

RENDIR EL SENTIDO
Filosofía y traducción

Juan Arnau

PRE-TEXTOS

Hay un genio filosófico que aspira a ese lenguaje que se anuncia en la traducción.

WALTER BENJAMIN

Me dijo que su libro se llamaba el Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin.

JORGE LUIS BORGES

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Primera edición: febrero de 2008

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Juan Arnau, 2008
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2008
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-865-6
DEPÓSITO LEGAL: S-242-2008

IMPRESA KADMOS

AGRADECIMIENTOS

Rendir el sentido fue escrito a filo de experiencia, tras una larga inmersión en el pensamiento de la India y en un momento en el que mi universo intelectual y sentimental empezaba a orbitar en torno al inglés. Siete años de filosofía sánscrita me habían dejado exhausto, y fue la complicidad de un inglés, un francés y un alemán, como en los chistes, la que me sacó de mi ensimismamiento oriental. Dialogar con ellos ha sido el propósito de este libro. A ellos, pues, a su labor intelectual y a su ejemplo vital, van dedicadas estas páginas. El alemán desató las primeras impresiones: Walter Benjamin y su prodigiosa "Tarea del traductor", veinte páginas donde se condensan todas las esencias que destila el planteamiento filosófico de la traducción. El francés las inspiró: Maurice Blanchot y su *espacio literario* me ayudaron a ver en el traductor al contrabandista y al poeta. Un sujeto que pone en jaque las razones y los intereses de las diferentes disciplinas científicas sin pertenecer a ninguna pero influyendo en todas ellas (disciplinas de las que tanto hemos aprendido con Foucault). Y el inglés, de adopción (nunca tuvo patria), Ludwig Wittgenstein, las aclaró y les dio una forma coherente, "ordenó la habitación", como le gustaba decir, si eso es posible cuando hablamos de la tra-

ducción, que es una forma de fidelidad que respira en la inquietud de la traición.

Una ponencia en la *Fraker Conference* de la Universidad de Michigan en 2004 (no exenta de polémica) fue la primera sacudida que experimentó este trabajo. Andrea Seri, de la Universidad de Harvard, fue la primera lectora del primer manuscrito; sus comentarios, entre sagaces y divertidos, fueron el primer aliento... Hugo Moreno, de la Universidad de Western Notario (Canadá) mantuvo vivo ese aliento. Y ya se sabe, el primer paso es el último paso. Adolfo Castañón y Danielle Zaslavsky, del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, aportaron valiosas sugerencias y matizaciones. A todos ellos, gracias.

ANN ARBOR, primavera de 2006

INTRODUCCIÓN

DE LA LENGUA PERFECTA A LA TRADUCCIÓN

La aspiración a una “lengua universal” en la que el significado no dependiera de los rasgos constitutivos de una cultura, sino que fuera algo común a todas ellas, fue y sigue siendo una obsesión recurrente en todas las culturas dominantes, que inevitablemente tienden a imponer sus significados más allá de sus propias fronteras, para extenderlos, si ello fuera posible, a toda la humanidad. Como si el sentido estuviese poseído de una ansiedad que le impeliera a sobrepasar continuamente sus propios límites.

La búsqueda de la lengua perfecta fue alentada por empresas tan dispares como las especulaciones de la cábala de Abraham Abulafia, el *Ars Magna* de Ramón Llull, el idioma analítico de John Wilkins o, más recientemente, la lógica formal.¹ Todas estas tentativas compartimentaron el universo en categorías o géneros, subdivisibles a su vez en especies, clases y elementos. Las letras del alfabeto del cabalista, las dignidades llullianas, las palabras analíticas de John Wilkins, los símbolos de la lógica formal o las partículas ele-

¹ Para los estudios sobre Abraham Abulafia véase Moshe Idel (2000). Para la obra de Ramón Llull, Amador Vega (1999). La mejor referencia sucinta a los trabajos de John Wilkins se encuentra en Borges: “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras Inquisiciones* (1952).

mentales son todos ellos intentos de elaborar un lenguaje cuyas categorías fueran universales y transculturales, cuya lógica y homogeneidad trascendieran las diferencias culturales, tanto lingüísticas, como históricas y geográficas. Metalenguajes supuestamente neutrales.

Sólo recientemente el sueño de la lengua perfecta, esa lengua con la que por fin todos pudiéramos entendernos, ha sido reconocido como la contraparte de la vigilia de las divisiones religiosas y políticas, económicas y culturales. La historia y el repaso crítico de las diferentes formas de esta utopía nos ha servido para comprender que no hay clasificación que no sea convencional, es decir, relativa a una comunidad (lingüística, cultural, política o científica), que tales categorías supuestamente universales están ya conformadas por toda una serie de valores del lenguaje y la cultura que las produce.¹ El repaso crítico de los diferentes escenarios donde ha tenido lugar el drama de la lengua perfecta nos ha enseñado que su búsqueda ha conducido con frecuencia a formas de dominación cultural y supresión de las diferencias; que dichos intentos pasaron por alto, cínica o ingenuamente, que la elaboración misma de la lengua perfecta (ya sea lógica, científica o religiosa) está ya conformada y atravesada por los supuestos culturales y lingüísticos del espacio donde se gestan. De modo que toda *lengua perfecta* acaba por convertirse en una forma de dominación perfecta,

¹ Curiosamente, una lengua perfectamente transparente significaría la abolición misma de la lengua. Como si fuéramos ángeles, nos leeríamos la mente unos a otros sin necesidad de palabras. Transparencia vertiginosa.

formulada, casi siempre, mediante una *retórica de lo elemental*.

La primera mitad del siglo XX empezó a cuestionar esa *retórica de lo elemental*, tanto en el campo de la etnografía como en el ámbito de la física teórica. Los laboratorios de partículas y los trabajos de campo de antropólogos y lingüistas iniciaron su desarticulación y más tarde, las corrientes del llamado pensamiento postestructuralista, principalmente la deconstrucción y el neopragmatismo, consumarían su demolición. Fue observando lo extremadamente cercano (átomos) y lo extremadamente lejano (culturas remotas) como se constató que ya no era posible hablar de *elementos fundamentales* o *ladrillos* del mundo físico y cultural. La física subatómica descubrió que no había partículas elementales casi al mismo tiempo que los antropólogos constataban la imposibilidad de un sistema jurídico universal. Cuando los aceleradores *descomponían* las partículas el resultado era una serie de procesos de transformación de la energía que producían una emisión de partículas no más elementales que las que se pretendían descomponer. Cuando la etnografía se enfrentó a la pregunta de cómo traducir la sentencia judicial, descubrió la ausencia de un común denominador que hiciera posible esa operación. Su desplazamiento la convertía inmediatamente en *injusta* o arbitraria. La justicia internacional, supuestamente transcultural, se convertía entonces en un modelo impuesto y acordado por las culturas dominantes.

Sin embargo, el pensamiento moderno no ha podido renunciar del todo a la vieja querrela de un significado universal, y la obsesión por la lengua perfecta, expresión de esa necesidad fundamental de entendernos, se ha desplazado al ámbito de la traducción. Lo urgente ya no es el significado universal sino encontrar el mejor modo de trasladar el significado de una lengua a otra sin reducir las diferencias culturales, imprescindibles en el proceso mismo de su comprensión. Este trabajo es un acercamiento a esos desplazamientos, que se servirá de diferentes tradiciones de pensamiento, principalmente la llamada filosofía continental, el pragmatismo, la filosofía analítica y la crítica literaria.

La traducción vive gracias a la confusión de las lenguas, y el esfuerzo teórico por delimitarla y definirla responde a la misma obsesión que ha perseguido la utopía de la lengua perfecta. Pero Babel no es ya una maldición y su castigo puede considerarse una dicha. La proliferación de las lenguas ya no es vista como una sanción divina destinada a confundir a los hombres, sino como el resultado de la tendencia natural de las lenguas a la producción de diferencias. Lo que antes se veía como una ruptura —la diversidad de las lenguas rompe el vínculo (sagrado) entre el sonido y el sentido, y esa filiación divina es la que hay que restaurar—, ahora se ve como la posibilidad misma de la diversidad de universos de significado. Lo que antes era síntoma de cierto malestar ante las diferencias (un Dios, una Lengua, un Estado), hoy es fundamento de la posibilidad misma de la identidad cultural. La genealogía es otra.

Del mismo modo que cada lengua en particular se organiza como un juego de exclusiones y diferencias, el conjunto de todas las lenguas define, perfila y acentúa (hace posibles) las diferencias e identidades culturales, las formas de relacionarse y de construir mundos. Cada lengua particular organiza a su manera el universo de lo decible y, en consecuencia, de lo pensable. Y el conjunto de todas ellas crea un mapa de paisajes bien diferentes. Las “categorías” elegidas por cada una serán necesariamente distintas y los mundos contruidos con dichos “elementos” también. Los diferentes conjuntos de categorías serán por tanto incongruentes entre sí (en el sentido matemático del término), es decir, no podrán ser reducidos a módulos y dejar un resto similar. De modo que no será posible hablar de un mismo *afuera* (aquí Foucault) en cada una de ellas.

Si un lenguaje no puede ser medido por otro, si no puede tasarse o evaluarse en función de otro, si los modos de organizar el contenido cambian de una lengua a otra, ¿qué unidades de medida deberá utilizar entonces una teoría de la traducción? ¿Qué parámetros? ¿En qué lengua ha de escribirse la filosofía de la traducción? La naturaleza misma del archivo impide su clasificación. El presente ensayo no pretende pues ofrecer un modelo teórico de la traducción, sino esbozar en español algunas ideas que nos sirvan para replantearla.¹

¹ La lengua perfecta sería aquella capaz de dar cuenta de toda nuestra experiencia física y mental, sería aquella capaz de expresar cualquier sensación, percepción y abstracción. La pregunta que se plantea cuando tratamos de imaginarla es: ¿sería posible la abstracción en semejante lengua perfecta? Dado que las expe-

* * *

“La tarea del traductor” (*Die Aufgabe des Übersetzers*) de Walter Benjamin ha sido uno de los intentos más lúcidos de pensar la relación entre el original y su traducción. La metafísica de la traducción de Benjamin es a la vez un eco, quizá el más sonoro, de esa vieja aspiración a una “lengua pura”.¹ La existencia misma del texto traducido supone ya una exaltación del contenido. La traducción parte de un supuesto: el texto es una forma que envuelve un contenido; y de una lógica: los procedimientos para sustituir esa envoltura por otra. Hay ya aquí una *metafísica de la presencia*. Pero, paradójicamente, es la misma producción (disfrazada de reproducción) del texto traducido la que convierte en vana la aspiración a una *nueva* forma definitiva. Cada traducción es un paso más en la diáspora de los idiomas hacia la lengua prometida. “La mejor traducción está destinada a diluirse una y otra vez en beneficio del desarrollo de su propia lengua”, nos dice Benjamin. La buena traducción es caduca y no tardará en quedar obsoleta (abolida, negada) debido a la evolución misma de la lengua donde se gesta. Pero esa trans-

riencias que podemos tener y que nos son accesibles en forma y contenido pertenecen a una cultura determinada, la posibilidad de una lengua que reuniera todas estas experiencias y que fuera capaz de dar cuenta de ellas sería un contrasentido, o implicaría la imposición de una cultura total y única y la supresión de todas las diferencias. La lengua ha sido un arma fundamental de los pueblos para hacer frente a los imperios, como protección ante centralismos e intentos de asimilación.

¹ Walter Benjamin, “La tarea del traductor” en *Ensayos Escogidos*, trad. de A. H. Murena, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.

formación del idioma que hace envejecer prematuramente a las traducciones es resultado de la tarea misma del traducir. Las traducciones impulsan la metamorfosis de la lengua, incorporan, subrepticamente, estructuras gramaticales extranjeras, terminologías, direcciones del pensamiento... La riqueza de una lengua es función de su contacto con las demás, y ese contacto se realiza fundamentalmente mediante la traducción. Para Benjamin la provisionalidad de la traducción toma la forma de un desplazamiento, de modo que, irónicamente, el ejercicio de la traducción dirige la lengua hacia un ámbito lingüístico más definitivo, más estable y menos provisional. La traducción es la marcha hacia lo que Benjamin llama “la lengua pura” (*die reine Sprache*), y esa empresa está alentada por una fe, esa que cree que el significado no se halla atado a una lengua, sino que es precisamente la necesidad que todas las lenguas comparten. Esa fe tiene la esperanza de alcanzar el lugar donde el malentendido haya sido desterrado definitivamente, una tierra, *prometida* por la propia marcha de la traducción, donde el significado se encuentre liberado de todas las *apariencias* debidas a las determinaciones locales.¹ ¿Qué demuestra que es posible semejante unidad? Un acto de fe, una confianza que desplace el conocimiento propio en su encuentro con el ajeno. Y hablo de fe porque es precisamente en la traducción donde encontramos esa confianza (a veces ciega)

¹ Lo que no tiene en cuenta la *diáspora* de Benjamin es que las traducciones, como las lecturas, funcionan también como máquinas productoras de malentendidos (*misreadings*). La traducción “dirige”, pero también “extravía”.

en el significado como algo trasladable a otros significantes. La traducción es esa extraña actividad en la que el sentido puede perder su sonido para adquirir otro.¹ La exaltación del original, lo que en el capítulo “Apariciones” llamaré *fetichismo del original*, toma en la traducción la forma de una generosidad y una fidelidad, y la impele hacia una región que es “ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas”.²

METÁFORAS DE LA TRADUCCIÓN

Al hablar de esa tarea, que es un desplazamiento, utilizamos a menudo la metáfora del traslado (*translate*). Hay una lengua de partida y otra de llegada. Un origen y un destino. Esta metáfora puede confundirnos, pues parece como si el origen de la traducción, el *original*, fuera siempre el mismo: un texto sellado, la impronta definitiva de un grabado, de una impresión. Y su destino, el texto *trasladado*, un jardín de senderos que se bifurcan: buenas y malas traducciones que conducen a lugares bien diferentes. El *original* funciona entonces como causa única que produce diversos efectos.

¹ Como el alma, que transmigra de un cuerpo a otro, o como la serpiente que muda su piel, el sentido pasa del original a la traducción. El sentido, como el alma, es inmortal: he ahí la fe.

² Paradójicamente, “la traducción trasplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo –lo que resulta irónico– puesto que desde él ya no es posible trasladarlo, valiéndose de otra traducción”.

Pero si algo hemos aprendido de la crítica literaria del siglo pasado es que esa causa única ni es única (es multitud) ni es causa (puede ser efecto).¹ El *original* que hace posible la traducción se encuentra tan ramificado como sus efectos (sus posibles traducciones). El texto de partida nunca es idéntico a sí mismo (pues carece de sí mismo) cuando *motiva* su traducción. A la diversidad de los efectos corresponde una diversidad de las causas. La metáfora del traslado (así como la de la fuente y el recipiente) nos cuela subrepticamente la idea de que el texto original, el texto fuente, es algo localizable en un punto, algo determinado y cerrado, que significa *lo que significa* y nada más. Añade fe a la metafísica del texto como algo estable y nos hace olvidar que el texto es un mecanismo de producción de significados que se actualiza cada vez que se pone a funcionar: en cada lectura, en cada traducción.² La mejor ilustración de esta inestabilidad la ha dado Borges (*Pierre Menard, autor del Quijote*) y se discute en el primer capítulo.

Si el original carece de una identidad recogida sobre sí misma, inmóvil y ajena a lo que la rodea, si los textos son siempre textos abiertos y por ellos entra el viento del azar, el calor de las batallas, los fuegos de la envidia; la fe en el

¹ Como en la idea de David Lodge (*Small World*), donde un personaje pretende investigar la influencia de Oscar Wilde en Shakespeare.

² Una metáfora más reciente es la de Sukanta Chaudhuri (*Translation and understanding*, Oxford, 1999, 24): la vulnerabilidad y viabilidad de la traducción es como la de un trasplante de órganos. La operación no sólo es tentativa, sino peligrosa para el juego de significados que es la vida del lenguaje.

“original” será, una vez más, la superstición de las solemnidades del origen.

Uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa [del texto], su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. (Foucault 1997. El corchete es mío.)

Este trabajo utiliza la vieja metáfora del desplazamiento pero no olvida que Ulises no regresa al mismo puerto que abandonó en su juventud (el puerto ha cambiado y no lo reconoce) ni tampoco que Ulises no es el mismo. “No le reconozco”, decía Oscar Wilde a un viejo conocido, “he cambiado mucho.” Pero la inestabilidad del origen no debería excusar las malas traducciones. La lengua de llegada no tendrá la *última* palabra, tampoco la de partida. La inquietud del destino, donde azares y contingencias pueden extraviar al viajero, late también en el “origen”.¹

¹ Se abre una puerta a otros discursos: teología, psicoanálisis, teorías sobre el karma. La contingencia del original es lo que Agustín Andreu llamaría la con-

Las experiencias del traductor, como las de la lengua y el pensamiento, se encuentran sometidas a rumbos y derivas. A la vieja metáfora del desplazamiento este trabajo añadirá dos: la del traductor como ser fronterizo que trabaja en una tierra de nadie y la del traductor como contrabandista que subvierte el orden establecido introduciendo en la lengua falsificaciones que hace pasar por originales (segundo capítulo).

Se hablará de “Negaciones” (tercer capítulo): el traductor cierra algunas de las vías de ramificación del texto, sella las grietas por donde el texto se disemina y significa. Pero la traducción puede servir también para desenmascarar retóricas altisonantes en el original que no significan nada en la lengua recipiente, contribuir a revelar puntos o cuestiones no planteadas por el original que el autor pasó por alto de forma inconsciente o incluso suplantar al original y arrebatarse sus privilegios.¹

El último capítulo abordará la contrapartida de esas “Negaciones”, las “Apariciones”. La traducción *extrae* del yacimiento de lo verbal (¿estaban ya allí o surgen prodigiosamente?) posibilidades que desbordan intenciones individuales (el “autor”) o la *episteme* que lo vio nacer. Posibili-

tingencia de Dios, el infinito que, al comprometerse con lo finito, es destino y aventura.

¹ “Hay textos originales que ya nadie lee, porque la traducción es de magnitud superior a lo traducido; por ejemplo, los sonetos de Louise Labé, después del *Umdichtung*, de Rilke. [...] paradoja de la traición por magnificación” (Steiner 1998, 305).

dades que acechan desde el interior mismo de la lengua y que, al ser introducidas en una episteme extranjera, liberan una energía significativa cuya alquimia no funcionaba en la original.

Por último se barajará la idea de la traducción como origen de lo literario, desde la perspectiva de la historia y de la crítica literaria. Para lo primero utilizaremos algunos trabajos eruditos que muestran cómo en el origen de muchas de las grandes tradiciones literarias se encuentra la traducción; para lo segundo haremos uso de algunas de las imágenes que Maurice Blanchot ha ofrecido sobre el *espacio literario*.

EL LABORATORIO FRENTE AL AZAR

PALABRAS-PROBETA

Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos.

FRIEDRICH NIETZSCHE, Póstumos 1884-1885

¿Dónde empieza el cuerpo? ¿Dónde termina? ¿Pertenece al cuerpo lo que el ojo mira y el modo en que lo mira? ¿Pertenece al cuerpo el aire que respira? Parece como si los organismos tuvieran contornos accesibles a los sentidos, pero los sentidos mismos los desmienten continuamente. Si indagamos en los contornos de lo vivo, enseguida advertimos que esos límites no son sino canales de transmisión, filtros a lo sumo. Lo vivo está vivo precisamente gracias a la apertura de sus contornos. El ser tiene vocación de aventura. Cuando delimitamos lo vivo, nos encontramos con el cadáver, donde los intercambios vitales (respiración, visión, habla...) han sido suprimidos. La palabra "cuerpo", como cualquier otra, parece dar cuenta de un referente claramente delimitado y, sin embargo, no señala sino a un nodo insertado en una red. Decía Canetti que en el presentimiento un cuerpo se identifica con otro, se desprende de su identidad *propia*, y accede a la metamorfosis, cualidad de lo vivo, punto de enlace por el que circulan flujos de materia y energía. La respiración es una de las marcas distintivas de la me-

tamorfosis del vivir, pero también hay otras: sensibilidad, nutrición, sexualidad y, sobre todo, y aquí el tema de este ensayo, las palabras: dichas, escuchadas, escritas, leídas. Si los cuerpos aparecen delimitados ante los sentidos, *identificables*, siendo ellos mismos el teatro de un agitado mercado de transacciones, ¿qué ocurrirá con las palabras que los designan?

¿Dónde empieza la mente? ¿Dónde termina? Podemos pensar que el lenguaje es algo accesible a la mente y disponible para el pensamiento. En tal caso la mente utilizaría un producto que no es sino un instante de una vieja y continua metamorfosis (la del lenguaje) cuyo origen desconocemos, no una realidad estable y delimitada. Podemos pensar que el lenguaje moldea el pensamiento, que todo pensamiento es *gramatología*. Que la mente intenta congelar ese proceso en transformación y estabilizarlo.

Sin embargo, y pese a toda la tierra de nadie que se extiende alrededor de estas palabras, la filosofía ha discurrido el “cuerpo” y la “mente” en un esfuerzo por definir dichos conceptos, intentando aislarlos y delimitarlos como si se tratara de “cosas en sí”. La filosofía los ha trasmutado en conceptos o “palabras-probeta”, palabras aisladas y protegidas de los contagios que acechan a las palabras de la lengua viva: el régimen de intercambio de los discursos, las batallas dialécticas, la labor de torsión del poeta, las traducciones... Esa apertura de la palabra, de cada palabra, en una lengua viva, es su respiración. Por ella se vacía o se llena, por ella se extravía o recoge. Toda palabra palpita ya antes

de ser traducida (desplazada), incluso aquellas de las lenguas muertas.¹

En lo que sigue llamaré “palabra-probeta” a aquella que nace en algún tipo de *laboratorio*. La distingo de las demás porque la palabra-probeta posee al menos dos características que no tienen otras palabras. Por un lado, surge de la necesidad de explicación de un fenómeno o conjunto de fenómenos. Por otro, tiene la particularidad de ser ella misma inexplicable.

La palabra-probeta puede verse (tanto en filosofía como en otras disciplinas científicas) como el encuentro de una metáfora (la palabra) con un discurso disciplinado (la probeta). El término subraya el hecho de que son palabras que surgen de ciertos laboratorios donde los regímenes de intercambios están sometidos al rigor de ciertos procedimientos formales establecidos por una tradición de conocimiento. Su utilidad radica en que no diferencia las palabras-probeta de las “humanidades” de las de las “ciencias duras” como las matemáticas o la física. Esta última observación sigue a Wittgenstein y Rorty al considerar que no es fácil separar la noción de “rigor” de la noción de “con-

¹ Al problema de la delimitación se añade otro desplazamiento. Las palabras reúnen diferentes cosas bajo un mismo nombre y esa generalización es la que hace posible el pensamiento. Pero el alcance y dimensión de esas generalizaciones no es el mismo en las diferentes lenguas. La abstracción que configura al concepto, que extrae lo que considera común y esencial a una diversidad de “cosas”, no tiene la misma forma en las diferentes culturas. Un ejemplo: lo que en español se ha llamado “existencia” incluye en la India a fantasmas (*preta*), seres infernales (*naraka*) o dioses (*deva*).

senso entre los investigadores” de una determinada comunidad científica. “El rigor es algo que sólo puedes tener una vez que entras en un acuerdo con otras personas para subordinar tu imaginación a su consenso” (Rorty 2000). Ese rigor puede pertenecer tanto al existencialismo como a las matemáticas, sin olvidar que hay cuestiones sobre las que es más fácil ponernos de acuerdo. La palabra-probeta, por otro lado, resalta la importancia de la lucha del laboratorio por ganarle terreno al azar, y señala la posibilidad de que el concepto tenga un valor terapéutico que nos ayude a eludir seudoproblemas. Por último, se contempla la posibilidad de que algunas palabras-probeta escapen del laboratorio (como algunos virus) y *contaminen* discursos menos restringidos o incluso el habla común, siendo posible su celebridad.

En general, todo “saber” ha sido fecundo en palabras-probeta. Wittgenstein preguntaba (*Investigaciones filosóficas* § 50) por la longitud que tendría el metro patrón de París. ¿Qué patrón podría medirlo? ¿Cómo detener la regresión infinita? Como el *metro* de París, las palabras-probeta son los patrones que permiten la elaboración de ciertos juegos de lenguaje que a su vez hacen posibles las prácticas discursivas (saberes). La partícula elemental de la física subatómica, la pieza de ajedrez, el concepto de identidad de la lógica formal, el *skandha* de la escolástica budista y las letras del alfabeto hebreo del cabalista son algunos ejemplos de palabras-probeta fuera del ámbito de lo que usualmente llamamos filosofía.

Como se dijo antes, la palabra-probeta es un tipo de palabra que apunta a un fin: la explicación, pero que es opaca a la reflexividad: no permite que se le plantee a ella misma la explicación que facilita. Puede explicar las demás cosas pero no puede explicarse a sí misma. Es un tipo de término que responde bien cuando le decimos: ¡Explica!, pero que se escabulle cuando le decimos: ¡Explícate! En términos de Heidegger es un tipo de palabra que no puede hacerse la pregunta sobre el ser, en términos de Derrida es una palabra sin conciencia (no sabe mentir), en términos de Foucault es la palabra de la autoridad, la palabra del poder, la palabra que da lugar a la ciencia y los saberes.

De la palabra-probeta no se puede decir ni que es, ni que no es. Tiene una naturaleza fundacional y no relacional, puede tener relaciones con otras pero no puede ser explicada mediante esa relación. La palabra-probeta hace posible la relacionalidad por encontrarse ella misma al margen de dicha relacionalidad. Un ejemplo paralelo es lo que Wittgenstein llamaba “elementos”.

¿Qué significa decir de los elementos que no podemos atribuirles ni ser ni no ser? –Podría decirse: Si todo lo que llamamos “ser” y “no-ser” consiste en la existencia y no-existencia de relaciones entre elementos, entonces no tiene sentido hablar del ser (no-ser) de un elemento; al igual que si todo lo que llamamos “destrucción” consiste en la separación de elementos, no tiene sentido hablar de la destrucción de un elemento.

Pero querría decirse: no se puede atribuir ser al elemento, pues si no *fuese*, no se podría siquiera nombrarlo y así no se podría decir nada en absoluto de él. (*Investigaciones filosóficas* § 50)

La palabra-probeta inaugura entonces un *orden* que regirá la evolución de la práctica discursiva que funda. Es el “elemento” tal y como lo entiende Wittgenstein en la cita anterior. Repito: la palabra-probeta *ni es ni no es*. Es aquello sin lo cual no podríamos jugar al juego del lenguaje que jugamos. La ambición y la singularidad del pensamiento no es entonces sino el esfuerzo (la imagen es de Rorty) por dejar de hablar el lenguaje de la tribu filosófica en la que uno se ha formado, para proponer otro vocabulario (otras palabras-probeta), y tratar así de elaborar un juego que nos pueda interesar más o un juego más *urgente*.

