publica el artículo de Gadamer, explica que “en otros ensayos sobre el tema, y en parte en éste, Gadamer argumenta que «*Destruktion*» en el sentido de Heidegger no significa «destrucción» ni nada parecido —de ser así, dice, Heidegger habría escrito *Zerströrung*—; si acaso, *Destruktion* se aproxima a lo que Derrida entiende por *Déconstruction*”.²⁶⁰

²⁵⁶ A. Cutrofello, in Edward Craig (ed.), *Routledge encyclopaedia of philosophy*, vol. 2, New York, 1998, p. 897, [MT].

²⁵⁷ H.G. Gadamer, tr. de Manuel Olasagasti, en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Antonio Gómez Ramos (ed.), Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 65-75.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 70.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.

Así, al parecer, el principal representante de la corriente hermenéutica estaría de acuerdo con el de la deconstrucción, por lo menos en la traducción de la *Destruktion* heideggeriana. Pero esto no sucede en otros ámbitos. El libro que reseña el encuentro entre hermenéutica y deconstruccionismo (Paris, 1981) muestra, entre otras cosas, la imposibilidad de conciliar ambas corrientes. Para Gadamer, la falta de acuerdo se debe a que Derrida “lee a Heidegger desde Husserl, considera el recurso a la conceptualidad husserliana que se deja sentir en *Ser y tiempo* y en su autodescripción trascendental una prueba del logocentrismo de Heidegger”.²⁶¹

Durante una entrevista,²⁶² posterior al encuentro de París, se le preguntó a Derrida sobre la relación de las tradiciones filosóficas europeas y sus lenguas nacionales. En su respuesta, el autor afirmó que el discurso de la filosofía es una especie de subcódigo dentro de cada lengua nacional y que “pueden encontrarse equivalentes y traducciones reguladas de estos subconjuntos de una lengua natural a otra. Así, los filósofos alemanes y franceses pueden referirse a convenciones más o menos consagradas y estables para traducir sus usos respectivos de ciertas palabras de gran impronta filosófica”.²⁶³ Sin embargo, dice, también es verdad que la traducción de los conceptos a menudo no se distingue de “del debate filosófico en sí mismo”.²⁶⁴ Resulta, entonces, sugerente que Gadamer esté de acuerdo con Derrida en la “convención” empleada para traducir *Destruktion*, pero no con la lectura de la que ésta surge y que ésta produce. De acuerdo con Derrida, esto se explica porque

con frecuencia, fuera de la lengua original (del texto original), se desarrolla una tradición de lectura difícilmente asimilable para aquellos que hablan o creen hablar la lengua original. Esto es cierto de maneras distintas en los casos de Wittgenstein y de Heidegger. Las «lecturas» o las «recepciones» francesas de Heidegger enfrentan una gran resistencia (como Heidegger por sí mismo, y por razones que no son sólo políticas) en Alemania.²⁶⁵

²⁶¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁶² “Y-a-t-il une langue philosophique?”, entrevista con J. Derrida, en *Autrement*, 102 : «À quoi pensent les philosophes?», J. Message, J. Roman y E. Tassin (dirs.), Paris, novembre 1988. También disponible en línea en : http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/frances/langue_philosophique.htm

²⁶³ *Ibid.*, [MT].

²⁶⁴ *Ibid.*, [MT].

²⁶⁵ *Ibid.*, [MT].

En la misma entrevista se plantea la pregunta por la relación entre *Destruktion*, en alemán, y *déconstruction*, en francés. En su respuesta Derrida acepta su deuda con Heidegger y afirma que “el pensamiento de Heidegger sigue siendo uno de los más rigurosos, provocadores y necesarios de estos tiempos”.²⁶⁶ Entre ambos conceptos, además de traducción, existe una historia de “preguntas, desplazamientos e incluso, críticas”.²⁶⁷ Ante la función desempeñada por la traducción en los textos de Derrida, cabría preguntar si la traducción puede separarse de esas tres operaciones, es decir, de la interrogación, la crítica y el desplazamiento. Es muy posible que la respuesta sea negativa.

De acuerdo con E. Gentzler, la posición de Derrida respecto a Heidegger “no es tan distante como podría parecer”²⁶⁸, pues en ambos autores las tres operaciones mencionadas forman parte de un complejo entramado teórico, cuyo objetivo principal es desestabilizar el edificio de certezas construido por la metafísica occidental. Sin embargo, mientras que para Heidegger el fundamento último de esta desestructuración es el lenguaje, Derrida interroga la voluntad que busca situar en el lenguaje este fundamento y, al hacerlo, logra, según Gentzler, ir más lejos que Heidegger en su proyecto de superar la metafísica. Con todo, Derrida aclaró en varias ocasiones que este proyecto ya se encontraba en la obra de Heidegger como parte de su herencia judeo-cristiana. Según el autor, la *Destruktion* heideggeriana “fue, primero, la *destructio* de un Lutero preocupado por reactivar el sentido originario de los Evangelios deconstruyendo sus sedimentos teológicos”.²⁶⁹ La *Destruktion* de Heidegger es, para Derrida, un legado que ha tenido que “cuestionar, recibir, minar, discutir, filtrar, transformar, con o sin fidelidad”²⁷⁰ y también traducir. O tal vez, sólo esto, a sabiendas de que todo lo anterior queda incluido en un el concepto de traducción.

Así como para W. Benjamin²⁷¹ la traducción debía siempre pasar por una lectura entre líneas, la de la *Destruktion* procede de una lectura entre lenguas. En este caso, el traductor rastreó el texto fuente más allá de la lengua de Heidegger,

²⁶⁶ *Ibid.*, [MT].

²⁶⁷ *Ibid.*, [MT].

²⁶⁸ *Contemporary translation theories*, New York, Routledge, 1993, p. 162, [MT].

²⁶⁹ En J. Derrida, E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 266, [MT].

²⁷⁰ *Ibid.*, [MT].

²⁷¹ “La tarea del traductor”, art. cit.

hasta el latín de Lutero, pasando por la traducción parcial al francés que seguramente consultó, criticó y citó. Las lenguas y las lecturas pueden, a su vez, multiplicarse y el texto heideggeriano no perderá nada con ello; al contrario, gana en legibilidad. Así, durante una de sus conferencias en inglés Derrida justifica esta lectura-traducción entre lenguas afirmando que “la explicación mediante una lengua más [*Auseinandersetzung*] puede afinar nuestra traducción [*Übersetzung*] del texto original”.²⁷² Además de reconocer su deuda intelectual con Heidegger, Derrida asume aquella que contrae con la traducción francesa,

...en este caso, nuestra deuda es hacia un don que da mucho más de lo que se llama una versión francesa. Cada vez que tenga que alejarme de ella, será sin la menor intención de evaluarla, y menos aun de enmendarla. Más bien, habremos de multiplicar los bocetos, acosar la palabra alemana y analizarla en distintas oleadas, caricias o golpes.²⁷³

Como en el caso de *El origen de la geometría*, se reconoce la labor de los traductores anteriores y se entabla un diálogo con ellos y sus traducciones. A su vez, éstas se someten a un trabajo de traducción, quizá demasiado semejante, al comentario filosófico, demostrando así que, en filosofía, la frontera entre ambas prácticas, es decir, la de la traducción y la del comentario, es tenue, pero necesaria. El comentario, puede hacer lo que la traducción no puede y es deseable que lo haga “cada vez que el cálculo de palabra a palabra, de una palabra por otra, es decir, el del ideal convencional de la traducción, se desafie”.²⁷⁴ Aun más, es deseable que este cálculo sea desafiado por el comentario y por la traducción misma para demostrar, como en el caso de la *Destruktion-déconstruction*, que al traducir no tratamos con lo semejante, sino con lo diferente.

²⁷² “Geschlecht II. La main de Heidegger” en *Psyché*, Paris, Galilée, 1998, p. 59, [MT]

²⁷³ *Ibid.*.

²⁷⁴ *Ibid.*, [MT].

6. Derrida (re)traducido entre la filosofía y la literatura

6.1 *Derridese*: la recepción de la obra de Derrida en el mundo anglófono

“¿Cómo puede un filósofo francés tener aceptación en el país del empirismo?”. M. Lamont²⁷⁵ plantea ésta pregunta para analizar, desde una perspectiva sociológica, la recepción de Derrida en Estados Unidos. De acuerdo con el autor, la aceptación del trabajo del filósofo se explica por diversos factores: el interés de algunos intelectuales estadounidenses por la crítica estructuralista y postestructuralista, la importación de intelectuales franceses reconocidos (Althusser, Baudrillard, Châtelet, Deleuze, Lévinas, Foucault, Lyotard, Ricoeur), las características del público receptor de la obra de Derrida y la gran facilidad con que ésta se adapta a distintos tipos de discusión (literatura, derecho, psicoanálisis, estética, filosofía, arquitectura).

En efecto, como constata Lamont, “el estructuralismo preparó el terreno para la deconstrucción y muchos de los factores que influyeron para la difusión del estructuralismo también lo hicieron para aquella de la deconstrucción”.²⁷⁶ Así, cuando en 1966 Derrida presentó su conferencia “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, el público estadounidense se encontraba ya, en cierta forma, predispuesto a adoptar el enfoque deconstructivo. “Derrida había captado la atención de todos... No fue un « *paper* » leído de pasada: se convirtió en una referencia, la primera, cuando se habla de él”.²⁷⁷ Después de esta conferencia, Derrida recibió el apoyo de intelectuales de importantes universidades estadounidenses (Yale, Cornell, Johns Hopkins, California), así como la atención de algunas revistas (*Diacritics*, *Sub-Stance*, *Georgia Review*) que publicaban sus trabajos regularmente. Junto con Paul de Man, Jay Hillis Miller, Harold Bloom y

²⁷⁵“How to become a dominant french philosopher: The case of Jacques Derrida”, *American Journal of Sociology*, the University of Chicago, 93, 3, November 1987, pp. 584-622.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 608, [MT].

²⁷⁷ J. Hillis Miller, *Magazine Littéraire*, art. cit., 32, [MT].

Geoffrey Hartman, Derrida integró lo que, más tarde, algunos llamaron “la mafia de Yale”.²⁷⁸

De acuerdo con B. Johnson, una de sus traductoras al inglés, la crítica literaria estadounidense vio en Derrida un “exotismo seductor” [seductive foreignness] que permitía ser infiel a la tradición de la Nueva Crítica [New Criticism], al tiempo que hacía posible reconocer ciertas semejanzas entre ésta y el proyecto deconstructivo. Para B. Johnson, la relación entre la crítica literaria estadounidense y el trabajo de Derrida podría describirse en términos de incesto en la medida en que “a través del idioma extranjero renovamos nuestro amor-odio por la lengua materna”.²⁷⁹ La afirmación es especialmente apropiada porque es verdad que, en el caso de Derrida, la aceptación dependió, en parte, del idioma extranjero... y de su traducción. Pero también, como Lamont lo muestra, Derrida “se benefició de la importación de otros autores franceses que habían creado un mercado estadounidense para las teorías interpretativas francesas”.²⁸⁰ En la lista de los autores “importados” se encuentran Louis Althusser, Jean Baudrillard, François Châtelet, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Michel Foucault, Jean François Lyotard, Paul Ricoeur y Michel Serrès.

Así, “el número de artículos sobre la deconstrucción aumentó considerablemente en 1973, después de la publicación de *La voz y el fenómeno* en inglés. También aumentó después de la traducción de *De la gramatología*” y, en general, las traducciones “en términos accesibles y atractivos para el público estadounidense”²⁸¹ no tardaron en llegar. La apresurada traducción también implicaba “las inevitables distorsiones en la comprensión”,²⁸² pero éste es también “el precio que las ideas deben pagar para ganar influencia”.²⁸³ Así, a pesar de haber trabajado muy de cerca con algunos de sus traductores, Derrida

²⁷⁸ *Ibid.* También P. Peñalver se refiere al grupo de críticos de Yale como “escuela” aunque señala que esta denominación es abusiva. Cf. J. Carlos Bernal Pastor, “Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con Patricio Peñalver”, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) 113, 2005, 51-76.

²⁷⁹ “Taking Fidelity Philosophically”, en J. Graham, *op. cit.*, p. 143, [MT].

²⁸⁰ M. Lamont, art. cit., p. 586, [MT].

²⁸¹ *Ibid.*, p. 611, [MT].

²⁸² J. Hillis Miller, art. cit., p. 33, [MT].

²⁸³ *Ibid.*

no buscó controlar el rigor en la difusión de su trabajo; aceptó todos los riesgos: todas las solicitudes de traducción, algunas muy apresuradas, como las de las casi cuarenta grabadoras que algunas veces tenía enfrente cuando hablaba en Yale y que, sabía, circularían por todo el país.²⁸⁴

La falta de control sobre las traducciones no impidió que el filósofo se considerara oscuro y difícil, al grado de que para entender a Derrida se decía que había que leer en *Derridese* [derridés]. La dificultad de los textos y el particular estilo del autor determinaron también el tipo de público que leía su obra en Estados Unidos. De acuerdo con J. Hillis Miller, la influencia del trabajo de Derrida para la crítica literaria es tal que el manual leído por gran parte de los estudiantes de literatura estadounidenses, *Criticism: Major Statements*, contempla uno de sus textos. Asimismo, otra de las antologías más importantes, *the Norton anthology of theory and criticism*²⁸⁵, incluye una selección del texto “La farmacia de Platón” tomada de *La diseminación*. Probablemente, ganar la simpatía de los medios académicos literarios implicó perder aquella de los filósofos:

Su recepción fue necesariamente limitada porque, en la tradición filosófica anglo-americana, la filosofía del lenguaje ocupa un lugar central, mientras la fenomenología ha sido relativamente marginal. [...] Las operaciones intelectuales y el estilo típico de la deconstrucción se oponen radicalmente al *ethos* de la filosofía analítica que enfatiza la precisión, la claridad y la argumentación detallada.²⁸⁶

El debate que John Searle y Jacques Derrida sostuvieron a propósito de la obra de Austin, puede explicarse, en parte, por la poca aceptación que Derrida tuvo entre los filósofos estadounidenses. En *Limited. Inc.*²⁸⁷ Derrida reprocha a Searle ser “más continental” que él, al pedirle que se apegue a las reglas del rigor académico para la discusión. En otros términos, Derrida ironiza con la petición de Searle y la considera logocéntrica: apegarse a las reglas del rigor académico implica aceptar la ficción de un lenguaje unívoco y, con ello, ceder a la más pura tradición de la metafísica continental²⁸⁸. Asimismo, la votación de 1991 en Cambridge, cuando la universidad propone otorgarle el doctorado *honoris causa*, describe bien

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Vincent Leitch *et al* (ed.), New York-London, WW. Norton, 2001.

²⁸⁶ M. Lamont, art.cit., p. 613.

²⁸⁷ Tr. Samuel Weber, Evanston, Northwestern University Press, 1988.

²⁸⁸ Recordemos que en las discusiones filosóficas, la corriente llamada “continental” se considera generalmente de corte metafísico mientras que la “analítica” o anglo-americana, se considera más bien pragmática.

la posición problemática de Derrida entre los filósofos: un total de 204 votos (con 305 a favor) se pronuncia en contra de la asignación del grado.²⁸⁹

De acuerdo con Lamont, el éxito del proyecto deconstructivo en Estados Unidos también se debió a un cambio de público. En efecto, en un principio éste se constituyó principalmente por los estudiosos de la literatura y por los críticos literarios, aunque después rebasaría las fronteras de los departamentos de literatura para ser objeto de discusión importante también para otras áreas como la arquitectura, la teología y la filosofía. M. Lamont muestra cómo a diferencia de la recepción y difusión del trabajo de Derrida en Francia, en Estados Unidos, éste “sacó ventaja de la estructura del mercado [intelectual] dirigiendo su trabajo a mercados de lectores ya constituidos en vez de a un reducido grupo de filósofos”.²⁹⁰

Con todo, a pesar de no ser del agrado de los medios filosóficos anglosajones, el trabajo de Derrida se volvió ineludible. *A companion to Heidegger*,²⁹¹ una compilación de textos sobre el filósofo alemán, incluye un texto que discute las semejanzas y diferencias entre éste y Derrida. Así, ya sea con fines de cuestionamiento o de refutación, su trabajo es discutido en el ámbito filosófico. Por ejemplo, en “Philosophy is a kind of writing: an Essay on Derrida” Richard Rorty²⁹² advierte sobre la posibilidad de que la red léxica con la cual Derrida intenta socavar el logocentrismo se convierta en una nueva forma de trascendentalismo. Para el autor, Derrida “siempre retrocede ante la tradición trascendentalista, pero lamenta que no ocurra lo mismo con muchos de sus intérpretes, especialmente en Estados Unidos”.²⁹³

Una parte importante del público lector de Derrida en Estados Unidos proviene de los *Translation Studies*, para los cuales la contribución teórica de Derrida no puede pasarse por alto, pues ha permitido exaltar las virtudes de los traductores mediante el desafío que los textos de Derrida representan para la traducción y dar un sustento filosófico distinto a la reflexión teórica en traducción.

²⁸⁹ Según la cronología tomada de T. Cohen, (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades*, tr., Ariel Dilon, México, D.F., Siglo Veintiuno, 2005.

²⁹⁰ M. Lamont, art. cit.

²⁹¹ Ch. Spinoza, “Iterability and Ereignis” en *A companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (eds.) Oxford, Blackwell, 2005.

²⁹² “Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida”, *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*, Charlottesville, V.A. 141-160, apud, A. Carreres, op. cit., pp. 219-220.

²⁹³ *Ibid.*

Asimismo, las traducciones de la obra derridiana al inglés son objeto de largas y difíciles discusiones que contribuyen a difundir y discutir el trabajo del filósofo. Philip E. Lewis describe en estos términos la traducción de Derrida al inglés:

Por un lado, una perspectiva purista mantiene una posición que hace el menor número de concesiones posibles respecto a la integridad del proyecto filosófico de Derrida; por el otro, una visión adaptadora permite una versión domesticada de la deconstrucción que la describiría, por ejemplo, como un método para la crítica literaria.²⁹⁴

Paradójicamente, el viejo debate que opone la traducción-adaptación (aquella que capta el sentido para recuperarlo idiomáticamente) a la traducción-extranjerizante (aquella que plasma la letra ajena), vuelve respecto a la traducción de una de las obras que cuestiona las mismas dicotomías conceptuales que dan sustento a ese debate, esto es, la diferencia entre significado y significante; letra y sentido; voz y escritura. Como si pudiera separarse una cosa de la otra, los traductores de Derrida discuten sobre lo que el autor *dice* frente a *cómo lo dice*. Es un problema sin solución. Tal vez por esa razón, en general, Derrida se mostró flexible con respecto a las traducciones de sus trabajos. No habría tenido sentido alguno que el principal precursor del descontrol textual que la deconstrucción implica, intentara ejercer algún control sobre la diseminación de sus textos. *Glas* es un ejemplo de ello. Alguna vez Derrida dijo que no creía que ese texto fuera traducible. Cuando apareció en inglés afirmó “Nunca pensé que ese libro pudiera ser traducido algún día [...] Pero, ahora aquí está la evidencia, fue traducido. El libro está traducido y muy bien traducido”.²⁹⁵

La traducción de Derrida al inglés ha desempeñado un papel importantísimo en la difusión de su trabajo, no sólo en el mundo anglófono sino también en los ámbitos de discusión académica del mundo entero. Muchos de sus trabajos han sido publicados en inglés incluso antes que sus versiones francesas.²⁹⁶ J. Hillis Miller, comenta a este respecto:

²⁹⁴ “The measure of translation effects”, en J. Graham, *op. cit.*, p 60, [MT].

²⁹⁵ En P. Ottoni, *op. cit.*, p. 149, [MT].

²⁹⁶ Es el caso por ejemplo de “Post-scriptum. Apories voies et voix”, en *Derrida and negative theology*, Harold Coward, Toby Foshay (eds.), *op. cit.*, de “Provocations: forewords”, en *Without alibi*, edición, traducción e introducción Peggy Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 2002; de “The history

la importancia internacional de Derrida pasa, ahora, por Estados Unidos. Un ejemplo: los chinos preparan una edición de textos primordiales sobre la crítica literaria occidental, un campo que no habían estudiado. Pues bien, Derrida figurará en ella traducido del inglés.²⁹⁷

Por lo tanto, el fenómeno “Derrida” en Estados Unidos ha contribuido a refutar algo que, generalmente, se da por sentado con respecto a la traducción, a saber, que ésta siempre viene después del original. Pues bien, en el caso de algunos de sus textos, la traducción viene antes que el original en la medida en que ésta circula y se discute antes que aquél y, a menudo, se convierte incluso en texto fuente de nuevas traducciones.²⁹⁸ La bibliografía del autor en inglés contempla títulos que no existen en francés, muchas veces constituidos a manera de antologías que recogen textos editados y publicados anteriormente con pequeños “retoques de traducción” y acompañados generalmente de un texto o de una entrevista inédita. ¿Truco editorial? ¿Truco de traducción? ¿Son los mismos textos? Todo depende de elegir entre la identidad o la diferencia. Creo que Derrida respondería con la segunda.

La mayor parte de los traductores al inglés pertenece a algún departamento de literatura de las universidades donde el autor enseñó o fue invitado a dictar conferencias. La elección de cuatro traductores para emprender lo que, siguiendo a Berman, podría traducirse como “la búsqueda del traductor” puede parecer un tanto arbitraria. No lo es del todo. Los traductores que elegí para esta búsqueda han traducido varios de los textos del autor; le han tomado gusto a la labor y lo han plasmado tanto en sus traducciones como en trabajos propios. Todos han contribuido de manera importante a la difusión del trabajo del filósofo y la manera en que se relacionan con sus textos muestra un giro en la percepción tradicional de la traducción.

Al volver la mirada hacia los traductores de Derrida, recupero una etapa del proyecto de crítica de traducciones propuesto por Berman. De acuerdo con el

of the lie”, en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, 19, 2, 20, I; y de “Living on”, en *Deconstruction and criticism*, H. Bloom *et al.*, New York, The Seabury Press, 1979.

²⁹⁷ J. Hillis Miller, art. cit., p. 33, [MT]. Igualmente, en una de las notas de M. Sánchez Ventura a su traducción de “Living on”, el traductor confiesa haber trabajado desde la versión en inglés, pues “resultado imposible para Siglo XXI localizar a tiempo el texto original en francés” (p.165). Un ejemplo más del grado de difusión que el trabajo derridiano alcanza en Estados Unidos.

²⁹⁸ J. Hillis Miller, art. cit.

autor, esta etapa define la *posición traductora* [*position traductive*] (la relación entre la “pulsión” del traductor y su concepto de traducción) y el *proyecto de traducción* implícitos en la labor de todo traductor. Ambos se explicitan a menudo en los *prefacios* y *notas de traductor*, pero también pueden deducirse del trabajo comparativo entre texto fuente y texto meta. Dadas las reservas que el propio Derrida mostró hacia el proyecto hermenéutico, la noción de “sujeto” que está a la base de la “búsqueda del traductor” de Berman debe matizarse. En otros términos, las nociones de “pulsión” e “interpretación” ceden su posición “céntrica” a la noción de “sujeto” propuesta desde el enfoque discursivo, a saber, “el sujeto traductor” es una función; una posición vacía, el punto de intersección de varios discursos (el del autor, el de los diccionarios, el suyo) y, por ende, se constituye a partir del *interdiscurso*. Es por ello que, para el análisis del discurso:

la *responsabilidad* del traductor es un *efecto*: se tiene la ilusión de que él realiza la traducción con total libertad, a partir de su lectura del original. Esta ilusión oculta el hecho de que su interpretación, esto es, los sentidos que ésta produce, son resultado de la posición-sujeto que el traductor asume, que a su vez, resulta de la forma singular en que es interpelado por la FD [formación discursiva] que lo domina y por el interdiscurso que ejerce una determinación sobre esa FD.²⁹⁹

A pesar de la radical oposición del proyecto deconstructivo y el hermenéutico, la propuesta de Berman sigue siendo útil en la medida en que la “búsqueda del traductor” ilumina algunos puntos de la relación de la obra traducida con su contexto receptor. Uno de éstos son los *paratextos* [*étayage traductif*] de los traductores y/o editores que dan sustento al texto. Los *paratextos apuntalan* la traducción contribuyendo a que ésta se convierta en *traslación literaria* y no sólo en una transposición de textos.³⁰⁰ Además, los *paratextos* dan cuenta de algunas prácticas discursivas que, frecuentes entre los traductores, han sido objeto de reflexión tanto para el Análisis del discurso aplicado a la traducción como para el proyecto deconstructivo. En consecuencia, en las páginas que siguen emprendo la “búsqueda del traductor” según el proyecto crítico de Berman e

²⁹⁹ S. Mittmann, *op. cit.*, p. 88, [MT].

³⁰⁰ La *traslación literaria* es el concepto sobre el cual Berman propone una teoría general de la traducción. Éste puede definirse como el proceso mediante el cual un texto extranjero se revela en “su ser propio a la cultura receptora”, después de un largo camino de crítica, traducciones y retraducciones. *Pour une critique ...*, p. 57, [MT].

intento conjugarla con la relación *intertextual* e *interdiscursiva* que los traductores de Derrida entablan con los textos que traducen.

6.1.1 G. Ch. Spivak: “...*the authority of the text is provisional...*”

Especialista en letras inglesas y profesora en la universidad de Columbia, G. CH. Spivak (India 1942) traduce *De la grammatologie (Of grammarology)* entre 1970 y 1975. El trabajo intelectual de la traductora es de “particular complejidad por la amplitud de su registro discursivo”³⁰¹ que incluye filosofía, historia, economía política, teoría y crítica literarias. En efecto, a partir de su traducción la autora empleó el enfoque deconstructivo en la reflexión histórica, post-colonial y feminista.

Aunque en su proyecto crítico Berman advierte la dificultad de emplear los prefacios de los traductores para definir *el proyecto de traducción*, porque en ellos “el traductor tiende a dejar hablar, con sus palabras, la *doxa* predominante y los *topoi* impersonales sobre la traducción”,³⁰² tomadas las reservas convenientes, los *paratextos* pueden resultar de utilidad para definir ambos criterios de análisis. En el caso de la traducción de Spivak, no hacerlo sería pasar demasiadas cosas por alto, pues su “Translator’s preface” expone detalladamente algunos de los problemas filosóficos y de traducción implícitos en la redacción de *Of grammarology*. Su *proyecto de traducción* se explicita en el prefacio y en un nutrido aparato crítico que muestra la manera de proceder de la traductora y su relación con la obra traducida. En varias ocasiones, por ejemplo, Spivak no vacila en referirse a *Of grammarology* como “our book”, donde “nuestro” podría no sólo remitir a un “nosotros” de retórica modestia, sino a la apropiación fáctica del texto de Derrida.

El “prefacio” explicita los vínculos de Derrida con Nietzsche, Heidegger, Freud, Husserl y Hegel, explica los conceptos de base de la obra derridiana a la luz de las influencias de estos filósofos y comienza, paradójicamente, por cuestionar la pertinencia de los prefacios. Así, en su primer párrafo, Spivak advierte: “si ha

³⁰¹ En *Textos de teoría y crítica literaria*, Nara Araujo y Teresa Delgado (comps.), México, D.F, UAM-Universidad de la Habana, 2003.