La distinción entre la palabra intercambiable y la palabra-probeta es, en la terminología rortyana, la distinción entre entes de tipo B y entes de tipo A.¹ Los entes de tipo B son los entes que explicamos en función de los entes tipo A, y pueden describirse mediante sus relaciones con los demás. Pero los entes de tipo A no pueden ni contextualizarse ni explicarse por sus relaciones con los demás, sino que deben postularse. El metro patrón de París sería un buen ejemplo

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Otros ejemplos de este tipo de distinción son los particulares y universales de Aristóteles, el esquema y el contenido de Donald Davidson o las ideas y las creencias según Ortega y Gasset.

de ente tipo A y las prácticas discursivas que hablan de dimensiones utilizarían entes de tipo B. Gracias a los entes de tipo A podemos jugar al juego de las dimensiones. Pues si los entes de tipo A se explicaran en función de otros más elementales caeríamos entonces en una regresión infinita. Por tanto, podría decirse que los entes de tipo B viven en el tiempo y están sometidos al desgaste y las transformaciones, mientras que los entes de tipo A viven fuera del tiempo y son la justificación y posibilidad misma de los anteriores.¹

El hecho de postular entes de tipo A, el dar por sentado un “elemento” que *ni es ni no es*, es el equivalente a establecer las reglas de un nuevo juego del lenguaje. Pues con las mismas reglas no se juega, sino que sólo gracias a ellas se puede jugar. Negociar con la regla y no gracias a la regla es lo que Foucault llama “lucha por el estatuto de lo verdadero”, de modo que todo conocimiento se encuentra ligado a las palabras-probeta que lo fundan y hacen posible, sin que sea ya posible “pensarlas”, es decir, explicarlas relacionamente. Así, la posición respecto al poder que mantengan las comunidades de investigadores que las ponen a circular marcará su ulterior desarrollo. Al tratarse de una fundación, de algo que se inaugura, podemos ver enseguida la estrecha vinculación entre el conocimiento al que da lugar y el

¹ El reconocimiento de esta limitación, la contingencia de todo pensamiento, se encuentra ya en la India del siglo II, en los trabajos del filósofo budista Nāgārjuna: *Abandono de la discusión*, que es una crítica de la teoría del conocimiento, y *Fundamentos de la vía media*, que es una crítica de ciertas pretensiones de la lógica de su tiempo.

poder que lo hace posible. La batalla será pues la delimitación y definición de los vocabularios que van a utilizarse, las reglas con las que se ha de jugar. Foucault ha hecho la genealogía de estas prácticas fundacionales que inauguran las palabras-probeta; su obra se centra en ese poder genésico: el nacimiento de la prisión, de la clínica, del loco o del individuo; mostrando, con Nietzsche, hasta qué punto el poder es indisociable de eso que llamamos “conocimiento”.¹

La distinción entre entes de tipo A y de tipo B se ha visto también como un tema gramatológico. La gramática de la frase (la estructura de la proposición) condiciona la forma en que la filosofía mira a la cosa. La esencia y la característica ¿son resultado de la gramática que vincula sujeto y predicado? La pregunta, como señala Heidegger, sigue sin resolverse.² La filosofía ha dado lugar a numerosas palabras-probeta, y sus prácticas discursivas se han desarrollado bajo la tutela de dichos conceptos normativos. Algunos ejemplos de esta especie son la voluntad [*wille*] y la representación [*vorstellungen*] de Schopenhauer, la mónadas [*monadologie*] de Leibniz, la tendencia [*endeavour*] de Thomas Hobbes, la voluntad de poder [*Der Wille zur Macht*] de Nietzsche, los actos ilocucionarios [*Illocutionary Acts*] de John Searle, las dignidades del *Ars Magna* de Ramón Llull,

¹ Foucault 1985, 1998b, 1999c, 2000. Un ejemplo de esta lucha de vocabularios: el imperio norteamericano (la administración Bush) considera como “problema más acuciante” el terrorismo (frente al hambre, por ejemplo). Pero lo que el Occidente dominante llama “terrorismo” es denominado por algunos de sus perpetradores como “Yihad: guerra santa”.

² M. Heidegger 2000, “El origen de la obra de Arte”, en *Arte y Poesía*, p. 46.

el ser ahí [*Dasein*] de Heidegger, la vacuidad [*śūnyatā*] de Nāgārjuna, la *episteme* en Foucault o la diferencia [*différance*] de Derrida.¹

Las prácticas discursivas de la ciencia y de ciertas filosofías suelen presentarse a sí mismas como explicaciones de las relaciones entre las cosas y, al hacerlo, ocultan su secreto: el hecho de que esas mismas explicaciones se fundan en *algo* que no se puede describir en términos relacionales, es decir, en algo que no se puede explicar. Ese *algo* es lo que he querido llamar palabra-probeta.

Derrida ha sustituido el vocabulario de la metafísica de la presencia (esencia/característica) por el de la gramatología (distinción/postergación); su originalidad consiste precisamente en haber planteado el juego en otros términos, no en haberlo resuelto.² Su innovación es haber mostrado la infinitud del juego, un juego que no permite conclusión alguna, que parece no llevarnos a ninguna parte y que se disemina indefinidamente. El traductor practica ese mismo desplazamiento, del centro a los márgenes, de lo logocéntrico a lo subalterno, del original a su traducción. Lo veremos en los siguientes capítulos.

¹ Tanto en Nāgārjuna como en Derrida, los términos *śūnyatā* y *différance* son palabras-probeta que se han rebelado a su condición de conceptos, que han renegado de su origen (el laboratorio). Ambos conceptos han escapado del laboratorio y han logrado éxito e influencia fuera de este ámbito. Y es precisamente por esta razón por lo que se han convertido en inútiles para los manipuladores de probetas.

² J. Derrida 1989a, también en 1997a y 2000.

La palabra-probeta es el talismán de las prácticas discursivas. Su poder mágico no sólo las hace posibles, sino que dirige su andadura y marca su porvenir. En este sentido las palabras-probeta son un pariente cercano del axioma en lógica. Toda lógica, ya sea la lógica formal o la lógica misma de las prácticas discursivas, funciona a dos niveles. Por un lado representa, pone en escena y explica los fenómenos mediante argumentaciones convincentes; por el otro oculta, esconde. Los propios argumentos funcionan como un velo que cubre su fundamento: el axioma. De modo que se presentan como un discurso que no se apoya en nada, su efectividad descansa en su capacidad de mantener al margen todos los supuestos que arrastra. El *despliegue*, siempre espectacular, de la lógica consiste precisamente en esa tarea de ocultación que nos persuade de su necesidad y que la exime de toda contingencia. Parece entonces, y éste es su *efecto genuino*, que sus mecanismos tienen una conexión privilegiada con los hechos del mundo y que no son una consecuencia del acuerdo humano por hablar ciertos vocabularios, un efecto de lo convencional, del acuerdo mutuo, y se hacen pasar por la *textura* misma del universo (social, físico, biológico...).¹ Y es precisamente la ocultación del

¹ La idea del "elemento" es paralela a la idea de los colores primarios. Son ideas que funcionan y que podemos manejar. Con estos tres colores (rojo, azul y amarillo), se nos dice, se puede dar cuenta de cualquier tono o matiz. Quizá esta idea tenga su origen en la lógica. Con los axiomas de la lógica, se puede dar cuenta de cualquier argumento. Vemos ahora cuán decisiva será la elección de esos axiomas.

axioma la que le otorga su efectividad; es ese no plantearnos lo problemático de la longitud del metro patrón de París lo que nos permite jugar al juego de las dimensiones. Toda ciencia deberá necesariamente reprimir este tipo de preguntas, marginarlas, y todo acto de traducción las pondrá de nuevo sobre el tapete. Esto es lo mismo que decir que podemos jugar con las ideas gracias a que olvidamos que se basan en ciertas creencias, en lo que se da por sentado. Eso no planteado, eso que queda al margen de la discusión, es lo que quiero llamar palabra-probeta. Y es precisamente esa marginalidad la que posibilita la práctica discursiva que la esconde. Los movimientos gráciles de la lógica, la elegancia de sus desarrollos, la penetración de sus inquisiciones crean una sensación de autosuficiencia que impide ver la regla específica y culturalmente determinada que la hace posible. Su agilidad y validez, se nos dirá, es universal, su impulso carece de origen: hábil estrategia de dominación, de impo-

Como en los colores primarios, los axiomas deberán ser pocos, sencillos y claros, y deberán ser capaces de dar cuenta de todos los matices de la argumentación. La lógica es llamada por Aristóteles "analytica", término que en griego significa "desatar"; de modo que las verdades podrán deducirse o ser desatadas a partir de dichos axiomas. Los axiomas definen el campo de actividad del objeto.

La lengua que aprendemos en la infancia es el axioma del que parte toda la experiencia del pensamiento. Pero carece de la simplicidad y austeridad del axioma. ¿Qué podemos hacer cuando los axiomas, las valoraciones, las creencias, se convierten en algo que no basta una vida para aprender a manejar? Y la lengua extranjera, que aprendemos ya de adultos, es la que hace posible el cuestionamiento de todos esos axiomas. Ese cuestionamiento, el de ver las cosas de otro modo, el de sustituir unos colores primarios por otros, es el cuestionamiento de toda la lógica de nuestro pensamiento.

sición de los productos de ciertos laboratorios *financiados*, y cuya efectividad descansa en la discreción de las palabras-probeta (la discreción del axioma), en su permanecer al margen de la discusión, como si la lógica misma fuera un universal.

El *frente* del conocimiento y la lucha por el estatuto de lo verdadero, que Foucault ha sabido esbozar de modo tan perspicaz, no es sino el enfrentamiento por el establecimiento de los vocabularios de palabras-probeta. La cuestión decisiva será en qué términos se establece la discusión. Los acontecimientos que sacudieron al mundo el 11 de septiembre plantearon ya la cuestión. ¿Debemos hablar de terrorismo o de guerra santa? Cada uno de estos términos forma parte de un juego del lenguaje diferente. Los parentescos, las deudas y las filiaciones de dichas terminologías las vinculan a diferentes tradiciones culturales. El terrorismo parece una cuestión de gobierno, el término participa del juego del lenguaje del poder político, mientras que la guerra santa parece vivir del aliento de la fe y la devoción. La verdad del poder (Foucault) frente al poder de la *verdad* (el poder de la fe).¹ ¿Cómo traducir entonces estos términos de un ámbito cultural a otro? ¿Cómo decidir qué palabras-probeta harán posible el diálogo (o el enfrentamiento) de estos

¹ El gobierno de la mente (de la creencia: la fe o el escepticismo) ha sido siempre problemático. De las grandes religiones sólo hay dos que lo han dado por imposible o inútil. Ni el judaísmo ni el hinduismo necesitan que el devoto crea. Para estas tradiciones la creencia no es un asunto que se pueda gobernar. Sin embargo, en otras tradiciones como la musulmana o la cristiana penetrar en la mente del creyente ha sido y es decisivo.

vocabularios? O mejor, ¿cómo llegar a un acuerdo si pertenecen a juegos de lenguaje diferentes? La batalla por el estatuto de lo verdadero no puede nunca decidirse en el nivel lógico pues las partes utilizan diferentes palabras-probeta, diferentes lenguajes. Hace falta un traductor, pero la traducción es precisamente esa abolición de la lógica de “un” lenguaje mediante la fusión de “dos”, mediante una lógica bicéfala, si se quiere. Toda crítica del lenguaje, hoy lo sabemos bien, es crítica de *cierto* lenguaje. No importa que ésta se presente a sí misma como una crítica del lenguaje en general: siempre se acaba por proponer un vocabulario que ocupe el lugar del socavado. Es aquí donde cobra sentido la tarea del traductor y su capacidad para desarticular los conflictos entre diferentes universos de significado.

Los conflictos entre vocabularios de las diferentes disciplinas científicas se encuentran en la raíz misma de todo aprendizaje, en el instante mismo en el que la inteligencia se forma. Supongamos que nos iniciamos en el estudio de la materia mediante la física subatómica. En primer lugar tendremos que familiarizarnos con todo un vocabulario, heredado de la tradición, que habla de átomos, protones, electrones, campos magnéticos, partículas elementales, campos de fuerza, ondas de probabilidad, números cuánticos, etcétera. Y estas palabras nos ayudarán a crear un universo de significado (relaciones) en el que habitan las entidades (identidades) citadas, y hablar de la materia será hablar en estos términos. Supongamos que en lugar de la materia nos interesa la vida, la biología. Nos encontraremos con otro vo-

cabulario, también disciplinario, que nos habla de células, proteínas, nutrientes, neurotransmisores, genes, ADN, etcétera. Y estas palabras nos ayudarán a crear un universo de significado (relaciones) en el que habitan todas estas entidades (identidades). Hablar de la vida (con la autoridad de experto delegada por la sociedad civil en sus instituciones) será hablar en estos términos. Si en lugar de la vida lo que nos interesa es la mente, nuestro universo se poblará de neurosis, paranoias, esquizofrenias, placebos, frustraciones, etcétera.

Y ocurre, cuando nos disponemos a elaborar un discurso sobre la materia, la mente y la vida, que los vocabularios de los que disponemos resultan incompatibles, científicamente hablando, entre sí. Podemos hablar de las proteínas de la célula, pero si hablamos de la esquizofrenia de la célula ya estamos fuera del discurso científico y nos adentramos en el *sinsentido* o, si tenemos suerte, en la lírica. ¿Cuál sería el sentido de la melancolía del electrón?

Así, las diferentes disciplinas de conocimiento entablan un diálogo de sordos, su propio funcionamiento establece las condiciones de un solipsismo epistémico. Cada disciplina defiende su propia territorialidad y entre sus estrategias defensivas está que las otras no la entiendan, algo parecido a lo que ocurre con los idiomas, como veremos más adelante. Incomunicadas, sordas hacia lo que dicen las otras, las ciencias avanzan como si la neurosis no tuviera que ver con la vida o las células no fueran materia. Falta el entendimiento, falta el traductor, pero el traductor será visto

con sospecha: elemento subversivo y esencialmente *indisciplinado* para el orden científico y aquellos que controlan sus dominios.¹

La traducción se ha convertido recientemente en uno de los temas urgentes de la filosofía. Pensadores como Benjamin, Heidegger, Foucault o Rorty han tenido una conciencia muy clara de que al heredar un lenguaje heredamos las ingentes palabras pronunciadas por los hombres, razonables o insensatas, filosóficas o poéticas, palabras con las que hemos de cargar, palabras que dieron cuerpo a un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera y dirige nuestro ánimo. Este planteamiento reconoce en todo discurso sobre la *verdad* la servidumbre a estructuras lingüísticas, históricas y culturales, el uso de ciertos procedimientos y vocabularios, amenazados constantemente por su fecha de caducidad. Su lógica sería un efecto más de lo convencional, un efecto, en definitiva, de un lenguaje siempre provisional y que el traductor está empeñado (no puede hacer otra cosa) en socavar, mezclando órdenes diferentes, intercambiando dominios. Sólo recientemente hemos aceptado que la autoridad de la lógica no descansa en una conexión privilegiada con los hechos del mundo, sino que es un efecto más de lo social, del lenguaje y de la capacidad de ponernos de acuerdo. Más adelante veremos por qué las meta-

¹ Hablar muchos de estos idiomas, ¿nos llevará a un mejor entendimiento del mundo? ¿O simplemente nos puede ayudar (lo que no es poco) a encontrar las brechas de un determinado lenguaje gracias al conocimiento del otro? Conocer varios de estos lenguajes puede ayudar a perfeccionarlos, pero deja sin respuesta la cuestión principal, el entendimiento entre ellos.

morfosis que se operan mediante la traducción, su *marcha* contra las legalidades vigentes, ha llamado la atención de los filósofos, que han visto en ella la resistencia a la localidad de la verdad y, los más optimistas, un elemento de integración y transformación.

Adelantaré algunas ideas al respecto, esbozadas por Foucault en *El pensamiento del afuera* y desarrolladas más tarde por otros pensadores. La idea, que concierne a la traducción, es que en los supuestos a los que aludimos constantemente es donde descansa el sentido de lo que decimos. Cuando compartimos lo tácito es cuando nos entendemos. De modo que el sentido está siempre en suspenso, en un *afuera*, nunca completamente expuesto.¹ Así, toda pretensión de soberanía de lo explícito, del argumento *de-mostrado* por las operaciones de la lógica, oculta la realidad del sentido que presume: las reglas y acuerdos provisionales que lo hacen posible. La risa es un buen ejemplo de cómo el sentido habita lo tácito. Vayamos al cine o al teatro en Asia, observemos las reacciones del público y nuestra propia reacción. Comprobaremos rápidamente que cuando otros estallan en carcajadas, nosotros enmudecemos. Y viceversa. No importa si la película es asiática o europea, la falta de sintonía se hará enseguida evidente. Lo explícito, lo que vemos en la pantalla, tiene sentidos diferentes debido a lo que no se ve, lo implícito.

¹ De ahí su parentesco con el poeta, si entendemos la poesía, siguiendo a Paul Celan, como "aquello que sin imponerse, se expone".

Si el sentido no puede reducirse a lo explícito, la traducción servirá para contrarrestar la tendencia general (y dominante) del pensamiento a ocultar lo que le sirve de base, que ha sido y sigue siendo una de sus estrategias favoritas de autoridad.¹ Ahora que la filosofía ha logrado, por fin, parodiarse a sí misma, la idea goza de una rabiosa actualidad. Hoy sabemos bien, gracias a Gadamer, Rorty y otros héroes del *giro lingüístico*, que las suposiciones que utilizamos al conversar o al debatir, lo que damos por sentado, son exteriores al discurso explícito y que la efectividad del propio discurso descansa precisamente en su capacidad de mantener al margen todos los supuestos que arrastra. Hoy sabemos que muchas veces lo que nos convence es, precisamente, lo que no se dice, lo que, desde su silencio, habla. Y esa "exterioridad", ese *afuera*, no es independiente del lenguaje y de los acuerdos tácitos que negocia cada cultura, acuerdos que tienen a su vez una naturaleza histórica y cuya transformación es función de conversaciones, debates y, fundamentalmente, traducciones. De modo que se podría decir, como apuntó José Luis Pardo (*La metafísica*), que es el curso mismo de la conversación (y la traducción) lo que va creando el terreno sobre el que se mueven los hablantes. En ese curso de la conversación las traducciones van a desempeñar un papel fundamental, como veremos más adelante.

¹ La lógica habla y se desarrolla como si no se sustentara en axiomas, manteniéndolos fuera de la discusión. Si en la lengua viva el sentido de lo dicho está siempre pendiente de los hablantes, la tarea del vitandín consistirá en sacarlo a la luz sin fosilizarlo mediante el concepto.

La insumisión a cierta concepción de la lógica viene del convencimiento de que la lógica puede garantizar nuestra marcha en una dirección determinada, pero es incapaz de elegir esa dirección, es incapaz de elegir entre los diferentes vocabularios de lo elemental. Éste ha sido el legado fundamental de pensadores que estarán muy presentes en este ensayo (Wittgenstein, Benjamin y Blanchot). Todos ellos pusieron en evidencia, con algo de coquetería y mucho humor, todos los puntos aventurados de la fundación de palabras-probeta, columbraron que no hay nada tan filosófico como las limitaciones de la filosofía, y que la filosofía, en su intento desesperado (a veces ridículo), de dar cuenta de lo real, es un canto de amor perdido.

ARBITRIOS DE LA PALABRA-PROBETA

Frente a la rigidez de la palabra-probeta está la flexibilidad del juego. Wittgenstein sugería que la noción misma de juego no debe ser tratada como algo completamente determinado y cerrado, sino que en lo que llamamos “juego” se incluiría toda una serie de prácticas que tienen un “aire de familia”. Pensar el “juego” es darse cuenta ya de que no hay algo común a todos ellos, sino tan solo parentescos y semejanzas, así como diferencias.

¿Son todos ellos entretenidos? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y un perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios.

En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la destreza y la suerte. Y cuán distinta es la destreza en el ajedrez y en el tenis. [...] Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. (*Investigaciones filosóficas* § 66)

Hay pues “una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle” (§ 66). Los juegos componen una familia en la que se cruzan y superponen parecidos como en una familia. El parentesco es tan innegable como la diferencia. Se podría tratar de imponer límites rígidos al concepto de “juego”, convertirlo en palabra-probeta, buscando un sustituto en el laboratorio, un término de uso restringido. Pero también se puede utilizar de modo que la extensión del concepto no esté completamente delimitada. ¿Qué es todavía un juego y qué no lo es ya?, pregunta Wittgenstein. La visión del juego es impresionista, si buscamos precisión deberemos encontrar un propósito que la justifique. A menudo necesitamos una figura borrosa. ¿Puede un concepto ser borroso? ¿O es lo borroso incompatible con lo conceptual?

Pues *puedo* darle límites rígidos al concepto de ‘número’, usando la palabra ‘número’ como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también *puedo* usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté ce-

¹ Muchos conceptos funcionan como metáforas, excentricidades que señalan a otro lugar y que hacen posible lo concéntrico del pensamiento.

rrada por un límite. Y así es como empleamos de hecho la palabra 'juego'. ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de 'juego'? ¿Qué es todavía un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra 'juego'.)

“Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella.”

—No está absolutamente delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también. (*Investigaciones filosóficas* § 68)

Los diferentes juegos de lenguaje establecen las fidelidades y los compromisos de las palabras que circulan por ellos. Pero no es imposible que esas responsabilidades sean traicionadas. Si seguimos el rastro que deja una palabra en su uso, si seguimos sus pesquisas y observamos sus hábitos, no será difícil reconocer ciertas “inclinaciones”. A veces la veremos soberbia, otras tímida. Conoceremos a sus aliados y a sus enemigos. La encontraremos en ocasiones seria, otras afectada o haciendo extravagancias. Podremos verla disfrazada, enfrentada a otra en duelo, arrojada. Nunca sola.

La invención de palabras ha sido una práctica habitual de las disciplinas científicas, también la redefinición de una palabra que ya existía y la imposición de un nuevo estatus a la misma. Parte de la filosofía reciente se ha centrado en el lenguaje ordinario (Austin, Wittgenstein), ha convertido el habla cotidiana en su objeto de conocimiento, recono-

ciendo un valor filosófico a las palabras corrientes, esas que circulan por los mercados y evitan los laboratorios. Esta tendencia reconoce el hecho fundamental de que las palabras corrientes, así las hemos aprendido, son impresiones. Las hemos visto u oído emparentadas con otras, en determinadas situaciones, en diferentes lugares. Las palabras no saben vivir solas, su abstracción es imposible (y sin embargo toda palabra es ya una abstracción). Navegan por el río del discurso y sacarlas del agua es desterrarlas de su lugar natural, disecarlas. Esa compañía perpetua en la que se halla la palabra es, también, su traducción, que funciona como un doble, como una sombra. Son huellas (marcas) que han quedado impresas en el papel fotográfico de nuestro entendimiento. Imágenes no del todo claras, sin que esto nos impida saber lo que son. “Sé lo que es un juego aunque no sea capaz de explicarlo completamente”, diría Wittgenstein. Ese saber sin poder explicar completamente es lo que hace del conocimiento del término “juego” algo que parece estar “más allá”, aunque yo preferiría decir al margen, en un *afuera*, de las palabras, pues ninguna combinación de palabras podrá explicar completamente de qué se trata (a menos que tuviéramos una intención precisa).

¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poder decirlo? ¿Es ese saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber. ¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que pude dar? Esto

es, en que yo describo ejemplos de juegos de diversas clases; muestro cómo pueden construirse por analogía con éstos todas las clases posibles de juegos distintos; digo que casi ya no llamaría juego a esto o a aquello; y más cosas por el estilo. (*Investigaciones filosóficas* § 75)

Sabemos muchas cosas que no podemos decir. La música es un buen ejemplo. La relación entre saber y decir ilumina la cuestión de si es posible reducir el conocimiento a algún tipo de lenguaje, y si, por tanto, dicho conocimiento podría producirse de manera mecánica por medio de una combinatoria que agotara todo el “saber” agotando todas las posibles combinaciones de signos (tema de la cábala y tema también de las tecnologías de la información).

Compara: *saber* y *decir*:

—Cuántos metros de altura tiene el Mont Blanc.

—Cómo se usa la palabra “juego”.

—Cómo suena el clarinete.

Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo quizá esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero. (*Investigaciones filosóficas* § 78)

Pero cualquier explicación de tipo “borroso” alberga la posibilidad de un malentendido (“digo: enseñales un juego a los niños, y les enseñas a jugar al póquer con dinero”, § 71). La traducción, al desplazarla, ¿amplía todavía más esa apertura natural de la palabra?, ¿contribuye el traductor a su extravío? Si la filosofía del lenguaje ordinario consiste en deshacer algunos de los malentendidos a que ha dado lugar

esa apertura de la palabra, lo “borroso” del concepto, ¿será la traducción su opuesto? Al final del ensayo trataremos esa cuestión.

Supón que explico: Por “Moisés” entiendo el hombre, si hubo tal, que sacó a los judíos de Egipto, como quiera que se llamara y sea lo que fuere lo que pudo haber hecho o no hecho además. —Pero sobre las palabras de esta explicación son posibles dudas similares a las que hay sobre el nombre “Moisés” (¿a qué llamamos Egipto, a quiénes los judíos?). Y no alcanzan un término estas preguntas cuando llegamos a palabras como “rojo”, “oscuro”, “dulce”. —“Pero entonces, ¿cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo y nunca entenderé lo que él quiere decir!” —Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una explicación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna necesita a otra —a no ser que *nosotros* la necesitemos para evitar un malentendido. Podría decirse: Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido —esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no: cualquiera que pueda imaginarse. (*Investigaciones filosóficas* § 87)

El malentendido está siempre al acecho y la explicación, el conocimiento, es la forma de reaccionar a su energía desorganizadora. “El conocimiento no está hecho para comprender, está hecho para zanjar.” La frase de Foucault viene al caso aquí, aunque él seguramente quería darle otro sentido, pues el conocimiento aquí es salvar el malentendido,

asegurar la regla. Esta vinculación entre el conocimiento y el poder que lo funda convierten al primero en un agente conservador. El malentendido puede tomar muchas formas, lo que para unos es juego, para otros puede no serlo. Don Quijote es un buen ejemplo. Comparemos a Jacques Derrida con Bertrand Russell. Heidegger inventó un nuevo dialecto, un juego que atrapó a muchos, un juego adictivo, pero ¿estaría él mismo dispuesto a llamarlo juego?

EL SECRETO DE UNA COMUNIDAD

Las "sociedades de discursos", cuyo cometido es conservar o producir discursos, funcionan haciéndolos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución. Un modelo arcaico nos viene sugerido por esos grupos de rapsodas que poseían el conocimiento de los poemas para recitarlos, o eventualmente para variarlos o transformarlos; pero este conocimiento, aunque tuviese como fin una recitación que seguía siendo ritual, se protegía, se defendía y conservaba en un grupo determinado, debido a los ejercicios de memoria, a menudo complejos, que implicaba; el aprendizaje permitía a la vez entrar en un grupo y en un secreto, que la recitación manifestaba pero no divulgaba; entre el habla y la audición los papeles no se intercambiaban.

MICHEL FOUCAULT

El esfuerzo de toda ciencia (y de cierta filosofía) consiste precisamente en evitar ese carácter *impresionista* de las pa-

labras y asegurarse que los términos que emplean tengan un sentido único y estable, un sentido "bien definido". La aspiración de toda ciencia es abolir el concepto "borroso". La aspiración del pensamiento crítico, su ideal, será pues la producción de un *texto* (teorema, ensayo, tratado) del que el azar y la contingencia hayan sido completamente desterrados. Un lugar que no deje espacio al malentendido, donde no sea posible el extravío. Para que esto ocurra todos los elementos articulados por dicha práctica discursiva deberán ser *necesarios, insustituibles* y seguir una *estricta lógica*.

Ya hemos visto que toda lógica se apoya siempre en unos axiomas y que su éxito depende de su simulación (el ocultamiento de los mismos) y del convenio (la capacidad de una comunidad de ponerse de acuerdo). Se plantea entonces la pregunta: ¿cómo elegir las premisas de dicha lógica? ¿Qué lógica nos llevarán a ellas? ¿Qué tipo de justificación (necesidad lógica) se podrá aducir para dicha elección, si lo necesario responde a la lógica de unas reglas que no tenemos todavía y que estamos tratando de fundar? ¿Qué laboratorio las inaugura?

Estas preguntas ya no resultan necesarias una vez una vez han sido establecidas las premisas, entonces el sistema funciona solo, su propia lógica interna producirá los significados necesarios, resultado de la causalidad impuesta por los axiomas. El azar se pretende excluido de los productos que genera el sistema, pero la contingencia sólo ha sido aparentemente (mediante una *formalidad*) apartada. Su fantasma rondará la república que la desterró. Si preguntamos

por la fundación misma del sistema, por la elección de las reglas con las que va a funcionar, nos daremos cuenta enseguida de que toda ciencia no puede sino silenciar este tipo de preguntas, “esta represión es incluso necesaria a la investigación positiva” (Derrida 2000, 38).

Recapitulo. Hacer ciencia es respirar en la imposibilidad de rehusar el azar y tratar de sustituir sus influjos por una *necesidad* (lógica, filosófica, académica). De modo que lo *necesario* de los desarrollos científicos se apoya en lo *contingente* de sus axiomas. La contingencia de la palabra fundacional es la que hace posible el rigor lógico y sus producciones necesarias. Esta *formalidad* es prerequisite para la presentación de todo trabajo científico, de forma que todo encuentro azaroso y toda asociación casual deberá esconderse: eso escondido es el secreto de todo “saber”, un secreto que guardará celosamente la comunidad de investigadores que lo administra y distribuye. El trabajo del científico se presentará entonces como si hubiera rehusado completamente el azar, como si hubiera conjurado su alianza incalculable.¹ La ciencia no puede permitirse la ironía y el proceso de traducción pone en peligro su autoridad. Las ciencias empíricas necesitan de una lengua franca (el inglés) más que ninguna otra comunidad de conocimiento. Reducir el azar

¹ “Remotamente se aproxima al Señor, para Quien el vago concepto de azar ningún sentido tiene. Al Señor, al perfeccionado Dios de los teólogos, que sabe de una vez –*uno intelligendi actu*– no solamente todos los hechos de este repleto mundo, sino los que tendrían lugar si el más evanescente de ellos cambiara –los imposibles, también”. (J. L. Borges, *Una vindicación de la cábala*.)

significa evitar el encuentro casual. Uno de los métodos para lograrlo consiste en clausurar las prácticas discursivas. Los dialectos filosóficos, las jergas académicas y las palabras probeta, accesibles sólo a cierta élite, sirven a este fin. Encierran y someten a control las prácticas discursivas de forma que éstas no puedan relacionarse libremente con las que circulan fuera de estas comunidades. Nos encontramos ante una nueva versión de la tensión entre lo público y lo privado, siendo lo privado aquí una *propiedad*, que toma la forma de un *saber* (y un negocio) de una determinada comunidad científica.

Las estrategias para clausurar las prácticas discursivas y forzar así su estabilidad pueden ser muy diversas. Uno de los factores determinantes es que esa estabilidad es sólo posible mediante el acuerdo dentro de la propia comunidad, de modo que dicha estabilidad tendrá una naturaleza pactada y convencional (que a su vez, lo veremos, es una complicidad y un secreto). Esa comunidad debe retirarse (en la biblioteca, el laboratorio o la cueva) y excluir al advenedizo, al que sólo aceptará tras someterlo a iniciación. El saber conserva por un lado el movimiento de apartarse, de retirarse con los elegidos, un separarse de los impuros; por el otro necesita iniciar ritualmente al individuo que pretende el ingreso en ese saber, purificar y doblegar su imaginación antes de que empiece a manipular las energías mismas de ese saber.

La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciados y como consecuencia les prohíbe cualquier

otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes. La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan. (Foucault, 1999c, 44)

La primera de estas prácticas (el retiro) toma la forma de un distanciamiento, la segunda (la iniciación ritual) de una metodología y unos procedimientos. Pero ambos usos son casi indistinguibles. Toda metodología es ya distanciamiento: limpia el campo de estudio, lo esteriliza, crea las condiciones precisas para realizar el experimento, distingue la "cita de la autoridad" del "discurso propio". Esta separación y retiro inicia al discípulo (estudiante, adepto, recluta o novicio) en toda una serie de códigos, dialectos y jergas que resultarían incomprensibles fuera de dichas instituciones. Tras la purificación, la separación y la superación de diversas pruebas, el sujeto puede ser ya iniciado. Su diploma le dotará de ciertos poderes, como el de iniciar a nuevos adeptos, por ejemplo, y le hará beneficiario de una autoridad. "El diploma pertenece a la magia tanto como los amuletos": la frase de Bourdieu expresa este doble movimiento: la distinción y la purificación, que cartografía el secreto. Los "enigmas", las preguntas que el científico trata de responder, son creados como otros tantos escudos contra la masa, y contra la perversión de los símbolos, la corrupción del discurso y su circulación fuera de los lugares autorizados.

Las palabras-probeta, como algunas partículas elementales, se encuentran maniatadas. Están confinadas en campos de fuerzas y no podrían existir sin ese confinamiento, son términos a los que no se les está permitido respirar al aire libre o cambiar de humor. En este sentido, tanto la palabra sagrada como el tecnicismo científico se comportan de manera hermética: son retiradas de la circulación y viven recluidas en una comunidad: monasterio, hospital, universidad o laboratorio. Para convertir a dicha palabra-probeta en insustituible, para impedir su intercambio, hay que dotarla de una metafísica. Sus usos sociales serán inmediatamente restringidos, su acceso limitado a ciertas autoridades. El acceso a la palabra-probeta no es un acceso directo (uno no la encuentra circulando por ahí), sino que requiere de toda una iniciación. El examen, el laboratorio y las jergas son algunos de los códigos que hay que descifrar para acceder a dicha palabra hermética, los umbrales de todo "saber".¹

Un buen ejemplo de lenguaje hermético son las matemáticas, que en plena eclosión del positivismo llegaron a ser consideradas como el lenguaje universal (algunos todavía lo piensan): penúltima versión del mito de la lengua per-

¹ Hay un modo natural mediante el cual la palabra se convierte en absoluto: la pasión. Cuando el adolescente habla de la "revolución" o el fanático del "Mesías" esa palabra ya ha dejado de habitar entre las demás. No es que valga más que las otras, es que no tiene precio. Ha dejado de pertenecer al mundo de lo intercambiable. Siendo ella misma una creación de las palabras, ya no pertenece a ellas. La palabra deja de ser palabra, el lenguaje, como el ser humano, tiene la capacidad de autodestruirse, de negarse, como veremos en el tercer capítulo.

fecta. Ciertos exaltados llegaron incluso a sugerir que las matemáticas eran el lenguaje que hablaba la naturaleza. Es fácil ver de dónde vinieron esas pretensiones. La palabra técnica es de fácil traducción, y lo es no sólo porque la depuración del tecnicismo ya ocurrió en la propia lengua de origen, sino porque las comunidades científicas extranjeras respetarán el aislamiento y las condiciones en las que ese término vivirá entre los demás.

Si nos preguntamos cuál es la razón de que ciertos libros científicos sean más fáciles de traducir caeremos pronto en la cuenta de que en ellos el autor mismo ha comenzado por traducirse de la lengua auténtica en que él "vive, se mueve y es", a una pseudolengua formada por términos técnicos [*palabras clausuradas, palabras-probeta*], por vocablos lingüísticamente artificiosos que él mismo necesita definir en su libro. En suma, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología (Ortega y Gasset, "Miseria y esplendor de la traducción"; el corchete es mío.)

El sometimiento de la palabra-probeta al saber la mantiene confinada en el laboratorio, le impide corretear por los mercados, intercambiarse, degradarse o sublimarse, prohíbe su perversión. Está destinada a vivir en una probeta, a una determinada presión y temperatura. Esto no significa que estos términos no sean relativos a otros, sino sólo que sus relaciones están controladas. A ellos se les reclama un ascetismo que no tienen las demás palabras, las que andan sueltas por ahí... La vida de estas palabras recuerda los rigores de ciertas profesiones (el tenor, el gimnasta), privados

de los placeres para hacer de la voz o del cuerpo un instrumento preciso y de alto rendimiento. Esa reclusión y ese confinamiento producirán lo extraordinario, los tonos y acrobacias inverosímiles, los logros *espectaculares* de toda ciencia.

Y si esas palabras de la ciencia (y de cierta filosofía) logran alguna vez salir de sus cámaras frigoríficas y alcanzar algo de afecto, con el calor de la esperanza y el denuedo perderán su *rigor*. El fin de este aislamiento entre lo sensible y lo inteligible, el final de la escapada de la metafísica de la presencia, es el adiós a la filosofía (su *miseria*, como diría Marx) y el comienzo de la escritura. No es inusual encontrar por ahí palabras-probeta que, como algunos virus, han escapado de los laboratorios, perdido su honestidad (su sentido único) y, fecundadas por el calor de la esperanza, se desordenan y se convierten en meras palabras o *palabrería*.

Y todo ocurre como si la divulgación de la palabra-probeta de la que hemos hablado, su libre circulación e intercambio, su sustitución y perversión, pusiese en peligro la revelación que promete (el *saber*). Pues para que ese saber se *manifieste*, para que se *revele*, debe mantenerse primero oculto en el laboratorio, el monasterio o la universidad, debe ser cifra y secreto y pertenecer a algún tipo de código herético.

LA EXCLUSIÓN DEL AZAR

“Pero no es un juego si hay vaguedad *en las reglas*.” —¿Pero no es un juego? —“Sí, quizás quieras llamarlo juego, pero en cualquier caso no es un juego perfecto”. Es decir, está contaminado y yo me intereso por lo que está limpio. —Pero quiero decir: Malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, sólo que estamos cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación en la palabra “juego”.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas* § 100

Hemos visto cómo el sueño de toda ciencia es la producción de un texto (una teoría, una demostración) en el que la colaboración del azar sea calculable en cero. Un texto en el que todo responda a una necesidad lógica y metodológica. Que esté gobernado por un orden y unos procedimientos. Esta aspiración es un eco de cómo los cabalistas imaginaron el texto absoluto: la Torah. Pero la idea misma del texto absoluto es mucho más inverosímil que todas las maravillas que pudiera contener. La imaginación científica es fantástica. Su teleología pertenece al ámbito de lo extraordinario. Nos exige creer lo increíble.

La sola concepción de [un] documento [de este tipo] es un prodigio superior a cuantos registran sus páginas. Un libro impenetrable a la contingencia, un mecanismo de infinitos propósitos, de variaciones infalibles, de revelaciones que acechan, de superposiciones de luz, ¿cómo no interrogarlo hasta lo absurdo, hasta lo prolijo numérico, según hizo la cábala? (Borges 1998a)

Para la cábala el alfabeto hebreo no representaba el mundo en el sentido en el que el significante representa el significado, sino que era la matriz con la que fue creado el mundo.¹ Esa idea tuvo su eco moderno: la mencionada pretensión de las matemáticas de ser la lengua que *habla* la naturaleza. Para el cabalista la creación del mundo tuvo lugar mediante la emisión de voces o la emisión de letras (pensemos en los átomos o las partículas), por tanto esas letras no podían ser representaciones de algo que ya existía, sino que fueron los moldes con los que se fabricaron los componentes del mundo. Las letras de la cábala funcionan pues como las palabras-probeta o como los “entes de tipo A” descritos por Rorty o los “elementos” de Wittgenstein. Un tipo de “cosas” que *ni son ni no son*.

En la cábala la combinación de letras (como la de moléculas en una probeta o la de partículas en un acelerador) engendra realidad, no la refleja o representa. La realidad buscada por la mística hebrea no sólo es una realidad desconocida, sino que en términos estrictos no existe y será creada por medio de la permutación y el silabeo de las letras. Lo que *ni es ni no es* crea lo que es. No estamos lejos de la tecnología.

Las permutaciones de estos elementos se pueden utilizar para realizar “descubrimientos”, para diseñar posibles “escenarios” y ver qué pasa en los universos creados por dichos *textos*. Pero que podamos ver o no algo en ellos dependerá

¹ Esto se acerca a la idea de Jacques Derrida (*De la gramatología*) del lenguaje como condición de la experiencia (y por tanto del mundo).

de nuestra propia imaginación, de experiencias personales, de la educación y los supuestos culturales con los que contamos. Estas restricciones harán de filtro y seleccionarán (o rechazarán) las diferentes combinaciones como significativas (o absurdas). La limpieza de datos es la contingencia ineludible de todo trabajo científico y permea toda su metodología. El observador (investigador) funciona aquí como filtro, un filtro constituido por la educación y el entrenamiento recibidos dentro de una determinada tradición cultural. Y ese "autor" y el discurso científico que "produce" forman parte de un sistema indisociable de la *tribu filosófica* y la tradición de pensamiento que lo ha educado.

TÉCNICA Y CREACIÓN

La biblioteca de Babel plantea este viejo tema de la cábala: las relaciones entre "creación" y "determinación". Borges baraja la idea de Kurd Lasswitz (1958, *Die Universalbibliothek*) de una biblioteca universal en cuyos volúmenes estuvieran todas las combinaciones posibles de letras en todos los alfabetos existentes: todo lo decible en todos los idiomas. La combinación de las letras de la Torah, su permutación y manipulación es el modo en que el cabalista obtiene sus creaciones. Las ruedas del *Ars Magna* de Ramón Llull son otro ejemplo de "producción mecánica" del significado por medio de la combinatoria, la ruleta donde las

dignidades divinas se combinan automáticamente *produciendo* significados.¹

Estas viejas aspiraciones pueden parecer hoy ridículas, pero la obsesión del cabalista con la Torah nos dice algo que la teoría hermenéutica contemporánea sabe muy bien. El texto, cualquier texto en particular, no es agotable por la sencilla razón de que no siempre se lee de la misma manera. Encontrarlo en el momento adecuado (o inoportuno) puede ser un acontecimiento (o una ruina) para su lector. La repetición del texto, su recitación o relectura, está condicionada por cuanto rodea a dicha práctica; no hay nada fuera del texto, no hay un círculo en el que el texto pueda habitar sin diseminarse, sin depender de otra cosa. El texto funciona pues como una malla que filtra (deja pasar pero también retiene) las diferentes densidades de las conciencias que lo ponen a funcionar, que a su vez se encuentran tejidas por la historia y la sociedad.

La *producción mecánica* de significado del cabalista parece contradecir algunas concepciones ingenuas de la creación según las cuales en el proceso mismo de la creación se *añade algo al mundo* (un recién nacido, un libro, una sinfonía). La visión romántica de la creación toma a su vez dos formas: la artística, cuyo paradigma podría ser la página en blanco del escritor, y la escatológica: la creación del

¹ ¿Los producen realmente? ¿O reproducen el limitado universo conceptual creado por otros y adaptado por Llull? El mismo Llull imponía límites al número de las posibilidades de manera que no contradijeran ideas ya conocidas y aceptadas. (Andrea Seri, comunicación personal.)

mundo de la nada (*ex nihilo*). ¿Contradican estas prácticas la distinción entre el artesano y el genio, formulada ya en Platón, entre la técnica (creación cuasi mecánica) y la inspiración (movimiento del espíritu)? La biblioteca imaginada por Lasswitz ya ha producido todos los libros posibles, todas las combinaciones, de modo que ya no se puede crear nada nuevo. En ella está escrita la vacuna del sida, los discursos de los futuros premios Nobel y su refutación, los métodos para combatir el cáncer, cuanto se dirá en los programas de radio en todas las lenguas hasta el fin de los tiempos, la identidad de la Gioconda, cada uno de los movimientos con los que se ganará la final del campeonato de ajedrez del año 2050.

¿Dónde se encuentra pues la creación si con sólo la combinación mecánica de signos podrían escribirse las grandes obras de la literatura, la poesía o la música? La respuesta al desafío que plantea la biblioteca vino de un poeta. Al leer y entender los materiales de la biblioteca, transformamos las palabras en algo que no son palabras. De modo que cada texto es ya de por sí inagotable. La distinción entre “saber” y “decir” que vimos en Wittgenstein, entre saber cuánto mide el Mont Blanc y poder decir cómo suena un clarinete, puede ayudarnos a despertar de la pesadilla de la biblioteca imaginada por Lasswitz. El horror se desvanece al darnos cuenta de que entender algo es precisamente convertir ese algo en una cosa que no son palabras, de modo que las grafías asimiladas se transforman en algo que ya no pertenece a la biblioteca, que está *afuera*.

Les hablo, y si han entendido mis palabras, esas mismas palabras están abolidas. Si han entendido, eso quiere decir que esas palabras han desaparecido de sus mentes, han sido sustituidas por una contrapartida, por imágenes, relaciones, impulsiones, y ustedes poseerán entonces con qué transmitir esas ideas y esas imágenes a un lenguaje que puede ser muy diferente. Comprender consiste en la sustitución más o menos rápida de un sistema de sonidos, de duraciones y de signos por una cosa muy distinta, que es en suma una modificación o una reorganización interior de la persona a la que se habla. (Valéry 1990, 85)

La *biblioteca* juega con la idea de que la exégesis de un texto es necesariamente otro texto, pero olvida que en el proceso mismo de la comprensión las palabras pueden transformarse en otra cosa. El lenguaje puede producir un efecto que anula al propio lenguaje, tiene la capacidad de desvanecerse a sí mismo. La comprensión es la abolición misma de las palabras y su sustitución por imágenes, relaciones, impulsos o lo que sea.

Ahora podemos ver el *infinito espurio*, como diría Hegel, de la biblioteca. Según éste todo está escrito, todo dicho, y no queda espacio para nada nuevo, para ninguna “creación”. En medio de la inmensidad de textos habrá que encontrar los tesoros (aquí el cabalista), lo que merece la pena, lo valioso, lo significativo (eso valioso es la forma en la que la tradición traduce/interpreta el significado). La creatividad no consistirá entonces en la creación de la nada (siempre utiliza materiales ya existentes), ni en la combinación ciega y

mecánica. La creatividad será el filtro que selecciona tesoros de esa masa informe y sin sentido producida por las incasantes combinaciones mecánicas de la biblioteca, esa fuerza que rescata un sentido al margen de las palabras.

La pesadilla de la biblioteca, de un mundo agotado, se basa, además, en otra mistificación, que podría denominarse la *aberración estructural del significado*. Según esta perspectiva deformadora el significado se encuentra ya en los elementos estables que se combinan para formarlo.¹ Se trata de una aberración porque la estabilidad de la palabra sólo puede lograrse clausurándola, pero las palabras, como las partículas, son inconcebibles en reposo, no existen al margen de sus interacciones con otras palabras (partículas) en las prácticas discursivas (diálogos y polémicas). No es posible concebirlas fuera de esos campos de fuerza: *no hay nada fuera del texto*. La célebre frase de Derrida se traduciría, en términos de la física de partículas, en que no hay nada fuera del campo (nuclear, gravitatorio, electromagnético, etcétera). Así como en la física cuántica el concepto de “campo” ha sustituido al de “partícula”, en la crítica textual la práctica discursiva sustituyó a esa entidad abstracta llamada palabra. Para la nueva física la partícula ya no es un “ente” sino una “perturbación del campo”, una irregularidad en la densidad de las líneas de fuerza que lo atraviesan, un bache en

¹ Ya se trate de las letras del cabalista, de las *dignidades* llullianas, de las palabras-probeta de la filosofía o de las partículas de la física subatómica, es mediante su interacción como se produce el significado y no en cada una de las componentes por separado.

el continuo del campo o, siguiendo las metáforas de Derrida, una marca, una huella.¹ La palabra aislada es tan inconcebible como la partícula aislada, la palabra cobra significado en los procesos, hay que pasar rápido sobre ella para que funcione, para que signifique.

Cada palabra, cada una de las palabras que nos permiten franquear tan rápidamente el espacio de un pensamiento, y seguir el impulso de la idea que se construye ella misma su expresión, me parece una de esas planchas ligeras que se arrojan sobre una zanja o sobre una grieta de montaña, y que soportan el paso del hombre en rápido movimiento. Pero que pase sin pesar, que pase sin detenerse —y sobre todo, ¡que no se divierta bailando sobre la delgada plancha para probar su resistencia!...—. El frágil puente enseguida bascula o se rompe, y todo se va a las profundidades. Consulten su experiencia, y encontrarán que no comprendemos a los otros, y que no nos comprendemos a nosotros mismos sino gracias a la velocidad de nuestro paso sobre las palabras. No hay que insistir sobre ellas, a riesgo de ver el discurso más claro descomponerse en enigmas, en ilusiones más o menos cultas. (Valéry 1990)

Podemos entendernos gracias a esa cinética de la oración, gracias a ese desplazamiento rápido, que no duda. Dado que no hay palabras estables, ni aislables, ni quietas, jugar a su combinación como si fueran piezas de un mecano es confundir lo que son y su funcionamiento. Este elemento

¹ Algo parecido a los “modos” de Spinoza..., afectos de una única sustancia infinita.

cinético del significado sugiere que entender algo supone ya un desplazamiento, un recorrer la frase sin detenerse. Entender, además de un placer, como decía Aristóteles, es un estar en marcha, un desplazamiento. Encontramos aquí un eco de la metáfora de Benjamín: las traducciones hacen avanzar a los idiomas hacia una *lengua pura*. Ese no ser definitivo emparenta la comprensión con la traducción: entender es traducir.

Si asumimos que no podemos estudiar las prácticas discursivas como si fueran objetos en sí mismos (estudios retóricos o sintácticos del discurso) sino como fenómenos que tienen lugar en determinados contextos sociales, en los que existe una delegación de la autoridad, si aceptamos que el panfleto callejero y el boletín universitario no son el mismo texto, aunque sean formalmente idénticos; entonces lo que nos muestra la traducción, representándola en forma de parodia (la locura de la traducción), es que hay una *falsa* dicotomía entre la forma y el contenido, entre lo sensible y lo inteligible (en términos de Aristóteles) o entre extensión y conciencia (en términos de Spinoza). Y la inteligencia del poeta se nos hace más diáfana:

La mayoría de los lectores atribuye a lo que denomina el fondo una importancia superior, incluso infinitamente superior, a lo que denomina la forma. Otros hay, sin embargo, que ven las cosas de modo completamente diferente, y piensan que tal manera de juzgar es una superstición. Consideran audazmente que la estructura de la expresión está dotada de una suerte de realidad, mientras que el sen-

tido, o la idea, no es más que una sombra. El valor de la idea no está determinado, cambia con las personas y los tiempos. Lo que uno considera profundo, para el otro es una evidencia insípida o de una absurdidad insoportable. Basta, finalmente, mirar un poco en derredor para observar que lo que aún puede interesar de las letras antiguas a los modernos no pertenece al orden de los conocimientos, sino al de los ejemplares y los modelos. (Valéry 1995b)

Pierre Menard (“autor del Quijote”) realiza una obra invisible que guarda afinidades y correspondencias con la del traductor. El sentido del humor de Borges apunta a la representación de esa falsa dicotomía. Los textos cambian según el modo en que son leídos, el libro no puede ser un ente incomunicado y fracasa, como los idiomas, en cuanto se lo aísla. Una literatura difiere de otra menos por sus textos que por la manera en que son leídos. La sugerencia de Borges de leer textos como si otro los hubiera escrito (leer la *Imitación a Cristo* como si la hubiera escrito Joyce) tiene su reflejo en la actividad del copista o del lector: cada uno de ellos copia o lee un texto diferente que, sin embargo, contiene exactamente el mismo número de signos ordenados de idéntica manera. La misma combinación cabalística, el mismo resultado de la máquina llulliana produce dos textos diferentes que formalmente son el mismo; la forma se mantiene mientras que el contenido cambia.

Hablando de la máquina de pensar de Raimundo Lulio, Borges comenta que es natural que su inventor incluyera en ella categorías que hoy ya no pueden interesarnos, como

bondad, grandeza, sabiduría y gloria, incapaces ya de generar una revelación apreciable. El hombre de hoy, "en el fondo no menos ingenuo que Lull", *cargaría* la máquina con palabras como entropía, tiempo, relatividad, protones, etcétera. O también, sugiere Borges: plusvalía, proletariado, capitalismo, lucha de clases, materialismo dialéctico, etcétera.¹ La *forma* parece como fuera del tiempo mientras que el *fondo* sería el tiempo histórico mismo. Hemos invertido el platonismo.

CONTRABANDOS, RUMBOS Y DERIVAS

¹ J. L. Borges. "La máquina de pensar de Raimundo Lulio", *Textos cautivos*, p. 176.

La traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan dos idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola en una forma embrionaria e intensiva.

WALTER BENJAMIN

PALABRA SUJETA Y PALABRA ERRANTE

Hemos visto que hay prácticas discursivas que atan fuertemente significante y significado, convirtiendo el signo lingüístico en algo compacto y sin fisuras, asegurando su claridad y univocidad y desterrando toda ambigüedad. Esas prácticas se ponen también en circulación cuando entender el significado y hacerse comprender es lo más apremiante, es lo que Blanchot llamaba la *palabra cruda*, esa que declara una guerra o condena a un recluso. La forja de la palabra cruda, la fundición de significante y significado, se establece mediante la relación entre la palabra misma que se pronuncia, la situación de aquel que la pronuncia (general o juez), la institución que autoriza su pronunciación y la delegación en esa autoridad de quienes la reciben. Cuando se cumplen todas estas condiciones, la palabra funciona como herramienta de los discursos, siendo estas mismas condiciones las condiciones sociales (Bourdieu 2001, 71).

Pero hay otro tipo de palabra, que llamaré *palabra errante*, que no pretende únicamente el significado, que no se contenta con ser su vehículo y que incluso parece ir en contra del significado mismo. Esa palabra rehúsa el peso de

la significación, lo aligera, y es parte del juego de ilusiones, como veremos más adelante, en el que vive inmerso el que-hacer del traductor.

La primera de estas formas de la palabra, la *palabra cruda* de Blanchot, que es una versión de la palabra-probeta, se ocupa de la verdad (del significado) y es función del permiso de circulación que ciertas instituciones le otorgan. No hay significado al margen de la autoridad, sólo *proto-significado*. Si artistas como Kafka o Van Gogh han logrado ser tan fascinantes (sobre todo para la metafísica de la juventud) es debido en parte a la marginalidad en la que produjeron su obra. Estas proto-significaciones al margen acabarán convirtiéndose en institucionales, terminarán siendo asimiladas y canonizadas por una autoridad académica, que las traduce, las interpreta, las divulga y las señala como valiosas. La palabra errante se domestica, se sujeta y logra así significar. Ése es el drama en el que viven los *cultural studies*, el héroe revolucionario se convierte en pieza de museo. Ya no es un *significante flotante*, sino que ha sido lastrado por un *muerto*. La palabra errante, por vocación anti-institucional, es requisada y apropiada por la institución. Funcionarios la convierten en funcional y pasa a formar parte de seminarios universitarios, congresos, revistas especializadas y publicaciones.

Esa palabra es el teatro de una batalla: la lucha por el estatuto de lo verdadero, *Theatrum Philosophicum* cuya virtud es producir la ilusión del significado, una ilusión pres-tidigitada por máscaras. La traducción participa activamente

en su baile de representaciones. Esta *verdad/ilusión* que es *conocimiento/poder* conduce, o mejor, produce “la certidumbre indudable del yo y de su existencia” y está limitada, como se dijo, a las condiciones sociales o rituales donde esa palabra tiene lugar (clínica, confesionario, aula magna o corte suprema). Esa palabra sujeta hace al sujeto, lo conforma y lo articula.¹ El yo vive pues insertado en esa matriz (producido por ella) de relaciones jerárquicas y sociales, y son esas mismas relaciones las que le proporcionan una identidad y lo convierten en objeto de referencia de otros discursos.