³⁰² Berman, *Pour une poétique...*, p. 75, [MT].

estado leyendo a Derrida, sabrá que un gesto plausible sería comenzar con una observación sobre «el problema del prefacio».³⁰³

En efecto, el problema al que Spivak alude es de primera importancia para Derrida. El prefacio es la frontera del libro, el síntoma de su agotamiento. La posición del prefacio con respecto al libro es problemática: lo precede porque aparece antes que él; es su sucesor porque se redacta después. Una vez leído, el libro queda, en cierta forma, anulado, pues el lector ya sabe lo que dice y podría, si así lo quisiera, prescindir de aquél. Pero también, una vez que la lectura del libro termina, el prefacio queda comprendido en él. De suerte que prefacio y libro se articulan según la lógica de la *suplementariedad*: uno puede remplazar al otro y a la vez complementarlo sin que el límite entre ambas operaciones pueda definirse con exactitud.

Además, el prefacio y el libro pueden considerarse como representantes de la dicotomía significante-significado en la medida en que el prefacio parecería presentar la forma vacía que se llenará después con el significado, el libro. El significante nunca se borra completamente ante el significado, ni el prefacio ante el libro. Siempre, dice Derrida, queda un *restante* de escritura. El prefacio es, desde este punto de vista, “la escritura que resiste”. El de Spivak es un buen ejemplo de ello. La red de relaciones intertextuales que la traductora teje es difícilmente anulada por el cuerpo de su traducción. Su escritura no puede subsumirse por completo en el texto traducido.

“El problema del prefacio” es también que su redacción implica decir *lo esencial* del libro. En otros términos, se trata de “la imposibilidad de reducir un texto como tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o de tema”.³⁰⁴ Esta dificultad, dice Derrida, también se llama *restancia* [*restance*], la escritura residual, la letra que dura y resiste. En términos prácticos, la escritura de Spivak resiste a la de Derrida tanto como la de éste resiste a la de su traductora: “el texto no tiene identidad, origen o finalidad estable. Cada lectura del texto es un prefacio para la

³⁰³ Spivak, “Translator’s preface”, *op. cit.*, p. ix, [MT].

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 13, [MT].

siguiente. La lectura de un prefacio propio no es ninguna excepción a esta regla”.³⁰⁵

En realidad, el prefacio cumple con una función distinta a la presentación condensada del contenido del libro, a saber, marca límites para algo que no los tiene y contribuye a desbordar estos linderos. De esta manera, la unidad del libro y los límites que lo distinguen del prefacio se muestran como ficciones textuales. El libro no puede ser uno, pues desde siempre es ya una compilación de nombres y textos distintos. El prefacio no puede servir de límite al libro porque al anticipar lo que se dice en él, lo desborda, le hace rebasar sus límites. De ahí la encrucijada en la que se encuentra el prefacio de Spivak:

Es inexacto, aunque necesario, decir « que algo llamado *De la grammatologie* es (era) el origen provisional de mi prefacio». Inexacto y necesario. Mi predicamento es análogo a la exigencia que lleva a Derrida a escribir “sous rature” que traduzco como “under erasure”. Esto es, escribir una palabra y después tacharla para imprimir ambas cosas: la palabra y la tachadura.³⁰⁶

Para traducir *De la grammatologie* y escribir su “Translator’s preface”, Spivak debe anularla, escribirla bajo tachadura: ~~*De la grammatologie*~~. El original es a la vez anulado y conservado por su traducción. Frente al original, la traducción actúa como significante que *relevo* (esta es la idea de la *Aufhebung* de Hegel) al significante primero. Lo mismo ocurre con el prefacio y el texto que presenta: uno es el *relevo* del otro.³⁰⁷

Así como los límites entre *De la grammatologie* y *Of grammatology* y entre la escritura de Spivak y la de Derrida, la frontera entre el “Translator’s preface” y el texto traducido es tenue. En efecto, el prefacio anticipa también algunas de las dificultades de la traducción de *De la grammatologie*, sus soluciones y algunos comentarios que trazan su *posición traductora* y su *proyecto de traducción*.

La autora reconoce que el texto de Derrida tiene su dosis de “intraducibles”, entre los cuales su principal preocupación es “*entamer*”. “Significa tanto empezar [to begin] como romper [to break]. Me las arreglé con “broach” [empezar, abrir, sacar a colación] o “breach” [violar, infringir, contravenir] con la idea, algo

³⁰⁵ *Ibid.*, p. xii, [MT].

³⁰⁶ *Ibid.*, p. xvi-xv, [MT].

³⁰⁷ J. Derrida, “Qu’est-ce qu’une traduction relevante ?”..., p. 44, [MT].

confiada, de que la palabra-oculta “breach” o “broach” se adivinaría en ella”.³⁰⁸ Sin embargo, como el procedimiento no garantiza que el lector pensará en “broach” al momento de leer “breach”, tuvo que añadir entre paréntesis la palabra en francés cuando la sintaxis permitía suponer una doble interpretación o un énfasis especial en la palabra. Por ello, según Spivak, “al negar que las palabras son únicas, su carácter substancial, transferible y repetible, *Of grammarology* niega la posibilidad de la traducción”³⁰⁹ y obliga al traductor a no traducir, retomando entre paréntesis la palabra fuente. De nuevo, se constata cómo el texto meta y el texto fuente no se anulan por completo; por el contrario, se van injertando uno en otro.

La contaminación entre texto fuente y texto meta puede verse también entre las lenguas: “desde otro punto de vista [dice Spivak] para hablar más práctica y rigurosamente, como Derrida y yo somos apenas bilingües —su inglés sólo es un poco mejor que mi francés— ¿dónde termina el francés y dónde empieza el inglés?”.³¹⁰ *Of grammarology* no sólo desafía los límites entre los textos, sino también aquellos entre las lenguas. La posición traductora de G. Ch. Spivak empieza a hacerse visible. Su idea de traducción no es la de transferencia ni la de adaptación del texto fuente a su contexto meta. El título de su traducción es un ejemplo de ello. Así como en el caso de “entamer” los problemas de traducción residen en la dificultad de conservar la polisemia, la preposición “de” del título produce múltiples posibilidades de traducción, pues *De la grammarologie* sugiere a la vez la idea “un poco de” y “acerca de”. La traductora es consciente de que “incluso una palabra tan simple como «de» conlleva un toque de juego sugiriendo a la vez *of* y *from*”.³¹¹ Así, para el título y “contra el consejo de los expertos”, Spivak opta por *Of grammarology*, que sugiere a la vez “*a piece of*” y “*about*”. El consejo contrario de los expertos se debe, tal vez, a que *Of grammarology* no es un título convencional en inglés como podría ser, por ejemplo, *On liberty and utilitarianism*.³¹² Seguir esta norma habría dado como resultado *On Grammarology* y no la propuesta de Spivak. La posición traductora y el proyecto de traducción de Spivak pueden entonces resumirse así:

³⁰⁸ G. Ch. Spivak, “Translator’s preface”, *op. cit.*, p. lxxxvi, [MT].

³⁰⁹ *Ibid.*, [MT].

³¹⁰ *Ibid.*, [MT].

³¹¹ *Ibid.*, [MT].

³¹² J. S. Mill, New York, A Bantham Classic Book, 1993.

Cualquier lectura es sitiada y liberada por la precariedad de la intertextualidad. Y la traducción es, después de todo, una versión de la intertextualidad, Si no hay palabras únicas, si, tan pronto como surge una palabra-concepto, debe abandonarse a la cadena de sustituciones y al “lenguaje común”, ¿por qué un acto de sustitución como la traducción tendría que ser sospechoso? [...] ¿por qué habría de ser secundaria la posición del traductor? Ahora tiene que ser evidente que, al desear conservar el “original” (*De la grammatologie*) y seducida por la libertad que la ausencia de un texto soberano me otorga (no sólo no hay una *Of grammatology* antes que la mía, sino que ha habido tantas traducciones del texto como lecturas, el texto es infinitamente traducible) la traducción *per se* está en un *double bind*.³¹³

En consecuencia, la comunión Spivak-Derrida es textual e ideológica. La traductora parece valerse de las estrategias aprendidas durante la traducción del texto para oponerse al discurso traductológico tradicional. Su traducción disemina; no es la única, es una de las posibles; no conserva el texto, pero tampoco lo pierde. Se trata, en suma, de la afirmación radical de la aporía de la traducción o *double bind*. Su proyecto de traducción, esto es, la manera en que ha decidido afrontar la distancia entre su traducción y el texto fuente, contempla un lector determinado. Si el proyecto derridiano se asume como lector y crítico de las malas traducciones [mistranslations] de la metafísica occidental, Spivak busca un lector que “se aferre a mis malas traducciones [mistranslations] y que, con esa herramienta, deconstruya el texto de Derrida más allá de lo que Derrida, como sujeto a cargo del texto, haya ordenado en él”.³¹⁴

³¹³ “Translator’s preface”, *op. cit.*, p. lxxxvi, [MT].

³¹⁴ *Ibid.*, lxxxvii, [MT].

6.1.2 B. Johnson: traducir: "... *not a form of textual vandalism... but the warring forces of signification...*"³¹⁵

Además de traducir a Derrida —*Dissemination* y "Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok"³¹⁶—, Barbara Johnson es profesora de inglés y literatura comparada en Harvard. También tradujo "Freud's Hand" de Philippe Sollers³¹⁷. Como profesora y traductora ha contribuido a hacer el trabajo de Derrida accesible a los lectores de lengua inglesa, al tiempo que ha firmado trabajos propios en los que aplica y evalúa los alcances del proyecto derridiano.

A diferencia del "Translator's preface" de Spivak, B. Johnson añade a su *Dissemination* una "Translator's introduction". En su *deconstrucción* de las introducciones y los prefacios, Derrida recupera la distinción hegeliana entre ambos textos: una introducción "es *única*, trata de problemas arquitectónicos generales y esenciales, presenta el concepto general en su división y su auto-diferenciación. Los prefacios por el contrario, se multiplican de edición en edición [...] responden a una necesidad de circunstancias...".³¹⁸ La introducción es útil para delimitar el campo del tema cuando éste pertenece a un dominio demasiado amplio. Por ello, ésta manifiesta la inadecuación entre la forma y el contenido, pues cuando el libro presenta sólo una porción del campo estudiado, puede ser percibido como proporcionalmente insuficiente frente al objeto de estudio. La introducción cumpliría con la labor de fijar las proporciones del estudio y por ello, a diferencia del prefacio, es necesaria. La "Introducción" que Derrida redactó para su versión de *El origen de la geometría* de Husserl, debe considerarse bajo la misma óptica.

Dado que la diferencia entre ambos tipos de texto se explicita, justamente, en el texto traducido por B. Johnson, es poco probable que la elección de la traductora sea azarosa. En otras palabras, Johnson decide escribir una "introducción" porque lo que presenta en ésta es *la arquitectura general* del texto de Derrida; imprescindible para la lectura de *Dissemination*. En efecto, en su texto

³¹⁵ "Translator's introduction", en *Dissemination*, University of Chicago, 1981, p. xiv, [MT].

³¹⁶ University of Chicago Press, 1981, y *Georgia Review*, 31, 1977, respectivamente.

³¹⁷ En *Yale French Studies*, No. 55-56, 1979

³¹⁸ *La diseminación*, versión en español, *op. cit.*, p. 27.

Johnson define los conceptos principales del texto (lectura, escritura, *différance* y deconstrucción), y propone seis maneras diferentes de leer *Dissemination*.

La intención didáctica de la introducción combina referencias conceptuales con comentarios sobre la traducción del texto. Así, señalar que Derrida desafía la lógica binaria permite a la traductora afirmar que “no es extraño que [la escritura derridiana] no se ajuste a las nociones de claridad tradicionales”,³¹⁹ y que, por lo tanto, la traducción propuesta salga también de los estándares de claridad.

Para la traductora de *La dissémination*, la falta de claridad en la escritura del filósofo se debe a que “es necesario encontrar un equivalente en inglés no sólo para lo que Derrida *dice* sino también para la manera en que su texto *difiere* de sus propias afirmaciones y del uso estándar del francés”.³²⁰ El francés de Derrida representa *per se* una escisión en los usos comunes del francés; una lengua dentro de otra. Así, Johnson describe *su proyecto de traducción* en estos términos:

En general, he tratado de alinear mi inglés con la infidelidad diseminativa de Derrida al francés antes que reducir su francés a la declaración de un pensamiento *sobre* la diseminación. Por ello, toda arma disponible —desde el latín hasta los neologismos del *slang* estadounidense— ha sido empleada para mantener en el aire el malabar de juegos de palabras [juggling-puns].³²¹

La *posición traductora* también puede esbozarse a partir de este *proyecto de traducción*. Al parecer, para Johnson la noción de *fidelidad* ocupa una posición importante. Sin embargo, se trata de un concepto de *fidelidad* particular, esto es, Johnson no intenta ser *fiel* a la letra o al sentido, sino al uso particular del francés de Derrida. Así, por ejemplo, en el caso de la expresión “*n’avoir rien à voir avec*”, Johnson explica:

En inglés, el equivalente normal de *n’avoir rien à voir avec* es, por ejemplo, “to have nothing to do with”. Pero como el significado literal de la expresión es “no tener nada que *ver* con”, a menudo Derrida la emplea en el contexto de la discusión sobre la “visibilidad”. Por lo tanto, era necesario recurrir al uso coloquial de “a damn sight” (que significa “un poco”) y traducir: *L’écriture ... n’a rien à y voir. Elle a plutôt à s’(y)aveugler*, como “Writing hasn’t a damn sight to do with it. It has rather a blindness to do with it”.³²²

³¹⁹ B. Johnson, “Translator’s introduction”, *op. cit.*, p. xviii, [MT].

³²⁰ *Ibid.*, [MT].

³²¹ *Ibid.*, [MT].

³²² *Ibid.*, [MT].

En realidad, en el fragmento referido la traductora recurre a una combinación entre adaptación y traducción literal. Veamos:

C'est pourquoi —premier argument de Socrate— l'écriture n'est pas une bonne *teckhnè*, entendons, un art capable d'engendrer, de produire, de faire apparaître : le clair, le sûr, le stable (*saphes kai bebaion*). C'est-à-dire l'*alētheia* de l'*eidos*, la vérité de l'étant en sa figure, en son « idée », en sa visibilité *nonsensible*, en son invisibilité intelligible. La vérité de ce qui est : *l'écriture à la lettre n'y a rien à voir. Elle a plutôt à (s)'y aveugler.*³²³

This is why —Socrates' first argument— writing is not a good *teckhnē*, by which we should understand an art capable of engendering, producing, bringing forth, the clear, the sure, the secure (*saphes kai bebaion*). That is, the *alētheia* of the *eidos*, the truth of being in its figure, its "idea", its *nonsensible* visibility, its intelligible invisibility. The truth of what is: *writing literally hasn't a damn sight to do with it. It has rather a blindness to do with it.*³²⁴

En la expresión "l'écriture à la lettre", por ejemplo, Johnson debe elegir entre varias interpretaciones posibles, una de las cuales es, en efecto, la "escritura literal", según la cual la palabra se emplea "en sentido estricto", es decir, con plena adecuación entre la letra y el sentido. La otra interpretación podría referirse a la "escritura con letras" (alfabética), distinta de la escritura figurada o figurativa. La condena socrática va contra esta última, en la medida en que "la verdad de lo que es... no tiene nada que ver con ella".

En cambio, no resulta tan claro que desde el logocentrismo socrático se condene la escritura literal, pues ¿acaso no es ésta el ejemplo por excelencia de adecuación entre significado y significante, entre idea y forma? La elección de Johnson es, pues un claro ejemplo de la *indecidibilidad* en traducción.

Por otra parte, afirmar que la verdad "no tiene nada que ver con ella [la escritura]" sino más bien "tiene que *cegarse* ante ella [la escritura]", implica una suerte de acción reflexiva, "(s)'y aveugler", que es ambigua en el texto de Johnson. Podría añadirse la partícula "self" a "blindness", "(self)blindness", para conservar el matiz de la "auto-ceguera" de la verdad ante la escritura. Más allá de la escritura derridiana (*über-Derrida, übersetzen*), este detalle sugiere que su control *verdadero* sobre del texto es como una *auto-ceguera* que desaparece ante *la escritura* de Johnson. En este caso, no habría pérdida de sentido; por el contrario, tendría que

³²³ *La dissémination...*, p.154.

³²⁴ *Dissemination...*, p. 134-135. Las cursivas de las últimas frases son mías.

reconocerse que *la ceguera* o la ingenuidad de detentar el control de un texto se desintegra ante la claridad de la *escritura ajena*.

La traducción de “*non-sensible*” por “*nonsensible*” es quizá demasiado literal y debería distinguirse entre el par de adjetivos del inglés “*sensitive*”— la capacidad de recibir impresiones por medio de los sentidos como en “the eyes are sensitive to light”— y “*sensible*”—el buen uso de la razón, como en “a sensible woman”. En francés, “*sensible*” remite a las afecciones recibidas por medio de los sentidos, la “visibilité *non-sensible*” de Derrida se refiere a una visibilidad imperceptible y por ello, el inglés más bien tendría que decir “*non-sensitive*”. Aunque esto último implica deja de lado el juego sugerido entre “*nonsense*” y “*nonsensible*”, subraya el contraste que Derrida marca entre lo sensible y lo inteligible que, al menos en esta parte, no apela a la falta de “*sentido*” sugerida por el adjetivo “*nonsensible*” de Johnson.

Esta traducción es un ejemplo de literalidad que contrasta con estrategias de adaptación del texto a un contexto meta (como en *Writing hasn't a damn sight to do with it*). Por consiguiente, la literalidad y la adaptación no se excluyen; una traducción es producto de la combinación de varios recursos empleados por el traductor a partir de problemas concretos. En este caso, Johnson intenta satisfacer un triple imperativo: el hermenéutico (decir *lo que* Derrida dice), el poético (decirlo *como* él lo dice) y el deconstructivo (decir *lo que* dice; de la *misma* manera, pero con una escritura *diferente*) y sabe que cumplir con el tercero a menudo significa no cumplir con los dos primeros. Los juegos de palabras, dice, son un buen ejemplo, pues decir lo que Derrida *quiere-decir* con ellos implica perder la dimensión poética de lo que dice, como en:

*Laissons courir ces fils. Nous ne les avons encore suivis que pour nous laisser conduire du logos au père, et relier la parole au kurios, au maître, au seigneur, autre nom donné dans la République au bien-soleil-capital-père. Plus tard dans le même tissu, dans le mêmes textes, nous tirerons d'autres fils, et de nouveau les mêmes pour voir s'y ourdir ou dénouer d'autres desseins*³²⁵.

³²⁵ *La dissémination...*, p. 95, [MS] : laissons courir ces fils, relier, textes, tissus, ourdir, dénouer.

*We will let these yarns of **suns** and sons spin for a while. Up to now we have only followed this line so as to move from the logos to the father, so as to tie speech to the kurios, the master, the lord, another name given in the Republic to the good-sun-capital-father (508a). Later, within the same tissue, within the same texts, we will draw on other filial filaments, pull the same strings once more, and witness the weaving or unraveling of other designs*³²⁶.

Derrida juega con la homonimia entre “fils” [hilos] y de “fils” [hijos]. El texto explota las asociaciones filiales y textuales del texto como tejido por hilos distintos y del texto escrito como hijo de un logos padre. Es una asociación que debe a toda costa conservarse, pues precede al capítulo titulado “L’inscription des fils: Theuth, Hermès, Thot, Nabû, Nebo” que continúa el juego. La traducción de Johnson explota la asociación texto-tejido e introduce algunos sinónimos (strings, filaments). En cuanto a la asociación filial de la primera oración del párrafo, “Laissons courir ces fils”, la traductora construye “We will let these yarns of suns and sons spin for a while”, oración que anticipa el despliegue de asociaciones “hijo” e “hilo” de todo el párrafo y del capítulo siguiente. Ante la imposibilidad de recuperar la polisemia de “fils”, la traductora recupera las dos ideas del francés “fils” con la perífrasis “filial filaments”.

Resulta aún más interesante que en la primera línea de este fragmento, Johnson introduzca la referencia al “sol” (suns) que junto a “hijos” (sons) y “girar”/ “hilar” (spin) produce una aliteración y anticipa las ideas del sol padre y del texto-tejido. Además, al liberar los hilos/hijos momentáneamente, así sea para que sirvan de guía hacia el sol/padre, Derrida parece invitar a su traductora a soltar las amarras de su texto, así sea para volver a él después. La línea con la que Johnson responde a la invitación de Derrida en su traducción [“We will let these yarns of suns and sons spin for a while”], parece inspirarse, a su vez, en los últimos dos versos del poema de A. Marvell, “To his coy mistress”:

Thus, though we cannot make our sun
Stand still, yet we will make him run.³²⁷

³²⁶ *Dissemination....*, p. 84, [MS]: suns, sons, to tie, tissue, texts, filial filaments, strings, weaving, unraveling.

³²⁷ A. Marvell, *The experience of literature. A reader with commentaries*, Lionel Trilling (ed.), New York, Doubleday & Company, Inc., 1967, p. 840, [MS].

Si recurrimos a la analogía texto fuente/sol-padre y texto meta/hilo-hijo, podría decirse que si el texto/sol derridiano no puede mantenerse inmóvil (“*Stand still*”), Johnson lo hará *correr* [“*Laissons courir ces fils*”] en los *hilos* de su traducción. Este movimiento filial entre los textos fuente y meta no debería hacernos pensar en la autoridad del padre, sino en la imposibilidad de detener el movimiento de generación y regeneración de la escritura.

El fin del prefacio de Johnson y el principio del de Derrida escenifica un buen ejemplo de diseminación traductora: “Hors-Livre. Préfaces” se transforma, en la versión inglesa en “Outwork, Hors-d’oeuvre, Extratext, Foreplay, Bookend, Facing, Prefacing” para conjugar de esa manera “algunas de las ramificaciones del título y abrir *Dissemination* con una versión miniatura de su extraña lógica textual”.³²⁸

6.1.3 Peggy Kamuf: ¿La traducción?: “...a clarity about the obscurity, opacity and fundamental difference of language”.³²⁹

Traductora, editora y estudiosa de la obra de Derrida, Peggy Kamuf traduce también a Hélène Cixous y a Jean-Luc Nancy y es autora de numerosos trabajos y artículos de literatura, filosofía y deconstrucción.³³⁰ El catálogo de una exposición dedicada a Derrida, durante la inauguración del *Internacional Center for Writing and Translation*, la presenta como la *chief translator* de Derrida al inglés. En efecto, la lista de sus traducciones es larga: *The spectres of Marx; Given time: counterfeit money 1; But, beyond... (Open letter to Ann McClintock and Rob Nixon from Jacques Derrida); “Le Parjure’, Perhaps*” y, junto con Christie MacDonald, *The ear of the other*, por mencionar sólo algunos títulos.

La labor traductora de Kamuf se complementa con la edición. La autora se ha encargado de editar dos antologías de textos del filósofo, las cuales se inauguran con un texto suyo. *A Derrida reader. Between the blinds* es una de

³²⁸ *Dissemination...*, p. xvix, [MT].

³²⁹ P. Kamuf, “Preface” en *A Derrida reader. Between the blinds*, New York, Columbia University Press, 1991, p. xii.

³³⁰ Algunos de sus libros: *Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise* (1982); *The Division of Literature, or the University in Deconstruction* (1997); *Signature Pieces: On the Institution of Authorship* 1988], *Book of Addresses* (2005).

ellas. El volumen recupera algunos fragmentos de libros como *De la Gramatología*; *La diseminación*; *Psyché. Invención del otro*; *Glas*; *La tarjeta postal*; y otros artículos publicados en revistas con anterioridad. Kamuf traduce sólo uno de los textos compilados: “Che cos’è la poesia?”. Sin embargo, su doble labor como editora y traductora la autoriza para redactar una suerte de prefacio del editor-traductor y describir las dificultades de la lectura y traducción de Derrida:

... al buscar los giros más idiomáticos del lenguaje, al reactivar los significados perdidos y al acumular en la medida de lo posible los recursos de indecidibilidad que subyacen como dormidos en la sintaxis, la morfología y la semántica, la escritura de Derrida resiste activamente a la traducción. El resultado puede parecer oscuro para todo aquél al que se ha enseñado que el estándar de la proclamada claridad estilística es el primer e imprescindible criterio de la prosa expositiva.³³¹

A diferencia de la tradición filosófica preocupada por la claridad de la exposición de un pensamiento que desea prescindir de la contaminación de las lenguas, la traducción de Derrida al inglés no aspira a los “estándares de claridad expositiva” a la que los filósofos de lengua inglesa están acostumbrados. En efecto, una de las características de la traducción derridiana al inglés es el préstamo o calco. *Différance* se convierte en “difference”, *déconstruction* en “deconstruction”, *indécidabilité* en “undecidability”, y aquellos que como *restance*, se vinculan de manera íntima al idioma derridiano, permanecen idénticos a sí mismos, marcados con cursivas y explicados-traducidos a pie de página. Al parecer, la conversión de los textos de Derrida al inglés estaría respetando el imperativo de una poética de la traducción según el cual “el funcionamiento literario de una traducción es también el trabajo lingüístico en el cual el préstamo (fraseológico y sintáctico, no sólo léxico) ocupa un lugar importante”.³³²

En *A Derrida reader*, el préstamo es doble. Por un lado, los traductores de los textos compilados recurren a él prácticamente sin excepción. Por el otro, Kamuf señala que las traducciones de este florilegio “con una sola excepción, [...] han sido publicadas con anterioridad y, en su mayoría, se reproducen aquí con

³³¹ P. Kamuf, “Preface”..., p. xi-xii, [MT].

³³² H. Meschonnic, *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard, 1973, p. 357, [MT].

modificaciones mínimas, si acaso”.³³³ El préstamo en este segundo sentido, es decir la reedición de textos, es producto de una preocupación por la lectura:

...no hay justificación final para este corta y pega (...) siempre hubo un deseo en juego (y el deseo pertenece al orden mismo de lo injustificable) de ofrecer otra lectura de textos a los que he vuelto más de una vez por respeto y amor, pero también, probablemente, por un profundo desconcierto.³³⁴

Éstas son, pues las “circunstancias” descritas en el “prefacio” de *A Derrida reader*: la traducción como doble préstamo, la necesidad de una lectura diversa —entre los textos, entre las líneas y entre las lenguas, sin olvidar la necesaria exposición de los efectos de la deconstrucción en Estados Unidos. Como si no fuera suficiente, la editora añade a su prefacio una introducción donde un diálogo ficticio —dos tipografías distintas simulan una conversación— desdobra los significados implícitos en “*a reader*”: el lector y el manual, el polo activo y el pasivo de la actividad lectora. Al unir ambos sentidos en la misma oración, *A Derrida Reader...* debería minar la distinción entre ellos y, al hacerlo, refutar la idea de la institucionalización del proyecto deconstructivo. De acuerdo con Kamuf, esta idea parte de la confusión acerca de lo que quiere decir *deconstrucción*. La definición de la palabra es, como hemos visto, incómoda; difícil, si no imposible. La manera en que algunas escuelas o corrientes se han apropiado de ella es una actitud quizá demasiado cómoda, o para decirlo con Kamuf, del “tipo de confusión logocéntrica que la deconstrucción muestra”.³³⁵

La crítica explícita al empleo indiscriminado del concepto también se hizo patente en el seminario “Traducciones”, dedicado a la traducción de Derrida durante el coloquio “Les fins de l’homme. À partir du travail de Jacques Derrida”³³⁶. En su participación en el debate, Suzanne Gearhart, estudiosa estadounidense, señala que “como Estados Unidos es el único lugar donde se puede hablar de la institucionalización de Derrida, hay que hablar de ello; hay que analizar los efectos de esa institucionalización. Ello forma parte de la historia y de la traducción de sus textos”.³³⁷ Es, pues imposible dar la espalda al fenómeno: la

³³³ “Preface”, *op. cit.*, p. xi, [MT].

³³⁴ *Ibid.*.

³³⁵ *Ibid.*.

³³⁶ J.L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe (eds.), *op. cit.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 280, [MT]

traducción forma parte de una dinámica cultural y de campos de fuerza determinados. “Estas fuerzas nunca son puras; siempre están situadas. La traducción «a partir de Derrida» debe ser, en teoría y en práctica, el fin de la comodidad —y eso también puede volverse fácilmente cómodo, pasivo”.³³⁸

De ahí el esfuerzo constante, tanto de Derrida como de sus traductores, por forzar al máximo la maleabilidad del lenguaje, por forjar en los límites de lo posible un idioma que combata la comodidad de los marcos de pensamiento hechos a la medida. De ahí también la necesidad de discutir siempre en el borde, en el marco o margen de lo legible y de lo comprensible. La otra antología de textos editada y, esta vez, traducida íntegramente por Kamuf, da cuenta de ello. *Without alibi*³³⁹ presenta de nuevo un intercambio textual fuera del libro, en sus márgenes: un texto de Derrida (“Provocation: Forewords”) se presenta entre un prefacio (“Toward the event”) y una introducción (“Event of resistance”) de Kamuf. La editora-traductora explica que la composición del volumen obedece a la naturaleza de los textos compilados, pues “habiendo tenido la suerte de traducir numerosos ensayos de Derrida en distintas ocasiones durante los últimos años, estaba consciente de la fuerte continuidad entre muchos de ellos.³⁴⁰ Como en el caso de *A Derrida reader*, muchas de las traducciones ya habían sido publicadas, con excepción de “Le parjure”, *Perhaps: Story-telling and Lying*. Este texto, dice Kamuf, toma largas citas de la novela *Le parjure* de Henri Thomas, que no ha sido traducida al inglés. En consecuencia, Kamuf considera que “los largos fragmentos que Derrida cita de la novela de H. Thomas, sin duda, sufren por la falta de una traducción íntegra de la novela”³⁴¹ y pide tomar su traducción “como un trabajo en proceso, un borrador”.³⁴²

El carácter provisional de los textos compilados también es señalado por Derrida en su “Provocation: forewords”, texto en el cual el autor escribe o intenta escribir cuatro prefacios, cuatro provocaciones a los límites del texto. En los cuatro textos, Derrida expresa su reconocimiento de diversas maneras a la labor de traducción de Kamuf. Resulta muy sugerente que al comentar el trabajo de Kamuf,

³³⁸ *Ibid.*, p. 281, [MT].

³³⁹ Stanford, 2002.

³⁴⁰ *Ibid.*, p.xi, [MT]

³⁴¹ *Ibid.*, p. xiii , [MT]

³⁴² *Ibid.*, p. xiii , [MT].

Derrida retome una de las inquietudes de la hermenéutica del siglo XIX, pues para el autor la traducción de Kamuf: “es su *oeuvre*, la de Peggy Kamuf. Le pido que deje esta palabra en francés [...] Peggy Kamuf me lee mejor, hasta lo profundo del inconsciente, de lo que yo podré leerme jamás. Ésta es una deuda incalculable que debo reconocer de una vez por todas y sin demora”³⁴³. Como autor, Derrida admite que incluso habiendo escrito el texto no tiene una autoridad absoluta sobre él y que en esa medida, es posible que alguien más intervenga en él. Sin embargo, ¿cómo interpretar esta valoración a propósito de la “mejor lectura” en boca de aquél que se reveló contra las *lecturas absolutas*? ¿Es de verdad posible que Kamuf entienda “lo profundo del inconsciente” de Derrida? El mejor comentario sobre el trabajo de la traductora corre, entonces, a cargo del autor traducido que en este gesto de reconocimiento otorga a la obra traducida el estatuto de *oeuvre* cuya autora es Kamuf. Habría aún que preguntarse si Kamuf como autora de su traducción, propietaria de esta *oeuvre*, controla el texto traducido que escribe. La deuda que Derrida contrae con la traducción de Kamuf es una deuda doblemente insalvable; incontrolable por partida doble.

6.1.4 John P. Leavey Jr.: “*I don’t think there is an original that is in itself already uncontaminated...*”

Para Leavey, traducir a Derrida da lugar a una escritura propia. *Edmund Husserl’s origin of geometry — An Introduction by Jacques Derrida* se publica junto con su “Preface: undecidables and old names” para, once años después, reeditarse con un postfacio “Coda: contrapunctus and translation”. *The archeology of the frivolous* también es precedida por un texto del traductor cuya arquitectura y naturaleza son muy peculiares: “) 1—the fracture frame, the seduction of fiction(”.³⁴⁴ Igualmente, junto con R. Rand, tradujo *Glas* y publicó *Glassary*, una introducción con notas de traductor. A estos trabajos debemos añadir “Of An Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy”; la serie “Geschlecht” y “Sauf le nom (Post-

³⁴³ J. Derrida, *Ibid.*, p.xviii, [MT], el subrayado es del autor.

³⁴⁴ J. Derrida, *The archeology of the frivolous: reading Condillac*, introducción y traducción John P. Leavey, University of Nebraska, 1987.

Scriptum)”, en *On the Name*.³⁴⁵ Además de los textos *suplementarios* a sus traducciones, Leavey escribe sobre teoría de la traducción y dirige seminarios de teoría y estudios culturales de la Universidad de Florida.

“Preface: undecidables and old names” es, en cierto sentido, un prefacio muy “clásico”. Al igual que los textos introductorios de Spivak y Kamuf, el de Leavey anticipa el contenido del libro y funciona como elemento textual diseminador, es decir, no es independiente del texto que comenta y éste se desborda al encontrarse anticipado en un texto cuyas “circunstancias” son ajenas a su concepción. Las “circunstancias” de la redacción del prefacio, el “acontecimiento” que desencadena esta escritura es la traducción y es por ésta que el texto fuente se muestra como provisional. Al afirmar el carácter no definitivo como una de sus características definitorias, Leavey subvierte la jerarquía texto principal-texto secundario: cualquier texto es provisional. De acuerdo con el traductor, todo el trabajo de Derrida “podría considerarse como fuera de los libros, *hors-livre*; *prefacios*; comentarios marginales al margen de otros libros o textos”.³⁴⁶ Cuando traduce, Leavey escribe introducciones a textos que también son “introducciones”, redacta prefacios para otros prefacios; su escritura es una suerte de texto marginal con respecto a otro texto no menos secundario, especialmente si recordamos que, por ejemplo, “El origen de la geometría” es una nota al margen de *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl. No se eleva el prefacio a la dignidad de obra independiente, se niega el carácter absoluto del texto “principal”, puesto que, particularmente en la escritura derridiana, éste no es tal. Traducción y texto fuente deberán considerarse según la misma lógica.

El prefacio de Leavey también muestra que el traductor no trabaja de manera aislada, es decir, con frecuencia echa mano del trabajo de otros traductores, fenómeno que ya habíamos observado en el caso de la traducción de la terminología filosófica. Así, en una larga nota a pie de página, el traductor sitúa su traducción con respecto al trabajo de otros traductores de Derrida al inglés: G.

³⁴⁵ *Glas* University of Nebraska Press, 1990; “Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference”, *Research in Phenomenology* 13 (1983): 65-83, “Geschlecht 2: Heidegger's Hand”, in *Deconstruction and Philosophy*, Chicago Ed. John Sallis, 1987 “Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy” in *Derrida and negative theology*, *op. cit.* y “Sauf le nom (Post-Scriptum)” in *On the Name*, Stanford University Press, 1985.

³⁴⁶ “Preface: undecidables and old names”, *op. cit.*, pp. 2-3, [MT].

Ch. Spivak y David Allison: “como esta traducción [la de *Of grammatology*], junto con el excelente prefacio de la traductora, se publicó después de que este trabajo se completara, no tuve la oportunidad de comparar las traducciones para verificar la consistencia de la terminología (como lo hice con la traducción de Allison de *La voz y el fenómeno*)...”³⁴⁷

La traducción-explicación de los conceptos de *différance* y *déconstruction* también son objeto de notas a pie de página que remiten a otros textos. Así, para *déconstruction* Leavey cita la explicación-traducción de Allison, según la cual “aunque inusual, el término ‘*deconstruction*’ no debería representar ningún problema de traducción”³⁴⁸ y, acto seguido, expone los usos y antecedentes del concepto en Derrida. Algo semejante ocurre con el neografismo *différance*, para el cual Leavey remite a la explicación de Derrida en *Speech and phenomena* y aclara, para el lector de habla inglesa, que “la *a* de *différance* inscribe la simultaneidad de *differing* y *defering* en *différance* (el verbo francés *différer* tiene ambos significados: *to differ*, *to defer* o retardar; etimológicamente, en inglés, las palabras ‘*differ*’ y ‘*defer*’ provienen de la misma raíz”.³⁴⁹

En general, la tradición traductológica considera las notas a pie de página como un *mal necesario* o incluso como la derrota manifiesta del traductor. Recientemente, éstas han sido objeto de análisis desde una perspectiva discursiva³⁵⁰ que objeta la concepción de la nota de traductor como derrota. Una de las conclusiones del análisis discursivo ha sido que, al remitir a una nota a pie, el traductor abre un espacio al lado de la expresión problemática, en el propio texto de la traducción, en el *intradiscurso* y, al mismo tiempo, remite al margen del texto, esto es, a pie de página. Al hacerlo, introduce un discurso nuevo en el discurso de la traducción. Para construir este nuevo discurso, el traductor recurre a otros en busca de definiciones y/o explicaciones, produciendo con ello la ilusión de cierta *equivalencia* entre la expresión en el texto de traducción y el discurso de la nota. Así, el traductor se sitúa entre el *intra* y el *interdiscurso*; entre el *decir* y el *decir sobre*, esto es, “el traductor pasa del *decir* del discurso, en el texto de la

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 1 [MT].

³⁴⁸ D. Allison “translator’s introduction” to *Speech and phenomena*, pp. xxxii-xxxiii, *apud*, Leavey, *op. cit.*, p. 4, [MT]

³⁴⁹ Leavey, *op. cit.*, p. 4, [MT].

³⁵⁰ S. Mittmann, *op. cit.*

traducción, al *decir sobre* este discurso en la NT [nota de traductor]”.³⁵¹ Sin embargo, para la perspectiva discursiva “eso no impide lo imprevisto, es decir, siempre algo más, no previsto por el texto original o el de la traducción puede ser dicho en la NT, en virtud de la intervención del *interdiscurso*”.³⁵²

El *interdiscurso* que interviene en las notas a pie de página de Leavey es, como hemos visto, el de otras traducciones y el del autor traducido. Para la perspectiva discursiva, esto bastaría para probar que la nota de traductor no es *un mal necesario* sino una característica inherente de los textos fuente y meta. Ni el texto fuente ni el texto meta son monolitos; sus límites son difusos y así como la redacción del texto fuente no comienza ni termina en el autor, “el proceso de traducción no comienza ni termina en el traductor”.³⁵³ También A. Berman toma en cuenta el papel desempeñado por el *interdiscurso* en el proceso de traducción al distinguir entre el “sustento de la traducción” [*étayage traductif*] y el “sustento del acto traductor” [*étayage de l’acte traductif*], según el cual, toda traducción es producto de múltiples lecturas, no sólo del original, sino de textos relacionados con éste. Con fines evaluativos, Berman afirma que “traducir exige lecturas vastas y diversificadas. Un traductor ignorante —todo el que no lee de esta manera— es un traductor deficiente. Se traduce con libros”.³⁵⁴

La traducción es productora de por lo menos dos discursos: el discurso de la traducción y el discurso del traductor. La proliferación de prefacios, postfacios, introducciones y ricos aparatos de notas en las traducciones de Derrida al inglés permite comprobarlo. Las versiones de los textos de Derrida en esa lengua se alimentan de una suerte de “interdiscurso derridiano” —D. Wills, otro de sus traductores, lo describe como *no man’s land*— que anula y a la vez conserva las figuras del autor y del traductor. Es *como si* textos e individuos sólo se borrarán provisionalmente para después devenir textualidad en expansión.

La *posición traductora* y el *proyecto de traducción* de Berman parecen un poco lejanos, pero no los hemos perdido del todo. El *interdiscurso* que la perspectiva discursiva señala como *topos* de la traducción no es muy distinto de la

³⁵¹ *Ibid.*, p. 130, [MT].

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 128.

³⁵⁴ *Pour une critique des traductions...*, p. 68, [MT].

posición traductora que Berman busca definir. Ambas nociones se constituyen a partir de cierta *doxa* aprendida y puesta en práctica. Leavey, por ejemplo, se sirve de las definiciones y traducciones de otros para su traducción y su prefacio; su necesidad de traducir y explicar (su pulsión traductora, diría Berman) se conjuga con lo que otros ya han traducido y explicado. La *posición traductora* de Leavey, como lo es la de la mayoría de los traductores de Derrida al inglés, es el *interdiscurso* construido por otras traducciones. El *proyecto de traducción* de Leavey —y esto puede decirse de otros textos derridianos traducidos al inglés— debe definirse con respecto “al idioma, pero también usar el idioma contra sí mismo, defender el idioma del idioma (y así, ser ilegible) y revelar el idioma del idioma”; en otros términos, el *proyecto de traducción* de Leavey tiene como principio y objetivo, un idioma: *Derridese*. Esto queda manifiesto en la traducción de *Glas* que conserva el título del francés, es decir, traduce sin traducir.

Entonces, ¿dónde empieza y dónde termina el proceso de traducción? ¿Cuándo se redactan las notas? Once años después de su *Edmund Husserl's origin of geometry — an introduction by Jacques Derrida*, Leavey redacta “Coda: contrapunctus and translation”. Este postfacio, una suerte de nota de traductor demorada, muestra que el proceso de traducción no termina nunca. El título anticipa el juego de Leavey con las palabras y la puntuación: “¿Cómo puedo poner la puntuación a mi lectura de un texto que traduje hace más de once años?”.³⁵⁵ El texto evoca la preocupación de Derrida, al traducir a Husserl, por “conservar en nuestra traducción el ritmo, muy espontáneo de la frase husserliana”.³⁵⁶ Tal parece que, después de once años, el problema principal es la puntuación que marca el ritmo del Husserl de Derrida y del Derrida de Leavey: “¿puede asumirse la responsabilidad por tal puntuación intencionalmente y abandonar un sentido por otro?”³⁵⁷, ¿se puede poner el punto final a una traducción? Leavey responde:

Un traductor afirma que un *corpus* permanece incompleto, marcado por su traducción como necesitado de ella, incluso tras la muerte del autor; la clausura más común de un *corpus*. En otros términos, la traducción marca la inconclusión [incompletion] de cualquier *corpus* y condensa los problemas de lectura. El traductor quiere puntuar en aras de la claridad y deliberadamente quiere hacerse responsable de la puntuación que puntúa demasiado pronto o

³⁵⁵ Leavey, *op. cit.*, p. 183, [MT].

³⁵⁶ J. Derrida, *El origen de la geometría...*, p. 163.

³⁵⁷ Leavey, *op. cit.*, [MT].

demasiado tarde, porque la demora de la claridad ante sí es precisamente ritmo, puntuación, contrapunto.³⁵⁸

6.2 Derrida en español: la recepción de la obra de Derrida en el mundo hispano

Derrida ha sido traducido al español con abundancia. Las comunidades académicas de España y Argentina son, quizá, las pioneras en este trabajo de traducción, aunque también hay algunas traducciones hechas en México y Uruguay. Así, en 1970 se publica en Buenos Aires un volumen que recoge la conferencia de Derrida “La linguistique de Rousseau”, junto con el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de éste. La edición lleva por título *La lingüística de Rousseau*³⁵⁹ y, en una nota, el editor anuncia la próxima publicación de *De la gramatología* para la cual el libro presentado sirve de “introducción”. En efecto, la traducción de Oscar del Barco y de Conrado Ceretti de *De la gramatología* se publica en 1971, cinco años antes de la publicación de *Of grammarology* de G.Ch. Spivak y, a diferencia de las ediciones francesa e inglesa, va prologada por Philippe Sollers.

De manera un tanto enigmática, Rosario Herrera Guido comenta sobre la recepción del filósofo:

El trabajo filosófico de Derrida siempre fue ajeno a la notoriedad pública. No obstante, una parte importante de la comunidad universitaria todavía manifiesta rechazo por su filosofía. No se me olvida, cuando estudiaba en Madrid, que antes y después de una visita académica del filósofo francés, las críticas de casi todos mis maestros eran verdaderamente ácidas.³⁶⁰

La investigadora contrasta entonces el fenómeno Derrida en Estados Unidos con su recepción española. Se trata, según ella, de “un trabajo muy original y muy creativo que en lugar de traducir recrea, a partir de la deconstrucción, la arquitectura, el derecho, las artes visuales...”.³⁶¹ Sin embargo, para R. Herrera Guido, “la deconstrucción que Derrida intenta es mucho más política”.³⁶² En otros términos, parecería que la obra de Derrida en español más bien ha sido acogida

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 185, [MT].

³⁵⁹ Tr. de Alberto Drazul, Ed. Calden.

³⁶⁰ “Jacques Derrida, un filósofo cosmopolita”, *Acento. Semanario de la cultura*, Año 9, no. 710, Morelia, México, Ed. La Voz de Michoacán, Octubre de 2006.

³⁶¹ *Ibid.*.

³⁶² *Ibid.*.

por la reflexión ética, política y filosófica que por la literaria. De suerte que cabría hablar de una *Destruktion* en alemán distinta de la *déconstruction* en francés, a su vez diferente de la *deconstruction* estadounidense, la cual, asimismo, no es como la *deconstrucción* en español. “Tal vez por esto se multiplica por sí misma y habrá que decir también ‘las deconstrucciones’, siempre en plural”.³⁶³

En consecuencia, la lectura y difusión de la obra en los círculos intelectuales de habla hispana es muy distinta a la de los estadounidenses. Mientras en Estados Unidos la mayoría de los traductores pertenece a algún departamento de literatura, el trabajo de traducción de Derrida al español ha corrido a cargo de profesores e investigadores del área de filosofía y de las editoriales.

Horacio Potel³⁶⁴, responsable de la página de Internet “Derrida en castellano”, difunde una enorme cantidad de textos traducidos al español, así como artículos sobre el trabajo del autor y entrevistas. Esta ventana electrónica de difusión cumple al pie de la letra con el *agotamiento del libro* que Derrida diagnosticó tantas veces. El *agotamiento del libro* no implica que éste vaya a desaparecer o que ya no se vayan a imprimir y a vender libros. Con la expresión el “*fin del libro*” más bien se busca decir que éste ya no podrá seguir siendo *uno*; que sus textos lo han rebasado por completo en la medida en que sus límites son cada vez más difíciles de definir. Los textos difundidos *en línea* por Horacio Potel son la prueba viviente de ello: se presentan capítulos de libros de Derrida que bien podrían componerse de manera distinta, pues como hemos visto, una de las características de su trabajo es la compilación de textos que pueden leerse de manera independiente. La digitalización de los textos de Derrida en español puede compararse al fenómeno de las listas de reproducción de música. Al igual que para algunos la composición de los discos compactos parece ser cosa del pasado, para los usuarios de “Derrida en castellano” la composición de los libros del autor es objeto de transformación permanente. Aunque el fenómeno electrónico lo comprueba de manera pasmosa, esto ya ocurría, como pudimos constatarlo en el caso estadounidense, por medio de las traducciones y de las ediciones de sus

³⁶³J. Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*, Paris, Éditions de L’Herne, 2005, p. 22, [MT].

³⁶⁴ Filósofo y arquitecto. Desde Argentina mantiene al día tres páginas de Internet dedicadas a la difusión de la filosofía, además de la de Derrida, están “Nietzsche en Castellano” y “Heidegger en Castellano”. Puede accederse a “Derrida en castellano” a partir del vínculo: www.jacquesderrida.com.ar

trabajos en otras lenguas. Para Patricio Peñalver, otro de los traductores del autor al español:

No es exagerado decir que la recepción de este pensamiento, la recepción de sus extensos escritos y de su prolongada e intensa enseñanza en diversos centros universitarios de Europa y Estados Unidos, ha estado condicionada por toda una serie de equívocos interpretativos, por polémicas o pseudo-polémicas diversas, y finalmente, por una especie de alergia, muy generalizada en los medios de la filosofía universitaria canónica, al tipo de escritura filosófica que ha ejercido Derrida durante casi medio siglo.³⁶⁵

El filósofo español advierte enseguida sobre los efectos de confusión que la lectura de intérpretes como Habermas puede ocasionar en el ámbito hispano. Así, dice, en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), muy consultado entre la comunidad filosófica española, “los capítulos sobre Derrida proponen tales despropósitos y tergiversaciones, bajo el tópico de la temida «disolución de la diferencia entre filosofía y literatura», que no merecerían ni que se los mencionase. Hay que hacerlo porque en nuestros medios es muy común que la presunta «introducción» a Derrida, y su «crítica», se haya hecho de la mano de esas páginas del sin duda peor Habermas”³⁶⁶. Después de señalar los distintos “escenarios polémicos” de la obra derridiana, Peñalver hace un breve recuento de sus características y propone tres condiciones de lectura. Entre éstas, el traductor señala la necesidad de examinar la deconstrucción desde “el paradigma de la traducción”; considerar los textos derridianos como “la tensión entre el deseo del idioma y el ajuste de la expresión filosófica”; y por último, proceder a una “lectura pre eminentemente filosófica”.

La recepción hispana de Derrida se querría, pues “ eminentemente filosófica”, aunque, como se verá más adelante, el poeta Tomás Segovia es una honrosa excepción entre los filósofos-traductores de Derrida que se han encargado de operar su importación en la comunidad filosófica hispana. Éstos han visto en su obra una “fábrica filosófica” ineludible, una fuente productiva de renovación del pensamiento, y en esa medida, sus traducciones se encaminan a recuperar este tono renovador. En algunos casos, incluso podría parecer que un mismo texto

³⁶⁵ “Contextos y polémicas de recepción”, en «Gárgola vacas», revista de filosofía y pensamiento hecha por los alumnos de filosofía de la Universidad de Valladolid, versión electrónica:

www.jacquesderrida.com.ar

³⁶⁶ *Ibid.*

exige nuevas traducciones. Esta relativa inestabilidad de los textos que los desdobra en “versiones” sería otra de las características de la recepción hispana de Derrida. Así, por ejemplo, hay tres versiones distintas de “La différence”; la primera, traducción de Salvador Oliva, Narcís Comadira y Dolores Oller se publicó en *Teoría de conjunto*.³⁶⁷ La segunda, traducida por Carmen González Marín, forma parte de *Márgenes de la filosofía*;³⁶⁸ y la tercera, la versión electrónica anotada a cargo de Horacio Potel, recupera la traducción de C. González Marín, añade algunas citas de Heidegger y pone entre corchetes los conceptos en francés junto a su traducción al español.

El carácter *diseminado* de la obra de Derrida también provoca (re)traducciones frecuentes. Su conferencia “La linguistique de Rousseau”, se publicó primero en la *Revue Internationale de Philosophie* (no. 82, 1967-4) y después en *Marges de la philosophie*³⁶⁹. En español, la traducción de la primera versión, es decir de “La linguistique de Rousseau” se publicó tres años más tarde, en 1970. Al compararla con una segunda versión, la de José Sazbón³⁷⁰ (1972), pude comprobar que las diferencias entre ambas en algunos fragmentos son muy grandes, probablemente porque el segundo traductor tuvo acceso a la versión recogida en *Marges de la philosophie*, publicado el mismo año. Sin embargo, esto me parece poco probable por la proximidad de las fechas. De cualquier manera, en los *Márgenes de la filosofía* de C. Gonzalez Marín, la traductora parte de la segunda versión en francés sin mencionar las dos versiones anteriores llevadas a cabo por sus colegas argentinos, por lo cual en total y contando las dos versiones francesas del texto, hay cinco versiones diferentes.

La traducción al español de “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie” tiene una historia semejante. Derrida presentó este texto por primera vez en 1980, en el coloquio “Les fins de l’homme. A partir du travail de Jacques Derrida”, y éste se editó junto con las participaciones de los ponentes en un libro homónimo. Posteriormente, la conferencia se publicó de manera independiente con algunas modificaciones al texto. Algunas marcas de oralidad características de la

³⁶⁷ Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971.

³⁶⁸ Cátedra, Madrid, 1998.

³⁶⁹ Paris, Minuit, 1972.

³⁷⁰ V.V.A.A, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1972.

lectura de conferencias fueron eliminadas, así como algunos fragmentos en que Derrida se dirige al auditorio o a los que comparten la mesa con él.

Mariel Rodés de Clericó y Wellington Neira Blanco elaboraron la primera versión en español de la conferencia, esto es, la que conserva los gestos del orador, y su traducción fue publicada como “De un tono apocalíptico adoptado *antaño* en filosofía” en la revista *Maldoror*.³⁷¹ Todo el número está dedicado a las semejanzas entre Derrida y Borges. En “Paradoxa ortodoxa”³⁷² Lisa Block de Behar, por ejemplo, discurre sobre la naturaleza de la escritura de Borges y de Flaubert desde una perspectiva derridiana y presenta algunas fotografías del encuentro Derrida-Borges en Buenos Aires en 1985.

En México, en 1994 Ana M. Palos traduce la misma conferencia como “*Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*” y ésta se publica de manera independiente. La única referencia a las circunstancias de la publicación la presenta como basada en la segunda versión del texto de Derrida (editada por Galilée en 1983), esto es, aquella en la que las marcas orales de la conferencia han sido eliminadas. La traductora no menciona si tuvo o no acceso a la versión de sus colegas uruguayos y sus notas de traductora son pocas. Como puede suponerse, dado que ambos textos parten de versiones distintas, la diferencia entre ambas es notable. Sin embargo, resulta sugerente que mientras el título de las dos versiones francesas es el mismo, “D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”, el de las versiones en español cambia. Para la uruguaya “*naguère*” es “*antaño*” y para la mexicana, “*recientemente*”. Es probable que ésta haya seguido el camino que J.P. Leavey tomó dos años antes, en su última versión de la misma conferencia titulada en inglés “Of an apocalyptic tone *newly* adopted in philosophy”.³⁷³ La definición de “*naguère*” (“hace algún tiempo”) es ambigua: ¿cuánto tiempo es algún tiempo? No obstante, la misma definición lo opone a “*jadis*” (“hace mucho tiempo”), lo que permite suponer que “*recientemente*” lo traduce mejor. La controversia puede además recurrir al verdadero texto fuente, no el de Derrida, sino el de Kant: *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), a partir

³⁷¹ Núm. 21, “Jacques Derrida: Primeras (P)referencias”, Lisa Block de Behar (ed.), Montevideo, 1985.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Harold Coward, Toby Foshay (eds.), *op. cit.*

del cual Derrida trabaja en este texto. “Neuerdings” [recientemente] inclina la balanza a favor de las traducciones de J.P. Leavey y de Ana M. Palos. Sin embargo, la traducción de M. R. de Clericó y W. N. Blanco no puede considerarse como deficiente. Su elección está plenamente justificada por la siguiente afirmación de Derrida:

Según la cita, sin duda he querido imitar pero también transformar un género y además parodiar, deportar, deformar el título bien conocido de un opúsculo tal vez menos conocido de Kant *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie*. Traducción consagrada: *D'un Ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (L. Guillermit, Vrin, 1975). Al mismo tiempo, me pregunto qué le puede suceder a un título cuando se le hace sufrir este tratamiento y cuando comienza así a parecerse a la categoría de género, de un género que consiste en burlarse de los que se dedican a un género.³⁷⁴

En otros términos, no puede reprocharse a los traductores la distorsión o la infidelidad de su traducción del título porque el autor, Derrida, advierte que su intención no era otra que *transformar, parodiar, deportar y deformar* otro título. Las preguntas que Derrida plantea deberían servir de base a la crítica de traducción: ¿la traducción puede convertirse en un género? No es éste el lugar para responder, pero no por ello, deja de ser una pregunta importante para un proyecto de crítica de traducción, como, por ejemplo, el de Berman.