La otra forma de la palabra, por el contrario, borra la existencia de ese ciudadano, forma parte de un lenguaje del que el sujeto parece quedar excluido (Foucault 2000, 14). Esa palabra que vaga por los caminos es por naturaleza anti-institucional, vive en los márgenes y su lucha es borrar a ese sujeto que tiene su razón de ser en la institución. Esa palabra crea, dibuja, perfila la *experiencia del afuera*, y ese afuera es la tierra de nadie donde el traductor prepara, esconde y camufla los géneros de su contrabando.

¹ La articulación del sujeto es consecuencia de este proceso que une varias piezas de forma que mantengan entre sí libertad de movimiento pero que al mismo tiempo se encuentren ligadas entre sí, logrando un conjunto coherente y eficaz socialmente. Cuando uno habla con claridad y pronuncia bien (se hace entender), uno articula correctamente.

CONTRABANDO Y FALSIFICACIÓN

Contrabando: del latín *contra bannum*, contra el edicto o la prohibición legal.

Al igual que disponemos del género policial o la novela rosa, deberíamos hacer sitio a una nueva clase del ordenamiento literario: la traducción. Si no se ha hecho hasta ahora, si la traducción no tiene todavía categoría de género literario, es porque es un género de contrabando. Como el contrabandista, el traductor elude el pago de los aranceles y evita al vigilante de la frontera: la policía de la gramática y la tradición. Esa tradición que ahora elude estuvo en su momento contaminada de sustancias ilegales (neologismos, traducciones...) que con el tiempo fueron legalizadas y asimiladas al uso común. La traducción introduce subrepticia y continuamente (de forma fraudulenta) géneros y enseres sin pagar el impuesto de la gramática local y el uso ordinario. Todo trabajo de traducción experimentará la tensión entre los usos legales locales y los usos ilegales extranjeros. Veremos adónde nos lleva la idea del traductor como contrabandista, experto en la geografía y los recovecos que se extienden entre dos fronteras, animal cuyo hábitat es una tierra de nadie, un espacio entre dos órdenes, entre dos policías, entre dos formas de la significación.

Pero al margen de la cuestión legal hay otra filosófica. La traducción, su posibilidad o imposibilidad, su felicidad o fracaso, respira en la tensión filosófica entre relativismo

(todo signo es intercambiable) y esencialismo (el texto en sí, el original, que funciona, como veremos en el capítulo final, como fetiche, y la institución o la ideología que convierte *su* significado en algo unívoco). La traducción es un ejemplo de *relatividad ontológica*. El traductor no sólo trabaja en la tierra de nadie entre dos fronteras sino que, en el ámbito filosófico, su trabajo respira en los márgenes que trazan estos dos conceptos. Este espacio es el de la falsificación (el original se sustituye por una copia) y el del contrabando (la copia se hace pasar por auténtica).

La tarea del traductor experimenta la tensión esencial que sirve de resorte a todo trabajo de escritura (y que hace posible el *espacio* literario): la confrontación entre lo legal y lo ilegal, entre lo nuevo (el neologismo) y lo viejo (la tradición), entre el juez (costumbre y ley) y el forajido (margen del orden social). "Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo" (Ortega y Gasset 1951). Al leer una traducción la sintaxis extranjera se cuela inadvertidamente en nuestra inteligencia, de modo que podemos vernos impelidos a reordenar eso que parece fuera de lugar o simplemente asimilarlo. En cada lectura de una traducción realizamos inadvertidamente ese trabajo, como si volviéramos a aprender a leer, como si fuera posible calcular de otro modo la frase, como si nos liberáramos por un instante del lenguaje que nos atraviesa

y con el que cargamos. Experiencia no muy alejada de la del poeta que, desde la frontera del lenguaje, renueva incesantemente las energías de lo verbal.

La libertad sintáctica del traductor es posible debido a que la ley del texto traducido existe de una manera particular. Al tratarse de una ley bicéfala (el traductor responde a dos órdenes diferentes) su jurisdicción puede dar lugar a un diálogo o a una batalla. El orden policial de la gramática local rige esa tierra de nadie en colaboración o pugna con el orden extranjero, de modo que el texto traducido puede rendir cuentas a uno u otro indistintamente, ya que sus leyes pertenecen a diferentes juegos de lenguaje. Así, el género literario de la traducción, como el de la poesía, desgasta continuamente la noción misma de regla lingüística, que se erosiona gracias a la presencia (explícita o implícita) de formas de asociación extranjeras que la subvierten.

Al introducir en el orden local un material simbólico extranjero, el traductor debe por un lado tratar con respeto y delicadeza su mercancía (debe serle fiel: la dimensión ética de la traducción), pero por el otro se ve en la obligación de pervertirla, de hacerla pasar por lo que no es (autóctona) y camuflarla entre los demás discursos. Esa fidelidad es más una cuestión moral que ontológica. Tanto en la lectura como en la traducción, el texto en sí, abstracción ilícita de orden moral, desempeña un papel tan importante como la promiscuidad de los signos. Y precisamente gracias a que no existe tal cosa como la esencia de un texto, su intimidad recogida y estable, su indiferencia a las transformaciones históricas, un texto se puede traducir.

El mercado de *valores* sólo es posible cuando hay fluctuación entre las diferentes divisas, una moneda que no cambiara de valor se convertiría en un valor sin referente, un signifiante sin significado, o con un significado aislado. Gracias a que los signos cambian de valor es posible su intercambio, y el original se puede sustituir por su traducción. Los signos lingüísticos son pues sustituibles por otros precisamente porque no son palabras sujetas, sino que cambian de valor llevados por diferentes corrientes, interacciones y derivas.

En enlace sin fisuras, hermético, entre signifiante y significado de la palabra-probeta o de la palabra cruda, da cuenta de lo intraducible: la sentencia judicial. Traducir una sentencia de un sistema judicial a otro convertiría a esa misma sentencia en algo injusto o, al menos, arbitrario. Las instrucciones *urgentes* del controlador aéreo son en cierto sentido intraducibles –el tráfico de aviones se regula mediante una lengua franca (el inglés)–, responden a una necesidad urgente. Algo parecido ocurre con la tecnología y las finanzas, que antes hablaban latín y ahora hablan inglés, poniendo en peligro esos espacios donde se gesta la labor del traductor y del poeta.

El traductor/contrabandista pone a circular en el mercado de los signos lingüísticos y de las formas gramaticales una mercancía falsificada que se hace pasar por legítima.¹

¹ La legalización del inmigrante ocurre cuando el extranjero se encuentra ya en el país que se plantea su legalización.

La marca con la que estos signos (novedad que pasa por reproducción), circularán en el nuevo mercado será el nombre de un Autor, que hace aquí la función de sello y timbre del Estado. Lo falso (la traducción produce efectos del texto que, inadvertidos en el original, significan en la versión traducida) se convierte en verdadero; y el texto gana o pierde partidarios en estas transacciones, Heidegger triunfa en las traducciones francesas mientras que fracasa en las inglesas e incluso en las versiones alemanas originales. Sin embargo, aferrarse a la idea de la falsificación no debería inducirnos a suponer una "autenticidad" del texto original. Podría caerse en la ingenuidad (o el cinismo) de texto *en sí*, o en la superstición de que hay un auténtico Borges o un auténtico Heidegger. Delimitar lo que un texto es, o lo que un texto significa, constituye una arbitrariedad, más o menos inteligente, o una necesidad ideológica, institucional o *urgente*. Si hemos aprendido algo de estos dos autores es que no hay un auténtico *Funes el memorioso* o *Bauen Wohnen Denken*, sólo el fantasma de una firma.

Pero esa mercancía falsa (como mano de obra emigrante) enriquecerá el mercado de los signos, lo hará crecer y diseminarse. La traducción introduce, en su maleta de doble fondo, formas gramaticales y sentidos que transformarán la economía de la gramática local. Estos materiales carecen del sello y timbre del Estado pero paulatinamente, y gracias al nombre de un Autor, irán adquiriendo valor. Curioso: convierten el mercado en algo que no es un mercado a efectos legales. Cuando la moneda falsa circula entre la divisa legal,

cuando se introducen valores clandestinos que se intercambian con los autorizados, ya no es posible la transparencia y el significado parece derivar hacia lo esotérico (hay un secreto: lo falso).¹ Paradoja: la traducción representa (en el sentido teatral) su imposibilidad. Como la identidad, que llevada a su extremo se impide a sí misma: mi identidad es aquello que hace imposible que yo sea idéntico a otra persona. Algo parecido ocurre con la traducción, opera de una forma que hace imposible el verdadero intercambio. A la moneda auténtica propone la falsa, al original, el texto traducido.

TIERRA DE NADIE: EL DESTIERRO DEL TRADUCTOR

Cuanto más elevada sea la categoría de una obra, tanto más conservará el contacto fugitivo con su sentido y más asequible será a la traducción.

WALTER BENJAMIN

Hemos visto cómo el texto traducido se articula mediante la tensión que crean dos gramáticas, dos formas del decir, dos modos de acercarse al referente, a la cosa significada (afirmada o negada). Pero en esa dicotomía participan también dos modos de evitar decir lo que una lengua no

¹ La traducción debe respetar todo lo que el texto no dice y sin embargo significa: el material entre líneas. Pero ¿cómo traducir lo no dicho? ¿Como hacer la traducción de la ausencia de signo? Véase la teología negativa expuesta en *Como no hablar* (Derrida 1997a), o el concepto de la doble ausencia en Blanchot (1992).

quiere decir, dos formas del silencio. El pensamiento, sujeto de una gramática, de una regla lingüística, se impregna de formas extrañas a esa ley, de leyes extranjeras, de ambigüedad. Se contamina de lo intraducible (la sentencia judicial). Esa polaridad crea un espacio intermedio donde los órdenes, aunque presentes, no logran ejercer completamente su dominio. Ninguno de ellos puede acaparar completamente los modos de significar, pues esos modos han dejado de ser exclusivos.

Toda traducción, ya se decante hacia un lado o hacia otro, presupone estos dos órdenes sintácticos que pugnan por la soberanía del texto. La libertad del traductor (o la condena que hace posible su liberación) reside en que no tiene que someterse a ninguno de ellos de manera exclusiva, sino que negocia con cada uno de ellos diferentes aspectos de su trabajo.

El hombre decidido a traducir está en una intimidad constante, peligrosa, admirable, con el poder unificador que está en ejercicio tanto en cada relación práctica como en cada lenguaje, y que lo expone al mismo tiempo a la pura escisión previa; esta familiaridad es lo que le da el derecho de ser el más orgulloso o el más secreto de los escritores, con esa convicción de que traducir es, a fin de cuentas, locura. (Maurice Blanchot, "Traducir")

El delirio del traductor, sombra deformada del sueño de la lengua perfecta, se fragua en su destierro. Dos ejércitos amenazan su tierra de nadie, dos ejércitos de los que está obligado a desertar. La holgura de su uniforme (las man-

gas largas y el paso cambiado) no sería posible si existiera la lengua perfecta, un orden total que no dejara los resquicios y las oquedades que crea la diversidad de lenguas. Bajo esta luz, Babel ya no es una maldición, sino la dicha de lo literario. Y vemos convertido al traductor en "el más orgulloso y secreto de los escritores" (Blanchot).

Si la traducción ocurre en un territorio no *ocupado* entre fronteras, esa tierra de nadie puede verse también como el espacio entre las vanguardias de dos ejércitos.¹ La metáfora de la colisión cultural de la que surge el fetiche (véase más adelante) nos servirá aquí. Del enfrentamiento entre dos lenguas surge la traducción. Schleiermacher lo expresa así: "O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor". Esos *encuentros* nunca ocurren bajo la égida de uno de los dos órdenes independientemente, sino precisamente en su fundición. La traducción negocia sin cesar entre ellos, creando un espacio en el que conviven destierro y contrabando, un lugar (y de ahí la locura de la traducción) donde el orden de la lengua se ve asediado por el fantasma de lo extranjero.

¹ En el primer mundo esa tierra de nadie, sobre todo en Europa, se ha reducido a la mínima expresión: una línea. Sin embargo, en África o Asia, la tierra de nadie todavía puede ocupar una gran extensión.

DOMINIOS (RUMBOS Y DERIVAS)

La tensión, nunca aflojada, entre la palabra sujeta y la palabra errante, convierte su dominio en una lucha incesante. Por un lado, las prácticas discursivas de las instituciones tratarán de apoderarse de ella, someterla y restringir su campo de acción. Por otro, las prácticas locales del habla o las marginales del poeta y del traductor la diseminan constantemente, desafiando las políticas de control de las burocracias. ¿Dominamos el lenguaje o estamos poseídos por él? Heidegger lo expresa con claridad:

El hombre actúa como si fuera forjador y dueño del lenguaje, cuando de hecho es el lenguaje el que ha sido y es dueño del hombre. La inversión de esta relación de dominio ha sido quizá, más que ninguna otra cosa, la que ha conducido a la alienación del hombre. El cuidado al hablar es muy aconsejable, pero de nada sirve si seguimos considerando al lenguaje como un medio para expresarnos. De todas las llamadas que nosotros, los humanos, podemos atender, la llamada del lenguaje es la suprema y, en todas partes, la primera. (Heidegger, "Construir, habitar, pensar", p. 108)¹

La relación con las palabras toma, a partir de Heidegger y a lo largo de la tradición hermenéutica que le seguirá,

¹ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. He modificado un tanto la traducción de Barjau ayudándome de la traducción inglesa de Albert Hofstadter, que traslada con mayor claridad el sentido del fragmento.

la forma de una dicotomía. Dominar las palabras o estar dominado por ellas. Los dos estereotipos del filósofo y del poeta. Estas dos tendencias, que conviven en toda práctica discursiva, dibujan dos tipos de identidades: "sujeto" y "espectro" (sombra proyectada por el mismo lenguaje). El primer estereotipo dice: "Llega al lugar donde (tú) quieres llegar (*get to the point*), guía tu discurso, condúcelo hasta la conclusión que pretendes". Aquí el filósofo confiado, libre de retóricas y sofismas, que presupone un sujeto no lingüístico y que considera al lenguaje como un utensilio manejable para sus fines. Su ingenuidad, su confianza depositada en la herramienta del lenguaje, lo traicionará. Todo el trabajo llevado a cabo por la deconstrucción ha estado dirigido a representar dichas traiciones, a poner en escena su desvarío, a convocar al espectro, el fantasma proyectado por su propio discurso. Se entiende ahora cómo la deconstrucción es una tarea, un trabajo que hacer y no una teoría. Una tarea que, como la buena traducción, se disolverá a sí misma con el paso del tiempo. Las transformaciones de la lengua irán difuminándola hasta convertirla en fantasma, un espectro que rondará la casa que habitó. "Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido", decía Wittgenstein, "esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no: cualquiera que pueda imaginarse." La lengua ya está condicionando la experiencia del filósofo y prefigurando su visión del mundo, ésta es la contingencia, por utilizar la terminología rortyana, en la que vive todo el empeño del pensamiento.

El segundo estereotipo, el de la poesía, dice: “Ve donde las palabras *te* lleven, déjate llevar por el lenguaje, no lo fuerces, navega con él. No te resistas al hechizo de las palabras, déjalas que se llamen unas a otras, que jueguen, que se ríen, que se pierdan y *tú* con ellas...”.

¿Seremos capaces de distinguir ese “tú” de la corriente de palabras que es el pensamiento que se zambulle y se deja arrastrar por ellas? ¿Podremos separar el discurso interior del yo de la idea de un yo que lo experimenta? Diferentes *yoes* luchan aquí, en las diferentes corrientes (rápidas,慢as, arremolinadas) de los diferentes lenguajes. Ríos con geografías muy diversas. *Yoes* que navegan, se hunden o se dejan llevar, atravesados por las palabras (enfermos de literatura) o confiados en su posible dominio.

Acostumbramos a decir que *llevamos* (nosotros) una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de llevarla en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca lo que uno habría querido llevar. En general, sería más correcto decir que entramos en una conversación, o incluso que nos enredamos en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, [...] en ella los dialogantes son menos directores que dirigidos. Lo que saldrá de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que nos ocurre. [...] la conversación tiene su propio espíritu y el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, desvela y deja

aparecer algo que desde ese momento es. (Gadamer 1996, 461-468)

Cuando se habla una lengua extranjera (también ocurre con la propia, aunque resulta más difícil apercibirse de ello), el hablante experimenta los dos impulsos citados. El primero consiste en aceptar el ímpetu de la lengua, la sensación de ser llevado por ella y abandonarse a su inercia. “Antes de poner en funcionamiento la lengua, asegúrese de haber conectado el cerebro”, advertía una tira cómica. El río del discurso, la manera de hablar, la tradición de asociaciones, el sonido y la música de la lengua nos atrapa y sólo tenemos que reprimir nuestras intenciones y acatar las fuerzas que se desatan cuando nos ponemos a hablar. Esa aceptación es ya una renuncia al “yo”, al sujeto que pretende, a la *intencionalidad*. Sumisión a las derivas del habla del que no sabe dónde arribará. Estos usos exigen cierta docilidad. Al asumir esta opción, hablamos bien (quizá superficialmente), nos embarcamos y embarcamos a los demás y el discurso se convierte es un simulacro, precisamente en el sentido que tanto molestaba a Platón, y que el filósofo atribuía a los poetas, que no hablaban la verdad, sino la imitaban.

La otra opción consiste en ejercer un dominio sobre las palabras, someterlas a nuestras intenciones. Cuando esto ocurre, nuestras palabras se parecen a la palabra *cruda*, se tornan *urgentes*, graves. La deconstrucción ha tratado de mostrar cómo esa urgencia siempre acaba siendo traicionada por la tendencia al *afuera* del lenguaje, por el impulso de vivir constantemente en sus márgenes, que arrastra al individuo que sueña con dominarlo.

Pero todo pensamiento, y esto es lo que podemos aprender de corrientes excéntricas como la deconstrucción, es al mismo tiempo rumbo y deriva. La filosofía se sirve constantemente de la *tensión esencial* entre palabras sujetas y palabras errantes. El pensamiento navega, pone rumbo, pero en su derrota se ve obligado a aprovechar corrientes no elegidas, regímenes de viento entablados por el propio lenguaje a través del cual y gracias al cual habla. El pensador, como el navegante, no puede permitirse urgencias ni caprichos. Hay un viento y un estado de la mar y, lo quiera o no, ha de servirse de ellos. De modo que no tendrá inconveniente en reconocer que cada uno de sus pensamientos será en parte cautivo de la lengua que habla y de las traducciones de las que se nutre, que como hablante es prisionero de las derivas y modos de asociación de la lengua que lo atraviesa, de su historia de influencias, dominios y sometimientos a los lenguajes que lo han formado. Falta todavía por escribir la historia de las influencias que las lenguas extranjeras han tenido, fundamentalmente a través de las traducciones, en la *falsa prisión* del lenguaje.¹

¹ La filosofía en español ha leído muchas traducciones, y eso podría no ser una desventaja. Todo pensamiento está condicionado por ciertos conceptos que toman formas muy diversas en función de la cultura o la lengua en la que se hayan inscritos. Sólo pondré algunos ejemplos, los más claros, aunque el razonamiento se podría extender a la totalidad (nunca cerrada, nunca perfectamente delimitada) de una lengua. "Existencia", "individuo", "tiempo", "historia" son conceptos casi ineludibles en ciertas tradiciones de pensamiento, forman parte de los vocabularios tradicionales de las filosofías precisamente porque se traducen de manera diferente. Pero a poco que agudicemos la vista reconocemos que los equivalentes a estos términos en otras tradiciones filosóficas, por ejemplo, en la tradición es-

Si aceptamos la idea de que el pensamiento está limitado por el potencial y la configuración de la lengua en la que se ha gestado, podremos reconocer que tanto el razonamiento como la imaginación se encuentran sometidos a ciertas condiciones, muy difíciles de definir, que llamaremos "contingencia del lenguaje". Pero, al mismo tiempo, pensar es un ejercicio de autonomía intelectual, un sobreponerse a esa contingencia, una labor que formará, o pondrá al descubierto, nuevas derivas que, una vez establecidas y cartografiadas, habrá que llamar "rumbos". Esa tensión es el resorte de toda escritura y de todo pensamiento, un dejarse llevar por las derivas del lenguaje y un navegar en cierta dirección con el propósito de llegar a un determinado lugar. En esa singladura habrá lugares por los que no se podrá pasar y el pensamiento se verá obligado a rodear, espacios a los que una determinada lengua, por su historia, su gramática o su sintaxis, le ha estado vedado entrar y será la influencia de la lengua extranjera y la traducción las que hagan posible su acceso.

Pero la sumisión al lenguaje, enfatizada sobre todo por Heidegger, no es nunca completa. Gracias al traductor y al poeta el lenguaje es una *falsa prisión*,¹ precisamente por-

peculativa sánscrita, tienen unos campos de asociación y unas formas que son completamente diferentes a las que tienen en español. Todo esto es bien sabido, pero conviene recordarlo aquí; el individuo en el mundo anglosajón no es el mismo que en el mundo hindú, y al decirlo ya nos asalta la duda, pues damos por supuesto un "individuo" común a ambas culturas y al darlo por supuesto podemos enunciar su disparidad.

¹ Tomo la frase del título de uno de los mejores estudios sobre el pensamiento de Wittgenstein: *The False Prison*, Pears 1987.

que sus energías creativas y de transformación habitan en sus márgenes, esos espacios tan familiares al poeta y al traductor. Poesía y traducción abren constantemente nuevas rutas en la superficie dúctil de la lengua, y sólo en la medida en que estas nuevas derrotas son trazadas y navegadas, podremos hablar de pensamiento. Los efectos de estas dos actividades producirán nuevos episodios de la vida misma del lenguaje que condicionarán las derivas futuras. Y conducirán idealmente a la utopía de Benjamin de la *lengua pura* gracias a las energías transgresoras de la poesía y el poder mediador de la traducción.

El diálogo en el que se mueve todo pensamiento tiene su origen en la atadura que supone toda lengua y en la liberación que hacen posible estas actividades en los márgenes. Por un lado, si el pensamiento no está atado a la lengua no puede comprenderse; por otro, sin ese movimiento hacia el *afuera*, no hay pensamiento sino un ejercicio que dejará a la lengua como estaba.¹

Si el pensamiento consiste en frecuentar las fronteras de lo decible y desplazar sus límites un poco más allá, arrojándolo a la tierra de nadie del *sinsentido* con la esperanza de que el sentido lo alcanzará, si las diferencias entre las

¹ Creo que así se podría ver lo que Foucault llama el *pensamiento del afuera*. Lo extraño que ronda, como un fantasma, la república de la lengua que lo desterró, lo que se excluyó para que el lenguaje mismo fuera posible, el *espíritu de la colmena*. Además, podría resultar muy interesante estudiar las relaciones entre la locura y la traducción. Ambas son una forma de percepción, del texto o del mundo, una forma de lectura, extraña y ajena a la comunidad en la que ellas se inscriben.

lenguas las hacen menos cautivas de sí mismas, entonces la afinidad entre traducción y filosofía requerirá de una exploración detallada. La reflexión sobre la traducción nos ha ofrecido algunas pistas para explorar uno de los temas más viejos de la filosofía: las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento. No es éste el lugar para continuar en esa dirección, aunque en el capítulo final se indicarán algunas de las posibles vías que semejante investigación podría seguir.

Recapitulo: sabemos que cada palabra tiene un haz de relaciones y que esos haces en transformación son al mismo tiempo privados y colectivos. La periodicidad con la que una palabra frecuenta a otras es obra de la literatura, el habla, nuestra experiencia íntima con el lenguaje, los usos del poder y las instituciones y las traducciones. Los poetas distorsionan los aspectos más convencionales de estos haces, no sólo transformando las palabras sino también haciendo pequeñas violaciones a la gramática. A esas distorsiones contribuye asimismo la traducción. La rebeldía del poeta frente a los usos establecidos de la lengua, su actitud de heresiarca ante los cánones que le hace arrojar sobre la lengua asociaciones insospechadas e inéditas es comparable a la del traductor. Las lenguas se necesitan unas a otras para comprenderse. La lengua extranjera hace posible el *afuera* del traductor, que debe realizar su labor desterrado en una tierra de nadie donde las prácticas discursivas no siempre circulan legalmente. Pero la metáfora de la tierra de nadie no sugiere que existan límites a las lenguas, sino justo lo con-

trario: es la ausencia misma de tales límites la que hace posible la tierra de nadie del poeta y del traductor, donde se gesta la indispensable transición entre dos universos de significado.

NEGACIONES

SENTIDO COMO FILTRO

Al acercarnos a un fenómeno como la traducción tiende a confundirnos un supuesto engañoso, ese que dice que el lenguaje sirve para comunicar el pensamiento y no para encubrirlo. Bajo este *axioma de la revelación*, el habla no crearía al pensamiento sino que se limitaría a darle forma. Sin embargo, constantemente experimentamos que la lengua no es fácilmente distinguible del pensamiento, que lo crea y lo dirige en determinadas direcciones, que evita otras.¹ Pensamos gracias al lenguaje y contra el lenguaje (de ahí que inventemos palabras-probeta), nos encontramos ya, cuando nos disponemos a pensar, en las redes del lenguaje y es precisamente esa red la que sirve de cama elástica al salto del pensamiento. Pero dominar el lenguaje no siempre significa dominar el pensamiento, aunque al hacerlo hay ya mucho camino andado. Ése es el sentido de la polémica frase de Heidegger según la cual “la ciencia no piensa”.

Pero el habla (además de vehículo del pensamiento) es un secreto que su hablante desconoce, de ahí que Goethe dijera que aquel que no conoce una lengua extranjera no

¹ Algunos filósofos, el primer Wittgenstein por ejemplo, identificaron lenguaje y pensamiento. Todo dependerá de cómo acotemos estos términos: ¿es el presentimiento pensamiento? ¿Y la afinidad metafísica?

conoce la suya propia. La lengua oculta y revela, y no sólo al que no la entiende, al extranjero, sino también al que la habla y se encuentra configurado por ella. Ya lo vimos: el hombre cree que habla a través del lenguaje, cuando muy bien pudiera ser que fuera el lenguaje el que habla a través del hombre. De modo que lo que plantea el pensamiento de la traducción es cómo dar cuenta de esta dicotomía secreto-revelación. Demasiado a menudo confiamos en que la traducción revele el secreto de un original que no entendemos, cuando muy bien pudiera ser, en el caso de una buena traducción, que ocultara lo que la lengua esconde.

Hemos explorado ya algunas de las afinidades entre traducción y poesía, hemos visto cómo la herida abierta en el trabajo de la traducción, espacio creado contra *la* regla, tiene su paralelo en ese forcejeo contra la norma lingüística que ocurre en la actividad del poeta y en la formación del estilo. La creación es posible porque el lenguaje es un juego de reglas abiertas. En la traducción esa apertura se duplica. Dos órdenes rigen el texto traducido, y es la alternancia de la regla que desplaza los significados gramaticales a un *afuera* donde la gramática parece regir de otro modo. Donde el cambio (lo nuevo) amenaza la seguridad (estabilidad) del significado. La herida es esa fractura del significado, ¿a qué juego estamos jugando?, que pone en peligro el entendimiento. La amenaza del malentendido, que la regla aplacaría, se multiplica cuando la regla es bicéfala, cuando los filtros del significado tienen diferentes texturas y retienen diferentes posos (impresiones). Ésta es la apertura, *descarnada*, de toda traducción, su destierro y su *desprotección*.