Es improbable que los tres textos (re)traducidos que he mencionado sean los únicos en tener varias versiones. Dado que muchos trabajos de Derrida fueron primero conferencias, luego artículos en revistas y después compilaciones editadas y publicadas, puede suponerse que otros textos hayan sido sometidos al mismo proceso de diseminación. Ante lo cual, la crítica de las traducciones adquiere dimensiones titánicas: no siempre es posible saber de qué versión parten los traductores para elaborar sus textos. De la misma manera, el hecho de que Derrida haya sido traducido al inglés y a otras lenguas hace posible que otras traducciones funcionen como textos fuente “alternativos”.

Una vez descrita, de manera quizá demasiado esquemática, la recepción derridiana en español, es conveniente ir “en busca del traductor”. A pesar del considerable volumen de los escritos de Derrida y de los no menos numerosos traductores, algunos nombres son frecuentes. De nuevo, me veo obligada a hacer

³⁷⁴ “De un tono apocalíptico adoptado antaño en filosofía”, *Maldoror*, art. cit., p. 92.

una selección que podría parecer arbitraria. A continuación, en mi comentario al trabajo de cuatro traductores de Derrida al español, espero poder mostrar que la elección no es tan arbitraria como parece.

6.2.1 “Lo único que hay es texto «à perte de vue»”: Cristina de Peretti

Profesora titular en la Facultad de Filosofía de la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) con sede en Madrid, C. de Peretti es una de las principales traductoras de la obra de Derrida al español. También ha traducido a M. Blanchot y a P. Ricoeur. Entre sus traducciones de Derrida están *Dar (el) tiempo* (Barcelona, Paidós, 1995); *Canallas* (Madrid, Trotta, 2005); “¿Qué es la poesía?” (*ER. Revista de Filosofía* (Sevilla) 9-10, 1989-90); “Ser justos con Freud...” (*ER. Revista de Filosofía* (Sevilla) 17-18, 1994-1995). En colaboración con Pedro Vidarte y Patricio Peñalver, dos de los traductores de Derrida más importantes, ha traducido muchos otros trabajos del autor. De Peretti es fundadora y directora de DECONTRA (UNED), grupo de estudiosos que se dio a la tarea de traducir algunos textos de Derrida para enfrentar, en la práctica, problemas teóricos de traducción discutidos durante uno de los cursos del programa de doctorado de la UNED. De esa labor conjunta surgieron tres volúmenes que compilaban textos de Derrida traducidos al español: *El lenguaje y las instituciones filosóficas* (Barcelona, Paidós, I.C.E.-U.A.B, 1995), *Puntuaciones. Puntuaciones. El tiempo de una tesis y Cómo no hablar. Y otros textos* (Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997).

De Peretti es autora de numerosos trabajos sobre la deconstrucción, entre ellos *Texto y deconstrucción* (Barcelona, Anthropos, 1989), cuyo prólogo corre a cuenta de Derrida. Sus traducciones publicadas generalmente incluyen una introducción o un prefacio en el cual, aunque habla poco de su experiencia como traductora de Derrida, describe con fascinación la manera en que la obra del autor revaloriza la alteridad y la escritura. Por ejemplo, en su “introducción” a *El lenguaje y las instituciones filosóficas* reivindica la traducción como creación. La reivindicación queda en parte justificada por el hecho de que no hay un libro en

francés cuyo título sea *Le langage et les institutions philosophiques*.³⁷⁵ Como en el caso de *Without Alibi* de P. Kamuf, la labor traductora y editora de DECONTRA y de Peretti da lugar a un libro nuevo. La astucia editorial permite a la editora-traductora afirmar que el nuevo texto es muestra de reconciliación “no como indiferenciación lingüística sino precisamente como reconocimiento de la pluralidad de las lenguas y como respeto hacia su diferencia idiomática”.³⁷⁶

En nombre de la diferencia idiomática y la diversidad lingüística, de Peretti añade un poco más adelante, a pie de página, que “aunque Ed. Paidós, por motivos de unificación ha optado hasta la fecha por mantener, en sus publicaciones relacionadas con el tema, el término *desconstrucción* para traducir la palabra francesa *déconstruction*, en este conjunto de textos –y por expresa petición e insistencia de los traductores- se utilizará el término *deconstrucción*”.³⁷⁷ En efecto, la traducción al español del concepto *déconstruction* fluctúa entre “**desconstrucción**” y “**deconstrucción**”. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en su 22^a edición (2001) no registra entrada alguna para *desconstrucción*, solución adoptada por Editorial Paidós y por Patricio Peñalver, otro de los traductores de Derrida al español. En cambio, una búsqueda por *deconstrucción* arroja como primera acepción: “acción y efecto de *deconstruir*”; una segunda remite a la especialidad «filosofía» y propone la definición: “desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades”.

La traductora es asimismo autora de la entrada “Deconstrucción” para el *Diccionario de hermenéutica*,³⁷⁸ en la cual retoma su traducción de la “Carta a un amigo japonés” y asume la función de comentadora del proyecto deconstructivo, haciendo hincapié en que una de las características definitorias del trabajo derridiano es que “la ineludible necesidad de la búsqueda de la verdad, del sentido último del texto que domina la actividad hermenéutica difícilmente se conjuga con

³⁷⁵ Sin embargo, si hay una conferencia de Derrida con un nombre semejante “*Transfert ex cathedra: le langage et les institutions philosophiques*” que se publicó en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

³⁷⁶ C. de Peretti, “Introducción”, *op. cit.* p.16.

³⁷⁷ *Ibid.*, [MS].

³⁷⁸ A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

la lógica derridiana del suplemento cuya tarea reclama, ante todo, «reinterpretar la interpretación», ser una nueva escritura de la escritura”.³⁷⁹

“Ser una escritura de la escritura” es otra manera de decir traducción y, en esa medida, las traducciones de Derrida añaden otra escritura “a la escritura de la escritura”. Con frecuencia, las dificultades que esto plantea en el caso particular de los textos derridianos se manifiestan en los paratextos. Las notas a pie de página, los prólogos y prefacios de los traductores corroboran una de las conclusiones del análisis del discurso aplicado a la traducción,³⁸⁰ esto es, que el sujeto no es dueño de su lengua y, mucho menos, de la escritura que produce. En este sentido, podemos afirmar con S. Mittmann³⁸¹ que la *responsabilidad del traductor* es un *efecto*, es decir, su interpretación y elecciones léxicas están determinadas por el ambiente discursivo en el cual se inserta sin que necesariamente el traductor tenga conciencia de ello. Al ser el lugar en que el texto ajeno y la lengua “propia” se unen, el traductor es también el lugar en que esa lengua demuestra no ser “propia” en la medida en que ésta resulta insuficiente para decir lo que el texto ajeno dice. La nota del traductor, a pie de página, “demuestra la atribución de insuficiencia a la lengua de llegada por no abarcar el mensaje presentado por el autor [...]lo que ocurre en las notas es justamente la demostración de este sentimiento de falta de expresión ‘segura’, capaz de transmitir ‘adecuadamente’ el contenido pretendido y transmitido por el autor del original”.³⁸²

De esta manera, en una de las notas a su traducción de “La raison du plus fort. Y-a-t-il des États voyous?”, de Peretti advierte que para traducir “le voyous que je suis” por “El canalla (al) que estoy si(gui)endo”, “a menos de recurrir a los paréntesis, en castellano resulta imposible traducir esa frase [...] que significa a la vez «el canalla que soy» y «el canalla al que estoy siguiendo»”.³⁸³ En efecto, además de la sintaxis de la oración fuente que permite esta doble interpretación, el texto juega constantemente con la idea de perseguir al *canalla* y ser perseguido en cuanto tal. Así, un poco más adelante dice: “El término *voyou*, lo que aquí estoy

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Se trata, como ya lo mencioné antes, de la orientación de la escuela francesa de los años 70.

³⁸¹ S. Mittmann, *op. cit.* [MT].

³⁸² *Ibid.*, p. 63

³⁸³ J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, tr. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.

si(gui)endo es de reciente invención”,³⁸⁴ detrás de lo cual puede adivinarse el juego “ce que je suis ici”. Al mostrarse alerta a los múltiples sentidos en que esta oración se dispara, la traductora actúa como lectora experimentada de los textos derridianos y, a pesar de la extrema prudencia con que dispone del recurso a la nota al pie, de Peretti se ve forzada a recurrir a él.

Otro ejemplo de la indecidibilidad de los términos derridianos es la palabra “tour”. En el ensayo mencionado anteriormente, de Peretti describe las dificultades de su traducción:

El sustantivo masculino francés *tour* significa, entre otras cosas, “torno”, “vuelta” “rodeo”, “giro”, “sesgo”, “vez” y, en femenino, significa asimismo “torre”. Debido a la expresa reiteración con la que, por lo demás, Derrida utiliza dicha palabra a lo largo de todo el texto, he optado por traducirlo, siempre que lo he considerado posible, por distintos términos castellanos que, si bien no son homónimos, mantienen entre sí cierta cercanía fonética al tiempo que respetan los diferentes significados en francés.³⁸⁵

En efecto, las dificultades de la traducción de esa palabra polisémica en francés se agudizan por el empleo que Derrida hace de ella. Así, en otro texto, célebre entre los traductores, “Des tours de Babel”, Joseph F. Graham explica en su “translator’s note” que no tradujo el título porque

puede leerse de diferentes maneras. *Des* significa “some”; pero también significa “of the”, “from the” o “about the”. *Tours* podría ser *towers*, *twists*, *turns* o *tropes*, como en el “giro” de una frase. Tomados en conjunto, *des* y *tours* suenan igual que *détour*, la palabra para rodeo. Para marcar esa economía en la lengua, el título no fue cambiado.³⁸⁶

En ambos casos cabe preguntarse si, atentos a los habituales juegos de palabras derridianos, los traductores no estarían encontrando sentidos que el filósofo en principio no había considerado. Si así fuera, se podría demostrar una vez más que la traducción *deconstruye* el texto fuente en la medida en que *toca un tejido textual cuya existencia pasó desapercibida para el autor*. Si, por el contrario, esto no fuera así, y Derrida hubiera previsto desde el principio la virtual intraducibilidad de sus juegos léxicos, la traducción seguiría cumpliendo funciones deconstructivas, en la medida en que abriría el juego a un trabajo sobre el significante “propio” a partir del “ajeno”, demostrando de nuevo que el sentido no

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁸⁵ C. de Peretti, “NT”, en J. Derrida, *Canallas...*, p. 18.

³⁸⁶ En J. Graham, *op. cit.*, p.206, [MT].

puede concebirse como independiente de la letra. Veamos dos ejemplos de la manera en que de Peretti resuelve estas dificultades:

“Mais voici le dernier *retournement*, le *tout* dernier. Le *tout* dernier *tour* d’une *volte*, d’une *revolution* ou d’une *revolving door*”

“Pero he aquí el último *vuelco*, el *ultimísimo*. El *ultimísimo* giro de una *vuelta*, de una *revolución* o de una *revolving door*”³⁸⁷

“...parce qu’il y a là l’une des prémisses, l’un des premiers *tours* de l’effondrement des deux *tours*...”

“porque ahí está una de las premisas, una de las primeras *tornas* del derrumbe de las dos *torres* ...”³⁸⁸

En el primer ejemplo, la repetición de “*tout* dernier” da lugar en español a la de “*ultimísimo*”, con el cual la traductora recupera un mecanismo de cohesión textual del texto fuente. Sin embargo, la semejanza entre “*retournement*” “*tout*” y “*tour*”, que producen una aliteración, tuvo que dejarse de lado en aras de la recuperación del sentido. No obstante, de Peretti recupera parcialmente este efecto al hermanar “*vuelco*” y “*vuelta*” que, en francés (“*retournement*” y “*volte*”) no parecían tan próximos. El segundo ejemplo muestra el esfuerzo por reconstruir la relación entre “*des premiers tours*” y “*des deux tours*”, plasmada como “de las primeras *tornas*” y “de las dos *torres*”. Al parecer, de Peretti da preferencia, en este caso, al plano del significante; su elección de “*tornas*” se aproxima gráficamente a “*torres*” al tiempo que recupera uno de los significados de “*tour*”. Todo y así, la oración en español resulta poco usual y confusa. Una “*torna*” es el sustantivo femenino del verbo “*tornar*”, regresar o volver. La expresión castellana “*volver las tornas*” significa “*cambiar en sentido opuesto la marcha de un asunto*” o “*corresponder una persona al proceder de otra*”,³⁸⁹ definición que no parece sacarnos del atolladero. Como tampoco parece hacerlo el texto fuente:

Avec les deux **tours** du World Trade Center, s’est visiblement effondré tout le dispositif (logique, sémantique, rhétorique, juridique, politique) qui rendait utile et signifiante la dénonciation somme toute rassurante des Etats voyous. Très tôt après l’effondrement de l’Union soviétique (« effondrement » parce qu’il y a là l’une

³⁸⁷ J. Derrida, *Canallas...* *op. cit.*, p. 127. El autor subraya “*revolving door*”. Texto en francés, versión electrónica: “La raison du plus fort. Y-a-t-il des états voyous ?”, en : www.monde-diplomatique.fr/2003/01/DERRIDA/9835

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Diccionario de la lengua española, op. cit.*

des prémisses, l'un des premiers **tours** de l'effondrement des deux **tours**), dès 1993, Clinton, à son arrivée au pouvoir, inaugurerait en somme la politique de représailles et de sanction contre les Etats voyous en déclarant, à l'adresse des Nations unies, que son pays ferait l'usage qui lui semblerait approprié de l'article exceptionnel (l'article 51) et que, je cite, les Etats-Unis agiront « *de manière multilatérale si possible, mais de manière unilatérale si nécessaire* ». ³⁹⁰

El texto fuente construye una suerte de analogía entre “tour” y “prémisses”, de manera que, de acuerdo con el autor, el “desmoronamiento de la Unión Soviética” sería una de las claves para la explicación de los atentados del 11 de septiembre. “Un des premiers *tours* de l'effondrement des deux *tours*” a todas luces parece intraducible, no sólo porque no es posible reconstruir el juego, sino porque incluso en francés es ambiguo.

Al mencionar, en su nota a pie, los distintos significados posibles, de Peretti contribuye a cierta desambiguación del texto y enuncia algo que no se encontraba explicitado en el texto fuente. De ahí que, desde la perspectiva discursiva de S. Mittman, la nota del traductor manifieste *el no decir en el discurso*, esto es, a la vez que es testimonio de la insuficiencia de la lengua “propia” para reconstruir la lengua “ajena”, explicita y dice lo que en el texto fuente sólo aparecía sugerido por la sintaxis o por “el hilo del discurso”. Desde esta perspectiva, la traducción *se desliza* de lo *no dicho* a lo *dicho*; produce un discurso distinto. Los ejemplos propuestos de las notas a pie de página de Cristina de Peretti lo confirman. Su traducción produce sentidos diferentes; se constituye a partir de lo equívoco en el texto derridiano.

6.2.2 Patricio Peñalver : *la lectura dionisiaca*

Profesor de filosofía de la Universidad de Murcia, P. Peñalver tiene en su haber una larga lista de traducciones de Derrida, algunas de las cuales llevó a cabo con Cristina de Peretti (en el marco del proyecto DECONTRA) y con Pedro Vidarte (*Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, 1998). Algunos de los títulos pueden leerse en español gracias a la labor de Peñalver: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*

³⁹⁰ J. Derrida, “La raison du plus fort...”. El autor subraya la última oración.

(Valencia, Pre-textos, 1985); *La escritura y la diferencia* (Barcelona, Anthropos 1989) y *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, volumen que recoge “La retirada de la metáfora” y “Envío” (Paidós, 1989). La lista de textos propios que comentan la obra del filósofo francés no es menos importante: *La desconstrucción: escritura y filosofía* (Montesinos, Barcelona, 1990) es uno de ellos. Al igual que C. de Peretti, P. Peñalver adjunta a sus traducciones ricas introducciones y prefacios. Por ejemplo, una introducción explicativa acompaña los textos compilados en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía* y el ensayo “Jacques Derrida: la clausura del saber” se publica, a manera de prólogo, junto con su traducción de *La voz y el fenómeno*. En su prólogo, el traductor afirma que Derrida debe leerse en tono *dionisiaco*, es decir, el lector debe poder ir a contrapelo de la lectura filosófica tradicional y detectar en el texto un “sistema de los afectos”; mostrarse “incapaz de no reaccionar”. Esto sólo se logra a partir del detalle textual y Peñalver, como traductor es consciente de ello. Así pues con la misión de difundir una obra con la que tiene fuertes afinidades, el traductor señala que “abrir la legibilidad de los textos de Derrida [responsabilidad que asume en su papel de traductor] es entrar en un laberinto en el que Derrida hace entrar todo lo que toca”.³⁹¹

El tono de sus prólogos e introducciones suele ser el de un lector experimentado, un comentarista experto en Derrida. Rara vez se detallan las dificultades de traducción de la obra que tantas veces se antoja intraducible. Para el traductor, la reivindicación de la escritura, presente en la obra de Derrida, implica una redefinición de los límites entre autor, texto y lector así como una invitación a una escritura nueva, distinta de la escritura y la lectura tradicionales que tienden más bien a “guardar las obras, a resguardar los textos”, clausurando así el saber contenido en ellos. Por el contrario, dice el traductor, Derrida propone

...abrir la legibilidad de los textos [...] que éstos sean surcados por otra escritura [la del traductor, por ejemplo]. El mito del “respeto” al sentido; de la intangibilidad de los textos a comprender se viene, así, abajo: dar a leer [a traducir] es añadir al tejido del texto algún nuevo hilo, poner las manos en su objeto, tocar el texto y sus códigos.³⁹²

³⁹¹ P. Peñalver, “Jacques Derrida: la clausura del saber”, en J. Derrida, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 11.

³⁹² P. Peñalver “Jacques Derrida: la clausura del saber” en su traducción a J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, *op. cit.*, p.19. Los corchetes son míos.

En plena metaforización Peñalver sitúa su labor de traductor en el terreno de la producción de significantes: “el mito del respeto al sentido se viene abajo”: para traducir hay que ensuciarse las manos, “tocar el texto”. Con todo, a menudo, sus traducciones se pliegan a la traducción filosófica tradicional que da prioridad al *transporte del sentido* por encima de las lenguas y no a su *construcción a partir de las lenguas*. Al parecer, “tocar el texto” es leer una partitura que se borra ante la melodía producida; la traducción se borra ante el sentido del original: “inmediatamente, la lengua adánica. De pensamiento a pensamiento, sin lengua”.³⁹³ Traducción filosófica se convierte entonces en sinónimo de *traduction effaçante* y borra en dos sentidos: “borra la poética del pensamiento y borra su propia borradura”.³⁹⁴ Sin embargo, los textos derridianos están *protegidos* contra este tipo de traducción. Al leerlos y emprender la labor traductora, el filósofo-traductor va de frente contra un muro de inagotables polisemias que no permite que la tradicional *traduction effaçante* se lleve a cabo. Quizá el caso paradigmático de esta imposibilidad sea la traducción de “Le retrait de la métaphore”.

En español, el ensayo se publica de manera independiente con una esclarecedora introducción del filósofo español, en la cual el traductor se retira, permanece oculto. La retirada del traductor se opera desde la portada del volumen en la que se lee “Introducción de Patricio Peñalver”. En efecto, para saber quién ha aceptado el inmenso reto de traducir “Le retrait de la métaphore” hay que hurgar entre los datos editoriales.

“Le retrait de la métaphore” es uno de los textos derridianos que más resistencia opone a la *traduction effaçante*. En efecto, el título anuncia que no habrá posibilidad de recurrir a ese tipo de traducción. Derrida explica que nada puede ir más allá de la metáfora y que, en ese sentido,

no tiene nombre, sentido propio o literal, lo cual empezaría a hacernos legible tal figura doble de mi título: en su retirada (*retrait*), habría que decir en sus retiradas, la metáfora se retira de la escena mundial, y se retira de ésta en el momento de su más invasora extensión [...] dejando siempre la señal de un trazo suplementario de un giro más de un retorno y de un retrazo (*re-trait*) en el trazo (*trait*) que habrá dejado en el mismo texto.³⁹⁵

³⁹³ H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, op. cit p. 18, [MT].

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 19, [MT].

³⁹⁵ J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, traducción e introducción de P. Peñalver, Barcelona, U.A.B.- Paidós, 2001, pp. 37-38.

En francés la homofonía entre *retrait* y *re-trait* permite a Derrida explotar los sentidos de una y otra en sus distintas ocurrencias textuales y, por paronomasia, cuando se emplea uno de los términos, el otro permanece latente. Además, dice Derrida, “en « mi lengua» la palabra *retrait* se encuentra dotada de una polisemia bastante rica [...] me viene impuesta por razones económicas (ley del *oikos* y del idioma nuevo) teniendo en cuenta o intentándolo, sus capacidades de traducción o de captura o de captación traductora...”.³⁹⁶ Ante tales advertencias, el filósofo-traductor se ve en la necesidad de desplegar al lado de su traducción un paréntesis con el término fuente, a dejar su *huella*, su *escritura*, «su *lengua*». El paréntesis cumple en este texto con una función radicalmente performativa: muestra en término fuente el *retiro* y opera la *retirada* del traductor, es decir, la intraducción y muestra textualmente una de las tesis del ensayo “la metáfora [el traductor] *se retira* en el momento de su más invasora extensión”.³⁹⁷

A partir de lo cual, parecería necesario concluir que la traducción de Peñalver se resiste a ser estrictamente filosófica, en el sentido en que el propio Derrida lo afirmara tantas veces, esto es, para el filósofo que traduce “lo que cuenta es la verdad, el sentido, antes o más allá de la lengua [...] Sólo hay filosofía si la traducción en este sentido es posible”.³⁹⁸ Pero a la vez no puede considerarse al margen de la filosofía y de su escritura. En el juego textual de Derrida, *retrait* se propone también como la traducción de la *Entziehung* [retirada] del ser heideggeriano “en cuanto que éste al quedarse en suspenso, al disimularse, al sustraerse, al velarse, se retira”.³⁹⁹ Una vez más, el Derrida traductor contra la *traduction effaçante*, pone en marcha una *traducción abusiva* y diseminada en la polisemia de *retrait*. La traducción de “Le retrait de la métaphore” al español y su publicación en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía* opera otra *deconstrucción de fronteras*, es decir, las que separan al *Derrida traductor* del *Derrida traducido*.

Las traducciones de Peñalver son testigos del paso obligado entre la actividad traductora de Derrida y sus textos traducidos; de la imposibilidad de ir

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁹⁸ J. Derrida, *L'oreille de l'autre...*, p. 159, [MT].

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

más allá de la traducción. Así, en su traducción de *La voz y el fenómeno*, al tropezar con el neografismo *différance*, Peñalver explica su sustitución por *diferancia*, en una nota a pie:

La dificultad de traducir esta «palabra» o pseudo- palabra para designar la diferencia que (se) difiere –resuelta aquí con infiel mimetismo–, pasa ante todo por el carácter inaudito e inaudible del juego ambivalente de su significación: es sólo «una falta de ortografía». La propuesta de J. Martín Arancibia, “diferenzia” (*La diseminación*, Fundamentos, Madrid), respetaría ese carácter; pero no parece expresar eficazmente la significación específicamente dinámica de esa diferencia. (N. de T.).⁴⁰⁰

En *différance*, en efecto, “la significación específicamente dinámica” a la que Peñalver alude se adivina por la proximidad del neografismo con el participio presente del verbo francés *différer*, esto es, *différant* que implica proceso o actualidad. Este eco parecería perdido, pues en la *diferenzia* de *La diseminación* de J. Arancibia y, por ello, el traductor opta por la solución de C. González Marín, *diferancia*.

Diferenzia y *diferancia* son sólo dos de las posibles traducciones al español de la *différance*. O. del Barco, en su *De la gramatología* se sirve de un recurso tipográfico y plasma el “concepto” como **diferencia**. Sin embargo, la dificultad que esto representa para el cuidado de la edición provoca que algunas veces haya errores y se imprima *diferencia* para lo que en el texto es *différance*.⁴⁰¹ Una solución distinta es la adoptada por Tomás Segovia en su *Tarjeta postal, difirrencia*, como comentaré más adelante.

Lo importante de la nota de Peñalver sobre la traducción de *différance* es que contribuye a confirmar que el traductor trabaja a partir del interdiscurso. Al comentar la solución adoptada por el traductor de *La diseminación*, Peñalver no sólo presenta otra posible traducción, igualmente plausible, de la *différance*, también muestra que los textos derridianos ya han hecho camino en el español y que sus traducciones a esta lengua no son definitivas. En los términos de S.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, p. 121.

⁴⁰¹ Por ejemplo en “A. Leroi-Gourhan ne décrit plus ainsi l’unité de l’homme par la simple possibilité de la graphie en général : plutôt comme une étape ou une articulation dans l’histoire de la vie —de ce que nous appelons ici *différance*— de l’histoire du gramme” (*op. cit.*, p.125). En la versión en español : “A. Leroi Gourhan ya no describe la unidad del hombre y la aventura humana mediante la simple posibilidad de la grafía en general: más bien como una etapa o una articulación de a historia de la vida —de lo que nosotros denominamos aquí *diferencia*— como historia del grama” (*op.cit.*,p.111, [MS])

Mittmann, podría decirse que “el proceso de traducción no comienza ni termina en el traductor”.⁴⁰²

Además, en otra de sus notas a pie de página P. Peñalver muestra que la traducción filosófica no tiene por qué ser indiferente al significante. Las particularidades de la escritura de Derrida no pasan desapercibidas para el traductor dionisiaco que al traducir se ve forzado a recurrir a un “infel mimetismo” que en el caso derridiano implica, irónicamente, fidelidad a la letra y a la vez al sentido. Así, su traducción de “La voix qui garde le silence” por “La voz que guarda el silencio” se explica así:

El título de este capítulo, *la voix qui garde le silence* significa también “La voz que guarda silencio”, lo que da a pensar Derrida sobre el valor de esa voz exigía, sin embargo, hacer reaparecer el artículo en la traducción.⁴⁰³

Aunque la explicación del traductor resulta críptica para el profano, en efecto el capítulo que lleva este título permite hacer una doble lectura de “garder le silence” que correspondería a la doble reducción del “silencio fenomenológico”. Por un lado, se reduce la doble función del signo (indicar y expresar) a la expresión, para marcar una distancia frente al mundo físico; por el otro, la voz fenomenológica o *expresión* se reduce a un “sentido pre-expresivo”. Como la expresión conserva siempre algo de indicación, es necesario, para Husserl, situar la “expresión pura” en un estadio “pre-expresivo” al margen de la contaminación de la indicación. En este sentido, la voz *no sólo guarda silencio*; también *lo guarda*, lo conserva intacto como garantía de idealidad pura. De manera que una decisión que hubiera resultado más idiomática, como “la voz guarda silencio”, habría recuperado sólo el primer paso de la doble reducción fenomenológica que presenta la lectura derridiana de Husserl. Las traducciones derridianas de P. Peñalver confirman, en suma, la opinión del filósofo-traductor español sobre “el conjunto de la obra de Derrida en su carácter de monumentalidad, de fábrica filosófica ineludible”.⁴⁰⁴

⁴⁰² S. Mittmann, *op. cit.*, p. 128, [MT].