Pero si decimos que el lenguaje es un juego de reglas abiertas, acto seguido nos asalta la duda: una *regla abierta* es un contrasentido. ¿Qué regla es esa que en cierto momento renuncia a su jurisprudencia para *hacer sitio* a otra? ¿Qué regla es esa que *renuncia*? Tratemos de imaginar un juego en el que las reglas cambiasen conforme se desarrollara el juego. Hay reglas, pero éstas son susceptibles de cambios y transformaciones.

¿No nos aporta aquí luz la analogía del lenguaje con el juego? Podemos imaginarnos perfectamente que unas personas se entretienen en un prado jugando con una pelota de manera que empiezan diversos juegos existentes sin acabar de jugar a ninguno de ellos, y arrojan a lo alto la pelota sin plan ninguno, se persiguen mutuamente en broma con la pelota y se la arrojan, etcétera. Y ahora alguien dice: Durante todo el tiempo esas personas juegan a un juego de pelota y se guían por ello en cada pelotazo por reglas definidas. ¿Y no hay también el caso en que jugamos y *make up the rules as we go along*? E incluso aquel en el que las alteramos —*as we go along*. (*Investigaciones filosóficas* § 83)

La aplicación de una palabra no está completamente determinada por reglas. A menudo utilizamos las palabras como impresiones, como heridas que las prácticas discursivas, las conversaciones o las lecturas han dejado en nosotros. Son las marcas de lo literario, no podía ser de otro modo: el juego del lenguaje no es diferente del juego de lo literario. T. S. Eliot, en un célebre ensayo de 1919, "Tradition and the Individual Talent", se sirvió de la metáfora de

la hospitalidad para estudiar las relaciones entre lo nuevo y la tradición. Esa hospitalidad de la tradición a la nueva obra de arte, ese *hacer sitio* (apariciones) a lo nuevo obliga a reubicar lo viejo. Eliot y Wittgenstein ilustran la tensión entre tradición y creación de una manera que puede servirnos aquí. Según el ensayo de Eliot, cualquier nueva obra de arte entra a formar parte de un todo y el hecho mismo de su aparición hace que ese todo (que es el canon de la tradición literaria) deba reestructurarse para hacerle sitio. Esta hospitalidad hacia el nuevo invitado hace que, por ejemplo, Shakespeare ya no sea el mismo (no se lee de la misma manera) tras la llegada de Oscar Wilde al *espacio literario*.¹

Podría establecerse una equivalencia entre la "regla" que rige los diferentes juegos del lenguaje y el "canon" literario. El habla natural, la actividad poética y literaria, los medios de comunicación y las traducciones ponen a circular fuerzas que participan en una labor de ensanchamiento o de constricción de la regla de su juego, que se renegocia incesantemente. No sólo se amplían las posibilidades de lo discursivo sino que también se entierran usos olvidados.² Las reglas del juego del lenguaje se ensanchan y encogen con el tiempo y el ejercicio de la traducción tiene mucho que ver con estas palpitaciones. Estas transformaciones no sólo afec-

¹ Como sugiere el sentido del humor de David Lodge (1984) en *Small World*, podría estudiarse la influencia de T. S. Eliot en las obras de Shakespeare, lo que sería mucho más interesante que hacer lo contrario. Citado por Chaudhuri (1999, 10).

² Este rito de pasaje será oficiado por las Academias, aunque la defunción ocurre en calles y mercados.

tan a la gramática sino también al juego de voluntades, intenciones y circunstancias que experimentan los hablantes: deseamos a través y por medio de palabras y ese deseo es *gramatológico*. Uno de los principales contribuyentes al juego de reglas en continua transformación es el traductor. Comprendemos ahora mejor la provisionalidad de su trabajo. La buena traducción, como señala Benjamin, es sólo un momento del juego, un instante que hace posible el giro de la regla, de ahí que esté destinada a disolverse, a desaparecer, en beneficio de la lengua que la asimila.

Esa disolución de la traducción en aras del enriquecimiento de la lengua tiene su paralelo en la desaparición del autor en beneficio de su obra. De esta idea, formulada por Blanchot y refinada por Foucault, hablaré más adelante. En ambos casos el texto excluye al que lo traduce o escribe. Lo somete. Esta idea es un eco de la reificación del lenguaje de Heidegger. Y no está lejos de las ruedas mecánicas de producción de significado de Ramón Llull, ruedas que podría poner a funcionar un chimpancé.

El acto mismo de traducir pone de manifiesto el juego de intercambios y sustituciones que supone toda lengua. El traductor experimenta en carne propia cómo *sus* palabras (que son otras) se asocian y relacionan con las demás en otros contextos culturales. El traductor sabe que la "libertad" en la India poco tiene que ver con la reivindicada por la Revolución francesa y, sin embargo, debe encontrarle un equivalente, soslayar esas diferencias y hacer posible la comprensión pagando el precio, difícil de medir, del error.

El traductor sabe que las diferentes redes conceptuales y emocionales en las que están inscritas las palabras que maneja son irreductibles, le falta de un sistema de medidas estable que sea capaz de hacer el traslado de un sistema de referencia a otro, le falta una palabra-probeta que dé cuenta de ese desplazamiento y en esa orfandad debe realizar su trabajo. Encontrará facilidades, palabras estables como "monedientes", moneda que circula de manera muy restringida, después de las comidas, cuando la inteligencia queda adormecida. Pero también se topa con palabras mucho más problemáticas, esas que están en todos los fregados, las protagonistas de la historia y de las transformaciones sociales, baluartes de las formas en las que cada sociedad imagina su futuro. Palabras que han circulado de boca en boca, de texto sagrado en hermenéuticas, de panfleto en declaración (de independencia, de los derechos humanos, de la constitución). Esas palabras sufren derivas y transformaciones, la circulación frenética a la que están sometidas las desgasta, hay que redefinirlas, acotarlas, revivirlas. "Libertad", "esperanza", "verdad", "poder" son únicamente palabras, pero han moldeado no sólo los discursos sino mucho (para algunos todo) de lo que podemos imaginar o desear.

Esas palabras funcionan como filtros en la visión del mundo que cada individuo y cada comunidad compone. Son centros de gravedad de intenciones privadas y estrategias políticas, pero también están *sujetas* a rumbos y derivas. Un ejemplo: habrá quienes filtren su experiencia del mundo a través de la palabra "justicia", de modo que verán

cuanto ocurre a su alrededor y a ellos mismos en términos de lo que es justo y lo que no. A ese filtro se añadirán otros (no muchos más, a los fanáticos les basta con uno o dos) de modo que nuestro entendimiento del mundo, ya sea de su orden o de su caos, será el resultado de filtrar nuestra experiencia utilizando cierto número de palabras, pero ocurre (y el traductor lo sabe bien) que estos cedazos son incongruentes entre sí, tienen diferentes tamices, en las diferentes comunidades en las que circulan.

Otro ejemplo: la crítica literaria de la segunda mitad del siglo pasado filtró el texto y los discursos arquitectónicamente. En los años cincuenta y sesenta mediante la "estructura", cambiando el cedazo a finales de los sesenta por la "deconstrucción", siendo posible ver el conocimiento de dichas tradiciones como el poso que dejaron dichos filtros. De entre esos filtros hay algunos fáciles de reconocer, mientras que otros lo son de forma secreta: palabras que disimulan su condición de filtro para ser así más efectivas. El poso que queda cuando la palabra filtra el mundo, ¿es el poder secreto, la reserva de energía (todavía sin explotar), que la palabra esconde?

SECRETO A VOCES: LA LENGUA NATURAL COMO JERGA

Hemos visto que la naturaleza misma de la lengua la impulsa constantemente a transformarse, a ser otra, que el potencial de revelación y comunicación que palpita en el

interior de cada idioma tiene su contrapartida en su capacidad de ocultar y apantallar, que las comunidades de conocimiento tratan de limitar esas derivas mediante palabras-probeta, que el conocimiento trata de contestar con palabras a la obra de la palabra. La decadencia de esa *mentira*, de esa respuesta al enigma que la palabra crea, es la muerte de la lengua, su defunción y esterilidad. La idea de Oscar Wilde (*The Decay of Lying*) la encontramos también en Donald Davidson. La mentira suele entenderse como lo opuesto a la verdad, asociándola entonces a lo falso, cuando debería verse como lo opuesto a la creencia. "Se dice a veces que el decir una mentira implica una falsedad, pero esto es un error. Para decir una mentira se requiere, no que lo que uno diga sea falso, sino que el que lo dice piense que es falso" (Davidson 1990b, *What metaphors Mean?*). La frase de Davidson podría reformularse del siguiente modo: es falso que la mentira implique la falsedad, pero no es mentira: eso dependerá de lo que uno crea. Dependerá de eso que llamamos conciencia.

¿Hay hoy día un problema más nuevo que el de la conciencia? Se estaría tentado de designarla, si no de definirla, como el lugar en el que se retiene el poder singular de no *decir* lo que se sabe, de guardar el secreto bajo la forma de la representación. Un ser consciente es un ser capaz de mentir, de no presentar en su discurso aquello de lo que tiene sin embargo la representación articulada: aquel que puede evitar hablar. (Derrida 1997a)

Cada idioma, como un todo, es un *secreto a voces*. Las relaciones que mantiene una comunidad de hablantes con su idioma están llenas de complicidades, guiños y códigos desconocidos para el extranjero: "Quien fuera va a casar o va engañado o va a engañar". La proliferación de las lenguas es la respuesta de las comunidades de hablantes a su necesidad de protegerse del exterior, preservar sus secretos y conservar su cultura e identidad (Steiner). Es decir, si bien es cierto que toda lengua tiene sus particulares códigos o jergas (herméticos, científicos o gremiales), también lo es que cada lengua, como un todo, se comporta a su vez como una jerga: lenguaje especial y familiar que usan entre sí individuos pertenecientes a ciertas comunidades. De modo que cada idioma se comportaría, respecto a los demás, como una pantalla. Traducir es revelar esos secretos que las comunidades guardan para sí, secretos que se resisten a revelar porque el lenguaje mismo se encarga de silenciarlos. Al equívoco denunciado por Heidegger (el lenguaje nos expresa cuando creemos expresarnos) se añade este otro: la lengua es sólo revelación y no silencio. La traducción deberá entonces enfrentar esta doble imposibilidad: el traslado de lo que no se dice. Negaciones. Todavía está por explotar la mina filológica de la traducción que tenga en cuenta ese segundo aspecto del idioma. Toda lengua tiene su lado oscuro (Gamoneda).

Ya vimos que el conocimiento clausura la palabra y restringe su circulación, ahora vemos cómo la misma lengua, como un todo, se comporta a modo de código que se pro-

tege de influencias externas. Es como si la lengua misma (cada lenguaje particular) tendiera a la autoconservación, a perseverar en el ser, a sobrevivir a las intrusiones del traductor, del que la conoce y, sin embargo, no es una creación de ella, sino un intruso, un advenedizo que ha sido creado (conformado, articulado) por una lengua extranjera.

Si las lenguas tienden a ser opacas y refractarias, si sus capacidades encubridoras son indisociables de ellas, se convierte en un sinsentido la idea de una lengua universal en la que todos pudiéramos comunicarnos y en la que no hicieran falta los traductores. El dominio actual del inglés en el ámbito académico, tanto en las ciencias como en las humanidades, deberá verse no sólo como el ejemplo más reciente de lengua franca, sino también como una nueva versión de la utopía de la lengua perfecta que esconde una voluntad de dominación y que amenaza con la supresión de las diferencias.

Perfilar esa utopía o aspirar a ella ha supuesto pasar por alto una de las funciones principales que lleva a cabo toda lengua natural: la de tapar, esconder y no querer decir ciertas cosas. La de paralizar el pensamiento en determinadas direcciones. "Constantemente al hablar o al escribir renunciamos a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite. ¡Ah, pero entonces la efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que, al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar!" (Ortega y Gasset 1951). La búsqueda de una lengua universal tiene, ya lo dijimos, una agenda oculta, la dominación perfecta. Una

pesadilla comparable en lo político a la de los regímenes totalitarios y en el ámbito de la imaginación a la biblioteca universal imaginada por Lasswitz (1958) y escenificada en *La biblioteca de Babel*.

NEGACIÓN E IDENTIDAD (EMOCIÓN Y SENTIDO DEL YO)

Hemos visto cómo la palabra-probeta del científico es una palabra *sujeta* que se perfila en contraste con una palabra imprecisa, que puede cambiar de hábitos y de dirección cada vez que es puesta en circulación y que hemos llamado palabra *errante*. Sin embargo, gracias a esa palabra indisciplinada (que habita los márgenes de toda ciencia) son posibles los lenguajes científicos, las palabras-probeta, que se convierten en el objeto de su negación. La ciencia necesita palabras estables, sujetas, y su voluntad de dominio someterá a algunas de estas peregrinas. Esa estabilidad y disciplina que adquiere la palabra tiene su fundamento en las instituciones sociales. Los discursos que ponen a circular palabras-probeta obtienen su poder simbólico de la vinculación a cierta autoridad, que zanja y delimita sus funciones. Su eficacia será función de las condiciones sociales en las que se produce esa circulación. Así, buscar la eficacia simbólica en el discurso mismo (formas de argumentación, retórica, estilo, etcétera), como si el texto tuviera límites precisos, sería buscarla donde no está. Estos esfuerzos se hallan siempre condenados al fracaso mientras no es-

tablezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien lo pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza su pronunciación (Bourdieu 2001, 71). Pero ese lenguaje autorizado no gobierna sin la colaboración de aquellos a quienes gobierna, este simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto representa (teatralmente) esa delegación. Y aquí entraría todo lo que nos ha dicho Foucault sobre las relaciones entre verdad y poder.

Sin embargo, aunque hay prácticas discursivas que *hacen* al sujeto, que lo conforman y lo disciplinan (en cierto sentido cada idioma realiza parte de ese trabajo), hay otros usos que en cierto sentido lo *deshacen*, lo borran. Las prácticas científicas son un buen ejemplo de las primeras, esas que articulan al sujeto y lo disciplinan. En ellas el individuo dobla su imaginación a la de la comunidad científica a la que pertenece. Las segundas, entre las que se podría incluir la traducción, la poesía y la creación artística en general, pueden servir de ejemplos de la borratura del sujeto que las ejerce. Son tareas que convierten en espectros a aquellos que las realizan.

Ambas prácticas son complementarias, las primeras necesitan de las segundas para negarlas y establecer su saber, las segundas necesitan de las primeras para salir de la cárcel que esas mismas prácticas han creado. El primero es un uso afirmativo (el científico cuando niega sólo afirma lo contrario); mientras que el segundo es un uso negativo en el sentido de que instituye una negación que se niega a sí

misma, o en el sentido de que cuando niega tampoco se compromete con la proposición contraria. Toda buena traducción guarda el secreto de la lengua que traduce, del mismo modo que todo texto guarda el secreto de su composición.

Un texto no es un texto si no esconde a la primera mirada, al primer recién llegado, la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser llamado percepción. (Derrida 1997b, 93)

La negación de la que es objeto la palabra *errante*, la del traductor o la del poeta, es la fundación misma de la palabra-probeta (*sujeta*). Esta negación es la que permite y hace posible la afirmación del conocimiento, mientras que la palabra errante cuando niega no pretende afirmación alguna (no pretende fundar un "conocimiento"). Con frecuencia se ha dicho que nada puede decirse de lo que no es. Sin embargo algunas tradiciones de pensamiento se han dedicado a clasificar minuciosamente los diferentes modos del no ser. El problema de la negación es tan viejo, al menos, como el *Parménides* de Platón. Al decir de algo que no es, o que no existe, se identifica el referente del "no ser", se lo distingue del resto de las cosas, tanto de las que son como de las que no son. Estas dos operaciones abren un espacio a lo que no es, lo traen al mundo, lo hacen existir como parte del discurso, como parte del archivo de la imaginación.

“No existe una teoría de la traducción”, “No existe una lengua perfecta.” Estas dos negaciones, ¿niegan un mismo sujeto? Gramaticalmente son idénticas, ambas niegan una aspiración. La cuestión, planteada por Walter Benjamin, tomaría ahora, reformulada, la siguiente forma: ¿es lo mismo negar la posibilidad de una teoría de la traducción que negar la posibilidad de una lengua perfecta? O, yendo un poco más lejos, ¿cuál es el parentesco entre lo que no se dice y lo que se niega?

Lo negativo posibilita el discurso de la diferencia y, con ella, la distinción (alteridad) que es toda identidad. Si no hay una lengua perfecta es porque las diferencias entre las lenguas no permiten decidir sobre su grado de perfectibilidad, porque no resulta posible decidir (¿qué regla podría ayudarnos?) entre los diferentes juegos de lenguaje. Nos hallamos ante la solución trivial al problema teórico que plantea la traducción: la falta de instrumentos de medida hace imposible un modelo teórico único para la traducción, la naturaleza misma del archivo impide su clasificación.

Pero lo que más nos interesa aquí, en este espacio de las negaciones, es otra imposibilidad. No hay modo de comparar lo que las lenguas callan, lo que no quieren decir. No hay forma de medir al espectro que ronda la casa del lenguaje. ¿Cómo hacer el inventario de estos silencios? ¿Cómo determinar su alcance? Esta forma del no ser es el *objeto* de la reflexión de este capítulo y la pregunta misma pretende sacar a la luz al espectro que anima el empeño teórico de este libro.

Decimos: “No. Eso no es el cine, eso no es el arte, eso no es el amor. Es otra cosa”. Y no sabemos cómo decirlo, creemos saber perfectamente lo que no es, pero nos resulta muy difícil decir lo que es. Así, delimitando lo que no es, protegemos lo que más amamos, lo que queríamos dejar fuera del alcance de la corrupción y la erosión del tiempo, lo que, por no tener precio, se resiste al intercambio. Esta retórica de la determinación negativa multiplica indefinidamente las precauciones, tratando de crear el espacio a un valor que es posible reconocer (en cuanto lo experimentamos sabemos que está ahí), pero que somos incapaces de decir qué es. La etnografía llamó “sagrado” a esa fortaleza de negaciones. Algunos artistas (pienso en Víctor Erice) protegen la palabra “cine”, defienden un modo particular de entenderlo, y así lo resguardan frente a la proliferación indiscriminada de lo audiovisual. El teólogo hace algo parecido cuando define el espacio de lo sagrado. Los padres cuando protegen la inocencia de sus hijos o de su hogar: espacio protegido de la crueldad del mundo. Schiller, lleno de fervor romántico, escribe: “Sólo lo que no ha ocurrido no envejece”, e imagina un espacio impenetrable a la erosión del tiempo.

La negación en todos estos casos sustrae el tiempo. Es cómplice de la eternidad. “Toda frase negativa”, escribe Derrida, “estaría ya habitada por Dios. [...] Dios nombraría aquello sin lo cual no se podría dar cuenta de ninguna negatividad.”¹ Sacar fuera del tiempo a la cosa es lo decisivo

¹ Jacques Derrida 1997.

aquí, pues al describirla de manera afirmativa la exponemos, permitimos que las palabras que dan cuenta de ella sean intercambiables, las sometemos al cambio y las transformaciones, a versiones y perversiones, a las derivas del uso y de la historia, o a la batalla por el estatuto de lo verdadero.

Estas prácticas discursivas de protección y retiro están emparentadas (participan del mismo juego) con la palabra-probeta. A través de ellas podemos ver cómo el pensamiento (institucional, científico, público) y la emoción (privada, solitaria) no son fácilmente dissociables. La *frialdad* del laboratorio es aquí el *calor* de la devoción. Paul Valéry ha expresado muy bien esta idea: "Hay una sensibilidad de las cosas intelectuales: el pensamiento puro tiene su poesía. Cabría preguntarse, incluso, si la especulación no está indefectiblemente dotada de un cierto lirismo que le presta el encanto y la energía para seducir al intelecto que a ella se entrega".¹ Pues precisamente es esto lo que hace el científico con sus términos probeta. Variables fijas, sustraídas al tiempo, palabras que viven cautivas en los laboratorios, sometidas al rigor de una presión y una temperatura, controladas sus relaciones, alejadas de amistades peligrosas. Sólo bajo la autorización de la comunidad se les permitiría salir fuera, rondar las plazas y los mercados. Subvertirse.

¹ Prólogo a la edición francesa de los *Cánticos espirituales* de San Juan de la Cruz, 1995a.

Es bien sabido que el habla se compone de silencios y que hay silencios que hablan. Si "cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios" y si "cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras" (Ortega y Gasset), la tarea del traductor se verá comprometida entre dos formas del silencio. La traducción corre el peligro de decir lo que el texto trataba de silenciar, o de encubrir lo que ponía al descubierto. En la traducción esos silencios se superponen y, al hacerlo, se deforman (un nuevo argumento en favor de considerar la traducción como un género literario). Las conciencias (atravesadas por palabras) que prefiguraban se han metamorfoseado. En el texto traducido se confunden los silencios, hablan los secretos y callan los hablantes. Un encuentro de dos espectros, un abrazo de fantasmas.¹

Para hacer más diáfanas estas consideraciones, detengámonos un momento en lo que llamamos obra literaria. Su razón de ser no es, lo sabemos bien, la información. Bajo el yugo del mensaje informativo está la prensa, el telegrama, el panfleto, el sermón y los usos sociales de ciertos textos que han sido sometidos, en el curso de la lucha por el estatuto de lo verdadero, a la univocidad del mensaje: una voz,

¹ ¿Nos sirve aquí hablar de fantasmas?, ¿no es ésta otra versión, una más, de la *espectrología*? Estas metáforas estaría justificadas por la excentricidad del lenguaje, por su tendencia al *afuera*. La tensión, nunca aflojada, entre la palabra sujeta (palabra-probeta) y la palabra errante (palabra diseminada), entre rumbos y derivas, desplaza la lengua hacia un *afuera* que es el espacio, la sala de operaciones, de la traducción.

un contenido, una explicación; como antiguamente, un dios, un credo y un rey, y, más recientemente, una nación.

Dos ejemplos ilustran el rechazo del "contenido" en lo literario. Uno: Juan Carlos Onetti: para mandar un mensaje no es necesario escribir un libro, basta recurrir a una mensajería. Dos: una escena de *Annie Hall*. Woody espera en la cola del cine, un insufrible pedante explica a la mujer que lleva a su lado el "contenido" de obras de Federico Fellini, Samuel Beckett y Marshall McLuhan (gurú de la cultura mediática). Woody imagina el castigo que infringiría a toda esa palabrería: se aparece el mismo Marshall McLuhan en persona y desautoriza al charlatán diciéndole: "Usted no tiene ni la menor idea de lo que yo he querido decir en mis trabajos".

Ojalá las cosas fueran tan sencillas. O mejor: menos mal que las cosas no son tan sencillas. La *autoridad*, cuando hablamos de la creación, ya no es mando ni dominio, sino que se parece más a una *tecnología del yo* (en el sentido de Foucault), a un borrarse y desaparecer (en el sentido de Blanchot), a una renuncia. El escritor se somete a la obra y gracias a esa sumisión la obra puede vivir. El autor, el verdadero autor, no tiene (ni tuvo mientras se sometía a ella, mientras la creaba) potestad sobre su obra. En el proceso mismo de su creación fue siendo paulatinamente excluido de ella hasta que, al completarla, se consumó su destierro.¹ En cierto

¹ He aquí uno de los grandes problemas entre creación y ética: cómo atribuir responsabilidades a un autor por su obra si ya fue excluido de ella.

sentido el autor debe conseguir que la obra reniegue de él, debe ser expulsado (aquí Groucho) del club que él mismo ha fundado.

Maurice Blanchot ha sido el que mejor ha descrito el modo en el que un autor va siendo gradualmente excluido de su obra. El instinto del creador consiste precisamente en reconocer que la obra necesita de su destierro, que debe retirarse para que ella viva. Esa borradura es su aliento, esa retirada su almoneda. El silencio del autor permite a la obra, por fin, decir algo. La autonomía de la obra, su vitalidad, lo que llegará a ser, descansa en esa desaparición... Paradójicamente el verdadero autor debe renunciar a la autoridad. La creación se convierte así en un ascetismo que no acepta facilidades ni caprichos (¿excluye el azar?), que los reprime y se somete a las exigencias mismas de la obra, que, llegado un momento, habla por sí sola.

¿Qué queremos decir cuando en una obra admiramos el tono, cuando somos sensibles al tono como a lo más auténtico que tiene? No hablamos del estilo, ni del interés y la calidad del lenguaje, sino precisamente de ese silencio, esa fuerza viril por la cual, quien escribe, al haberse privado de sí, al haber renunciado a sí, mantiene, sin embargo, en esa separación, la autoridad de un poder, la decisión de callarse, para que en ese silencio tome forma, coherencia y sentido lo que habla sin comienzo ni fin. (Blanchot 1992, 21)

El traductor, según Benjamin, debería tener un talante similar. El argumento es inquietante: comprender una obra

literaria es dejar de lado lo más esencial. De nuevo la *superstición del fondo*, del “contenido” de la que hablaba Valéry. Quien tiene el mensaje, la información, puede arrojar la obra a la papelera como se hace con un periódico, aunque siempre habrá quien los *recorte*.

¿Qué “dice” una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que la comprende. Su razón de ser no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo, la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. (Benjamin 1967).¹

No basta con que el traductor reciba el mensaje del original, *lo entienda* y lo transmita. El traductor debe, por el contrario, “encontrar en la lengua a la que traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original”. El traductor debe reproducir esa forma en la que el autor desaparece. Poner en escena su silencio, el tono de la obra, la retirada. El traductor tiene que trasladar los movimientos de un fantasma, el espectro de aquel que gobernó el texto desde la ausencia.

¹ A este problema de las malas traducciones (las que se centran en el mensaje, ¿qué mensaje?) se añade el opuesto, cuando el traductor hace a su vez literatura. Según Benjamin los dos problemas surgen del mismo error: pensar que una obra de arte se concibe en función de un destinatario. “Si la traducción estuviese realmente destinada al lector, también tendría que estarlo el original”. Más adelante dirá: “El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia”.

EL TRADUCTOR Y EL POETA

El traductor y el poeta afrontan dificultades similares derivadas de la naturaleza misma de la escritura; mostrarlas nos ayudará a recordar dos de sus marcas generales. Por un lado, toda escritura se enfrenta al hecho de que la propia lengua pone obstáculos a la expresión de ciertos pensamientos, “paraliza la inteligencia en ciertas direcciones”, impone determinadas tendencias ante las que el pensamiento tiene la posibilidad de reaccionar, pero que el pensamiento no siempre puede elegir, de ahí que esas mismas tendencias se consideren a menudo pensamiento, aunque sea el lenguaje el que impone sus condiciones, sin que pueda delimitarse dónde comienza el pensamiento y dónde termina la escritura. Esta tensión esencial entre lenguaje y pensamiento configura el campo de gravedad de la lengua.

Por otro lado, ya hemos visto que conforme va tomando forma la escritura, el sujeto que la ejerce va siendo progresivamente excluido del texto. El texto deja de pertenecerle en el momento mismo en que empieza a adquirir vida propia, en el momento en que es absorbido por el campo de gravedad de la lengua, que es el que dirige su curso y revolución. Si la vitalidad del texto depende de la marginación del que lo produce, de su ausencia, resultará difícil decidir, como planteó Heidegger, quién expresa a quién.

Una vez reconocidas estas dos afinidades: la naturaleza refractaria de las lenguas para aquellos que las utilizan y la desaparición del autor que se lleva a cabo en la escritura,

el siguiente paso será preguntarnos qué estrategias deberá seguir la traducción para traducir esa negación y esa ausencia. Por un lado, el campo de gravedad de la lengua traza los caminos de la escritura. Por otro, esos caminos no están completamente delimitados ni marcados, la tarea misma de la escritura consiste en abrirlos, y éste es precisamente el punto de encuentro del poeta y el traductor. Tanto en la creación poética como en la tarea del traductor se violenta la gramática, se dislocan los usos y asociaciones habituales, se erosiona lo convencional y se abren nuevos caminos al habla. Estas nuevas rutas podrán resultar extrañas al principio, podrán incluso carecer de sentido cuando son por primera vez arrojadas sobre la lengua, pero con su puesta en circulación terminarán por convertirse en lugares comunes, rutas habituales de la inteligencia y hábitos del pensamiento.