⁴⁰³ J. Derrida, *La voz y el fenómeno...*, p. 127.

⁴⁰⁴ “Polémicas y contextos de recepción”, *Gárgola vacas*, revista de filosofía y pensamiento hecha por los alumnos de filosofía de la Universidad de Valladolid, también en www.jacquesderrida.com.ar

6.2.3 Tomás Segovia: *el Jano bifronte*

Español, de adopción mexicano, "el admirable poeta que empujó hacia el castellano las indigestas derivas del doctor Lacan", ⁴⁰⁵ también ha traducido muchas de las obras fundamentales de la literatura y del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX (Breton, V. Serge, M. Eliade, R. Jakobson, Foucault, F. Yates, H. Bloom, Nerval, Ungaretti, Pavese, Nerval, Hugo, Rilke, la lista sigue). Tiene una amplia bibliografía propia como poeta, dramaturgo y novelista (*La luz provisional*, 1950; *Apariciones*, 1957; *Cuaderno del nómada*, 1978; *Cantata a solas*, 1985; *Lapso*, 1986; *Noticia natural*, 1992; *Fiel imagen*, 1996; entre otros) y ha sido profesor e investigador de El Colegio de México (donde fundó el Programa de Formación de Traductores), el Instituto Francés para América Latina y la Universidad de Princeton, en Estados Unidos.

El único poeta entre los traductores de Derrida comparte con muchos traductores una posición *atópica* en el mundo, es decir, al igual que muchos traductores, tiene una extraña relación con sus lenguas y culturas de trabajo: no pertenece por completo a ninguna, no tiene un lugar fijo en ellas (*a-topos*) y esa inestabilidad hace posible, en parte, que se mueva con facilidad entre las lenguas, los textos, las culturas. Algunos no dudan en atribuirle una "filosofía del lenguaje nacida de su experiencia poética y de su conocimiento práctico, vivido, de las lenguas: del español, por supuesto, pero también del francés y del inglés".⁴⁰⁶ Por mencionar sólo un ejemplo, T. Segovia comparte con J. Gaos el estatuto de *trasterrado*, ambos exiliados de la España franquista, traducen y se mueven entre las lenguas ocupando siempre en ellas posiciones anómalas. Al recibir el premio J. Rulfo (2005), Segovia describe esta situación de la siguiente manera:

Desde mi nacimiento, he estado siempre dentro y fuera de los lugares, de los grupos, de las familias, de las comunidades donde he vivido. La orfandad y el exilio son las manifestaciones más fácilmente reconocibles de esa peculiaridad, aunque son sólo dos de otros muchos ejemplos. Si he vivido tantos desarraigos ¿cómo no sentirme también más o menos desarraigado del suelo del pensamiento compartido en el mundo y la época que me tocó vivir?⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Blas Matamoros, <http://www.letraslibres.com/pdf.php?id=6687> (11/04/07)

⁴⁰⁶ L. Fernando Lara, "Ser amigo de alguien", *Boletín Editorial*, 119, El Colegio de México, enero-febrero de 2006, p.16.

⁴⁰⁷ T. Segovia, "Un premio literario", *Boletín Editorial*, 119, El Colegio de México, enero-febrero de 2006, p. 8.

Si algún contexto de producción debe definirse para el trabajo traductor de Segovia, ha de ser ante todo éste. La recepción de sus traducciones —otro de los criterios del proyecto de crítica de traducciones propuesto por A. Berman— es clara a este respecto: galardonado tres veces con el premio Alfonso X de traducción, Segovia ejerce la traducción también como un oficio.

Su concepción de traducir no es independiente de una labor propia de pensamiento y escritura. Su formación filosófica no le permite darse el lujo de distanciarse de los problemas filosóficos que con frecuencia trata en sus traducciones *bajo la voz* del autor traducido. Su escritura de poesía es un esfuerzo constante por la “interpretabilidad”, entendida —más allá de la facilidad o dificultad— como la posibilidad de *penetrar* el texto con la lectura. De acuerdo con el autor-traductor, “interpretar no es ni definir, ni traducir a un lenguaje diferente, ni añadir significaciones arbitrarias, ni anexar lo interpretado a una teoría preexistente o creada *ad hoc*. Interpretar es poner en contexto”.⁴⁰⁸ La interpretación de los textos implícita en toda traducción también podría considerarse bajo esta perspectiva. Un ejemplo de esta “puesta en contexto” son sus traducciones de Jacques Lacan y de Jacques Derrida. En su “nota del traductor” a *La tarjeta postal* explica a propósito de las citas que

hubiera estado fuera de lugar utilizar traducciones españolas “autorizadas” de los pasajes de otros autores citados por Derrida: hubiera tenido que confrontar a mi vez estas versiones con sus originales, con las traducciones francesas citadas y con las versiones del propio Derrida. Así por ejemplo, en lo que hace a las citas de *La carta robada*, he seguido lo más cercanamente posible las versiones de Baudelaire citadas; era la única manera de hacer comprensibles los comentarios de Derrida sobre esa versión, y los de Lacan sobre eso mismo que a su vez el propio Derrida cita. Pero ese principio me ha llevado también a una consecuencia que tal vez algunos lectores juzguen desconcertante: he retraducido a veces pasajes de los *Escritos* de Lacan, cuya traducción española “autorizada” va firmada por mí mismo.⁴⁰⁹

En consecuencia, la salida del contexto inaugurada por el juego de las citas implica que las versiones “autorizadas” ya no lo sean tanto, incluso si una de ellas

⁴⁰⁸ T. Segovia, art. cit., p. 6.

⁴⁰⁹ J. Derrida, *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001. Esta edición incluye además los *Envíos*, serie de correspondencia de Derrida, cuya traducción a cargo de Haydée Silva, merece igualmente el calificativo de “hazaña”.

es la del traductor en cuestión. A la luz de esta explicación, la idea de “interpretar” propuesta antes cobra completo sentido: “interpretar es poner en contexto”. La interpretación que acompaña la traducción de *La tarjeta postal* se juega entre esta descontextualización y recontextualización del texto derridiano y de los textos que se insertan en él. Los *Escritos* de Lacan deben retraducirse para que quepan dentro de su nuevo contexto de recepción: el comentario derridiano. El resultado de este juego de referencias sería un Lacan desdoblado en cuatro: en su francés, en el francés de Derrida, en el español de Segovia, y en el español de Segovia a partir del francés de Derrida. Ante lo cual, el traductor explica que

ha habido tal vez algo más que la intención de verter apuntando a ese contexto de comentarios derridianos: un traductor tiene que decidirse por *una* versión, desechando otras alternativas que siempre imagina y no está seguro de que sean inferiores; hay momentos en que quisiera uno ponerlas simultáneamente, con lo cual el lector tendría una idea más clara del sentido del original (algunos traductores de poesía lo han hecho efectivamente): seguramente me tentó la oportunidad de enriquecer mi versión. En todo caso he añadido las referencias a la edición española (10ª ed., México, Siglo XXI, 1984); el lector curioso, si tiene para ello suficientes ocios, puede seguir la pista de estas divergencias, y tener así más doble versión, o sea más tercera dimensión, del sentido del original⁴¹⁰.

Cabe preguntarse si después de esta lectura *pluridimensional* podemos aún presumir un “sentido del original”. Este ejemplo muestra quizá mejor que ninguno que tal original aparece cada vez más difuso en el horizonte y que tal vez sólo funcione como un punto de fuga textual, la negación de la clausura del texto. El traductor admite que, en efecto, fue tentado “por la oportunidad de enriquecer *su* versión” y que debido a ello añadió las referencias pertinentes. El añadido y la (re)traducción descrita redundan —contrariamente a lo que se esperaría de una traducción de filosofía en la que siempre se presupone un exceso de significado como contrapeso a cierta pobreza del significante— en una sobreproducción de significantes. Extraño *revés* para el traductor que, de acuerdo con Segovia, “cree en su experiencia, que es la del sentido”.⁴¹¹ ¿*Revés* o *al revés*? Podría responderse a este juego de homonimia interrogativa que *el revés* jugado al traductor por el exceso de un significante que socava su experiencia del sentido es también *el reverso* de esta creencia. Sería fácil pasar las fronteras lingüísticas para continuar

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁴¹¹ “Psicoanálisis entre la literalidad y la paronomasia”, en Nestor A. Braunstein (ed.), *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 271-304.

el juego en el *rêve* [sueño] o la *rêverie* [ensueño] del traductor, en la ilusión o la promesa de ese “sentido original” al final del texto. Y de ahí, el sentido soñado puede convertirse también en la pesadilla real de un significante hostil. Por ello, el traductor quiere creer en el sentido: “él tiene mejor que nadie la experiencia de que el sentido es circulación y consiste enteramente en esa circulación [...] Pero, a diferencia del teórico, lejos de ver en esa identidad del sentido con su propio flujo una evaporación del sentido, ve en ello la prueba de su existencia”.⁴¹²

Con frecuencia, Segovia ha empleado la figura del *Jano bifronte* para describir la tensión entre los opuestos: significado y significante, literalidad y figuración, Derrida y Lacan. Pues bien, el traductor podría igualmente considerarse como un *Jano bifronte*: con una cara hacia el significado y la otra hacia el significante. Una manera, sin duda, más poética, de designar el *double bind* derridiano.

La tensión entre otros opuestos, esto es, entre Derrida (autor) y Segovia (traductor), o aquella entre el francés (lengua fuente) y el español (lengua meta), también se percibe en el cuerpo de la traducción. Además de las notas a pie de página que jalonean al lector entre el *supuesto* texto del autor y el del traductor, en la parte inferior de la página la tensión se radicaliza por el empleo de corchetes en el cuerpo del texto, cuando Segovia intenta explicar los juegos de palabras derridianos. A propósito de éstos, comenta en su “nota de traductor” que

son por definición lo absolutamente intraducible de una lengua. [...] he tratado siempre que ha sido posible de añadir entre corchetes la información, sin romper la continuidad sintáctica, para permitir una lectura seguida. Confío en que el lector distinguirá sin dificultad los corchetes del traductor y los del autor: añadir en cada caso las indicaciones sobre eso hubiera sido afean demasiado el libro.⁴¹³

Así pues entre el jaloneo autor-traductor, francés-español, hay una intención *estética*, una *sensibilidad* poética que tiene como prioridad “no afean demasiado el libro”. El voto de confianza otorgado al lector trae a cuentas, de nuevo, esa ilusión en el sentido y el significado “originales” que la letra española se rehúsa a plasmar de un solo golpe. Veamos uno de los ejemplos de esta tensión:

En una palabra, desde la primera sesión se había anunciado que una “lógica” del *más allá*, o más bien del *paso más allá* [que en francés sería también del

⁴¹² *Ibid.*, p. 272.

⁴¹³ “Nota del traductor”, en J. Derrida, *La tarjeta postal...*, p. 246.

no más allá: pas au-delà]* vendría a desbordar a la lógica de la posición: sin oponerse a ella sobre todo, abriéndose hacia otra relación, relación sin referencia o sin común medida con lo que ella salva con su *pas*, su paso o su no, de lo que salva de golpe. Pero ni el golpe ni el paso ni el no son aquí trazos invisibles⁴¹⁴.

Como puede observarse en este fragmento, además de intervenir activamente en el texto traducido, el traductor remite mediante un asterisco a una nota a pie de página en la que explica que “[*Pas*, «paso», puede ser también el adverbio negativo, y en el texto de Derrida está a menudo latente este otro sentido en el uso de este término. T.]”.⁴¹⁵

De nuevo, se ve cómo el texto traducido dice lo que el texto fuente sólo sugiere. La nota a pie es el lugar en que se lleva a cabo lo que S. Mittmann llama “la batalla por el control del texto” o del discurso. “Controlar el discurso significa, aquí, controlar la interpretación del lector de la traducción a partir de la interpretación del traductor”.⁴¹⁶ Sobra decir que ésta es una batalla perdida desde el principio para autor y traductor porque la pelea por el control del sentido es eterna, como la tarea de Sísifo, y sólo puede aspirar a escenificarse en ese jaloneo entre el texto traducido y la nota a pie, entre el discurso del autor y el corchete del traductor.

La batalla por el control del texto atrae, pues a una de las caras de este *Jano bifronte* aquella vuelta hacia el significante y deja al descubierto la construcción terminológica del texto derridiano en la traducción de T. Segovia. Así, en el texto castellano surgen varios neologismos y *neografismos* cuya justificación se antoja de entrada imposible. Con todo, Segovia justifica así:

Para traducir los términos *différance*, *différant*, etc., esenciales en el pensamiento de Derrida, he constituido los derivados *diferencia*, *diferente*, etc.; el autor forjó esas palabras para manifestar la ambigüedad del verbo *diférer* (*différer* en francés): ser diferente, y remitir a más tarde; estas derivaciones son perfectamente justificadas en español y permiten redactar un texto seguido sugiriendo todo el tiempo la alusión a “diferencia”, “diferente”, aunque no tan fluidamente como en francés donde *différence* y *différance* se pronuncian exactamente igual. Otros neologismos son tal vez más antipáticos, pero me temo que más aceptables para la mentalidad lingüística moderna: “estructura”, “constrictura”, “posicionar”, “ficcional” y otros que el lector encontrará en el cuerpo del libro y cuyo sentido en todo caso no ofrece dificultad; “restancia” tiene el inconveniente de que el español

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ S. Mittmann, *op. cit.*, pp. 130-131, [MT].

no usa restar en el sentido de quedar o permanecer, pero por lo menos el sustantivo resto lo justifica suficientemente; “atesis” puede confiar en su helenismo.⁴¹⁷

La lista de neologismos y de justificaciones que esta cita proporciona no es en absoluto exhaustiva. Podrían darse muchos otros ejemplos del trabajo terminológico de *La tarjeta postal* y concluir que el *proyecto de traducción* implícito parte de la necesidad de “poner en contexto” y de construir cierta “fluidez”. Las traducciones de Derrida, ya sea al español o al inglés, sólo son justificables desde esa perspectiva. Si J. Arancibia (*La diseminación*) eligió *differenzia* para *différance*, sin duda lo hizo porque, en la traducción que tuvo a su cargo, esta sustitución funcionaba bien y no había segmentos textuales en los cuales Derrida hiciera alusión a esa “a” tan incómoda en castellano. Por su parte, para C. González Marín esta solución se mostraba inútil en la medida en que traducir “La *différance*” implicaba recuperar las referencias constantes a la *différance* con “a” y a la *différence* con “e” que quedaban completamente obliteradas por la propuesta de Arancibia. P. Peñalver conserva esta traducción porque recupera la idea de proceso transmitida por el participio presente del francés. En *De la gramatología* O. del Barco y C. Ceretti buscan recuperar el efecto visual de contraste entre diferencia y **diferencia** porque, en el caso particular de esa traducción, esa opción parece funcionar bien (salvo en los casos en que el descuido en la edición puede traer las consecuencias que ya he comentado). En el caso de T. Segovia, el acento parece estar puesto en la ambigüedad entre lo “diferido” y lo que “difiere”. En todos los casos: *differenzia; diferancia; diferencia; difiriencia*,⁴¹⁸ los traductores buscan que el neografismo se adapte a su contexto inmediato, vale decir a su *cotexto*, y que funcione en él sin mayores trabas. Por lo cual, puede concluirse que cualquiera de estas posibilidades traduce de manera adecuada la *différance* en la medida en que cada una la reconstruye en un contexto textual distinto.

Así, lo que para algunos es falta de sistematicidad e inconsistencia terminológica de las traducciones para otros contribuye a confirmar una de las

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ A las cuatro variantes del término podría añadirse una más, el término sin traducción —*différance*— que es empleado por muchos de los comentadores de los textos derridianos, para quienes ninguna de las soluciones propuestas por los traductores parece satisfactoria.

tesis del enfoque deconstructivo de la traducción, a saber, que la traducción es un *acontecimiento*; que ocurre una sola vez y siempre de manera distinta; que la traducción, como una *Tarjeta postal*, es “*ce qui arrive*”, ocurre, pasa, llega, tal vez hoy, tal vez mañana o *diferida* en un tiempo o en una historia de los textos.

6.2.4 Carmen González Marín: (r)escribir (desde) los *Márgenes de la filosofía*

Profesora de filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid e interesada en los “problemas de lenguaje, la teoría feminista y las oscuras relaciones entre filosofía y literatura”⁴¹⁹, Carmen González Marín tradujo la compilación de textos publicada en francés como *Marges de la philosophie*. La página en Internet de Horacio Potel toma de sus *Márgenes* muchos de los textos difundidos en línea. *Márgenes de la filosofía* se ha editado ya cuatro veces (la última en 2003) y circula precedido de una “Presentación” en la cual la traductora subraya la importancia del trabajo del autor para la filosofía contemporánea. El texto no es un “prefacio de traductor”; antes bien, la traductora toma la palabra como estudiosa y comentadora de Derrida sin abordar en absoluto las dificultades de su labor traductora. El texto describe algunas particularidades de la recepción anglosajona de la obra de Derrida y define la deconstrucción como una lectura realizada desde las zonas marginales de los textos, “las notas a pie de página, los trabajos poco relevantes, los lugares en suma en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor”.⁴²⁰ La presentación no deja de señalar la importancia de la escritura y los textos en el trabajo del filósofo y concluye con la afirmación de que “el mundo es textualidad, más vulgarmente escritura; un ámbito de infinita libertad, de infinito riesgo”.⁴²¹ Cabe suponer que, alerta a la escritura derridiana, las preocupaciones sobre la traducción no andan muy lejos de la mente de C. González Marín. Así, tres años después de la publicación en español de *Márgenes* (1986), la cuestión de la legibilidad de los textos y de la traducción aparece en varios puntos de su

⁴¹⁹ Información tomada de la página personal de la autora-traductora:
http://www.uc3m.es/uc3m/dpto/HFLTE/filosofia/pag_pers_carmen.htm

⁴²⁰ C. González Marín, “Presentación”, en J. Derrida, *Márgenes ...*, p. 10.

⁴²¹ *Ibid.*

conversación con Derrida.⁴²² Las respuestas de Derrida a las preguntas de su traductora y entrevistadora muestran, con su habitual elocuencia, que el texto resiste [*résistance*] a la lectura de manera tal que siempre queda [*reste*] algo ilegible. El texto se define entonces como “restancia”,⁴²³ que C. González Marín, traduce por “permanencia”. Explicaré un poco más adelante esta traducción. Por el momento, bástenos señalar los puntos del trabajo derridiano que guían la entrevista (y quizá, el proyecto de traducción) de la traductora. Así, al responder a la pregunta de la traductora por la legibilidad de un texto, el filósofo parece aludir directamente a su lectora-traductora, afirmando que “un texto no se deja apropiar. Dice siempre más o menos de lo que habría debido decir, y se separa de su origen; en consecuencia, no pertenece ni a su autor ni al lector [...] Un texto es un foco de resistencia. La relación con un texto no puede ser fácil; es una relación necesariamente conflictiva, polémica: una relación de fuerzas.”⁴²⁴

Si siempre queda algo ilegible, entonces la labor de traducción parece imposible y las resistencias invencibles. Sin embargo, ambos, entrevistado y entrevistadora, tienen la prueba de lo contrario ante sí: *Márgenes*. ¿A quién pertenece *Márgenes*? ¿Qué lectura puede vencer la *reserva* de ilegibilidad contenida en él? ¿En qué lengua? Al parecer todas estas preguntas subyacen al diálogo que se detiene un poco en el problema de la relación mujer-escritura o en el de las lecturas polémicas del trabajo derridiano, hasta el momento en que la pregunta por la traducción se explicita:

¿Cree usted que sus textos traducidos enseñan lo mismo que los textos franceses?

Nunca los textos traducidos dicen la misma cosa que el texto original. Siempre ocurre algo nuevo. Incluso, o sobre todo, en las buenas traducciones. Hay transformaciones que responden, por una parte, a la transmisión en un contexto cultural, político, ideológico diferente, a una tradición diferente, y que hacen que «el mismo texto» -no existe un mismo texto, incluso el original no es idéntico a sí mismo-, incluso en el interior de la misma cultura, tenga efectos diferentes.⁴²⁵

⁴²² “Jacques Derrida: leer lo ilegible”, *Revista de Occidente*, 62-63, 1986, pp. 160-182.

⁴²³ “Remanencia” podría ser otra posibilidad de traducir la “*restance*” derridiana. Se perdería sin embargo la cercanía con “*résistance*”, que también es importante en algunos textos, así como se haría difícil relacionarla con el verbo “restar” del español.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

Con esta respuesta, las afirmaciones de la traductora a propósito de la escritura derridiana como “un ámbito de infinita libertad y de infinito riesgo” parecen más claras: la escritura de la traducción es libre porque “los textos traducidos no dicen la misma cosa que el texto original”. Sin embargo, por ello también se corre un “riesgo infinito”, a saber, el de perderse en el laberinto de los textos. En *Márgenes*, González Marín decide correr ese riesgo. En efecto, en su traducción se manifiestan la libertad y el riesgo que menciona en su presentación; los textos compilados llevan breves alusiones a las circunstancias en que fueron redactados —casi siempre para conferencias— y una mirada superficial muestra que el recurso a la nota a pie de página es más bien raro, tal vez con el propósito de no entorpecer la lectura de un conjunto de textos que, por sí mismos, ya son ricos en notas a pie de página del autor. El último texto del volumen, “Firma, acontecimiento, contexto”, presenta dificultades particulares que vale la pena comentar. No se trata de tomarlo como ejemplo de las traducciones compiladas en *Márgenes*; esto sería contradictorio con lo que hemos venido afirmando hasta aquí respecto a la singularidad de las traducciones. Antes bien, el interés de revisar el texto es mostrar algunas de sus dificultades de traducción y señalar la necesidad de (re)traducir uno de los textos derridianos cuya complejidad exige *más de una traducción*.

6.3 Una *firma*, un *acontecimiento*... en otro *contexto*.

Derrida presenta “Firma, acontecimiento, contexto” en 1971, en el Congreso Internacional de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (Montreal). El texto propone una relectura de *How to do things with words* de John L. Austin, a partir de la cual surge la polémica Derrida-Searle. Su primera traducción al español se publica en la primera edición de *Márgenes*, quince años después de la publicación del texto francés. Recientemente, Horacio Potel añadió algunas correcciones a la traducción de C. González Marín para el sitio en Internet consagrado a Derrida, aludiendo que las modificaciones obedecían a “errores en las notas, frases

incompletas, errores en las itálicas *etc*".⁴²⁶ La más significativa es la reubicación de las notas a pie de página 2, 3 y 4 del texto de Derrida. En efecto, en la versión publicada, tal vez por un descuido en la edición, éstas llaman a pie de página en lugares inusitados. Así, en el fragmento donde Derrida describe el valor de la escritura para Condillac, al terminar la oración: "si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar", se remite al lector hispano a la siguiente nota: "El lenguaje suple a la acción o la percepción, el lenguaje articulado suple al lenguaje de acción, la escritura suple al lenguaje articulado",⁴²⁷ lo cual desvía la atención del texto para dirigirla a una nota que está fuera de lugar. La versión en línea reubica la nota en el lugar que le correspondería en francés, esto es, después del paréntesis: "(«suplir» es uno de los conceptos operatorios más decisivos y más frecuentemente utilizados en el ensayo de Condillac)", ante lo cual las operaciones de "suplencia" descritas en la nota permiten continuar el desarrollo argumentativo del texto.

No menos importante es la restitución del subrayado del autor, pues en la versión publicada aparece confundido con el resto del texto. La función del subrayado es importante para la lectura porque produce un efecto de cohesión textual y centra la atención del lector en conceptos fundamentales. Además, también sirve para marcar el *tono* que el autor quiere dar a cierto fragmento de su enunciación. Por ejemplo, en el siguiente fragmento:

El sistema de esta interpretación (que es también, en cierto modo el sistema de la interpretación en todo caso de toda una interpretación de la hermenéutica), aunque corriente, o en tanto que corriente como el sentido común, ha estado representado en toda la historia de la filosofía. (Gonzalez Marín)

El sistema de esta interpretación (que es también, en cierto modo **el** sistema de la interpretación en todo caso de toda una interpretación de la hermenéutica), aunque corriente, o en tanto que corriente como el sentido común, ha estado **representado** en toda la historia de la filosofía. (Potel)⁴²⁸

Para J. Authier-Revuz,⁴²⁹ el subrayado es una de las formas de "connotación autonímica" [*connotation autonymique*], mediante la cual el autor marca su enunciación como propia o la distingue de la enunciación de otro enunciador sin

⁴²⁶ www.jacquesderrida.com.ar

⁴²⁷ J. Derrida, *Márgenes...*, p. 352.

⁴²⁸ El subrayado es del autor, las negritas son mías.

⁴²⁹ "Hétérogénéité(s) énonciative(s)", en *Langages*, 73, Paris, Larousse, 1984, 98-111.

que necesariamente haya una ruptura sintáctica. Asimismo, la importancia del subrayado se explicita varias veces en el texto cuando, al citar a otros autores, Derrida especifica quién subraya. Desde la perspectiva de la poética de la traducción, la omisión del subrayado altera la *oralidad textual* que enfatiza tipográficamente ciertos fragmentos o conceptos y modifica el *sistema* del texto, entendido como el conjunto de elementos “radicalmente históricos” y “diferenciales” que dan coherencia a un texto; su *signifiance* [fuerza significante] y su “semántica prosódica y rítmica”.⁴³⁰ En suma, el subrayado produce cierta *textura*, sin la cual la repetición enfática de algunos conceptos se confunde con el resto de la terminología empleada por el autor.

Al igual que en el caso de la ubicación equívoca de las notas a pie de página, es probable que la omisión de algunos subrayados se deba a descuidos de edición, cuya responsabilidad no necesariamente recae en la traducción. Las modificaciones de Potel no serían, entonces, modificaciones a la traducción sino a la edición del texto. No es así en el caso de la adición de algunos conceptos del texto fuente entre corchetes al lado de los conceptos traducidos por C. González Marín. La versión en línea añade entre corchetes los conceptos “*trace*”, “*tracer*” y “*retracer*” en algunas de las ocasiones en que C. González Marín propone traducirlos como “marca”, “marcar” y “volver a marcar”. La traducción de estos conceptos supone la reconstrucción de una red terminológica que en el francés del autor está relacionada a la vez con otros conceptos importantes como *trait* [trazo], *retrait* [re-trazo/retirada], *trace* [huella/marca]. La decisión de Potel de añadir entre corchetes el concepto fuente obedece, sin duda, a la necesidad de sugerir al lector los alcances de los conceptos empleados por Derrida en este texto. En suma, las diferencias entre el texto de Potel y el de González Marín podrían considerarse como cambios que se hacen necesarios por una edición descuidada antes que por una labor de (re)traducción y de crítica.

De acuerdo con A. Berman,⁴³¹ para criticar una traducción es necesario leer primero el texto meta sin compararlo con el texto fuente. Esto permitiría considerar el texto traducido por sus propios logros y no a la luz de los del texto fuente. Se

⁴³⁰ H. Meschonnic, *Pour une poétique...*, p. 355.

⁴³¹ A. Berman, *Pour une critique...*, p. 66, [MT].

trataría de suspender, en la primera lectura, el ejercicio comparativo según el cual el texto meta es necesariamente inferior al texto fuente y, así, ver si el texto traducido “se sostiene” [*tient*] en su lengua y es consistente consigo mismo. Ya no es posible seguir *al pie de la letra* el procedimiento propuesto por Berman para la revisión y crítica de los dos textos meta de los que he hablado hasta ahora, esto es, el de C. González Marín y el de H. Potel, porque mis primeras lecturas de las versiones castellanas y del texto francés tenían otros propósitos, a saber, construir la introducción de esta trabajo. Todo y así, a continuación intentaré adaptar el proyecto de crítica de A. Berman a una revisión de las versiones en español de “Firma, acontecimiento, contexto”.

“Signature événement contexte” es un texto difícil por varias razones. Tal vez la primera dificultad es la apretada red conceptual empleada por el autor. En efecto, en el texto se emplean conceptos fundamentales como *iterabilidad, restancia, diferencia, grafema, marca, relevo, trazo/huella/rasgo, escritura y firma*. La segunda es la complejidad sintáctica del texto: largos párrafos constituidos a partir de oraciones separadas por comas; frecuentes frases parentéticas y pronombres que obligan al lector a *volver a leer*. No es ninguna novedad decir que una de las características del estilo derridiano es centrar en las zonas textuales marginales las afirmaciones sobre las cuales desarrollará su argumentación.

En la primera parte del texto, vale decir el *incipit*, el autor anuncia en dos “paréntesis” los temas de su exposición. Este uso del paréntesis —normalmente empleado para aclarar o comentar algo “al margen” de lo que se dice en el texto— da lugar al reproche que Derrida hace a la lectura de Sarl.⁴³² Según Derrida, la lectura de Searle es inadecuada porque es parcial, esto es, sólo toma en cuenta lo que para el autor estadounidense son *los puntos más importantes* de la confusión derridiana a propósito de la teoría de John Austin. Para mostrar que su lectura de Austin no es tan confusa como Searle indica, Derrida se explica así:

En “mi lectura” (por ejemplo, de la *Reply*), no me concentro ni exclusiva ni principalmente en aquellos puntos que parecen ser los más “importantes”, “centrales”, “cruciales”. Más bien, me desconcentro y lo que me importa son los casos secundarios; excéntricos; laterales; marginales; parásitos; liminales que son

⁴³² Parodia del nombre de Searle que Derrida emplea para referirse al grupo de lectores que el autor estadounidense menciona en los “agradecimientos” de su ensayo “Reiterating the differences: a Reply to Jacques Derrida”, *Glyph*, 1977, Baltimore, Johns Hopkins University.

la fuente de muchas cosas como el placer, pero también permiten ver desde dentro el funcionamiento general de un sistema textual.⁴³³

Al criticar sólo los puntos que considera “los más importantes”, Searle pasa por alto las tesis anunciadas por Derrida entre paréntesis y se hace su propia versión del ensayo. Para Derrida, es inconcebible que, a pesar de las *marcas textuales* (paréntesis, cursivas, afirmaciones explícitas), Searle “un especialista de los actos de habla”, pase por alto el funcionamiento del ensayo. En efecto, de acuerdo con Derrida, el empleo de los paréntesis, de las cursivas y, en particular, de algunas locuciones para-idiomáticas,⁴³⁴ indica que el texto no sólo pretende decir sino hacer algo. En otros términos, el texto tiene una dimensión performativa. Anunciar los temas principales del ensayo entre paréntesis no es un defecto de la organización textual del ensayo, sino la refutación *marcada* del orden que confina al paréntesis lo secundario, lo marginal. Siguiendo al autor, un mínimo de atención al detalle textual “habría sido suficiente para evitar una lectura descuidada o una interpretación trivial y para indicar la necesidad de cierta labor de pensamiento”.⁴³⁵ La ironía de Derrida en su respuesta a Searle parece no tener límites. Lamentablemente, no puedo dedicar más espacio a los detalles de este texto y debo concentrarme en otro asunto que, para algunos, también podría parecer “marginal”: las dificultades de la traducción de “Signature événement contexte”.

En efecto, no se trata de un asunto menor. Es comprensible, pues que a las dificultades de lectura se sumen aquellas de traducción. Incluso, para algunos, la polémica Derrida-Searle es, en parte, atribuible a la traducción.⁴³⁶ Para traducir “Signature événement contexte”, debe tomarse en cuenta todo lo dicho anteriormente y la multiplicación de las referencias bibliográficas citadas por Derrida. Aparentemente, para la traducción al español, éstas se traducen directamente desde el texto de Derrida, sin importar que existan traducciones al español de muchos de los textos citados. La paginación proporcionada en el texto

⁴³³ J. Derrida, *Limited. Inc...*, p. 44, [MT].

⁴³⁴ Sin ser idiomáticas completamente, algunas de las locuciones del autor sugieren una expresión idiomática cuyo sentido se disemina en el texto. Por ejemplo, *aussi sec, derechef, resistance non-présente*.

⁴³⁵ J. Derrida, *Limited. Inc...*, p. 52, [MT].

⁴³⁶ J. Hillis Miller, art. cit.

en español para las citas de otros autores corresponde, pues a ediciones francesas. Se trata, en parte, de la misma dificultad que ya señalaba T. Segovia para la traducción de las citas: cotejarlas implica tener a la mano las versiones castellanas de los textos, si no las francesas o las alemanas, en caso de que Derrida esté citando y traduciendo desde el alemán, lo cual ocurre con frecuencia. No obstante, la traductora no hace ningún comentario al respecto. A partir del tratamiento del aparato crítico derridiano, podría suponerse que todos los autores citados hablaban y escribían en español, a pesar de que en el texto de la conferencia varias veces Derrida dice citar la traducción francesa de *How to do things with words* e incluso fragmentos del comentario que el traductor francés hace en su introducción de la obra. En consecuencia, para el lector hispano las obras a las que Derrida remite permanecen lejanas y con frecuencia irreconocibles, a pesar de estar traducidas al español. Una lectura que pretendiera verificar las relaciones que la lectura derridiana construye se enfrenta, pues a dos obstáculos. El primero es el de las lenguas de los textos citados (inglés y alemán), el segundo, el de la retraducción de las citas desde el texto francés. Por ello es necesario dotar a la traducción de esta conferencia de un aparato crítico en español que permita que la lectura castellana siga la lectura derridiana en su recorrido por las obras de Austin y de Husserl.

Traducir esta conferencia se vuelve más complejo si consideramos que el texto no es monolingüe, es decir, no sólo los pies de página de Derrida manifiestan una heterogeneidad radical, sino que el cuerpo del texto incorpora fragmentos en inglés y alemán que no necesariamente se confinan al espacio de la cita. Por ejemplo, al cuestionar la definición husserliana de la *agramaticalidad* expresada en las proposiciones “el verde es o” o “abracadabra”, Derrida explica:

...como «el verde es o» o «abracadabra» no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés «el verde es o» podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o (*oder*) en la audición en dónde (marca de lugar): «Dónde ha ido el verde (del césped: dónde esta el verde)», « ¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber?». Pero incluso «el verde es o» (*The green is either*) significa todavía ejemplo de agramaticalidad.

Lo que está en juego en este fragmento es que, para Derrida, al traducir al francés la oración con la cual Husserl ejemplifica la *agramaticalidad*, es decir el *sinsentido*, ésta cobra significado. En alemán el ejemplo es “Der grün ist oder”; traducido al francés: “Le vert est ou”. Como “vert” [verde] suena igual que “verre” [vaso] y “ou” [o], igual que “où” [dónde] se inaugura un juego de homofonías irrecuperable en español. De igual manera, la omisión del subrayado (*en dónde, ejemplo de agramaticalidad*) hace difícil seguir lo que se intenta afirmar. Para el lector hispano éste es un punto muerto de la explicación porque, en español, no se ve de qué manera la proposición “el verde es o” puede resultar inteligible y dar lugar a las diferentes interpretaciones que Derrida propone para negar la *agramaticalidad* de Husserl. En el texto de Potel las modificaciones a este fragmento de la traducción se limitan a restituir algunas de las cursivas del autor sin explicación alguna. Es en esta parte donde, en términos bermanianos, la lectura independiente del texto meta no se sostiene [*ne tient pas*], es decir, no permite al lector seguir la argumentación presentada en su lengua; de entrada, porque el empleo que Derrida hace de otras lenguas aparece en español reducido a los paréntesis “(oder)” y “(The green is either)” sin que se le advierta de la relación construida entre estas lenguas.

Este fragmento es un buen ejemplo de lo que H. Meschonnic llama *traduction effaçante*, muy frecuente en los textos filosóficos. Paradójicamente la desaparición de la traductora, o su búsqueda invisibilidad, produce el efecto contrario, esto es, al leer esta parte del texto, el lector hispano se percata de que, a pesar de que la traductora se ha hecho a un lado para dejar que el pensamiento y el sentido del original pasen, hay algo que no logra tomar forma en la traducción castellana y hace necesaria la lectura del texto francés.

La traducción del “sistema” terminológico que mencioné anteriormente también representa un desafío para la traducción al español. Esto se debe, en gran medida, a que la mayoría de los conceptos empleados son neografismos/neologismos de Derrida, que no sólo forman parte de una red terminológica más amplia, sino que son el *quid* de discusiones que el autor sostuvo con otros filósofos. La dificultad para traducirlos radica en que, al ser neologismos, el traductor puede darse el lujo de forjar neologismos en la lengua meta. Un

ejemplo de ello es *évènementiel* (derivado de *évènement*) que C. González Marín plasma con *acontecimental*, derivado de *acontecimiento*. Sin embargo, algunos de estos neologismos deben poder reconstruir la *signifiance* [fuerza significante] que tienen en el texto derridiano, pues con frecuencia el autor anticipa la introducción del concepto nuevo con palabras empleadas en el texto. Es el caso de la introducción del concepto de “marca”, antes de la cual Derrida afirma varias veces: “Je marque ici”; cita a Condillac y emparenta su empleo del verbo “tracer” con “marquer”, para, al final del texto, añadir en su último paréntesis la “remarque” sobre las firmas. En el texto de C. González Marín este conjunto de *marcas* se uniforman bajo el concepto de “marca”, de manera que el deslizamiento del término de Condillac al concepto de Derrida resulta imperceptible en español, las afirmaciones que Derrida introduce con un “je marque” se convierten en “señales” y la “remarque” del final, en una “nota”. El siguiente cuadro permite ver estas relaciones más claramente.

Derrida	C. González Marín
(Je) marque: p.368	Señalo p.350
(de) marquer: p.369	señalar p. 351
...«retraçant» : p.370	«que dibuja» p. 352
...trait: p. 371	rasgo p. 353
...à la marque: p. 372	...en la señal p. 354
...tracer, retracer: p.373	...marcar, volver a marcar p. 354
marque: pp. 375- 379, 381-382, 385, 389, 390	marca: pp. 356-359; 362, marcha: 369
Remarque: p. 393	Nota: p. 372.

De igual manera, la *différance* que, en la versión castellana de la conferencia así titulada, C. González Marín propone traducir por *diferancia*, en “Firma, acontecimiento, contexto” se traduce por *diferencia*. Para el lector avezado, la sustitución resulta inmediatamente incongruente pues se sitúa junto a una red de términos que Derrida emplea para definir la ruptura de la (pr)esencia que da lugar a la *diferancia*. Veamos:

Mais cette absence n'est-elle pas seulement une présence lointaine, retardée ou, sous une forme ou sous une autre, idéalisée dans sa représentation? Il ne le semble pas, ou du moins cette distance, cet écart, ce retard, cette **différance** doivent pouvoir être portés à un certain absolu de l'absence pour que la structure d'écriture, à supposer que l'écriture existe, se constitue. C'est là que la **différance** comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence. (Derrida, [MS])

Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece, o al menos esta distancia, esta separación, este aplazamiento, esta **diferencia** deben poder ser referidas a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya. Ahí es donde la **diferencia** como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia. (C. González Marín, H. Potel, [MS])

Otro de los conceptos que representa especiales dificultades para la traducción al español es *restance*. A diferencia de T. Segovia, que forja el neologismo *restancia*, C. González Marín lo traduce por *permanencia* tanto en el texto de *Márgenes* como en la entrevista que le hace al autor. La versión electrónica de Potel lo conserva, esta vez sin añadir entre corchetes el concepto francés. Como en el caso de *marca*, el autor anticipa su introducción en dos ocasiones : a) “un signe écrit, au sens courant de ce mot, c’est donc une marque qui *reste*”; b) “Il [l’espacement] ne *reste* pourtant pas comme le travail du négatif au service du sens”,⁴³⁷ para finalmente introducir el concepto en la siguiente afirmación:

Cette possibilité structurelle d’être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c’est-à-dire, comme nous l’avons vu, la **restance** non-présente d’une marque différentielle coupée de sa prétendue «production» ou origine. (Derrida subraya.)

Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la **permanencia** no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida «producción» u origen. (Tr. C. González Marín, [MS])

Así, *restance* se relaciona con *reste* que, en francés, puede ser a la vez un *resto*, algo que *queda*, y la conjugación de la tercera persona de singular del verbo *rester* en presente. Asimismo, el sustantivo *restance*, formado a partir del verbo *rester*, tiene importantes semejanzas fónicas y gráficas con *résistance*, dando con ello lugar a varias interpretaciones: el *signo* o la *marca* es lo que *queda*, *resta*, *resiste*. Pero no *permanece* porque en cada repetición cambia; deja de ser el mismo.

⁴³⁷ J. Derrida, *Marges...*, pp. 377-378, [MS].

Traducir *restance* por *permanence* es otro de los reproches de Derrida a Searle; esta traducción es parte de la versión domesticada que el “autoproclamado heredero de Austin” se hizo del ensayo derridiano para poder discutir sus “puntos más importantes”. S. Weber y J. Mehlman traducen *restance* como *remainder*,⁴³⁸ que, para Derrida, parece adecuarse mejor a sus propósitos. De cualquier manera, el concepto de *permanencia* / *permanence* no es adecuado porque, en primer lugar, *restance* es un neologismo en francés que, en el texto de Derrida, está además subrayado; dos indicios o marcas que deberían alertar a cualquier experto en actos de habla, así como a todo traductor, de que “cualquier retraducción apresurada con una expresión idiomática trivial”⁴³⁹ tendría que descartarse. En segundo, porque el *co-texto* indica, mediante expresiones contrarias a la idea de *permanencia*, que la *restancia* sólo puede definirse a partir de la *ausencia*, es decir, de lo que no está, de lo que no *permanece*. Traducir *restance* por *permanencia*, como en la versión publicada en español o por *permanence*, como en la de Searle, implica realizar un movimiento contrario a lo que el ensayo busca hacer, esto es, mostrar que *lo que no está presente*, el *no-ser*, lo que está *ausente*, es un componente *necesario* de la *pretendida* plenitud del habla. Derrida explica:

No hay duda de que la “permanencia” o la “supervivencia” de un documento (*scripta manent*) cuando y hasta el punto (siempre relativo) de que ocurren, implican iterabilidad o restos en general. Pero lo contrario no es cierto. La permanencia no es un efecto necesario de quedar [rester]. Iré aún más lejos: la estructura de la restancia, al implicar alteración, vuelve imposible la permanencia absoluta.⁴⁴⁰

Hay útiples marcas textuales que se presentan para alertar al lector de este ensayo de que probablemente el texto se sitúa en la dimensión del *hacer* al mismo tiempo que en la del *decir*. Además del empleo de conceptos como *restancia*, debe considerarse que “Signature événement contexte” es el último texto de una compilación que se llama *Marges de la philosophie*. Al firmar, tres veces y de manera diferente el texto, Derrida firma también todo el libro a la vez que niega,

⁴³⁸ Al respecto el autor afirma: “no sé si *remainder* por sí mismo, traduce adecuadamente *restance*, pero poco importa porque no hay palabra que, fuera de contexto, pueda traducir perfectamente por sí misma otra palabra”, en *Limited Inc...*, p. 52, [MT].

⁴³⁹ *Ibid.*, [MT].

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 54, [MT].

con *hechos* y con *letras*, la identidad absoluta asociada a la idea tradicional de *firma*. La consecuencia es la afirmación radical del carácter reiterable del *signo*; del *texto* y de la *marca* más allá del régimen de lo verdadero o de lo falso.

Una vez que se han oído los argumentos del autor en contra de esta traducción, la (re)traducción de la red terminológica de este ensayo se antoja urgente. Ésta tampoco podría pasar por alto algunos detalles sintácticos del texto publicado que, o bien omiten algunos fragmentos del texto, como lo señala acertadamente H. Potel, o bien siguen tan de cerca el orden de la oración francesa que hacen que la lectura en castellano sea poco fluida. De acuerdo con E. C. Frost, esto se debe a que “si al traducir del alemán el peligro es alejarnos demasiado del original, al traducir de cualquier otra lengua romance al castellano corremos el riesgo de quedar demasiado cerca. [...] creemos traducir, cuando de hecho, sólo trasladamos”.⁴⁴¹

En el caso de los textos meta que nos ocupan, es necesario considerar no sólo la necesidad de cierta fluidez en la lengua meta, sino también la necesidad que la complejidad sintáctica del texto meta presenta. Un ejemplo de ello es el título del ensayo. En francés, “Signature événement contexte” presenta tres sustantivos en radical parataxis, esto es, sin comas entre ellos. Derrida explica que al hacerlo buscó abrir paso a una segunda lectura del título que en francés podría escribirse así: “Signature événement qu’on texte”,⁴⁴² con lo cual estaría forjando un nuevo verbo en francés: “texter”. Las versiones de C. González Marín y de H. Potel separan los sustantivos del título con comas, cancelando así la segunda lectura a la que el autor incita.

En este caso, es adecuada la recomendación de A. Berman de aplicar la dialéctica de lo *aleatorio-necesario* para distinguir lo que en el sistema poético del texto fuente debe reconstruirse en el texto meta, de aquello que en él puede reinventarse. De acuerdo con Berman, “la confusión de lo necesario con lo aleatorio aniquila en el traductor toda libertad y conduce a literalismos (especialmente sintácticos) funestos”.⁴⁴³ Por lo tanto, es necesario releer los textos

⁴⁴¹ E. C. Frost, “Ser o estar o las dificultades de la traducción filosófica”, en H. Pérez. Martínez, *op. cit.*, pp. 457-458.

⁴⁴² J. Derrida, *Limited. Inc...*, p. 108.

⁴⁴³ A. Berman, *Pour une critique...*, pp. 71-72, [MT].

de C. González Marín y de H. Potel bajo la óptica de la dialéctica de lo *aleatorio-necesario* para, si es posible, valorar en ellos los momentos en que la aridez sintáctica es necesaria y (re)traducir aquellos en que lo aleatorio ha sido confundido con lo necesario.

En el anexo a este trabajo propongo la (re)traducción de algunos de los fragmentos del texto. Debido a la falta de espacio, me veo obligada a seleccionar sólo los fragmentos en que las modificaciones son importantes y los presento según tres tipos de cambios: a) modificaciones de tipo estilístico con las cuales busco hacer que la lectura sea más fluida; b) modificaciones en la red conceptual propuesta en la conferencia; y c) modificaciones al aparato crítico del texto. Cabe señalar que en muchos de los fragmentos coincido con los textos de C. González Marín y de Horacio Potel, pues su labor ha sido valiosa y contribuye a que en la extrañeza del texto derridiano confluyan múltiples reescrituras bajo “la forma de la más improbable firma”.⁴⁴⁴

(Re)traducir “Signature événement contexte” es, a fin de cuentas, poner en marcha sus posibilidades de iteración; (re)iterar ese texto; *repetir el acontecimiento de una firma, en otro contexto*. Si se es consistente eso significa volver a hacer el texto, pues éste no debe permanecer idéntico a sí mismo sino transformarse en otro. En efecto, se enfrenta con ello una buena dosis de intraducibles que harán que haya *restos* del idioma derridiano, como de hecho ocurre en las versiones de C. González Marín y de H. Potel. Esta intraducibilidad, la *restancia* de la escritura derridiana, quizá no represente obstáculo alguno para la lectura del ensayo sino más bien impulse la necesidad de reflexionar “de principio a fin”, un texto ajeno cuya “intraducibilidad [...] redunde en un gran bien y sea el acicate para crear —y no reproducir— una filosofía”.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ J. Derrida, *Márgenes...*, p. 372.

⁴⁴⁵ E. C. Frost, art. cit., p.460.

7. Conclusión de la segunda parte: La filosofía como experiencia de traducción

En esta segunda parte he querido mostrar dos cosas. La primera es la actividad “propriadamente” traductora de Derrida, esto es, aquella en que la traducción deja de emplearse como metáfora para ejercerse como proceso textual. Dado que a menudo el tratamiento al que el autor somete sus *textos fuente* es una suerte de desarticulación con el fin de mostrar sus fuerzas textuales y lingüísticas subyacentes, puede concluirse que su “proyecto de traducción” no se distingue con facilidad del de la deconstrucción. En otros términos, la prioridad de las traducciones de Derrida no parece ser la fidelidad al sentido o al significado, sino la producción de ciertos efectos textuales. Así, en el caso de la (re)traducción de las citas de Angelus Silesius en *Sauf le nom*, pudimos constatar que la traducción contribuye a engarzar la argumentación del autor en torno a la amistad como traducción del/ de lo *Otro*. Este ejemplo, junto con los proporcionados por Hegel, Husserl y Heidegger, también permiten concluir que la traducción que Derrida emprende no parte de un *único* texto fuente, pues con frecuencia el material textual de partida está *diseminado* en varios textos y en varias lenguas. Por ende, es difícil hablar de lenguas de trabajo y de textos fuente estables; como lo es también seguir considerando el concepto de *fidelidad* como pertinente para la crítica de traducciones: una traducción puede ser fiel e infiel al mismo tiempo. En los términos de A. Carreres, “decir de una traducción que no ha sido fiel al original es no decir nada”.⁴⁴⁶

Asimismo, Derrida muestra que traducción y filosofía tienen una historia común. Su crítica de las “traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental” es semejante a la crítica heideggeriana de la historia de la metafísica como la historia de una “mala” traducción [*mistranslation*]. Sin embargo,

⁴⁴⁶ A. Carreres, *op. cit.*, p. 202

toma distancia del proyecto de (re)traducción de Heidegger porque, para Derrida, no se trata de recuperar el sentido original, sino de demostrar, mediante la traducción, que éste no existe. De manera que la traducción de Derrida no rompe con la relación filosofía-traducción, sólo cambia los términos en que ambas se sitúan una frente a la otra. La traducción de Derrida no es, como en Husserl, garantía de transmisibilidad de los objetos ideales. Por el contrario, al traducir, Derrida no garantiza nada más que la diseminación de las verdades y la equívocidad productiva del lenguaje. En otros términos, el lenguaje de la filosofía no es unívoco: al escribirlo, la traducción lo muestra. “¿Y qué entonces de la traducción? [...] La respuesta, aquí, es filosofía; la palabra «filosofía»”.⁴⁴⁷ Y viceversa.

En esta estrecha relación entre traducción y filosofía, la labor de los traductores de Derrida desempeña un papel importante. La escritura derridiana no es reconocida como perteneciente al canon de los textos filosóficos, pero tampoco pertenece al de los textos literarios. Uno de los motivos para lo primero es que los filósofos la consideran como “poco seria”. En el ámbito de la literatura, la escritura derridiana tampoco sale bien librada, pues en el mejor de los casos se la asimila a una labor de crítica literaria.

La labor de los traductores se complica por esta escritura *atópica* (sin lugar) y *atípica* (poco convencional), pues no pueden servirse de un género textual específico para enfrentarse a su labor. Entre sus traductores, tanto al inglés como al español, es casi una opinión unánime que en la escritura derridiana “las palabras no son trampolines hacia los conceptos, sino más bien obstáculos con los cuales los conceptos tropiezan, o trampas en las cuales caen”.⁴⁴⁸ Habrá que decir que las palabras deformadas o transformadas en los textos derridianos también constituyen obstáculos y trampas para los traductores, pues en ellos la escritura pone en evidencia lo que el sentido al que se asocia intenta expresar; *la voz y el fenómeno* de la escritura están estrechamente entrelazados.

La diferencia entre los ámbitos de recepción anglosajón e hispanohablante da cuenta de la importancia de la labor de los traductores en cada caso, pero

⁴⁴⁷ A. Benjamin, *op. cit.*, p. 180, [MT].

⁴⁴⁸ Ch. Ramond, *op. cit.*, p. 3, [MT].

también proporciona herramientas valiosas de comparación entre ambos públicos lectores. En otros términos, para evaluar la recepción del trabajo derridiano en Estados Unidos y en el mundo hispano también debe tomarse en cuenta que las resistencias a la lectura del filósofo no se debieron sólo a las dificultades de traducción, sino al filtro que, particularmente en el caso español, constituyó la influencia de la teoría comunicativa de J. Habermas.

En Estados Unidos, la empresa de traducción de los textos derridianos fue generalmente patrocinada por instituciones académicas y por grupos de intelectuales de mucho prestigio (por ejemplo, las universidades de Yale e Irvine), hecho que amplió, en cierta forma, el horizonte de lectores de manera considerable.

Puesto que, como se ha visto, el texto derridiano apela a fuentes diseminadas entre las lenguas y entre los dominios filosófico y literario, es deseable que su traducción recurra a otras lenguas y a otros textos traducidos. Así, la (re)escritura que propongo de su conferencia “Signature événement contexte” parte de la comparación de dos textos castellanos y de la polémica Derrida-Searle. En este ejercicio de (re)traducción se vuelve a poner de manifiesto que no puede haber un único texto fuente y que toda (re)traducción es un producto del interdiscurso.

En suma, el hecho de que, en los contextos de recepción estudiados, los traductores pertenezcan ya al ámbito de la literatura, ya al de la filosofía, contribuye a situar la escritura derridiana en ese espacio de difícil definición, entre la literatura y la filosofía, al tiempo que permite redefinir esta última como experiencia de traducción.

Conclusión general:
Hacia una filosofía de la traducción

Antes de concluir, tal vez sea conveniente mirar un poco hacia atrás para recordar el camino que nos ha traído hasta aquí. El primer capítulo de nuestra investigación permitió situar el trabajo de Derrida respecto a otros enfoques importantes en la teoría de la traducción contemporánea. Así, Antoine Berman dispone del universo traductológico de manera tal que permite que la contribución de Derrida se integre a los estudios de traducción como uno de los discursos de la experiencia. Se trata de un trabajo de profunda reflexión y de ardua escritura que toma por objeto la traducción como proceso, es decir, como escritura y, a la vez, como resultado, esto es, como texto. De la mirada derridiana se desprende una crítica a la traductología tradicional, constituida por la metáfora de la traducción como transporte de sentidos. A la *traducibilidad* bermaniana se opone el concepto derridiano de *traductibilidad*, que subraya el carácter aporético de la traducción: nada es más *traductible* que lo intraducible. En otros términos, sólo ante lo que se supone *intraducible*, la traducción cobra completo sentido.

En el segundo capítulo, la deconstrucción se propuso como alternativa a la lectura hermenéutica. El proyecto de lectura de la deconstrucción liga texto fuente y texto meta en una relación de reciprocidad que subvierte la tradicional subordinación del texto meta al texto fuente para considerarlos como firmantes del contrato de traducción-deconstrucción. Una lectura hermenéutica, concebida como la interpretación de sentidos, se enfrenta a la lectura deconstructiva, concebida como construcción provisional de textos.