Si esas *tendencias* son una cosa particular de cada lengua, como los regímenes de vientos y corrientes lo son de cada mar, el traductor bien podría encontrarse con que los obstáculos sorteados por el texto que traduce son ahora otros. Así, encontrará facilidades que no se hallaban en el original y escollos que el original salvó sin dificultad. De ahí la esterilidad de imaginar un destino del texto (un mensaje), un lugar al que llegar. El texto se convertiría entonces en una balsa que carecerá de utilidad una vez nos ha llevado a la otra orilla, y el traductor está confundiéndose de trabajo: sería portador y vehículo de lo que no quiere ser llevado ni transportado, de lo que no pretende un arribo ni un final.

De modo que perdería su sentido que no es sino su disolución, su completa diseminación y absorción en la lengua, y así, en la forma de pensar de todos aquellos que la utilizan. Nada muy lejos de la poesía.

APARICIONES

EL FETICHISMO DEL ORIGINAL

Preexiste una voluntad --Alguien va a nacer.

PAUL VALÉRY

El discurso --el psicoanálisis nos lo ha mostrado-- no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues --la historia no deja de enseñárnoslo-- el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que uno quiere adueñarse.

MICHEL FOUCAULT

Fetichismo: idolatría, veneración (excesiva) al fetiche. El diccionario José Alemany define fetiche como: "Ídolo u objeto de culto supersticioso en tierra de negros". El fetiche, según sus descripciones logocéntricas (en este caso racistas), es objeto de una idolatría *irracional* y supersticiosa, de una devoción obsesiva y extravagante. Supone ya cierta ceguera. La noción de fetiche surge en el *laboratorio* de la dominación cultural. La civilización ve fetiches en *tierra de negros*, el fetiche es el objeto de veneración del salvaje, que cree ingenuamente en su mágico poder. La civilización tiene iconos, los salvajes fetiches. El concepto mismo cristaliza la desigualdad entre dos cultos. En uno de ellos el objeto (el icono) merece veneración, en el otro es sólo un fetiche, una superstición salvaje, un signo degradado. En el primer caso el signo es completo: hay significante y significado, en el segundo está mutilado y carece de contenido, sólo hay significante y un significado falso: la creencia en

el poder mágico del fetiche. Ésa es precisamente una de las marcas del discurso de la dominación: desplazar los signos del dominado y presentar los propios como completos.¹

La traducción, como el fetiche, también es resultado del enfrentamiento cultural.² La civilización tiene originales, los salvajes, traducciones. Si la colisión entre dos culturas producía el fetiche, la colisión entre dos lenguas produce a su vez un nuevo objeto: el texto traducido. Signo (conjunto de signos) desplazado, en el que el significante ha cambiado y el significado (que supuestamente habita en la cultura original) se nos ofrece como una especie de copia defectuosa, incompleta. Históricamente el original ha funcionado como fetiche, y la creencia en sus poderes ha engendrado numerosas tradiciones literarias. Volveré a ello más adelante; lo que me interesa ahora subrayar es que el texto original ha funcionado como ídolo y el traductor como profeta que porta y administra su energía significativa.

Hoy sabemos bien que el texto es algo más que un mecanismo para esconder un secreto (su sentido) y que la trascendencia de los textos, como la del arte en general, no es lo que son (pregunta sin respuesta) sino lo que llegan a ser. Hemos pasado de creer en el texto como algo estable, do-

¹ El pensamiento postestructuralista y poscolonial han desenmascarado algunas de estas retóricas de la dominación, reconociendo en todo signo un destino inevitable, el desplazamiento, y leyendo esos desplazamientos en términos de poder político y militar. La mejor exposición de esta condena, ya anticipada por Albert Camus en *El mito de Sísifo*, alcanzó su ápice en Foucault, "Verdad y poder" ("Vérité et pouvoir", entrevista con M. Fontana, *L'Arc* 70, 1971).

² De la energía liberada en dichas colisiones surgirán algunas tradiciones literarias (García Yebra 2004).

tado de significado, a la idea del texto como productor de significados. Si el texto es ahora considerado como una factoría de versiones de sí mismo, o de resonancias, el pensamiento de la traducción tendrá que prestar atención a las insólitas líneas de fuga que abre esta perspectiva. El espacio literario no atiende ya a la *superstición del fondo* ni a las exigencias de la mensajería. El texto que lo ocupa es un *libro de arena*, un libro asombroso por dos motivos: primero, porque, como la arena, carece de principio y de final, no tiene límites o si los tiene no hay modo de encontrarlos, y, segundo, porque lo que se ha leído una vez ya no puede encontrarse de nuevo. La parábola de Borges sugiere que no es posible leer dos veces el mismo libro, ni siquiera la misma frase. El texto es como el río de Heráclito. Ningún comentario o refutación lo agotan, su sueño seguirá ramificándose en la imaginación del que lo lee y del que lo olvida.

Si el texto funciona como productor de significados, su traducción podrá, quiera o no, actualizar uno de esos significados (el equivalente a realizar una medida en un experimento cuántico) y abortar con ello todos los demás. La traducción se convertiría entonces en mutilación. Las malas traducciones comunican demasiado, aplacan resonancias, silencian ecos. Al mismo tiempo entendemos (y por eso nos perdemos) la idea de Walter Benjamin según la cual quien ha entendido un texto literario ha dejado de lado su sentido esencial. La idea también está en Blanchot (1992, 45): "Lo propio de la palabra habitual es que la comprensión forma parte de su naturaleza. Pero en este punto

del espacio literario el lenguaje es sin sentido. De ahí el riesgo de la función poética. El poeta es el que entiende un lenguaje sin sentido”.

El traductor tiene entonces una tarea imposible: debe entender el texto y al mismo tiempo evitar que su forma de entenderlo silencie a las demás. Pero ¿cómo verlas si esa luz ciega las otras? El traductor corre además el peligro de ser arrastrado por la *superstición del fondo*, que atribuye al *fondo* (supersticiosamente: el poder del fetiche) una importancia muy superior a lo que se denomina *forma*. La idea de Valéry, de corte aristotélico, fue puesta en escena por otra de las quimeras de Borges. La invisible y sublime empresa de *Pierre Menard*, que escribe, sin por supuesto copiarlos, dos capítulos completos del Quijote. Borges comenta un fragmento del capítulo noveno escrito por Cervantes y lo compara con la versión, idéntica formalmente, de Menard:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Redactada en el siglo XVII, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que suce-

dió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales –ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir– son descaradamente pragmáticas. (Borges 1997a)

Menard es la versión más radical de la desaparición del autor, de la que ya hemos hablado. Su obra es invisible, aunque no carece de forma.¹ Remite a la fascinación por la repetición, a la palabra poética que reclama ser de nuevo pronunciada, que no se somete al significado, que se resiste a su juego de dominaciones y sustituciones. Sonido que sobrevive a la tiranía del sentido. Esa palabra poética es precisamente lo que no hace falta entender. Al entender algo podemos prescindir de la repetición y es precisamente cuando el significado no es claro cuando se hace necesaria la repetición que nos ayude a esclarecerlo. Recordemos a Valéry: comprender consiste en sustituir una serie de sonidos, duraciones y signos por algo muy distinto que podría describirse como una reorganización interior del sujeto (ahora objeto) de la comprensión. Si el texto tiene como finalidad ser comprendido, como en el caso de las ciencias experimentales o de la crítica y la filosofía, su efectividad será la capacidad de que sus palabras se transformen en algo distinto. El lenguaje pasará a ser algo que no es un lenguaje y a continuación, si se pide una explicación, volverá a ser lenguaje, un lenguaje distinto, con una forma diferente a

¹ Se ha hablado mucho del desequilibrio entre forma y contenido, dado que puede haber formas sin contenido, pero no contenido sin forma. Pero parece que en muchas de estas apreciaciones se olvida que una forma puede producir muchos, si no infinitos, contenidos. El de Menard sería un buen ejemplo.

la original. Al entender despertamos la capacidad de regeneración del lenguaje, que se disuelve a sí mismo (negaciones) para posteriormente surgir (apariciones) trasmutado. Entender es traducir y en ese proceso de sustitución la palabra es algo prescindible e intercambiable. Las palabras entendidas hacen posible una "reorganización interior", de modo que al entender algo las palabras se transforman en algo que no son palabras. Es abolir momentáneamente las palabras, es una conquista de silencio. Comprender es poner a descansar lo verbal. Las palabras, que hicieron posible el entendimiento, ahora se retiran. Estamos atravesados por palabras, no sólo por las que hemos heredado, sino también por aquellas que hemos absorbido en ese proceso incesante de reorganización interior que llamamos conciencia.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.— [...] No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias. (*Investigaciones filosóficas* § 133)

Sin embargo, suponemos que hay textos (el poético, el literario) en los que la forma del decir, el sonido y, en general, lo sensible, no sólo no se encuentra subordinado a lo inteligible sino que reclama el lugar central. En dichos casos la forma impone el deseo de su repetición, la palabra *persevera en el ser* (aquí Spinoza) y crea un doble nunca idéntico. Este impulso que reclama "volver a suceder" convierte

la relectura en el elemento más necesario y fundamental, más determinante, del entendimiento. Una atracción que ata y dirige nuestros pasos, como si de un hechizo se tratara, como si el lenguaje se expresara a través de nosotros, como espíritus a través de un médium.¹

LA TRADUCCIÓN COMO ORIGEN DE LO LITERARIO

Expongo enseguida mi tesis: la traducción cartografía el espacio literario, abona el terreno y crea la holgura, el lugar, donde crece dicho espacio.

Ese espacio originalmente fue una tierra de nadie que terminó por convertirse en origen de numerosas tradiciones literarias. Algunos ejemplos: la literatura tibetana surgió de la necesidad de traducir los textos budistas sánscritos, el primer poema extenso en latín fue una traducción del griego, la traducción alemana que hizo Lutero de la Biblia contribuyó de forma decisiva a la formación del alemán moderno, las primeras obras de la literatura castellana, las de Gonzalo de Berceo, son traducciones, mas o menos fieles, de obras latinas, son latín romanceado. La primera obra de la literatura eslava es una traducción de los Evangelios.²

¹ La distinción entre estos dos tipos de textos podría reformularse según los usos sociales en los que dichos textos están comprometidos, la manera *autorizada*, *desautorizada* o *marginal* en la que circulan, y en los desplazamientos o *establecimientos* de dichas prácticas discursivas.

² Tanto Agustín García Yebra (1989, 1994, 2004) como Lawrence Venuti (1994) han hecho la historiografía de algunos episodios de la historia de la traducción.

Las lenguas sin tradición escrita encontraron la justificación de su escritura en el prestigio del texto extranjero. Se escribe porque se traduce. Es el fetichismo del original mencionado anteriormente. La traducción tendrá un efecto mágico, hará aparecer una nueva tradición escrita cuyos materiales articula y dirige, de modo que las traducciones se convirtieron en articuladoras de la nueva realidad cultural.

Pero lo escrito no siempre gozó del prestigio de la transmisión oral. Algunas tradiciones culturales desconfiaron de las consecuencias de esas importaciones que dieron lugar a la escritura y, con el tiempo, al manuscrito y al libro. Sus motivos fueron principalmente tres. Por un lado, se temió la profanación del libro, que pudiera caer en manos impías, que fuera mutilado, ridiculizado o arrojado al fuego. En segundo lugar, al salir del entorno ritual que lo protegía y le otorgaba un significado unívoco, el manuscrito corría el peligro de ser *malinterpretado* (*misreading*). A esto se añadía que podía ser robado o vendido, lo que supondría la revelación de los secretos de una comunidad al extranjero.

Un ejemplo del recelo al manuscrito lo encontramos en la India. La literatura sánscrita, tanto la hinduista como la budista, mantuvo durante siglos sus textos en las memorias de familias de brahmanes o de linajes de monjes que los conservaban y transmitían. De esta manera los textos sagra-

Dos ejemplos no mencionados por García Yebra de traducciones en los orígenes de tradiciones literarias son el tibetano y el coreano; ambas tradiciones escritas surgen de la necesidad de traducir los textos budistas sánscritos.

dos se encontraban protegidos, no siendo posible acceder a ellos desde fuera de las comunidades donde circulaban. El texto, que vivía en la memoria del monje, como los hombres-libro refugiados en el bosque de *Fahrenheit 451*, podía mantener así toda la eficacia ritual de su pronunciación, autorizada por una comunidad y recibida como sagrada por sus adeptos. Por el contrario, la palabra escrita se exponía a circular huérfana de protección ritual. De este modo el significado de los textos dependía de las condiciones sociales (en este caso rituales) de su pronunciación. Textos probeta cuyo tubo de ensayo fue el ritual.¹

Pese a todos los cuidados del texto probeta, sabemos que el desarrollo de una lengua es función de los contactos que mantiene con las demás. La historia de la traducción, aún por escribir, es la historia de esa mutua fecundación.²

¹ Aunque para parte de la crítica moderna el texto se hace presente en el lector, en muchas ocasiones la necesidad, el momento y la justificación del texto escrito se ha perdido para siempre.

² Lawrence Venuti (1994) (*The Translator's Invisibility*) ha escrito una historia de las traducciones al inglés a partir del siglo xvii. En esa historia Venuti denuncia la invisibilidad del traductor, aunque no menciona las transformaciones y mutaciones de ese fantasma. No creo que exista ningún tipo de estabilidad en lo que Venuti llama *fluent translation* (traducción fluida o legible), sino que lo *legible* va adquiriendo diferentes formas con el paso del tiempo. El argumento de Venuti no considera que cada *episteme* genera su propia *transparencia*. La transparencia no es siempre la misma, lo que era transparente en el inglés del siglo xvii puede no serlo ahora. Más aún, dentro de una misma época, lo que uno considera transparente para otro puede ser oscuro o banal, o simplemente una obvedad insoportable. Venuti critica la noción de Nida de que el objetivo de la traducción es una completa "naturalidad de la expresión" (*naturalness of expression*), frase que indica la importancia de una estrategia legible (*fluent strategy*) que

Hemos visto que la traducción está en el origen de muchas literaturas, pero ¿qué relación existe entre la traducción como origen de la literatura y el hecho de que el trabajo del traductor sigue una doble regla en la que la subversión de ciertas normas gramaticales puede estar justificada? ¿Es significativo que sean estos conflictos de poder semilleros de nuevas literaturas? ¿Tiene todo esto algo que ver con el “estilo literario” como ejercicio continuo de erosión y subversión del uso establecido, de la norma vigente y del aparato policial que es toda gramática? Es difícil contestar a estas preguntas, pero hay algo de lo que podemos estar seguros: donde coexisten dos reglas, la fragmentación del poder abre espacios a subversiones, espacios que una regla global difícilmente dejaría abiertos. Esta circunstancia, la falta de un orden hegemónico, es a su vez la que hace imposible una teoría de la traducción. ¿Qué regla la regiría? ¿En qué idioma se formularía? Y es en esa ausencia donde respira toda creación, tanto científica como literaria.

implica domesticación. Por un lado su argumento adolece de la mistificación de lo salvaje, frente a la miseria de lo domesticado, por el otro, ¿cómo saber lo que alguien da por supuesto? De nuevo, lo que para unos es transparente para otros puede no serlo. El significado natural y el figurado son intercambiables en las metamorfosis de una lengua. La “hoja” de papel puede ser literal para el maestro de escuela y figurada para el biólogo, por tanto esa transparencia puede oscurecerse en los diferentes contextos. Sin embargo, la crítica de Venuti es pertinente en muchas otras ocasiones, por ejemplo, cuando se refiere a la afirmación de Nida de que “el traductor debe ser la persona que descorra las cortinas de las diferencias lingüísticas y culturales para que la gente pueda ver claramente la relevancia del mensaje original”. Aquí Nida está imponiendo el sistema de valores de la lengua inglesa, que es el que dará o quitará relevancia al original.

EL CLÁSICO Y SU TRADUCCIÓN: EL TEXTO Y LA ESCRITURA

... cuando un texto es traducido, es porque sigue siendo actual, porque la lengua y el medio en que fuera concebido le resultan demasiado estrechos y merece ser relanzado a otros ámbitos culturales. Ahora bien, traducir una obra clásica no es trasegar vino viejo a odres nuevos, como si el lenguaje fuera externo al pensamiento. Es más bien, saborear ese vino, es decir, empaparse en las ideas del autor y dejar después que éstas se expresen, como si él hubiera renacido y hablara ahora en nuestra lengua.

ATILANO DOMÍNGUEZ (traductor de Spinoza)

La reflexión sobre la escritura ha estado con frecuencia limitada a sus resultados, el texto acabado, mientras que pocas veces se ha dirigido la atención hacia su práctica. Si observamos el proceso de elaboración de un texto no será difícil encontrar soluciones provisionales, acatamiento de facilidades, asociaciones intuitivas que se presentan como necesarias, elección contingente (a veces casual) del lugar donde se inicia el texto y del lugar donde concluye.

Generalmente, atendemos a los principios que marcan la escritura como resultado y olvidamos aquellos que dominan su práctica. Borges decía –con cierto sentido del humor– que la idea de un texto definitivo pertenece a la religión o al cansancio, sólo algo exterior a la propia dinámica del texto puede clausurar su producción y sólo un arbitrio (algo que no es lenguaje) puede iniciarlo. En ninguno de los dos casos, el del texto sagrado y el del escritor exhausto que lo da a la imprenta para librarse de él, puede el texto ce-

rrarse. El mito del texto *en sí*, que puso en boga el positivismo lógico, la mistificación de la "obra", sigue asediando muchas de las concepciones de la escritura y, como efecto secundario, de la tarea de la traducción. El resultado nos ciega a la realidad de dicho proceso, la vanidad lo traiciona.

Sabemos que hay textos que sobreviven al paso del tiempo y las transformaciones históricas, y que lo hacen porque cambian de aspecto y de significado, de modo que pueden seguir interesando en las diferentes épocas. Los clásicos (así llamamos a esta clase de textos) pertenecen, en contra de lo que generalmente se cree, a la familia de los mutantes. Diferentes lecturas (los intereses varían) de los mismos textos (¿son los mismos?). El clásico, como el insecto, se disfraza y mimetiza, se reviste del color de su entorno, se camufla adoptando la textura y el tono de la planta o el momento histórico que lo cobija y le permite sobrevivir.

Si el clásico mantiene buenas relaciones con las metamorfosis del significado es porque no recela cambiar de máscara. Su capacidad de adaptación es su mayor virtud. Si un texto estuviera delimitado y cerrado, todas esas facultades se perderían, estaría muerto, y el clásico es clásico precisamente por su vitalidad. Con la traducción pasa lo opuesto, la buena traducción, como señala Benjamin, está destinada a diluirse una y otra vez en favor del desarrollo de la lengua que la produce, de forma que acaba siendo reabsorbida por ella. La buena traducción (como el entendimiento que mencionábamos antes) se hunde en aras de la renovación de la lengua de la que ha surgido, siendo ella misma la ex-

presión (la forma) de las diferentes lecturas del clásico en otra lengua.

Si la buena traducción está destinada a desaparecer, a diluirse en la lengua como sal en el agua; y su desaparición (no la encontramos en ninguna parte) se convierte en diseminación (por todos lados percibimos su sabor); entonces el texto traducido muere para que la lengua viva, para que se regenere. De modo que desaparece el significado (uno de ellos) para que viva el significante, o, como sugiere Blanchot (1992), desaparece el autor para que viva la obra.

Foucault ("¿Qué es un autor?" 1961) sintetizando algunas de las ideas de Blanchot (*El espacio literario*, 1955), ha descrito la escritura como un juego de signos ordenados no tanto por el significado sino por la naturaleza del significante. La escritura (habla Foucault/Blanchot) se experimenta del lado de sus límites, está constantemente en proceso de transgresión e inversión. El juego que despliega va siempre más allá de sus reglas, y de este modo se sitúa en un *afuera*. De manera que ella no es la sujeción de un sujeto a un lenguaje, sino la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer. Esa desaparición es precisamente la que sucede en la buena traducción. El juego del que participa toda escritura, sus tendencias excéntricas, no es muy diferente del de la traducción, no siendo muy aventurado decir que la escritura es al *texto* (tal y como lo entiende Blanchot) lo que la traducción al original.

El filósofo: artesano de los conceptos.

En el último siglo (quizá Nietzsche fue el punto de inflexión) la tradición filosófica dejó de verse a sí misma como un mero comentario o refutación de un discurso precedente, para considerarse como una actividad que añade algo al mundo. Y el filósofo ha asumido el papel de inventor de conceptos. "El filósofo es un especialista en conceptos, y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, cuáles no resisten ni un momento, y cuáles por el contrario están bien concebidos y ponen de manifiesto una creación incluso perturbadora y peligrosa" (Deleuze-Guattari 1993, 8-12). Esos conceptos apuntan a la refinación de la terminología de una determinada tradición de discurso y tienen como objetivo resolver los malentendidos surgidos dentro de esa misma tradición. Pero, eso sí, "se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema" (Wittgenstein 1999, 133), pues cada tradición de pensamiento genera los suyos.

El filósofo es un pretendiente que no debe contentarse con aceptar los conceptos que hereda de su tradición y "limitarse a limpiarlos y darles lustre, sino que tiene que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos".¹ Como en cualquier otra disciplina, el discurso filosófico engendra la ilusión de que

¹ Friedrich Nietzsche, Póstumos 1884-1885.

él mismo es contemplación, reflexión y comunicación; para, desde detrás de esa cortina, dedicarse pacientemente a la elaboración del concepto.

Los conceptos tienen y seguirán teniendo su propia firma, sustancia de Aristóteles, cogito de Descartes, mónada de Leibniz, condición de Kant, potencia de Schelling, tiempo de Bergson... Pero además algunos reclaman con insistencia una palabra extraordinaria, a veces bárbara y chocante, que tiene que designarlos, mientras a otros les basta con una palabra corriente absolutamente común que se infla con unas resonancias tan remotas que corren el riesgo de pasar desapercibidos para los oídos no filosóficos. Algunos requieren arcaísmos, otros neologismos, tributarios de ejercicios etimológicos casi disparatados [...] Estos conceptos reclaman un gusto propiamente filosófico que procede violenta o taimadamente, y que constituye, en la lengua, una lengua de la filosofía, no sólo un vocabulario, sino una sintaxis que puede alcanzar cotas sublimes o de gran belleza. Ahora bien, aunque estén fechados o bautizados, los conceptos tienen su propio modo de morir, a pesar de encontrarse sometidos a las exigencias de renovación, de sustitución, de mutación... (Deleuze-Guattari, 1993, 14)

La *différance* de Derrida, operador bicéfalo que distingue y posterga, es un buen ejemplo de concepto bárbaro, mientras que la noción de *juego del lenguaje* de Wittgenstein sería su contraejemplo corriente, más modesto y discreto, y que corre el riesgo de pasar inadvertido. Derrida ejerce violencia sobre los discursos, Wittgenstein es más tai-

mado, pero ambos participan del mismo impulso de renovación, aunque no del mismo compromiso con la oscuridad de ese *otro* que avanzan.

Este tipo de conceptos son otras formas de la palabra-probeta. La palabra-probeta puede verse (tanto en la filosofía como en las ciencias experimentales o teóricas) como el encuentro de una metáfora (la palabra) con un discurso disciplinado (la probeta). Thomas Kuhn (1982, 2001, 2002) sugirió que lo que llamamos “revoluciones científicas” fueron el resultado no del trabajo de una disciplina y un método específicos, sino la consecuencia de insistir en aplicar una metáfora ingeniosa (generalmente *indisciplinada*) a los discursos disciplinados de una ciencia, de forma que es ese elemento *extraño* el que exige el replanteamiento de gran parte del discurso científico anterior a la revolución. Kuhn utilizó en su análisis de la estructura de las revoluciones científicas el concepto de *paradigma* (que tomó prestado de la lingüística), pero en las reflexiones posteriormente admitió que si tuviera que reescribir su influyente trabajo utilizaría en su lugar el de *comunidad de investigadores*. Es en este sentido en el que podemos considerar el rigor como el consenso de una comunidad científica.¹

¹ Que la exactitud y el rigor dependan del acuerdo común, de entendernos, se puede apreciar claramente con los colores. Los diseñadores gráficos utilizan *pantones* para definir los colores que quieren utilizar, pero para facilitar su identificación no se utiliza el color mismo (cada persona podría ver un color diferente) sino un número. Distinguiamos mejor números que colores. Intentemos recordar un color e intentemos recordar un número y veremos enseguida la diferencia. Esto significa simplemente que es más fácil ponernos de acuerdo respecto a los nú-

A propósito de estas testarudeces indisciplinadas Michel Foucault (1999c, 36) pone el ejemplo de Mendel para mostrar cómo discursos indisciplinados, y por tanto “falsos”, pueden llegar a adquirir el estatuto de lo verdadero. Su ejemplo, como los numerosos citados por Kuhn, es un caso más de la fabricación de conceptos. Para pertenecer a una disciplina, una proposición debe inscribirse en cierto horizonte teórico, participar de los vocabularios establecidos por esa misma tradición. Sin embargo, esos lenguajes evolucionan y se desarrollan precisamente gracias a la fabricación de nuevos conceptos. De modo que la existencia misma de la disciplina dependerá de la posibilidad de formular indefinidamente proposiciones nuevas que lleven siempre un poco más allá sus propios límites.

Los historiadores de la ciencia se han preguntado a menudo cómo fue posible que los biólogos y botánicos del siglo XIX no vieran la verdad de los descubrimientos de Mendel. La respuesta es, según Foucault, que Mendel utilizaba una terminología y unos procedimientos que eran extraños a la biología de su época y que no se encontraban disciplinados por ella.

Mendel decía la verdad, pero no estaba “en la verdad” del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el desplie-

meros que respecto a los colores. Pero de ahí no se debería seguir que la ciencia matemática sea más exacta o rigurosa que, digamos, la pintura, sino simplemente que en las matemáticas es más fácil lograr un acuerdo.

que de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en buena parte) exactas. (Foucault 1999c, 37)

Gracias a su error disciplinario Mendel fue capaz de ganar para la biología el campo de la genética. Más tarde, la propia lógica discursiva de la biología hablará de los genes como de una verdad enmascarada que fue descubierta por Mendel, creando así la sensación de un desarrollo acumulativo del conocimiento y reconciliando lo que en su origen fue una revolución, en términos de Kuhn (2001), o una nueva *voluntad de verdad*, en términos de Foucault (1999c, 20). Presentando como continuidad lo que fue una ruptura.

FILOSOFAR LA TRADUCCIÓN

Si el compromiso de la filosofía es la invención de conceptos, entonces su desplazamiento partirá de un mundo familiar, los discursos de la tradición, las representaciones acostumbradas, hacia un fuera de sí extranjero.