El tercer capítulo exploró el empleo metafórico de la palabra “traducción” en los textos derridianos y la manera en que este uso metafórico modifica el concepto de traducción como metáfora del transporte para proponer uno de traducción como metáfora de la transformación. El análisis parte de algunos textos en los que el autor se ocupa del tema de la traducción: *De la gramatología*, *La diseminación*, “Teología de la traducción”, *Histoire du mensonge* y “Des tours de Babel”. En estos textos, la traducción se emplea de distintas maneras: como recurso argumentativo y/o poético, como metáfora de la relación con lo sagrado y como crítica de traducción. A partir de este uso laxo del concepto nuestro cómo, mientras la empresa traductológica propuesta por Berman se esfuerza admirablemente por conciliar la traducción como “traducción del sentido” con una “poética de la traducción”, el trabajo deconstructivo apuesta a la idea de traducción como “transformación poética” y opone a la traducibilidad de la filosofía y de la traductología bermanianas un concepto de traducción que no es unívoco. Al igual que la deconstrucción, desde ahora éste deberá decirse en plural; no *traducción*, sino *traducciones*. De esta manera concluyo la primera parte de mi trabajo, destinada más al análisis teórico que a la práctica de la traducción del filósofo y sus traductores.

La segunda parte, por el contrario, estuvo dedicada al estudio de la labor de (re)traducción llevada a cabo por Derrida y por algunos de sus traductores al inglés y al español. Para la redacción de estos dos capítulos, esto es “Jacques Derrida, traductor de filosofía” y “Derrida (re)traducido: entre la filosofía y la literatura”, los paratextos han sido una herramienta de gran valor para comparar la recepción anglófona e hispana de la escritura de Derrida, pues la intervención textual de los traductores al inglés difiere de manera importante de la de los traductores al español. Una consecuencia de este fenómeno es que el *corpus* de comparación es necesariamente disimétrico, esto es, mientras los traductores al inglés describen con detalle sus tropiezos y logros traductores y, en el caso de retraducciones, citan y reconocen el trabajo de traductores anteriores, los traductores al español dan muy poca información sobre la manera en que traducen y son frecuentes las retraducciones sin citar o mencionar las primeras traducciones.

La complejidad y el volumen de los textos disponibles hacen imposible cualquier conclusión definitiva, pues los límites entre el concepto derridiano de traducción, la manera en que la ejerce y su obra traducida no son claros y las rutas que recorren estos tres senderos a menudo se entrelazan. Cualquier conclusión tendrá que considerarse entonces como provisional y a la luz de las relaciones entre los campos que el proyecto derridiano relaciona, a saber, la teoría de la traducción y la filosofía; la filosofía, la escritura y la traducción; y, finalmente, la traducción y la recepción de las obras traducidas. Ante estas múltiples relaciones, a continuación planteo la posibilidad de una *filosofía de la traducción*.

La relación entre teoría de la traducción y filosofía

Pertenecen a la filosofía algunos de los textos más influyentes en las discusiones sobre teoría de la traducción (Walter Benjamin, F. Schleiermacher, J. Derrida) y los filósofos ven con especial fascinación el proceso traductor. Si la reflexión filosófica proporciona un importante acervo de trabajos que difícilmente pasan por alto la idea de traducibilidad, no debería causar sorpresa alguna que los traductólogos hicieran lo propio, es decir, recuperar a su vez conceptos importantes para sus discusiones.

Así, una de las propuestas más importantes en la teoría de la traducción contemporánea, la de A. Berman, tiene una deuda importante con la hermenéutica alemana. De la misma manera, la tendencia deconstructivista en teoría de la traducción recupera gran parte de la propuesta teórica de J. Derrida. En ambos casos la filosofía se convierte en una suerte de matriz conceptual, fuente de nociones como *origen, fin, verdad y falsedad* que, transformadas en *fuentes, metas, sentidos, infidelidad*, resuenan en cualquier discusión teórica sobre traducción.

El eco de estos conceptos filosóficos en la teoría de la traducción se percibe claramente; las nociones heredadas traen consigo un imaginario traductor cuya apuesta es y ha sido siempre la traducción como “traducción de sentidos” en detrimento del trabajo realizado por la escritura, “ese peligroso suplemento”. En esta discusión el proyecto deconstructivo desempeña un papel de primer orden,

pues aunque el ámbito de la reflexión traductora proporciona algunas miradas críticas de la traducción como “traducción de sentidos” (Annie Brisset, H. Meschonnic, S. Mittmann), la deconstrucción derridiana explicita las filiaciones de este imaginario traductor respecto de la tradición filosófica y cuestiona esta manera de considerar la traducción.

La relación entre filosofía, escritura y traducción

En Derrida, escribir y traducir parecen fundirse en un ejercicio de difícil clasificación, pues estrictamente éste no pertenece ya a la filosofía ni a la literatura. Además, su labor teórica es de manera importante también una labor de traducción. Basta con dirigir la mirada a los fenómenos textuales que sus traducciones al inglés y al español representan, para constatar que su escritura no coincide fácilmente con el texto filosófico ni con el literario.

Igualmente, la relación entre filosofía y escritura se manifiesta en la importancia concedida a la traducción. Escritos en su mayoría en francés, los textos de Derrida no dejarán de apelar a la traducción y a la labor de sus traductores, para quienes los textos derridianos representan un constante desafío. Así como la escritura del autor no parece encajar dentro de ningún género determinado, la escritura de sus traductores se ve forzada a reconstruir esta falta de pertenencia, este lugar indeterminado surcado no sólo por la filosofía y la literatura, sino también por preocupaciones históricas, sociológicas, jurídicas, psicoanalíticas y estéticas. En suma, se trata de una escritura experimental, un *acontecimiento* que, buscándose entre las grietas textuales de los sistemas teóricos, pone a prueba los límites entre los diferentes campos de reflexión y entre las lenguas.

El texto derridiano implica un trabajo arqueológico, valga decir de excavación filológica, que desentierra en las traducciones de la filosofía greco-latina el trabajo de los traductores y la manera en que sus lecturas dieron lugar a la constitución de lo que él llamó *logocentrismo*. Las semejanzas de esta labor con la

de Heidegger son manifiestas, pero también lo son sus diferencias. Ambos pensadores expresan ciertas reservas con respecto a las traducciones de los griegos y, sin embargo, no coinciden en lo que constituye el texto fuente. Tal vez esto se deba a que no sólo se trata de diferencias respecto de la traducción, sino de la lectura de los textos fuente griegos. En otros términos, la relación entre filosofía y traducción no sólo se juega en las elecciones de los traductores para traducir un concepto determinado, sino en las lecturas de éstos. Éstas deben estar atentas a las fuerzas, a menudo contradictorias, que subyacen a toda construcción textual, como lo pudimos ver en el capítulo 3.

La relación entre filosofía y traducción también se muestra en la construcción lingüística del pensamiento. En ese sentido, la escritura derridiana tiene importantes semejanzas con la de los filósofos alemanes, pues recurre sin cesar a neologismos como *différance* y a formulaciones que dan lugar a lo intraducible. Derrida busca diferenciar los textos de manera indefinida demostrando con ello que la filosofía se construye en la traducción. En gran medida, el autor escribe para sus traductores, multiplicando sus dificultades y forzando su escritura a transformarse en la traducción. Para el autor, la relación entre filosofía y traducción representa la aporía irrenunciable identidad-diferencia que alimenta la historia de Occidente. El análisis de algunos de sus textos traducidos muestra que, en gran medida, el trabajo de Derrida se construye en la traducción que obliga a franquear las fronteras de la lengua francesa.

La relación traducción-recepción de una obra

Desde un punto de vista cronológico, en primer lugar está la recepción francesa de sus traducciones de la filosofía alemana, pues nuestro estudio parte de la labor traductora de J. Derrida. En segundo y tercero, estarían, por lo tanto, la recepción estadounidense e hispana de la propuesta deconstructiva. Éste es el espectro de recepción que he intentado cubrir con mi investigación. Ciertamente es que éste puede diversificarse aún más con la consideración de otras recepciones, sin duda igualmente interesantes, como la griega, la palestina, la china y la japonesa.

La recepción francesa de sus traducciones del alemán es, quizá, la piedra de toque del trabajo del filósofo, pues recordemos que su escritura es principalmente

una escritura de y sobre traducción. La labor de manufactura filosófica derridiana se vuelve un trabajo colectivo. En cada (re)traducción y en cada lectura, Derrida comenta, incorpora y sintetiza los trabajos de otros traductores: Paul Ricoeur, Léon Robin, Maurice de Gandillac, André Chouraqui, por mencionar sólo algunos de los nombres propios involucrados en un proyecto teórico empeñado en negar la soledad y particularidad de la filosofía y en afirmar su necesaria construcción diferenciada por y en las traducciones.

Si bien en la mayoría de los casos Derrida no traduce sino citas y conceptos filosóficos específicos, traducir aparece como *operación primaria* de la escritura. En el caso de Angelus Silesius, la cita (re)traducida no se emplea para confirmar o refutar un desarrollo argumentativo, sino para desencadenar interpretaciones alternas de los dísticos de Silesius. Según la manera habitual de proceder de la escritura derridiana, su (re)traducción de los dísticos los convierte en verdaderos actos de habla al hacer, con ellos, *uso y mención* de la traducción. En otras palabras, la (re)traducción de Silesius es un acto discursivo que produce ciertos efectos.

La (re)traducción de Hegel, Husserl y Heidegger da lugar a una lectura distinta de la filosofía alemana en Francia. El hecho de que las (re)traducciones de Derrida pongan especial cuidado en la definición y delimitación de algunos conceptos como *Aufhebung*, *Leistung* y *Destruktion*, implica no sólo la crítica y el comentario filosófico; también representa la afirmación de la escritura como principio y fin de un proyecto de traducción específico.

En lo que se refiere a la recepción estadounidense del trabajo de Derrida, dos aspectos se antojan de primera importancia. El primero es la lectura específicamente literaria a la que los textos derridianos se sometieron. Su asociación con el ámbito de la crítica y la teoría literaria estadounidenses es manifiesta y los traductores, la mayoría de las veces, pertenecen a departamentos universitarios de literatura. Esto no impidió que se leyera a Derrida en otras disciplinas que pronto hicieron de la deconstrucción un objeto de apropiación e importación. Este es el segundo aspecto de la recepción estadounidense. Al rebasar las fronteras del ámbito literario, el proyecto deconstructivo adquirió tintes institucionales, es decir, fue respaldado por un aparato de prestigio académico

que, a menudo, trajo como consecuencia el abuso en el empleo del término “deconstrucción”.

Muy distinta resulta la recepción de Derrida en el mundo hispano, en primer lugar por las resistencias académicas que ha tenido que vencer y, en segundo, por las lecturas hechas a través de la lente de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas. Así, a diferencia del enorme apoyo institucional que recibió en Estados Unidos, en español la empresa de traducción de los textos derridianos ha corrido a cargo principalmente de lectores y traductores pioneros, así como de una labor editorial diseminada entre Argentina, Uruguay, España y México. La dificultad inherente a los textos derridianos y una ilusión de semejanza entre el francés y el español son las causas frecuentes de traducciones quizá demasiado literales cuyas lecturas en español son aún más complicadas que las de los textos en francés. La complejidad resultante de las traducciones castellanas se enfrenta además a un público lector reticente. No obstante, la labor de traducción no se ha detenido, pues como lo he mostrado, los traductores han sido punta de lanza de la lectura derridiana en español y en gran medida su labor ha abierto camino a la recepción de la obra del filósofo.

He aquí otra de las inevitables diferencias de la recepción hispana con respecto a la recepción estadounidense: mientras en Estados Unidos el trabajo derridiano es objeto de apropiación interdisciplinaria, en español éste permanece dentro de los límites de las facultades de filosofía y debe enfrentar la influencia de propuestas como la de la filosofía analítica o la de la hermenéutica alemana.

Hacia una filosofía de la traducción

Las relaciones que quedan al descubierto en nuestro estudio de Derrida y sus traducciones contribuyen a repensar algunos de los presupuestos que rigen los ámbitos de la filosofía y de la teoría de la traducción. Volver a pensar las nociones a partir de las cuales cada uno de estos dos campos se organiza es sin duda una labor que atañe la *reflexión* filosófica, pues la traducibilidad es una de sus condiciones de posibilidad, y la traducción, el proceso mediante el cual aquella deviene *experiencia* discursiva. “Experiencia” y “reflexión” son dos conceptos clave

para la labor de introspección y retrospección de la filosofía. El proyecto no es muy lejano del que A. Berman propuso en su traductología como “introspección de la experiencia traductora”.

Que la reflexión tome tintes filosóficos no implica colocar la traducción bajo la tutela de la filosofía. Antes bien, después de recorrer los textos derridianos, la construcción recíproca de estos campos se antoja innegable. A la pregunta ¿qué hace el filósofo con la traducción?, se le puede oponer esta otra: ¿qué hace el traductor con la filosofía? Esta vez, la reflexión filosófica no podría servirse de la traducción como herramienta para expresar la identidad absoluta de este pensarse. Por el contrario, tomar conciencia de sí como traducción; obliga a la filosofía a reconocerse como diferente y diferida de manera indefinida: “la traducción siempre es más que la traducción, *ad infinitum*”.⁴⁴⁹ El diálogo pendiente entre hermenéutica y deconstrucción podría llevarse a cabo en una *filosofía de la traducción*, para la cual traducir no será un camino hacia la universalidad de la expresión, sino la necesaria *diseminación* de un pensamiento que se arriesga a experimentar y a hacerse diferente.

⁴⁴⁹ A. Berman, *Pour une critique ...*, pp. 60-61, [MT].

Bibliografía

De Jacques Derrida:

- DERRIDA, J., "Introduction" a *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962. Traducción al inglés, prefacio y postfacio: J. P. Leavey, *Edmund Husserl's origin of geometry: an introduction*, Lincoln, University of Nebraska, 1989. Traducción e introducción al español: Diana Cohen y Vera Waksman, *Introducción a El origen de la geometría de E. Husserl*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- , "La linguistique de Rousseau", *Revue internationale de philosophie*, 21, 4, 1967, 443-462. Primera traducción al español: Alberto Drazul y M. Teresa Poyrazián, "La lingüística de Rousseau" seguida del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Calden, 1970. Segunda traducción al español: José Sazbón, en V.V.A.A, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- , *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967. Traducción al español: Oscar del Barco y Conrado Ceretti, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- , *La voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972. Traducción e introducción al español: Patricio Peñalver, *La voz y el fenómeno*:

- introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Traducción al español: C. González Marín, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003.
- , *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972. Traducción al español: J. Arancibia, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975. Traducción al inglés: B. Johnson, *Dissemination*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- , “Semiología y gramatología”, entrevista con Julia Kristeva, tr. Amado Alonso (modificada), versión electrónica: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kristeva.htm>. También publicada en *Posiciones*, tr. Manuel Arranz Lazar, Valencia, Pre-textos, 1977.
- , *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979. Traducción al español: Patricio Peñalver, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , “Sobrevivir: líneas al borde”, tr. Mariano Sánchez Ventura, en H. Bloom et al., *Deconstrucción y crítica*, México D.F., Siglo XXI, 2003. “Living on”, en *Deconstruction and criticism*, New York, The Seabury Press, 1979.
- , *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. Traducción al español: Tomás Segovia, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, publicado junto con *Envíos*, tr. Haydée Silva, México, Siglo XXI, 2001.
- , *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, Claude Lévesque et Christie McDonald (eds.), Montréal, vlb éditeur, 1982.
- , “D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”, en *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 23 juillet- 2 août, 1980, Paris, Gallimard, 1981, pp. 445-478. Así como también la edición posterior *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 2005. Traducción al español de la primera versión: Mariel Rodés de Clérico y Wellington Neira Blanco, “De un tono apocalíptico adoptado antaño en filosofía”, *Maldoror*, 21, Montevideo, 1985, 91-115. Traducción al español de la segunda versión: Ana Ma. Palos, *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994. Traducción al inglés: J. P. Leavey, “Of an apocalyptic tone newly adopted in philosophy”, en *Derrida and negative theology*, C. Harold, T. Foshay, (eds.), Albany, NY, State of New York Press, 1992, pp. 25-71.
- , “Des tours de Babel” en *Difference in translation*, J.F. Graham (ed.), New York, Cornell University Press, 1985, pp.165-209.
- , *Limited Inc.*, trans. Samuel Weber, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
- , “Y-a-t-il une langue philosophique?”, *Autrement*, 102 : «À quoi pensent les philosophes?», J. Message, J. Roman et E. Tassin (dirs.), Paris, novembre 1988. También en línea en www.jacquesderrida.com.ar
- , *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- , *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
- , *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Introducción de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós, 1995.
- , *El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales*. tr. Cristina de Peretti y Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997.
- , *Psyché*, Paris, Galilée, 1998.

- , "Qu'est-ce qu'une traduction reléevante ? " *Quinzièmes assises de la traduction littéraire*, Arles, Actes Sud, 1999, 19-48.
- y E. Roudinesco, *De quoi demain?*, Paris, Fayard-Galilée, 2001.
- , *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, tr. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005. Texto parcial en francés: "La raison du plus fort. Y-a-t-il des États voyous", en *Le monde diplomatique*, janvier 2003, consultado en línea : www.monde-diplomatique.fr/2003/01/DERRIDA/9835.
- , *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, Paris, L'Herne, 2005.
- , *Et cetera, (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*, Paris, L'Herne, 2005.

Sobre Jacques Derrida:

- BERNAL PASTOR, J., *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Granada, Universidad de Granada, 2001.
- y Peñalver, P., "Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con Patricio Peñalver", *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 113, (2005), 51-76.
- BLOCK DE BEHAR, L., "Jacques Derrida: Primeras (P)referencias", *Maldoror*, 21, Montevideo 1985.
- CARRERES, A., *Cruzando límites. La retórica de la traducción en Jacques Derrida*, Bern, Peter Lang, 2005.
- DONVEZ, B., *Traduction et traductibilité chez Jacques Derrida*, tesis de maestría presentada en l'École de traduction et d'interprétation d'Ottawa, bajo la dirección de Annie Brisset y Théodore Geraets, [s.a.].
- EWALD, F., "Une folie doit veiller sur la pensée", *Magazine Littéraire*, 286, mars 1991, 18-29.
- FOGEL, J. F., Hillis-Miller, "La consécration américaine", *Magazine Littéraire*, 286, mars, 1991, 32-35.
- GONZÁLEZ MARÍN, C., "Leer lo ilegible", *Revista de Occidente*, 62-63, 1986, 160-182.
- HERRERA GUIDO, R., "Jacques Derrida, un filósofo cosmopolita", *Acento*. Semanario de la cultura, Año 9, no. 710, Morelia, México, *La voz de Michoacán*, octubre de 2006, 8-10.
- HERRICK, T., "«A book that is no longer discussed today»: Tran Duc Thao, Jacques Derrida and Maurice Merleau Ponty", *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, 1-2, 2005, 113-131.
- JOHNSON, B., "Taking fidelity philosophically", en *Difference in translation*, J.F. Graham (ed.), New York, Cornell University Press, 1985, pp. 142-149.
- KAMUF, P., "Preface" e "Introduction", en *A Derrida Reader. Between the Blinds*, New York, Columbia University Press, 1991, pp. vii- 3.
- , "Toward the event" y "Event of resistance" en J. Derrida, *Without alibi*, edición, traducción e introducción de Peggy Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. xi- 27.

- LAMONT, M., "How to become a dominant french philosopher: the case of Jacques Derrida", *American Journal of Sociology*, the University of Chicago, vol. 93, 3, November 1987, 584-622.
- LEAVEY, J.P., "Introduction", en J. Derrida, *The archeology of the frivolous: reading Condillac*, translated with an introduction by John P. Leavey, Lincoln, University of Nebraska, 1987, pp. 2-21.
- , "Preface: undecidables and old names", en J. Derrida, *Edmund Husserl's origin of geometry: an introduction*, tr., prefacio y postfacio J. P. Leavey, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
- LEWIS, P. E., "The measure of translation effects", en *Difference in translation*, J.F. Graham (ed.), New York, Cornell University Press, 1985, pp.31-63.
- , "Vers la traduction abusive", en *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., (dirs.), Colloque de Cerisy, 23 juillet- 2 août, 1980, Paris, Gallimard, 1981, pp. 253-261.
- NOUSS, A., "Texte et traduction du sacré chez Jacques Derrida", versión en línea: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no5/nouss.pdf>. Consultada el 7/01/07
- PEÑALVER, P., "Polémicas y contextos de recepción", *Gárgola vacas*, revista de filosofía y pensamiento hecha por los alumnos de filosofía de la Universidad de Valladolid, también en www.jacquesderrida.com.ar
- RAMOND, Ch., *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Elipses, 2001.
- SPINOSA, Ch., "Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis", en *A companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (eds.) Oxford, Blackwell, 2005, pp. 484-510.
- TOYOSAKI, K., "Traduction et /ou citation", en *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy (dirs.), Colloque de Cerisy, 23 juillet- 2 août, 1980, Paris, Gallimard, 1981, pp. 245-253.
- V.V.A.A., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Antonio Gómez Ramos (ed.), Madrid, Cuaderno Gris, 1998.
- V.V.A.A., *Jacques Derrida y las humanidades*, T. Cohen, T. (coord.), tr. A. Dilon, México, D.F., Siglo XXI, 2005.

Sobre teoría de la traducción:

- AMZALLAG, A. "L'histoire d'une traduction", *Magazine Littéraire*, 9, mars-avril, 2006, 30-32.
- BALLARD, M., *De Ciceron à Benjamin. Traducteurs, traductions, reflexions*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.
- BENJAMIN, A., *Translation and the nature of philosophy*, London, Routledge, 1989.
- BENJAMIN, W., *Ensayos escogidos*, tr. H.A. Murena, México, Ed. Coyoacán, 1999.
- BERMAN, A., *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.
- , *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris, 1984.

- , "La traduction et ses discours", en J. Lambert y A. Lefevere, *La traduction dans le développement des littératures*, New York, P. Lang, 1993, pp. 39-48.
- , "La traduction comme épreuve de l'étranger", *Texte-Revue de Critique et de Théorie Littéraire*, 4, 1985, 67-82.
- , "Commentaire de la «Tâche du traducteur» de Walter Benjamin" *Césure*, 11, (La commotion des langues), décembre 1996, 11-17.
- , "La rétraduction comme espace de la traduction", *Palimpsestes*, 4, [s.a.], 1-7.
- BRISSET, A., "Retraduire ou le corps changeant de la connaissance. Sur l'historicité de la traduction", *Palimpsestes*, 15, 2003, 39-67.
- BROWNLIE, S., "La traduction de la terminologie philosophique", *Meta*, 47, 3, 2002, 295-310.
- CATFORD, J.C, *Una teoría lingüística de la traducción*, tr. F. Rivera, Universidad Central de Venezuela, 1970.
- CLARAMONTE, M. C. A., *Traducción, manipulación y deconstrucción*, Salamanca, Ed. del Colegio de España, 1995.
- CHAMBERLAIN, L., "Gênero e a metafórica da tradução", en *Tradução e prática da diferença*, Paolo Ottoni (org.), Campinas, FAPESP, Ed. Da Unicamp, 1998.
- DELISLE, J., y G. Lafond, *Histoire de la traduction* (CD rom), École de traduction et interprétation, Université d'Ottawa, 2003.
- DE MAN, P., "Conclusions : « la Tâche du traducteur » de Walter Benjamin", *TTR*, vol. 4, 2, 2^e semestre, 1991, 21-55.
- D'HULST, L., "Sur le rôle de métaphores en traductologie contemporaine", *Target*, 4, 1, 1992, 33-51.
- ECO, U., "Traduction et langue parfaite", *Dixièmes assises de la traduction littéraire*, Arles, Actes Sud, 1994, 191-207.
- EVANS, R., "The metaphor of translation", en M. Baker (ed.) *Encyclopaedia of translation studies*, New York, Routledge, 2001, pp. 149-153.
- FROST, E. C., "Ser o estar o las dificultades de la traducción filosófica", en H. Pérez. Martínez, *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, pp. 453-460.
- FUENTES-OLIVERA, P. A. y Pizarro-Sánchez, I., "Translation and 'similarity creating metaphors' in specialised languages", *Target*, 14, 1, 2002, 43-67.
- GAMBIER, Y., "La retraduction, retour et détour", *Meta* 39, 3, 1994, 413-417.
- GENTZLER, E., *Contemporary translation theories*, New York, Routledge, 1993.
- HATIM, B. y Mason I., *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*, tr. Salvador Peña, Barcelona, Ariel, 1995.
- LADMIRAL, J. R., *Traduire : Théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979.
- , "La traduction prolifère ? Sur le statut des textes qu'on traduit", *Meta* 35, 1, 1990, 102-118.
- MESCHONNIC, H., *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard, 1973.
- , "Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font", *Meta*, 40, 3, 1995, 514-517.
- , *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.
- MITTMANN, S., *Notas do tradutor e processo tradutório. Análise e Reflexão sob uma perspectiva discursiva*, Porto Alegre, UFRGS Editora, 2003.
- MOUNIN, G., *Les belles infidèles*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

- MOYA, V., *La selva de la traducción*, Madrid, Cátedra, 2004.
- MUÑOZ MARTÍN, R., *Lingüística para traducir*, Barcelona, Teide, 1995.
- NIRANJANA, T., *Siting translation, post-structuralism and the colonial context*, Berkeley, University of California, 1992.
- OTTONI P., *Tradução manifesta. Double bind & acontecimento*, São Paulo, Ed. UNICAMP y edusp, 2005.
- SIMON, S., *Gender in translation: cultural identity and the politics of transmission*, London, Routledge, 1996.
- STEINER, G., *Después de Babel*, tr. Adolfo Castañón, México, F.C.E, 1995.
- TEMMERMAN, T., *Towards new ways of terminology description: the sociocognitive approach*, Amsterdam-Philadelphia, Ed. John Benjamins, 2000.
- VAZQUEZ AYORA, G., *Introducción a la traductología*, Washington, Georgetown University, 1977.
- VIDAL CLARAMONTE, M. C. A., *Traducción, manipulación y deconstrucción*, Salamanca, Ed. del Colegio de España, 1995.
- VINAY, J.P. y Darbelnet, J., *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Paris, Didier, 1972.
- WILSS, W., *La ciencia de la traducción. Problemas y métodos*, tr. Coordinación de humanidades, UNAM, México, 1988.
- ZUBER, R., *Les belles infidèles et la formation du goût classique*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 1995.

Otra:

- ALATORRE, A., “La alegría y la luz”, en *Boletín Editorial*, 119, El Colegio de México, enero-febrero de 2006, 9-14.
- ARAUJO, N., T. Delgado (comps.), *Textos de teoría y crítica literaria*, México, UAM-Universidad de la Habana, 2003.
- ARISTÓTELES, *Poética*, edición trilingüe V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.
- AUSTIN, J., *Cómo hacer cosas con palabras*, tr. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1982.
- AUTHIER-REVUZ, J., “Hétérogénéité(s) énonciative(s)”, en *Langages*, 73, (Les plans d'énonciation), Paris, Larousse, 1984, 98-110.
- BENET, J., *La construcción de la torre de Babel*, Madrid, Siruela, 2003.
- BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, F.C.E., 2005.
- COURTOIS, J.P., “Heidegger, ses mots, son langage, selon H. Meschonnic”, *Futur antérieur*, 7, automne, 1991.
- CRAIG, E. (ed.), *Routledge encyclopaedia of philosophy*, New York, 1998.
- Diccionario de la lengua española*, versión electrónica 21.1.0, Real Academia Española 1992. De la edición electrónica: Espasa Calpe, S.A., 1995.
- ECO, U., *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, tr. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1981.
- EHLICH, K., “Manière de penser, manière d'écrire: la procédure phorique dans le texte hégélien”, tr. Dr. Rasolason, Dr. Wernster, revisada por F. Cossuta, *Langages*, no. 119, septembre 1995, 109-123.

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, t. 1, 5ª ed., Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1975.
- HUSSERL, E., “Beilage III, zu 9a”, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), Haag, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 365-386. Traducción al inglés: D. Carr en J. Derrida, *Edmund Husserl's origin of geometry: an introduction*, “Appendix”, Lincoln, University of Nebraska, 1989, pp. 157-180.
- JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, tr. Joseph M. Pujol y Jem Cabanes, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1975.
- JAUSS, H. R., *Toward an aesthetic of reception*, tr. del alemán por Timothy Bahti, en *Theory and history of Literature*, vol. 2, University of Minnesota Press, 1982.
- JOHNSON, M. y G. Lakoff, *Metáforas de la vida cotidiana*, introducción José Antonio Millán y Susana Narotzky, tr. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1986.
- LANCEROS, P. y A. Ortiz-Osés (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
- LARA, L. F., “Ser amigo de alguien”, *Boletín Editorial*, 119, El Colegio de México, enero-febrero de 2006, 15-18.
- Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, M-Z, Paris, 1992.
- LOPE BLANCH, J., “La reducción del paradigma verbal del español mexicano”, en *Estudios sobre el español en México*, México, UNAM, 1972.
- MARION, J.L., “Théo-logiques”, *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, v.1, André Jacob (dir.), Tony Brachet (ed.), Reynal Sorel (rev.), Paul Ricoeur (préface), Paris, PUF, 1998, 17-34.
- MARVELL, A., *The experience of literature. A reader with commentaries*, Lionel Trilling (ed.), New York, Doubleday & Company, Inc., 1967.
- MILL, J.S., *On liberty and utilitarianism*, New York, A Bantham Classic Book, 1993.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, tr. E. Knörr y F. Navascués, Madrid, Edaf, 1998.
- ORTIZ-OSÉS, A. y P. Lancers (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.
- QUINTILIANO, *De Institutione Oratoria*, (ed. bilingüe), introducción y traducción al francés Henri Bornecque, Paris, Librairie Garnier Frères, 1996.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, traducción, prólogo y notas de A. Alonso, edición crítica de T. de Mauro, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- SEGOVIA, T., “Un premio literario”, en *Boletín Editorial*, 119, El Colegio de México, enero-febrero de 2006, 3-8.
- , “Psicoanálisis entre la literalidad y la paronomasia”, en Nestor A. Braunstein (ed.), *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI, 1997, 271-304.
- SILESIUS, A., *La rose est sans pourquoi*, tr. R. Munier, Paris, Arfuyen, 1988. Versión de Camille Jordens: *Le pèlerin chérubinique*, Paris, Ed. Du Cerf-Albin Michel, 1994. Introducción y traducción al español: Lluís Duch Álvarez, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005.

ANEXOS

*(Se ruego insertar al margen de este trabajo...
bajo el nombre de las más improbables firmas...)*

ANEXOS

<p>Textos fuente: “Signature événement contexte” en <i>Marges de la philosophie, op. cit.</i>, Firma, acontecimiento, contexto en las versiones de C. González Marín, <i>Márgenes de la filosofía, op. cit</i> y de Horacio Potel para la edición electrónica de Derrida en castellano en: www.jacquesderrida.com.ar</p>	<p>Texto meta: Propuesta de (re)traducción de algunos fragmentos de la conferencia, con modificaciones de tres tipos: a) modificaciones de tipo estilístico b) modificaciones a la red conceptual de la conferencia c) modificaciones al aparato crítico del texto</p>
<p>“Firma, acontecimiento, contexto”</p> <p>Para sujetarnos siempre, por mor de la simplicidad, a la enunciación oral. (AUSTIN, <i>Cómo hacer cosas con palabras</i>)</p> <p>...(Señalo entre paréntesis aquí que, en esta comunicación, va a tratarse, se trata ya del problema de la polisemia y de la comunicación, de la diseminación -que yo opondría a la polisemia- y de la comunicación. Dentro de un momento no podrá dejar de intervenir un cierto concepto de escritura para transformarse, y acaso para transformar, la problemática.)</p>	<p>“Firma acontecimiento con-texto”⁴⁵⁰</p> <p>Por razones de simplicidad, nos limitamos a los enunciados orales. (AUSTIN, <i>Cómo hacer cosas con palabras</i>)⁴⁵¹</p> <p>... (Marco⁴⁵² entre paréntesis que esta comunicación va a tratarse, ya se trata, del problema de la polisemia y de la comunicación, de la diseminación —que opondré⁴⁵³ a la polisemia— y de la comunicación. En un momento, cierto concepto de escritura no podrá dejar de intervenir para transformarse y, tal vez, para transformar la problemática.)</p>

⁴⁵⁰ Sobre la omisión de las comas y el guión que separa contexto, ver “6.3 Carmen González Marín: (r)escribir (desde) los Márgenes de la filosofía”, en la tercera parte de este trabajo.

⁴⁵¹ Traducción de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1982, p. 159. Los traductores proponen sustituir “utterance” por “expresión” que, en la versión francesa, se plasma con “énonciation”. Es conveniente distinguir entre enunciación y enunciado porque, en español, la noción de enunciado se emplea para referirse al producto de la enunciación y ésta última designa de manera más general el enfoque de “la Teoría de la Enunciación”. Por ello modifiqué la traducción del epígrafe optando por “enunciado” en vez de “enunciación”. De esta manera, el lector hispano podrá situar el concepto más fácilmente en la obra traducida.

⁴⁵² Derrida introduce muchas oraciones de la conferencia con “je marque”, con las cuales se anticipa el problema de “la marca” y se da cierta cohesión al texto. Por ello, añadido entre corchetes el término fuente, pues de acuerdo con Berman, éste podría considerarse como dentro de las “necesidades” poéticas del ensayo. Asimismo, en general, las modificaciones que propongo en el orden de los elementos de la oración buscan lograr que la lectura sea más fluida.

⁴⁵³ En francés: “j’opposerai”, futuro simple. Es sugerente que muchas de las veces en que Derrida emplea el futuro simple, las versiones existentes en castellano lo sustituyan por un pospretérito. El futuro se emplea para anticipar los movimientos argumentativos de Derrida en su conferencia. Es importante conservarlos en futuro también en español, para que el lector pueda seguir al filósofo en su argumentación. De la misma manera, elimino el adverbio “aquí” que es la traducción de “ici”, frecuentemente empleado por el autor porque considero que entorpece la lectura sin que su omisión represente pérdidas importantes a las necesidades del texto.

ANEXOS

<p>... Estas comunicaciones deberían sostenerse en el elemento de una lengua «natural» determinada, lo que se llama el francés, que impone ciertos usos muy particulares de la palabra <i>comunicación</i>.</p> <p>... Pero ¿son las exigencias de un contexto alguna vez absolutamente determinables? Esta es en el fondo la pregunta más general que yo querría tratar de elaborar. ¿Existe un concepto riguroso y científico del <i>contexto</i>?</p>	<p>... Estas comunicaciones tendrían que encajar en una lengua “natural” determinada como si ésta fuera su elemento, en este caso el francés, que impone ciertos usos muy particulares de la palabra <i>comunicación</i>.⁴⁵⁴</p> <p>... Pero ¿acaso las exigencias de un contexto son absolutamente determinables? Ésta es, en el fondo, la pregunta más general que yo quisiera⁴⁵⁵ tratar de elaborar. ¿Existe un concepto riguroso y científico del <i>contexto</i>?</p>
--	--

⁴⁵⁴ En francés “se tenir dans l’élément d’une langue naturelle déterminée”, que retoma la locución frances “être dans son élément”. En español puede traducirse como “sentirse en su elemento”, “como pez en el agua” o “en su propio territorio”. Apegarse a la literalidad es riesgoso en este caso porque el verbo “se tenir” no resulta muy claro en la expresión “sostenerse en el elemento”. En consecuencia, modifiqué la redacción de este fragmento en busca, quizá de una lectura más idiomática.

⁴⁵⁵ En francés “je voudrais”, cuya traducción literal es, en efecto, “querría”. Sin embargo, como J. Lope Blanch (“La reducción del paradigma verbal del español mexicano”, en *Estudios sobre el español en México*, México, UNAM, 1972) afirma: “en el paradigma verbal mexicano se ha producido una notable simplificación” (p.141). Entre otras, el fenómeno afecta a las formas verbales en “ría” (pospretérito) que se encuentran en franca competencia con algunas otras, como el copretérito del subjuntivo, especialmente en las fórmulas de cortesía como “yo quisiera”, que es preferible a “querría”. Por ello, en aquellas expresiones en que el condicional presente del francés implique este uso en español, lo sustituí por el copretérito del subjuntivo “quisiera” del español.

ANEXOS

<p>... Tomaría un solo ejemplo, pero no creo que podamos encontrar en toda la historia de la filosofía en tanto que tal un solo contraejemplo, un solo análisis que contradiga esencialmente el que propone Condillac inspirándose muy de cerca en Warburton, en el <i>Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos</i>. [...] Elijo también este ejemplo porque el análisis «que dibuja» el origen y la función de la escritura se sitúa, de manera en cierto modo no crítica, <i>bajo la autoridad de la categoría de comunicación</i>. [i]</p> <p>[i] La teoría roussoniana del lenguaje y de la escritura es también propuesta a título general de la comunicación («Des divers moyens de communiquer nos pensées», título del primer capítulo del <i>Essai sur l'origine des langues</i>).</p>	<p>... Tomaré un solo ejemplo, pero no creo que se pueda encontrar en toda la historia de la filosofía, como tal, un solo contraejemplo,⁴⁵⁶ un solo análisis que esencialmente contradiga el que propone Condillac inspirándose muy de cerca en Warburton, en el <i>Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos</i>.⁴⁵⁷ [...] También elijo este ejemplo porque el análisis “que vuelve a trazar”⁴⁵⁸ el origen y la función de la escritura se sitúa, de manera hasta cierto punto acrítica,⁴⁵⁹ <i>bajo la autoridad de la categoría de comunicación</i>. [i]</p> <p>[i] La teoría roussoniana del lenguaje y de la escritura también se propone bajo el título general de la <i>comunicación</i> (“De los diversos medios de comunicar nuestros pensamientos”, título del primer capítulo del <i>Ensayo sobre el origen de las lenguas</i>, tr. Ma. Teresa Poyrazián, en J. Derrida, <i>La lingüística de Rousseau</i>, Buenos Aires, Ed. Calden, 1970).</p>
---	--

⁴⁵⁶ En francés: » J'en prendrai un seul exemple, mais je ne crois pas qu'on puisse trouver dans toute l'histoire de la philosophie en tant que telle un seul contre-exemple... ». En la versión que propongo conservo el futuro simple de la oración y sustituyo la locución “en tanto que tal” por “como tal” que, aunque menos literal, permite una lectura más fluida.

⁴⁵⁷ Tr. castellana de Emeterio Mazorriaga, Madrid, Ed. Reus (S.A.), 1922.

⁴⁵⁸ En francés “l'analyse retraçant” forma parte del conjunto de expresiones que el autor emplea para construir la red conceptual de “la marca” (la marque, le trait, remarquer, retraçer, la trace).

⁴⁵⁹ En francés: “... l'origine et la fonction de l'écriture est placée, de façon en quelque sorte non critique,... ». Como el texto presenta dos locuciones adverbiales yuxtapuestas, que junto con la negación “non critique” hacen difícil la lectura, sustituyo la negación “non” por el prefijo “a” para formar el adjetivo “acrítica”, que puede aligerar la redacción.

ANEXOS

<p>1) Es inicialmente la ausencia de destinatario. Se escribe para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario, en la señal que aquél abandona, que se separa de él y continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer decir, incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura -y añadiré, más adelante de todo lenguaje en general-, esta ausencia no es interrogada por Condillac. (...)</p> <p>... Si yo defino como ideológicas las nociones de tipo condillaciano, es porque, sobre el fondo de una vasta, poderosa y sistemática tradición filosófica dominada por la evidencia de la <i>idea (eidos, idea)</i> cortan el campo de reflexión de los «ideólogos» franceses que, en el surco de Condillac, elaboran una teoría del signo como representación de la idea que en sí misma representa la cosa percibida.</p>	<p>1) En primer lugar, es la ausencia de destinatario. Se escribe para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario en la marca que aquél abandona; que se separa de él y que continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer-decir,⁴⁶⁰ incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura —y añadiré, más adelante, de todo lenguaje en general— esta ausencia no es interrogada por Condillac. (...)</p> <p>... Si defino como ideológicas las nociones de tipo condillaciano es porque, sobre el fondo de una vasta, poderosa y sistemática tradición filosófica dominada por la evidencia de la <i>idea (eidos, idea)</i>, éstas recortan el campo de reflexión de los «ideólogos» franceses que, en la línea de Condillac, elaboran una teoría del signo como representación de la idea que en sí misma representa la cosa percibida.⁴⁶¹</p>
---	---

⁴⁶⁰ En francés “voulouir-dire”. Es importante mantener el guión entre ambos verbos, pues juntos son la traducción que Derrida propuso en *La voz y el fenómeno* de la *Bedeutung* husserliana y que busca distinguir la intención de significar (vouloir-dire) del significado. Para las modificaciones de “las señales” en el texto de C. González Marín, ver nota 457.

⁴⁶¹ Éste es un párrafo paradigmático de la complejidad sintáctica de Derrida. En francés: “Si je définis comme idéologiques les notions de type condillacien, c’est que, sur le fond d’une vaste, puissante et systématique tradition philosophique dominée par l’évidence de l’idée (*eidos, idea*), elles découpent le champ de réflexion des «ideologues» français qui, dans le sillon de Condillac, élaborent une théorie du signe comme représentation de l’idée qui elle-même représente la chose perçue”. La metáfora del “surco” no es muy afortunada en español, la sustituyo por aquella de la “línea”, esperando que el lector pueda deducir que se trata de una tradición construida sobre la misma “línea de pensamiento”.

ANEXOS

<p>... Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece, o al menos esta distancia, esta separación, este aplazamiento, esta diferencia deben poder ser referidas a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya.</p> <p>... La diferencia, la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado performativo, en el más «acontecimental»* de los enunciados es lo que autoriza, teniendo en cuenta los predicados que he recordado ahora mismo, a plantear la estructura grafemática general de toda «comunicación».</p>	<p>... Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece, o al menos, esta distancia, esta separación, esta demora y esta diferancia⁴⁶² deben poder referirse a cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya.</p> <p>... La diferancia, la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado performativo, en el más «acontecimental»* de los enunciados me permite plantear, tomando en cuenta⁴⁶³ los predicados que he recordado ahora mismo, la estructura grafemática general de toda “comunicación”.</p>
--	--

⁴⁶² En francés “différance”. Recordemos que la distinción entre la **diferancia** y la **diferencia** fue tratada con mucho detalle en la conferencia de Derrida “**La différance**”, en la que C. González Marín propone traducir el neografismo como **diferancia**. Es extraño que, en el presente texto, la traductora pase por alto el concepto en dos ocasiones.

⁴⁶³ En francés: “c’est ce qui m’autorise, compte tenu des prédicats que j’ai rappelés tout à l’heure...”. Dado que el pronombre reflexivo expresa una implicación explícita del enunciadador en su discurso, reformulo la versión de C. González Marín para conservar la inscripción de Derrida en su escrito.

ANEXOS

<p>... Es preciso si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general <i>para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad</i>. Es preciso que sea repetible - reiterable- en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios.</p> <p>... La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general.</p> <p>... La situación del escritor y del firmante es, en lo que respecta al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector.</p>	<p>... Es preciso, si ustedes quieren, que en mi “comunicación escrita” queden restos legibles⁴⁶⁴ <i>para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad</i>, a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado de manera general. Es preciso que sea repetible —iterable—⁴⁶⁵ en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios.</p> <p>... La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas, está implícita en todo código; hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible para un tercero, por lo tanto, para cualquier posible usuario en general.⁴⁶⁶</p> <p>... La situación del que escribe y suscribe⁴⁶⁷ es, con respecto a lo escrito, fundamentalmente la misma que la del lector.</p>
--	--

⁴⁶⁴ En francés : “Il faut, si vous voulez, que ma « communication écrite » **reste** lisible...” [MS]. La perifrasis de C. González Marín “siga siendo”, remite a la continuidad del ser, vale decir al concepto de “permanencia” que Derrida objetó en *Limited. Inc*. Por ello lo sustituyo por “**restos**”, que permite, como en el texto francés, anticipar el concepto de “restancia”. Además, me parece que el cambio de orden que propongo hace más fluida la redacción en español.

⁴⁶⁵ En francés: “itérable”. Restituyo el término que Derrida emplea e introduce más adelante como el concepto de **iterabilidad**.

⁴⁶⁶ En francés: “La possibilité de répéter et donc d’identifier les marques est impliquée dans tout code, fait de celui-ci une grille communicable, transmissible, déchiffrable, itérable **pour** un tiers, puis **pour** tout usager possible en général”. La repetición es “**para**” un tercero o “**para**” cualquier usuario. La marca **queda** para ser repetida “**para**” otro, aunque dado su desprendimiento radical de todo emisor y/o receptor, también puede ser repetida “**por**” otro. A pesar de que, en español es posible hacer esta doble lectura, al emplear “**pour**”, la oración en francés es clara al respecto, de lo contrario la redacción sería “**par** un tiers, puis **par** tout usager possible en general”, como en la construcción pasiva “la loi est votée par les députés”.

⁴⁶⁷ En francés: “**La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l’écrit**, foncièrement la même que celle du lecteur...” ; oración que presenta un juego con la idea de escritura, de la firma y sus semejanzas etimológicas. Con la modificación, intento recuperar el juego. Por otra parte, “**l’écrit**” no se emplea en esta oración como un adjetivo —“**el texto escrito**”— sino como un nombre: “**lo escrito**”.

ANEXOS

<p>... Este espaciamento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgimiento de la marca. No permanece, pues como trabajo de lo negativo al servicio del sentido del concepto vivo, de telos, dependiente [relevable] y reducible en el <i>Aufhebung</i> de una dialéctica.</p> <p>... Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida «producción» u origen.</p>	<p>... Este espaciamento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgimiento de la marca. Sin embargo, tampoco queda como un restante, un trabajo de lo negativo al servicio del sentido del concepto vivo, del telos, relevable y reducible en el <i>Aufhebung</i> de una dialéctica.⁴⁶⁸</p> <p>... La posibilidad estructural de separarse del referente o del significado (por lo tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece hacer de toda marca, así sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la restancia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” u origen.⁴⁶⁹</p>
--	---

⁴⁶⁸ En francés: “Cet espacement n’est pas la simple négativité d’une lacune, mais le surgissement de la marque. **Il ne reste pourtant pas, comme travail du négatif au service du sens, du concept vivant, du télos, relevable** et réductible dans l’*Aufhebung* d’une dialectique”. Este párrafo es uno de los pasajes clave en la distinción entre *permanencia* y *restancia*. En él, ambos conceptos se oponen sobre la base de la *presencia* y la *ausencia* como principios inconmensurables e irreducibles. La negación de la *Aufhebung* hegeliana, cuya traducción por “relevo” Derrida propuso en otro de sus textos, es uno de los indicios de este contraste. Los corchetes de [relevable] que aparecen en el texto de C. González Marín son producto del trabajo de H. Potel sobre el texto. En mi propuesta no hago sino sacarlos del corchete, pues considero que la cercanía del concepto de *Aufhebung* es una buena pista para el lector de que con “relevable” el autor está empleando su propia traducción del concepto hegeliano.

⁴⁶⁹ En francés: “Cette possibilité structurelle d’être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c’est-à-dire, comme nous l’avons vu, la **restance** non-présente d’une marque différentielle coupée de sa prétendue «production» ou origine”. Como parte de la reconstrucción de la red conceptual derridiana, reemplazo “**permanencia**” por “**restancia**” y propongo algunos otros cambios sintácticos.

<p>LOS PARÁSITOS. ITER, LA ESCRITURA: QUE QUIZÁ NO EXISTE</p> <p>... Yo planteo entonces la siguiente pregunta: ¿es esta posibilidad general forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede <i>caer</i> el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué hay en esto el parasitismo? En otros términos, ¿la generalidad del riesgo admitido por Austin <i>rodea?</i> el lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su telos?</p>	<p>LOS PARÁSITOS. ITER, DE LA ESCRITURA: QUE TAL VEZ ÉSTA NO EXISTE⁴⁷⁰.</p> <p>... Planteo entonces la siguiente pregunta: ¿es esta posibilidad general forzosamente la de un infortunio o de una trampa en la que puede <i>caer</i> el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o ante él? ¿Qué tiene que ver esto con lo parasitario? En otros términos, la generalidad del riesgo admitida por Austin <i>¿rodea el lenguaje como una especie de foso; lugar de perdición externa al que la locución siempre podría no salir; que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su telos?</i>⁴⁷¹</p>
--	--

⁴⁷⁰ En francés: “**LES PARASITES. ITER, DE L’ÉCRITURE: QU’ELLE N’EXISTE PEUT-ÊTRE PAS**”. “De la escritura” permite pensar que después de los dos puntos el autor hará un comentario sobre ésta. Modifico la traducción de C. González Marín, en parte, para restituir la complejidad sintáctica. En su versión podría pensarse que el texto francés vincula ambas frases con un relativo “qui”, como en “l’écriture qui n’existe pas” dando con ello lugar a la suposición de que hay una escritura que sí existe.

⁴⁷¹ En francés: “Je pose donc la question suivante: est-ce que cette possibilité générale est forcément celle d’un **échec** ou d’un piège dans lequel le langage peut tomber ou se perdre comme dans un abîme situé hors ou devant lui ? **Qu’en est-il du parasitage ?** En d’autres termes, la généralité du risque **admise** par Austin entoure-t-elle le langage comme une sorte de fossé, de lieu de perdition externe **dans lequel la locution pourrait toujours ne pas sortir, qu’elle pourrait éviter en restant chez soi, en soi, à l’abri de son essence ou de son télés ?**” En la traducción al español de las conferencias de Austin, “infelicities” se sustituye por “infortunios”. Por ello y con el fin de que el lector hispano pueda referirse a la obra traducida de Austin y reconocer en ella las nociones que Derrida debate en este ensayo, sustituyo “fracaso”, traducción de “échec”, por “infortunio”. Por otra parte, la construcción sintáctica de C. González Marín transmite una idea contraria al texto derridiano, es decir, no se trata de salir *del* lugar de perdición, sino de salir *a él*.

ANEXOS

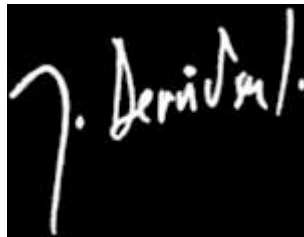
<p>... Por definición, una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, se dirá, señala también y recuerda su haber estado presente en un ahora [maintenant] pasado, que será todavía un ahora [maintenant] futuro, por tanto un ahora [maintenant] en general, en la forma trascendental del mantenimiento [maintenance].</p> <p>... Para concluir estas palabras <i>sin rodeos</i>:</p>	<p>... Por definición, una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del firmante. Pero, también se dirá que señala y retiene su haber-estado presente en un pasado que se mantiene presente; que se mantendrá presente en el futuro, por lo tanto, en un presente que se mantiene en general, en la forma trascendental del mantenimiento.⁴⁷²</p> <p>... Para concluir este comentario <i>muy a secas</i>:⁴⁷³</p>
---	---

⁴⁷² En francés: “Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient son avoir-été présent dans un maintenant passé, qui restera un maintenant futur, donc dans un maintenant en général, dans la forme transcendantale de la maintenance”. Los corchetes en el texto de C. González Marín pertenecen a H. Potel. La dificultad principal para traducir estas líneas es el juego que Derrida hace con las palabras “maintenant” y “maintenance”, que en francés, además de tener una etimología común, remiten a la idea del “presente”. Intento recuperar el juego en español, a partir del verbo “mantener”.

⁴⁷³ En francés: “très sec”, definido como “fait de manière rude ou rapide” y por ello muy próximo a la locución castellana “a secas”, por la cual lo sustituyo. Aunque C. González Marín rescata el significado de la expresión de manera idiomática, es importante mantener la fuerza significativa de “très sec” por tres razones: a) En su polémica con Searle, Derrida precisa que *Sec* son las siglas del título de la conferencia “Signature événement contexte”, de suerte que la línea también puede leerse como “Pour conclure ce propos très *Signature événement contexte*”, lectura que no parece demasiado abusiva dado el subrayado con que Derrida marca la palabra “sec”; b) En su glosario de la terminología derridiana, Ch. Ramond, advierte que “lo que ocurre *tan a secas* [aussi sec] es (lo que siempre ya ha sido [toujours déjà]) una cita, un injerto”. Lo cual implica que no hay primera vez y que incluso lo que es nuevo o inesperado ya es una cita; repite la estructura citacional de un acontecimiento pasado. Terminar *a secas* es, entonces, terminar y no terminar porque se termina con una cita que remite al texto leído (*Sec*) con lo cual se desencadena de nuevo la lectura; c) en una nota a pie de página en *Limited. Inc.*, Derrida explica que las cursivas de *sec* no son fortuitas, al contrario, al repetir el título de la conferencia e injertarlo de nuevo en el cuerpo del texto, pretende conducir a una “discusión muy *a secas* que lleva continuamente a la múltiple firma de *Sec*, el cual, en adelante, designará no sólo la totalidad de *Sec* sino que también (incluye) sus múltiples presupuestos y divididos signatarios”. (*Limited Inc...*, p. 108, [MT]).

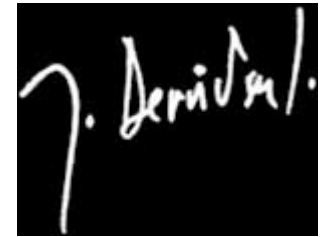
ANEXOS

(Nota: El texto -escrito- de esta comunicación oral debía ser enviado a la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa antes de la sesión. Tal envío debía, por tanto, ser firmado. Lo que yo he hecho y remedado aquí. ¿Dónde? Allá. J. D.)



J. DERRIDA

(Otra marca:⁴⁷⁴ El texto —escrito— de esta comunicación —oral— debía ser enviado a la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa antes de la sesión. Por lo tanto, tal envío debía ser firmado. Lo que yo he hecho y simulado hacer aquí. ¿Dónde? Allá. J. D.)



J. DERRIDA

⁴⁷⁴ En francés: “(**Remarque**: le texte — écrit — de cette communication — orale — devait être adressé à l’Association des sociétés de philosophie de langue française avant la séance. Tel envoi devait donc être signé. Ce que j’ai fait et contrefais ici. Où ? Là. J. D.)”. El hecho de que el autor subraye su *Remarque* es un guiño al lector y al traductor. Con toda seguridad, esta *Remarque* pretende recuperar el juego de todo el texto alrededor del concepto de “marca”. Por ello, a pesar de perder los aspectos pragmáticos de la solución de C. González Marín, propongo sustituir su “Nota” por “Otra marca”, esperando que con el adjetivo “otra” recupere la idea de repetición implícita en el “re” de la *Remarque* derridiana. Igualmente restituí los subrayados.