El traductor es un escritor de una singular originalidad, precisamente allí donde parece no reivindicar ninguna. Es el dueño secreto de la diferencia de las lenguas, no para abolirlas, sino para utilizarlas, a fin de despertar, en la suya, por lo cambios violentos o sutiles que él le ocasiona, una presencia de lo que hay de diferente, originalmente, en el original. (Blanchot 1976)

Tradicionalmente el desplazamiento de la filosofía y el de la traducción han sido considerados dominios (e intentos de dominio) separados. La presente sección tratará de exponer, en paralelo, algunos de los procedimientos de estas dos disciplinas para poner de manifiesto sus vínculos secretos. Es evidente que la traducción ha orbitado durante siglos alrededor de la filosofía; desde la Grecia clásica a la India sánscrita, la filosofía se ha traducido. Pero menos que lo que la filosofía ha orbitado alrededor de la traducción. Se podría decir que, al menos en Europa, sólo desde el romanticismo la filosofía se ha tomado en serio el tema de la traducción. ¿Cuáles son las razones de este desequilibrio? ¿Por qué la tradición filosófica ha pasado por alto (como si no fuera uno de los grandes temas de la metafísica) la traducción? ¿Bajo qué temor se ha constituido esa desigualdad?

En ambas operaciones, traducción y filosofía, el significado corre el riesgo de desaparecer bajo el ímpetu de sus desplazamientos. Ambas son impelidas por la fuerza de la transfiguración. Ambas tareas necesitan constantemente identificarse, recobrar la identidad perdida en su desplazamiento. Ambas participan de la condena de Sísifo. No conocemos la filosofía, así como no conocemos la traducción, más que en la medida en que las efectuamos, en la medida en que cargamos con esa piedra. Sería inhumano pasar por alto la filosofía, dejar la piedra a un lado del camino, pero sería igualmente fatal tomársela demasiado en serio (Rorty 2000, 384). Una de las terribles lacras del siglo que acaba de terminar, el siglo de las ideologías, fue el tomarse dema-

siado en serio la filosofía. Si Hegel hubiera tenido un poco más de sentido de la ironía quizá no se hubiera llegado a lo que se llegó. “Desde un punto de vista pragmático, no siempre trae cuenta ser un pragmatista.” Dewey citaba a menudo el comentario de Chesterton: “El pragmatismo es una cuestión de necesidades humanas, y una de las principales necesidades de un hombre consiste en ser algo más que un pragmatista”.

Cuando un pensamiento se encuentra frente a otro que es refractario a sus categorías, hay al menos tres tipos posibles de reacciones: la negligente, que lo ignora; la beligerante, que refuta esas categorías, o la creativa, que lo desplaza y transfigura. El pensamiento es refractario a nuestras categorías cuando *habla otro lenguaje*, cuando utiliza un dialecto con el que no estamos familiarizados o una jerga que desconocemos, cuando se trata de un juego del lenguaje al que no sabemos jugar (y que por eso no comprendemos).

En el primero de los casos hay ignorancia. Sin que esto quiera decir que no pueda ser *docta*. En el segundo no hay realmente un pensamiento original, sino sólo una búsqueda de las grietas en el muro de la coherencia (este muro, como todos, siempre tiene grietas) para colocar allí los explosivos.¹ Es en la tercera de estas operaciones donde reside la originalidad filosófica, y esta “originalidad” filosófica nos va a servir aquí para conectar este tipo de actividad con la

¹ La construcción de un *strawman* no es suficiente tarea para el filósofo. No basta con refutar, hace falta un plus creativo: proponer nuevos conceptos y justificar su necesidad.

del traductor. La creación de conceptos que nos hará olvidar las viejas categorías para armar nuestro discurso con las nuevas tiene su paralelo en la renovación del clásico mediante su traducción. Y gracias precisamente a esa sustitución que realiza la traducción, el texto refractario se convierte en hospitalario, dando lugar a un espacio donde podemos *construir, habitar y pensar*.

Trazo aquí dos líneas paralelas, una de ellas sigue a Richard Rorty y su concepción de lo que en filosofía puede considerarse “pensamiento original”; la otra a Maurice Blanchot y su concepción de la “traducción original”.¹ La idea de Rorty es que lo original en filosofía no es lo que refuta o subvierte una terminología anterior (el discurso filosófico que dominaba la disciplina), sino aquel que nos ayuda a olvidar dicha terminología ofreciéndonos un sustituto. Esta idea tiene un corolario: la refutación es síntoma de falta de originalidad. Tanto en el comentario crítico de la filosofía como en la traducción de un texto a otra lengua, la originalidad estriba en ver transfigurados esos textos (el filosófico y el traducido), de modo que aparezcan bajo un aspecto fascinante y nuevo.

Para parte del pensamiento contemporáneo ya no tiene sentido una filosofía en la que los conceptos se desarrollen al margen del comportamiento lingüístico de aquellos que utilizan el habla. Esto ha hecho que el discurso filosófico haya ido acercándose progresivamente hacia la traducción,

¹ Maurice Blanchot 1976: “Traducir” en *La risa de los dioses*. Y Richard Rorty 2000: “Derrida y la tradición filosófica” en *Verdad y progreso*.

que es esa actividad que renueva la vitalidad de los textos. De modo que es en la *episteme* de hoy (esa que no podemos ver pero que ciertas locuras son capaces de intuir) cuando esa alianza adquiere toda su vigencia.¹ La filosofía ya no quiere invocar conceptos reificados, aislados o trascendentes, pero no siempre es posible escapar al laboratorio. El significado ya no quiere ser metafísico, se conforma con ser un significante situado en cierta relación con otros significantes. Entender un concepto es saber cómo usar una palabra, decía Wittgenstein. Ponerlo a jugar con las demás. La filosofía ya no habla de “sustancias” (aunque el fantasma de la *sustancia* es el que hace al filósofo, que nunca logra liberarse completamente de los *textos en los que ha caído*), del mismo modo que el pensamiento de la traducción, tal y como lo entiende Blanchot, considera inútil hablar de “originales”.

La traducción es posible gracias a la diferencia de las lenguas, pero a veces parece borrar esa misma diferencia, camuflándola, y otras, sin embargo, resaltarla, revelándola. En el primer caso la traducción no parece una traducción, en el segundo el texto traducido se somete a un orden (sintáctico, por ejemplo) extranjero.

La obra no está en edad y en dignidad de ser traducida mas que si entraña, de alguna manera disponible, esa diferencia, ya sea porque, por su origen, “se entiende” con

¹ El concepto de *episteme* es desarrollado por Foucault en *La arqueología del saber* (1970). Véase también la excelente crítica de Hayden White: “El discurso de Foucault”, en *El contenido de la forma* (1992).

otra lengua, ya sea porque reúne, de manera privilegiada, las posibilidades de ser diferente de sí misma y extraña a sí misma que toda lengua viva detenta. Lo original no es nunca inmóvil, y todo lo que hay de porvenir en una lengua en un cierto momento, todo lo que en ella designa o reclama un estado diferente, a veces peligrosamente diferente, se afirma en la solemne deriva de las obras literarias. La traducción está ligada a ese devenir, lo “traduce” y lo realiza, no es posible sin ese movimiento y esa vida de la que se adueña, a veces para liberarla; a veces, penosamente, para cautivarla. (Blanchot “Traducir”)

El esfuerzo colectivo de la filosofía contemporánea (pienso en Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Blanchot, Benjamin, Derrida y Rorty, pero hay muchos más) por dejar de lado la trascendencia, lo ahistórico, lo que tradicionalmente ha constituido el objeto de la metafísica, el movimiento de lo trascendental a lo empírico, de lo metafísicamente inevitable a lo culturalmente idiosincrásico, de la esencia a la contingencia, ha acercado más que nunca la filosofía a la traducción, como si ella misma se desplazara del “original” a su traducción.

Ese error no disciplinado (esa falta de rigor) que permitía, en términos de Foucault, pasar de una *episteme* a otra, o, en términos de Kuhn, de un paradigma científico a su revolución, eso extraño que sólo el loco o el genio pueden ver, esa metáfora que parece a primera vista ridícula y que es llevada hasta sus últimas consecuencias, forma parte de un tipo de desplazamiento que comparten las ciencias, la filo-

sofía y la traducción. Pero de todas ellas sólo la última no ha obtenido todavía el estatuto de disciplina porque la naturaleza misma de su archivo impide teorizarla (ya lo dijimos: ¿en qué lengua elaborar una teoría de la traducción?); es la única que pone al descubierto el papel de las jergas en los ámbitos del conocimiento, por eso se convierte a menudo en un convidado de piedra en el festín del conocimiento, un invitado con el que nadie quiere conversar pues todos los ámbitos del conocimiento le deben algo.

El temor de las tradiciones religiosas hacia la traducción de sus textos sagrados expresa esa desconfianza y participa de ese juego ambiguo entre el secreto (el original) y su divulgación (su traducción). La llave y el anzuelo. Tanto la doctrina religiosa como la científica vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciados, siendo la causa y el efecto de esa identidad la prohibición de cualquier otro enunciado (Foucault 1999c). Se trata de una relación recíproca que por un lado vincula (divulga) y por el otro segrega (secreta). Vincula a los individuos bajo el caparazón de una misma práctica discursiva (el anzuelo que los pesca) al tiempo que los diferencia de otras comunidades de conocimiento (la llave que guarda el secreto). El anzuelo crea la identidad, la llave la protege. La traducción puede poner en peligro, al desplazarla, esa unidad discursiva bajo la cual una comunidad constituye su identidad, de ahí que sea repudiada e ignorada, de ahí su natural destierro. Blanchot pregunta: “¿Sabemos todo lo que les debemos a los traductores y, más aún, a la traducción? Lo sabemos mal”. Quizá no lo sabe-

mos porque es algo que no queremos saber, quizá seguimos siendo herederos de esa visión según la cual traducir es una pretensión maligna: entregar al extranjero el habla *verdadera* de un pueblo.

EPÍLOGO

“PLEGAR EL FONDO A LA FORMA Y EL SENTIDO A LOS RITMOS”¹

En poesía, la similitud fonética se percibe como relación semántica.

ROMAN JAKOBSON

La página de perfección, la página de la que ninguna palabra puede ser alterada sin daño, es la más precaria de todas. Los cambios del lenguaje borran los sentidos laterales y los matices; la página “perfecta” es la que consta de esos delicados valores y la que con facilidad mayor se desgasta. Inversamente, la página que tiene vocación de inmortalidad puede atravesar el fuego de las erratas, de las versiones aproximativas, de las distraídas lecturas, de las incomprensiones, sin dejar el alma en la prueba. No se puede impunemente variar (así lo afirman quienes restablecen su texto) ninguna línea de las fabricadas por Góngora; pero el *Quijote* gana póstumas batallas contra sus traductores y sobrevive a toda descuidada versión. Mas vivo es el fantasma alemán o escandinavo o indostánico del *Quijote* que los ansiosos artificios verbales del estilista.

JORGE LUIS BORGES

Viajamos, estudiamos y descubrimos que las versiones de la realidad que ofrecen otras culturas no sólo nos atraen, sino que desafían las nuestras. Ante semejante acontecimiento nuestra versión de la realidad palidece y surgen numerosas preguntas. Nuestras creencias se tambalean y nos

¹ Robert Bresson (1997, 55). La cita completa es: “Omnipotencia de los ritmos. Sólo es duradero lo que está atrapado en ritmos. Plegar el fondo a la forma y el sentido a los ritmos”.

vemos impelidos a replantearlas. Conocer al otro es interrogarse uno mismo y, al mismo tiempo, el primer paso para curarse de etnocentrismo.¹

Lo mismo puede decirse del encuentro con una lengua extranjera. Los significados que nuestra cultura ha generado y genera ya no son únicos. Deja de tener sentido hablar de un significado universal y el significado se convierte en un referente cultural. Un significado universal significaría reducir a una las diferentes versiones de la realidad. Esta congruencia no parece viable, carecemos de un denominador cultural común que pudiera facilitarla. Pero al mismo tiempo reconocemos una misma humanidad en todas las culturas y una misma necesidad de sentido. En esa tensión vive toda antropología.

Pero si el significado es local y está atado al tiempo histórico y a la cultura, ¿cómo es posible la traducción? Los intentos de encontrar una gramática universal alcanzaron el siglo XX con la propuesta chomskyana pero no fueron sino los estertores de una idea moribunda, la de un significado al margen de cada cultura particular. La modernidad ha querido enterrar esta idea, tan antigua como la filosofía, pero el pensamiento de la traducción, tan necesario en un inicio de milenio atormentado por el fanatismo religioso y asediado por la quimera de la aldea global, nos regresa su ineludible presencia. El debate no sólo no se ha cerrado, sino que parece más abierto todavía. Los autores citados en este

¹ Nos curaríamos también de *logocentrismo* estudiando tradiciones filosóficas distintas a la grecorromana.

ensayo nos han enseñado que el texto carece de límites, el pensamiento de la traducción nos muestra ahora una apertura todavía más descarnada: la del texto traducido.

Aristóteles admitía que la escritura y la palabra oral no eran las mismas para todos los hombres, pero mantuvo que en esa diversidad había un fundamento de unidad “los estados del alma y las cosas que los signos designan”.¹ Por un lado, la universalidad del espíritu frente a localidad de la lengua, por otro, la universalidad de los referentes. Los elementos del mundo están ahí y da igual cómo nos refiramos a ellos. Pero ¿realmente da igual? ¿Podremos decir que son los mismos? La repercusión de esta vieja idea ha sido enorme y ha contribuido a tejer la maraña filosófica, a proyectar ese espectro que Derrida (leyendo a Heidegger) llama *metafísica de la presencia*. La polémica distinción platónica entre lo sensible y lo inteligible, entre la forma (el significante) y el contenido (el significado), que según Derrida ha dado

¹ Rubén Chuaqui, en un sintético y certero artículo sobre la inconmensurabilidad y el relativismo (“Orientalismo, antiorientalismo, relativismo” en *Modernidades Coloniales*, Dube 2005) describe brevemente la conmensurabilidad en diversos ámbitos que no dependen exclusivamente de la cultura particular: la vigilia y el sueño, la alucinación y la embriaguez, la locura y la cordura, las edades, la ceguera, el error, la certeza y la duda. Concluyendo que en el campo de las diferencias epistemológicas entre individuos o entre grupos de individuos, el hecho de que unos fenómenos sean relativos a otros no implica que ese relativismo se inscriba en una cadena sin fin de la que no es posible salir: “[...] de ello no se sigue un relativismo absoluto. Cuando mucho se podrá propugnar, entonces, un relativismo relativo, por decirlo así; o sea, sin paradoja, un relativismo anclado en lo no relativo”. La conclusión de Chuaqui, ¿apunta al inevitable regreso a la metafísica?

lugar a toda la historia de la metafísica, es, transmutada, la vieja querrela entre poetas y filósofos, una querrela que la modernidad creyó saldada pero que el pensamiento de la traducción vuelve a plantear.

Swift sugería en *Gulliver* un lenguaje que en vez de palabras utilizara objetos, en el que los signos fueran sólo los referentes, las cosas. Reducir la dualidad del signo (significante y significado) a la cosa y lograr así un lenguaje universal. La antropología nos ha enseñado que no todas las culturas tienen las mismas cosas ni por supuesto los mismos objetos. Los principales referentes del lenguaje (justicia, libertad, felicidad) no pueden meterse en un baúl y ser utilizados como palabras de un lenguaje universal. ¿Cómo trasladar la “ironía” (del postestructuralista formado en las universidades americanas) a la “ironía” de un brahmán que hace sus abluciones y servicios rituales a la orilla del Ganges? ¿Cómo comparar la idea de la palabra “desesperación” que atraviesa al palestino expulsado de su tierra con su equivalente en un campesino de Corea del Norte? ¹ ¿Cómo meter la esperanza o el miedo en un arcón?

¹ No hace falta irse a nociones tan poco materializables como la ironía. Los objetos mismos significan cosas diferentes en diferentes contextos. Mientras camino bajo la lluvia por el campus veo un lápiz amarillo corto. Ese objeto representa para mí la evaluación de los profesores que llevan a cabo los estudiantes al final del curso (se reparten a tal efecto). Ese lápiz es la voz de una justicia muy particular, la del alumno, y podría tener la misma forma que el que Madame Chauchat dio a Hans Castorp en *La montaña mágica*, y es evidente que para el ingeniero su significado era completamente distinto.

* * *

La idea según la cual cada lengua crea sus contenidos, de forma que los significados son generados gramaticalmente, aparece en un momento en el que la etnografía y la lingüística son los discursos dominantes en las humanidades. A mediados del siglo XX Benjamin Lee Whorf escribe: “Las bases del sistema de cada lengua (es decir, su gramática) no son meramente un simple instrumento de reproducción verbal de ideas, sino que el mismo sistema crea las ideas”. La idea es que pensamos a través de la lengua, que la lengua conforma y estructura nuestra visión del mundo.¹

Analizamos la naturaleza, la organizamos en conceptos, y le atribuimos significados porque, fundamentalmente, somos partes de un acuerdo para proceder de esta manera, un acuerdo que rige enteramente a nuestra comunidad lingüística y que ha sido codificado en las normas de nuestra lengua. Este acuerdo, naturalmente, está implícito y no formulado pero sus términos son absolutamente obligatorios, es imposible hablar sin someterse a la organización y clasificación de las formas verbales que decreta el acuerdo. (Whorf 1956)

A lo largo de este ensayo hemos visto que los términos del contrato del que hablaba Whorf están lejos de ser “absolutamente obligatorios”. Tanto el poeta como el traductor los renegocian constantemente. La metáfora nueva que

¹ La idea de una máquina creadora de significados se encuentra ya, como vimos, en el *Ars Magna* de Ramón Llull.

el poeta arroja sobre la lengua se convertirá con el tiempo en moneda acuñada y su divisa llegará a formar parte de ese contrato. Algo parecido ocurre con el texto traducido. Si escribir bien es hacer constantes erosiones a la gramática, rebelarse contra su aparato policial, traducir bien es renegociar constantemente entre dos ejércitos. Fundar un orden, el texto traducido, que, sin someterse completamente a ninguno de ellos, integra ambos en un nuevo género de texto, que podría llamarse *ficción gramática*, y que es un cuestionamiento de esos mismos gobiernos. La traducción se convierte entonces en una tarea crítica y creativa de máxima importancia en la que mediante el enfrentamiento de dos órdenes ocurre, de forma anónima y silenciosa, su subversión. Las traducciones erosionan las gramáticas, abren huecos entre sus muros, aflojan la tensión determinista de la que hablaba Whorf, y ésta, y no otra, es la tarea del pensamiento y el asunto mismo de lo literario.

Frecuentemente se ha descrito al lenguaje como un acuerdo común, un pacto. Pero es un acuerdo que nadie ha suscrito y un pacto que nadie ha firmado. Nadie elige la lengua en la que va a nacer (a menos que aceptemos la reencarnación orientada, que es cosa de los bodhisattvas). Cada lengua tiene una serie de juegos del lenguaje, cada uno de los cuales tiene sus reglas. Estas reglas no pueden aplicarse a otros juegos de lenguaje o a otros idiomas. Pero hete aquí que en la traducción ocurre una confusión de reglas y que la naturaleza misma del texto traducido justifica y autoriza la posibilidad de un juego híbrido de leyes que go-

biernan de manera diferente. Paradoja: en la traducción las gramáticas enfrentadas se cancelan dando como resultado un género que pertenece a la familia de los mutantes. Los textos traducidos son como algunos seres mitológicos, mitad hombre, mitad bestia, que habitan en el laberinto de las lenguas y amenazan con devorar el "original" (antigua versión del héroe).

Por un lado, el lenguaje determina la lógica de nuestra visión de la realidad y no parece haber objetividad posible. Cada lengua es un aparato de medir y no hay un aparato universal ni una lengua perfecta. Por otro, tampoco puede existir un completo subjetivismo, obedecemos ciertos modos de pensamiento que son conducidos por la *gramatología* del lenguaje que usamos. La idea recuerda a la noción de Einstein de la gravitación. El espacio, según la relatividad, está curvado y tiene sus rutas de modo que los objetos no pueden moverse libremente en todas direcciones sino que siguen ciertas sendas trazadas por los campos gravitatorios. Las estrellas y otros objetos cósmicos cartografían esas rutas. Lo mismo pasa con la lengua, el lenguaje lleva nuestro pensamiento en ciertas direcciones y bloquea otras. Hay cosas que una lengua quiere callar, hay cosas que no dice. Hay además diferentes formas de ese silencio de modo que el silencio de las diferentes lenguas tampoco es reducible a un común denominador. Las formas de *evitar hablar*, formas vacías, tienen contornos dispares. El hueco que crea cada lengua, el lugar donde instala su silencio, es

un pozo de oscuridad (un agujero negro), y alrededor de él gravita todo el sistema de un idioma.¹

* * *

La pregunta por la traducción, ¿nos ha llevado de regreso a la metafísica? ¿Es posible ir más allá de la escisión entre lo sensible y lo inteligible? Heidegger pensaba que la historia de la metafísica cubría un arco que va desde Platón hasta Nietzsche, y que su ciclo había sido clausurado por la *voluntad de poder*. Los desenmascaramientos de la *metafísica de la presencia* de Derrida y las *genealogías* de Foucault (heredadas también de Nietzsche), ¿nos encaminan hacia cierta contemplación en la que ver (lo sensible) y entender (lo inteligible) ya no son las dos caras de un signo (significado/significante) sino una y la misma cosa? *Philosophy looks at the Arts* es el título de una antología de textos en esa dirección. Entender algo es en cierto sentido abandonarlo, pasar a otra cosa, dejarlo huérfano. Cuando no entendemos solicitamos una repetición, pero cuando hemos entendido podemos prescindir provisionalmente del significante y con

¹ En el lenguaje corriente se entiende el símbolo como una representación sensorialmente perceptible en virtud de rasgos que se asocian con ésta por una convención socialmente aceptada. El símbolo (y el signo lingüístico como una subespecie del mismo) se muestra a sí mismo (es sensible) y señala a otro lugar (es inteligible). Es como un dedo apuntando a un referente, pero ese referente es una realidad en virtud de estar socialmente aceptada. Gracias a ese acuerdo se entiende. Ese referente puede no existir, de hecho, como señala Blanchot, toda su fuerza descansa en esa no existencia del referente.

el tiempo, reformular lo entendido con nuestras propias palabras. Ver u oír algo es quedarse, entenderlo irse. El filósofo yerra por los caminos (pertenece a la raza de los viajeros), el poeta se queda.¹ La filosofía del siglo pasado, con el *boom* de la lingüística y la etnografía, eligió el lenguaje para reformar la metafísica platónica, cuando bien pudo haber elegido el espíritu (esa necesidad de sentido que compartimos todos los humanos). Pero la elección se había hecho mucho antes, Descartes triunfó, Spinoza fue silenciado. Es el *espíritu* el que hace posible esa sustitución.

El pensamiento irónico quizá consista en saberse hechizado por la ilusión del sentido y, pese a ello, insistir en la construcción de universos de significado. La pregunta por el significado seguirá asediándonos, pero de otra forma, menos urgente, y nuestra atención se desviará de los resultados a los procesos. La respuesta se retira para hacer sitio a la pregunta. No hay liberación, el impulso del significado sigue cautivándonos pero la cárcel del lenguaje abre sus puertas y los elementos de la fábrica del pensamiento, los elementos lingüísticos, nos hablan o hablan en nosotros de otra manera, producen un sentido que ya no parece un sentido sino un sonido, una voz que ya no reclama su apetito insaciable y que ha dejado de someternos.

¹ El lenguaje nos hace a veces guiños, nos manda señales como si conociera ya toda la historia de la filosofía, como si hubiera transitado ya todo el recorrido del pensamiento. La esencia, "extracto líquido concentrado de una sustancia generalmente aromática", es fragancia. Toda la reflexión postestructuralista sobre el sentido como forma se encuentra ya aquí.

La experiencia del traductor, su experiencia *del afuera*, se traduce así en *acontecimiento*. Cuentan las crónicas budistas que, en el Tíbet del siglo XVIII, el dalái-lama vio desde la ventana de su residencia en el monasterio un acontecimiento extraordinario:

[...] la diosa Tara daba la vuelta, según el rito budista, a la muralla que rodea el edificio. Al día siguiente a la misma hora se repitió el fenómeno y así todos los días. Después de una semana de vigilancia, el Dalai Lama y sus monjes descubrieron que, diariamente, justo a la hora de la aparición de la diosa, un pobre viejo daba también la vuelta a la muralla recitando sus plegarias. Interrogaron al anciano: la plegaria que recitaba era un poema-oración a Tara que, a su vez, era una traducción de un texto sánscrito en honor de *prajñāparamita*. [...] Los teólogos hicieron recitar el texto al viejo. Inmediatamente encontraron que el pobre hombre repetía una traducción defectuosa y lo obligaron a que se aprendiese la traducción correcta. Desde ese día Tara no volvió a aparecer.¹

¹ Octavio Paz, *Sombras de obras*, 1983 (en "Lectura y contemplación").

BIBLIOGRAFÍA

- ABULAFIA, Abraham. Para el estudio de este cabalista, véase los trabajos de Moshe Idel y de Gershom Scholem en esta misma bibliografía.
- AUSTIN, John L. 1982. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona, Paidós.
- BARNSTONE, Willis. 1993. *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven, Yale University Press.
- BARTHES, Roland. 1980. *S/Z*, trad. de Nicolás Rosa, Madrid, Siglo XXI.
- 1993. *La aventura semiológica*, trad. de Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós.
- 1994. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. de C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.
- BENJAMIN, Walter. 1967. *Ensayos Escogidos*, trad. de A. H. Murena, Editorial Sur, Buenos Aires.
- BLANCHOT, Maurice. 1976. "Traducir" en *La risa de los dioses*, trad. de J. A. Doval, Madrid, Taurus.
- 1992. *El espacio literario*, trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós.
- BONNER, Anthony (ed./trad.). 1993. *Doctor Illuminatus: a Ramon Llull Reader*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

- BORGES, Jorge Luis. 1985 [1952]. "El idioma analítico de John Wilkins" en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza.
- 1996 [1936]. "Los traductores de las 1001 noches" en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza.
- 1997a [1939]. "Pierre Menard, autor del Quijote" en *Ficciones*, Madrid, Alianza.
- 1997b. "La biblioteca de Babel" en *Ficciones*, Madrid, Alianza.
- 1997c [1944]. "Funes el memorioso" en *Ficciones*, Madrid, Alianza.
- 1998a [1931]. "Una vindicación de la cábala" en *Discusión*, Madrid, Alianza.
- 1998b [1957]. "Las versiones homéricas" en *Discusión*, Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, Pierre. 2001. *Language and symbolic power*, trad. de Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard University Press. (Versión en español: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal 2001.)
- BRESSON, Robert. 1997. *Notas sobre el cinematógrafo*, trad. de Daniel Aragón, Madrid, Árdora Ediciones.
- CAMUS, Albert. 1999. *El mito de Sísifo*, trad. de Esther Benítez, Madrid, Alianza.
- CERTEAU, Michel de. 1993a. *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. de Jorge López Moctezuma, México D. F., Universidad Iberoamericana.
- 1993b. *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, México D. F., Universidad Iberoamericana.
- CERTEAU, Michel de. 1998. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. de Alfonso Mendiola, México D. F., Universidad Iberoamericana.
- CHAUDHURI, Sukanta. 1999. *Translation and Understanding*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- CURLEY, Edwin. 1985. (ed./trad.) *The collected works of Spinoza*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- DAVIDSON, Donald. 1990a. "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.
- 1990b. *¿Qué significan las metáforas?* en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.
- DELEUZE, Gilles. 1995. *Repetición y diferencia*, trad. de Francisco Monge, en *Theatrum Philosophicum* (de Michel Foucault), Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. 1993. *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.
- 1997. *Rizoma (Introducción)*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceta, Valencia, Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques. 1985. "Des Tours de Babel", en Geoffrey Hartmann (ed.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1989a. "Differance" en *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González, Madrid, Cátedra.
- 1989b. *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.
- 1997a. *Cómo no hablar y otros textos*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a.

- DERRIDA, Jacques. 1997b. *La diseminación*, trad. de José Martín, Madrid, Fundamentos.
- 2000. *De la gramatología*, trad. de Óscar Del Barco y Conrado Ceretti, México D. F., Siglo XXI.
- DUBE, Saurabh, (con Ishita BANERJEE y Walter MIGNOLO, eds.). 2005. *Modernidades Coloniales*, México D. F., El Colegio de México.
- ECO, Umberto. 1994. *La búsqueda de la lengua perfecta*, trad. de María Pons, Barcelona, Crítica.
- 2001. *Experiences in Translation*, trad. de Alastair McEwen, University of Toronto Press.
- FOUCAULT, Michel. 1970. *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón, México D. F., Siglo XXI.
- 1984. "Truth and Power" en *The Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow), Nueva York, Pantheon Books.
- 1985. *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de Juan José Utrilla, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1990. *Tecnologías del yo*, trad. de Mercedes Allende, Barcelona, Paidós.
- 1996. *Hermeneútica del sujeto*, trad. de Fernando Álvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira.
- 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez, Valencia, Pre-Textos.
- 1998a. *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Frost, México D. F., Siglo XXI.
- 1998b. "La locura y la sociedad" en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I, pp. 361-368), trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós.
- 1999a. "¿Qué es un autor?" en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I, pp. 329-360), trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

- FOUCAULT, Michel. 1999b. *Estética, ética y hermenéutica* (Obras esenciales, vol. III), trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós.
- 1999c. *El orden del discurso*, trad. de Alberto González, Barcelona, Tusquets.
- 1999d. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, trad. de Francisco Perujo, Madrid, Siglo XXI.
- 2000. *El pensamiento del afuera*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos.
- 2002. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón, Madrid, Siglo XXI.
- GADAMER, Hans-Georg. 1977. *Philosophical Hermeneutics*, trad./ed. David Linge, Berkeley, University of California Press.
- 1988. *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra.
- 1996. "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica" en *Verdad y método*, trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. 1989. *En torno a la traducción*, Madrid, Gredos.
- 1994. *Traducción, historia y teoría*, Madrid, Gredos.
- 2004. *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*, Madrid, Gredos.
- HEIDEGGER, Martin. 1971. *El ser y el tiempo (Sein und Zeit)*, trad. de José Gaos, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1994. *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- 2000. "El origen de la obra de arte" en *Arte y Poesía*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

- HEIDEGGER, Martin. 2002. *De camino al habla*, trad. de Ives Zimmermann, Barcelona, Serbal.
- IDEL, Moshe. 1988a. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trad. de Jonathan Chipman, Albany (NY), State University of New York Press.
- 1988b. *Kabbalah: new perspectives*, New Haven, Yale University Press.
- 1998. *Mesianics Mystics*, New Haven, Yale University Press.
- JAKOBSON, Roman. 1959. "On Linguistics Aspects of Translation", en R. A. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- KUHN, Thomas. 1982. *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. de Roberto Helier, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 2001. *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Agustín Contín, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 2002. *El camino desde la estructura*, trad. de Antonio Beltrán y José Romo, Barcelona, Paidós.
- LASSWITZ, Kurd. 1958. "The Universal Library" (*Die Universalbibliothek*) en *Fantasia Mathematica*, Clifton Fadiman (ed.), Nueva York, Simon & Schuster.
- LODGE, David. 1984. *Small World: an academic romance*, Londres, Secker & Warburg.
- LÓPEZ GARCÍA, Damaso (ed.). 1996. *Teorías de la traducción. Antología de textos*, Ediciones Universidad Castilla-La Mancha.
- LLULL, Ramón. Extractos de la obra de Ramón Llull en español se pueden encontrar en Vega 2002 y en inglés en Bonner 1993.
- NAGARJUNA. 2004. *Fundamentos de la vía media*, ed./trad. de Juan Arnau, Madrid, Ediciones Siruela.
- 2006. *Abandono de la discusión*, ed./trad. Juan Arnau, Madrid, Ediciones Siruela.
- NAGELE, Rainer. 1997. *Echoes of translation. Reading between texts*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1994. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.
- 2000. *La voluntad de poder*, trad. de Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.
- 2001. *Sabiduría para pasado mañana: selección de fragmentos póstumos*, trad. de Jose Luis López, Madrid, Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1951. "Misericordia y esplendor de la traducción", en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente.
- 2001. *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.
- PARDO, José Luis. 2002. *La metafísica*, Valencia, Pre-Textos.
- PAZ, Octavio. 1971. *Traducción: Literatura y literalidad*, Barcelona, Tusquets.
- 1983. *Sombras de obras*, Barcelona, Seix Barral.
- PEARS, David. 1987-88. *The False Prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, Oxford, Clarendon Press. (2v.)
- PLATÓN. 1987. *Parménides*, trad. de Guillermo de Echandía, Madrid, Alianza.
- 1999. *La república*, trad. de Jose M. Pabón y Manuel Fernandez, Madrid, Alianza.
- RAE, Alastair. 1988. *Física cuántica. ¿Ilusión o realidad?*, trad. de Miguel Ferrero, Madrid, Alianza Universidad.

- RORTY, Richard. 1993. "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje" en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. de Jorge Vigil, Paidós, Barcelona.
- 2000. *Verdad y progreso*, trad. de Ángel Faerna, Barcelona, Paidós.
- SAPIR, Edward. 1921. *Language*, Nueva York, Harcourt.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 1983. *Curso de lingüística general*, publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger, trad. de Amado, Madrid, Alianza Editorial.
- SCHILLER, Friedrich. 1968. *La educación estética del hombre*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 2000. *Sobre los diferentes métodos de traducir*, trad. de Agustín García Yebra, Madrid, Gredos.
- SCHOLEM, Gershom. 2000. *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de Beatriz Oberländer, Madrid, Siruela. (Cuarta conferencia: Abraham Abulafia y la doctrina de la Cábala profética.)
- SPINOZA, Benedictus. 1987. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial. (Las traducciones de otros trabajos de este filósofo se encuentran en Curley, en esta misma bibliografía.)
- STEINER, George. 1998. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. de Adolfo Castañón y Aurelio Major, México D. F., Fondo de Cultura Económica,
- VALÉRY, Paul. 1990. "Poesía y pensamiento abstracto" en *Teoría poética y estética*, trad. de Carmen Santos, Madrid, Visor.

- VALÉRY, Paul. 1993. *Estudios filosóficos*, trad. de Carmen Santos, Madrid, Visor.
- 1995a. "Prólogo a los Cánticos Espirituales de San Juan de la Cruz" en *Estudios literarios*, trad. de Juan Carlos Díaz, Madrid, Visor.
- 1995b. "Carta sobre Bossuet" en *Estudios literarios*, trad. de Juan Carlos Díaz, Madrid, Visor.
- VEGA, Amador. 2002. *Ramón Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela.
- VENUTI, Lawrence. 1994. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. Nueva York, Routledge.
- WHITE, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica*, trad. de Jorge Vigil, Barcelona, Paidós.
- WHORF, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought and Reality*, Cambridge (MA), MIT Press.
- WILDE, Oscar. 2000. *La decadencia de la mentira*, trad. de María Luisa Balseiro, Madrid, Siruela.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

ÍNDICE TEMÁTICO

- Abulafia, Abraham, 15
afuera,
y entendimiento, 64-65
experiencia del, 75, 133, 158
y lenguaje, 19, 45, 87, 111n.,
133
pensamiento del, 90n.
y sentido, 44
- Allen, Woody, 112
- Andreu, Agustín, 24-25n.
- antropología, 17, 150, 152
- Aristóteles, 34n., 39n., 68, 135,
151
- Austin, John L., 48
- autor,
desaparición del, 111-115,
125, 133
y obra, 99, 112-13, 115
y traducción, 80, 113-114,
130, 138
- axioma, 38-40, 53-54
- azar,
en la ciencia, 53-55, 60
y creación, 113
exclusión del, 60-62
y palabras-probeta, 32
- Barjau, Eustaquio, 84n.
- Beckett, Samuel, 112
- Benjamin, Walter, 20-21, 43,
46, 68, 73, 81, 90, 99, 108,
113-114, 123, 132, 143
- Berceo, Gonzalo de, 127
- Bergson, Henri, 135
- biblioteca universal, 62-66, 105
- biología, 41-42, 137-138
- Blanchot, Maurice, 26, 46, 73-
74, 81n., 82-83, 99, 113, 123-
124, 133, 138, 141-143, 156n.
- Borges, Jorge Luis, 15n., 23,
54n., 60, 62, 69-70, 80, 123,
124-125, 131, 149
- Bourdieu, Pierre, 56, 73, 106
- Bresson, Robert, 149n.
- budista, filosofía, 32, 35n.,
37n., 128-129, 158
- cábala, 15, 32, 50, 60-61, 62-63,
65, 69
- Camus, Albert, 122n.

Canetti, Elias, 29
canon, 98
Celan, Paul, 44n.
Cervantes, Miguel de, 124
Chaudhuri, Sukanta, 23n., 98n.
Chesterton, Gilbert K., 140
Chuaqui, Rubén, 151n.
ciencia,
 y azar, 53-55, 60^d
 y conceptos, 136-138
 consenso en la, 31-32, 136
 especialización de la, 42
 y palabras-probeta, 57, 105-106, 110, 136
 revoluciones en la, 136-138, 143
 rigor en la, 31-32, 59, 136n., 143
 y sentido del discurso, 52-59, 136
 y sujeto, 106
civilización, 121-122
clásico, texto, 131-133
colores, 38-39n., 136-137n.
comprensión, 64-65, 125-126, 155-157
 de las palabras, 66-68
comunidad de investigadores, 136
concepto(s),
 borroso, 47-51
 en la ciencia, 136-138

 en la filosofía, 29, 30, 88-89n., 134-138, 141-142
 y lenguaje, 136-37
 como metáforas, 47n.
 y palabras-probeta, 30, 136
conciencia, 102, 126
conocimiento,
 y control del discurso, 54-55
 especialización del, 42
 y explicación, 50-52, 64-65
 iniciación en el, 55-57
 y lenguaje, 50-51, 144
 y palabras-probeta, 35-36, 40, 57-59, 102, 107
 y poder, 35-36, 51-52, 75, 122n.
 retiro en el, 55-57
consenso, 31-32, 136
contingencia, 53-54, 62, 85, 89
conversación, 86
creación,
 y ausencia de orden, 130
 y autoridad, 112-113
 y lenguaje, 62-67, 96-98
 y técnica, 62-67
 y tradición, 98
creatividad, 66-67
crítica literaria, 18, 23, 26, 101, 111-113
cuerpo, 29-30

cultural, dominación, 121-122
culturas, 149-152
Davidson, Donald, 34n., 102
deconstrucción, 17, 85, 87-88, 101
Deleuze, Gilles, 134-35
Derrida, Jacques, 33, 37, 52, 54, 61n., 66-67, 81n., 102, 107, 109, 135, 143, 151, 156
Descartes, René, 135, 157
Dewey, John, 140
diferencia (Derrida), 37n., 135
discurso(s),
 y autoridad, 105-106
 científico, 136-138
 y conceptos, 134-136
 y contextos sociales, 68
 de la diferencia, 108
 de la dominación, 121-122
 filosófico, 52-59, 134-135, 141
 y negaciones, 106-110
 y palabras-probeta, 55, 105-106, 110
 sociedades de, 52-53, 61-62
 y sujeto, 106
diseminación, 133
Domínguez, Atilano, 131
Einstein, Albert, 155
elemento, 38-39n.

elementos (Wittgenstein), 33-34, 61
Eliot, Thomas S., 97-98
emoción, 110
entendimiento, *ver* comprensión;
 entes (Rorty), 34-36, 61
episteme (Foucault), 25, 37, 142, 143
Erice, Víctor, 109
escritura, 115-116, 128, 151
 y texto, 131-133
esencialismo, 77
espacio literario, 26, 77, 98, 123-124
 y traducción, 127-130
espectro, identidad, 85
estilo literario, 130
estructuralismo, 101
etnografía, 17, 109, 153, 157
etnocentrismo, 150
existencialismo, 32
explicación, 51
Fellini, Federico, 112
fetiche, 121
fetichismo del original, 22, 121-124, 128
ficción gramática, 154
filosofía,
 y comprensión, 126

conceptos en la, 29, 30, 88-89n., 134-138, 141-142
 contemporánea, 48, 141-144, 156-157
 en español, 88-89n.
 y lenguaje, 84-92, 134-136
 y lenguaje ordinario, 48-49
 y lógica, 43-46
 y metafísica, 143, 151-152, 156
 originalidad de la, 141
 y palabras-probeta, 29, 31-33, 36-37, 46, 61, 136
 y sentido del discurso, 52-59, 134-135, 141
 y traducción, 43-44, 76-77, 88-89n., 91-92, 134-136, 138-145
 filosofía analítica, 18
 filosofía continental, 18
 filósofo, 134-135, 157
 física subatómica, 17, 41-42, 66-67
 fondo, 68-70, 124-125
 ver también superstición del fondo;
 forma, 68-70, 124-126
 Foucault, Michel, 19, 24, 33, 35-37, 40, 43, 44, 51, 52, 55-56, 75, 90n., 99, 106, 121, 122n., 133, 137-138, 142n., 143, 144, 156
 Gadamer, Hans-Georg, 45, 86-87
 Gamoneda, Antonio, 103
 García Yebra, Agustín, 122n., 127-128n.
 genes, 138
 genética, 137-138
 giro lingüístico, 45
 Goethe, Johann W., 95
 gramática, 36, 78, 80-82, 96, 99, 150, 153-155
 gramatología, 30, 36-37, 99, 155
 gravitación, 155
 Guattari, Félix, 134-135
 habla, 95-96, 111
 Hegel, Georg W., 65, 140
 Heidegger, Martin, 33, 36-37, 43, 52, 80, 84, 89, 95, 99, 103, 115, 143, 151, 156
 Heráclito, 123
 hermenéutica, 63, 84
 Hobbes, Thomas, 36
 Hofstadter, Albert, 84n.
 icono frente a fetiche, 121-122
 Idel, Moshe, 15n.
 identidad,
 cultural, 18
 y lenguaje, 18-19, 85, 144

y negaciones, 108
 y palabras-probeta, 32
 y traducción, 144-145
 idioma, 103
 iniciación, rito de, 55-57
 intencionalidad, 87
 Jakobson, Roman, 149
 James, William, 124
 Joyce, James, 69
 Juan de la Cruz, san, 110n.
 juego, 46-52, 60, 97, 133
 Kafka, Franz, 74
 Kant, Immanuel, 135
 Kuhn, Thomas S., 136-138, 143
 Labé, Louise, 25n.
 Lasswitz, Kurd, 62, 64, 105
 Leibniz, Gottfried W. 36, 135
 lengua natural, 101-04
 lengua perfecta, 15-18, 19-20n., 57-58, 82-83, 104-105, 108, 155
 lengua pura, 20-21, 68, 90
 lengua universal, 104-105, 152
 lenguaje(s),
 afuera del, 19, 45, 87, 111n., 133
 y autoridad, 105-06
 y comprensión, 64-65, 125-126, 155-157
 y conceptos, 136-137
 y conocimiento, 50-51, 144
 y creación, 62-67, 96-98
 diversidad de, 18-19
 dominar el, 84-85
 como falsa prisión, 88-90
 y filosofía, 84-92, 134-136
 y generalizaciones, 31n.
 e identidad, 18-19, 85, 144
 como jerga, 103-104
 juegos del, 46-52, 97-99, 154
 y mente, 30-31, 42, 95-96
 ordinario, 48-49
 como pacto, 154-155
 y palabras-probeta, 32-37, 57, 59, 95, 102, 111n.
 y pensamiento, 88-91, 95-96, 115, 153
 y poesía, 85-87, 89-91, 124, 149
 y significado, 21, 43-45
 silencios del, 45, 103-104, 108, 111, 126, 155-156
 supuestos en el, 44-45
 y traducción, 18-21, 22n., 25-26, 43-45, 83, 90, 107, 132-133
 universal, 15-19, 57
 y verdad, 43-44
 literario, juego de lo, 97-98
 Llull, Ramón, 15, 36, 62, 63n., 69-70, 99, 153n.

Lodge, David, 23n., 98n.
 lógica, 38-46, 53-54, 60, 155
 logocentrismo, 150n.
 Lutero, Martín, 127

malentendido, 50-52, 53, 96
 manuscrito, recelo al, 128-129
 Marx, Karl, 59
 matemáticas, 57-58, 61
 McLuhan, Marshall, 112
 Mendel, Gregor, 137-138
 mente,
 y emoción, 110
 y lenguaje, 30, 42, 95-96
 ver también pensamiento;
 mentira, 102
 metafísica, 143, 151-152, 156
 metafísica de la presencia, 20,
 151, 156
 modernidad, 150, 152

Nāgārjuna, 35n., 37
 necesidad en la ciencia, 54
 negación, 106-110
 neopragmatismo, 17
 Nida, Eugene, 129-130n.
 Nietzsche, Friedrich, 29, 36,
 134, 143, 156
 no ser, 107, 109

obra literaria, 111-114
 y autor, 99, 112-113

Onetti, Juan Carlos, 112
 original, obra,
 autenticidad de la, 80
 fetichismo de la, 22, 121-124,
 128
 inestabilidad de la, 22-24,
 143
 y traducción, 23-26, 77-78,
 80, 142-143
 Ortega y Gasset, José, 34n., 58,
 77, 104, 111

página perfecta (Borges), 149
 palabra(s),
 aislada, 66-67
 comprensión de las, 66-68
 corrientes, 48-49
 dominar las, 84-85
 y entendimiento, 64-65, 67-
 68, 125-126
 y entendimiento del mundo,
 100-101
 y generalizaciones, 31n.
 intercambiables, 34-36, 110
 y juego, 46-52
 y palabras-probeta, 30-31,
 57, 59, 74, 95, 102, 105,
 111n.
 y pasión, 57n.
 y reglas del lenguaje, 97
 sentido de las, 52-59

y silencios del lenguaje, 126-
 127
ver también lenguaje;
 palabra(s)-probeta,
 arbitrios de las, 46-52
 y azar, 32
 en la ciencia, 57, 105-106,
 110, 136
 y conceptos, 30, 136
 conocimiento y, 35-36, 40,
 57-59, 102, 107
 y culturas enfrentadas, 40-41
 definición de, 30-31, 33, 37,
 39
 y filosofía, 29, 31-33, 36-37,
 46, 61, 136
 y lenguaje, 32-37, 57, 59, 95,
 102, 111n.
 lógica de las, 39-46
 y palabras, 30-31, 57, 59, 74,
 95, 102, 105, 111n.
 y palabras intercambiables,
 34-36
 y prácticas discursivas, 55,
 105-06, 110
 y relacionalidad, 33-34, 57-
 58
 y traducción, 30-31, 37, 40-
 41, 79, 107
 y traductor, 37, 40-41, 100
 y vocabularios especializa-
 dos, 41-43

palabra cruda, 73-75, 79, 87
 palabra errante, 73-75, 84, 88,
 105, 107, 111n.
 palabra sagrada, 57
 palabra sujeta, 73-75, 79, 84,
 88, 105, 107, 111n.
ver también palabra(s)-pro-
 beta;
 paradigma, 136, 143
 Pardo, José Luis, 45
 partículas elementales, 17, 32,
 66-67
 Paz, Octavio, 158
 pensamiento,
 y lenguaje, 88-91, 95-96, 115,
 153
 y multiplicidad de visiones,
 140-41
ver también mente;
 pensamiento original (Rorty),
 141
 Platón, 64, 87, 107, 156
 platonismo, 80, 151, 157
 poder, 35-36, 51-52, 75, 122n.
 poesía,
 y lenguaje, 85-87, 89-91, 124,
 149
 y pensamiento, 110
 y traducción, 85-91, 96, 115-
 117, 153-154
 poscolonial, pensamiento, 122n.

positivismo, 57, 132
 postestructuralismo, 17, 122n.,
 152, 157n.
 prácticas discursivas, *ver* dis-
 cursos;
 pragmatismo, 18, 140
 premisas, 53-54
 proto-significado, 74

 realidad, 46, 149-150
 refutación, 141
 reglas del lenguaje, 96-99, 154-
 155
 relativismo, 76-77, 151n.
 retiro, 55-57
 retórica de lo elemental, 17
 rigor, 31-32, 59, 136n., 143
 Rilke, Rainer Maria, 25n.
 risa, 44
 romanticismo, 63-64, 109, 139
 Rorty, Richard, 31-32, 34, 43,
 45, 61, 139, 141, 143
 rumbos, 89
 Russell, Bertrand, 52

 saber, *ver* conocimiento;
 Schelling, Friedrich W., 135
 Schiller, Friedrich, 109
 Schleiermacher, Friedrich, 83
 Schopenhauer, Arthur, 36
 Searle, John, 36

 sentido único, 52-59
 Seri, Andrea, 63n.
 Shakespeare, William, 23n., 98
 significado(s),
 aberración estructural del,
 66
 y autoridad, 74
 y clásicos, 132-133
 creación de, 62-70
 y cultura, 149-150
 en el fetiche, 121-122
 y gramática, 153
 y lenguaje 21, 43-45
 metafísico, 142
 y movimiento, 67-68
 productor de, 122-123
 y reglas del lenguaje, 96-97
 y signifiante, 66, 73-74, 79,
 121, 133, 142, 151-152
 y silencios del lenguaje, 45,
 111
 y texto, 63, 65-66, 122-123
 y traducción, 21-22, 41, 45,
 96, 123-125, 133, 139
 signos desplazados, 122
 signos lingüísticos, 79-80, 152,
 156n.
 silencios del lenguaje,
 como afuera, 45
 e idiomas, 103-104, 155-156
 y no ser, 108-109

y palabras, 126-127
 y pensamiento, 155-156
 y significado, 45, 111
 y traductor, 107, 111
 símbolo, 156n.
 Spinoza, Benedictus, 67, 68,
 126, 131, 157
 Steiner, George, 103
 sujeto, 75, 85, 133
 y prácticas discursivas, 106
 superstición del fondo, 114,
 123-124
 superstición del origen, 24
 sustancia, 142
 Swift, Jonathan, 152

 tecnicismo, 57-58
 tecnología del yo, 112
 terminología, 134-137, 141
 texto(s),
 autor y, 99, 115
 clásicos, 132-133, 141, 149
 y composición, 107
 y comprensión, 125-126
 delimitar el, 80-81, 105
 y escritura, 131-133
 forma y fondo en el, 68-70
 inagotabilidad del, 63-64,
 123, 151
 como libro de arena, 123
 probeta, 129

 como productor de signifi-
 cados, 122-123
 sagrados, 144-145
 y significado, 63, 65-66, 122-
 123
 y silencios del lenguaje, 111
 traducido, 151, 154
 tiempo, 109-10
 tradición, 97-98, 134, 144
 traducción,
 buena, 132-133
 y comprensión, 68-69
 y diversidad de lenguajes, 18-
 19, 73, 103, 122, 142
 y enfrentamiento cultural,
 121-122
 y escritura, 132-133
 y esencialismo, 77
 y espacio literario, 127-130
 y fetichismo del original, 128
 y filosofía, 43-44, 76-77, 88-
 89n., 91-92, 134-136, 138-
 145
 como género literario, 76-78,
 111
 y gramática, 154-155
 historia de la, 129-130
 e identidad, 144-145
 imposibilidad de la, 81
 y lengua perfecta, 18-19

y lenguaje, 18-21, 22n., 25-26, 43-45, 83, 90, 107, 132-133
de libros técnicos, 58
mala, 24, 114n., 123
y malentendidos, 21n., 50-52, 96
metáforas de la, 22-26
y metamorfosis del lenguaje, 21, 95-96
y obra original, 23-26, 77-78, 80, 142-143
como origen de lo literario, 26, 127-130
originalidad de la, 141
y palabras-probeta, 30-31, 37, 40-41, 79, 107
y poesía, 85-91, 96, 115-117, 153-154
provisionalidad de la, 20-21, 99
y reglas del lenguaje, 96-99
y relativismo, 76-77
y significado, 21-22, 41, 45, 96, 123-125, 133, 139
y silencios del lenguaje, 107, 111
teoría de la, 108
de textos clásicos, 132-133, 141, 149
de textos sagrados, 144-145

traducción original (Blanchot), 141
traductor(es),
 como autor, 113-114, 130, 138
 y comprensión del texto, 124-126
 y conflicto entre significados, 40-43, 99-100, 103
 como contrabandista, 25, 75, 76-79, 83
 destierro del, 81-83
 errores del, 114n., 123
 experiencia del, 25, 82, 99-100, 116, 158
 y experiencia del afuera, 75, 96, 158
 y el filósofo, 140-41
 y juegos del lenguaje, 99-100
libertad sintáctica del, 77-78, 116
negaciones del, 25, 103
y nuevas posibilidades del texto, 25-26, 130
y obra original, 114, 116
y palabras-probeta, 37, 40-41, 100
y el poeta, 115-17
 como profeta, 122
 como ser fronterizo, 25
y silencios del lenguaje, 107, 111

Valéry, Paul, 65, 67, 68-69, 110, 114, 121, 124, 125
Van Gogh, Vincent, 74
Vega, Amador, 15n.
Venuti, Lawrence, 127n., 129-130n.
verdad,
 y conceptos, 137
 enmascarada, 138
 y lenguaje, 43-44
 y lógica discursiva, 43, 137-138
 y mentira, 102

 y palabra sujeta, 74
 y poder, 106
vocabularios, conflicto entre, 40-42

White, Hayden, 142n.
Whorf, Benjamin Lee, 153-154
Wilde, Oscar, 23n., 24, 98, 102
Wilkins, John, 15
Wittgenstein, Ludwig, 31-34, 46-51, 60-61, 64, 85, 89n., 95n., 97-98, 126, 134, 135, 142, 143

Agradecimientos..... 9

INTRODUCCIÓN..... 13

EL LABORATORIO FRENTE AL AZAR

PALABRAS-PROBETA..... 29

LÓGICA DE LA PALABRA-PROBETA..... 38

ARBITRIOS DE LA PALABRA-PROBETA..... 46

EL SECRETO DE UNA COMUNIDAD..... 52

LA EXCLUSIÓN DEL AZAR..... 60

TÉCNICA Y CREACIÓN..... 62

CONTRABANDOS, RUMBOS Y DERIVAS

PALABRA SUJETA Y PALABRA ERRANTE..... 73

CONTRABANDO Y FALSIFICACIÓN..... 76

TIERRA DE NADIE: EL DESTIERRO DEL TRADUCTOR..... 81

DOMINIOS (RUMBOS Y DERIVAS)..... 84

NEGACIONES

SENTIDO COMO FILTRO..... 95

SECRETO A VOCES: LA LENGUA NATURAL COMO JERGA..... 101

NEGACIÓN E IDENTIDAD (EMOCIÓN Y SENTIDO DEL YO) ... 105

LA DESAPARICIÓN DEL AUTOR.....	111
EL TRADUCTOR Y EL POETA	115

APARICIONES

EL FETICHISMO DEL ORIGINAL.....	121
LA TRADUCCIÓN COMO ORIGEN DE LO LITERARIO	127
EL CLÁSICO Y SU TRADUCCIÓN:	
EL TEXTO Y LA ESCRITURA.....	131
TRADUCCIÓN Y FILOSOFÍA.....	134
FILOSOFAR LA TRADUCCIÓN.....	138
EPÍLOGO: “PLEGAR EL FONDO A LA FORMA Y EL SENTIDO A LOS RITMOS”	149
<i>Bibliografía</i>	159
<i>Índice temático</i>	171

Esta primera edición de
RENDIR EL SENTIDO
de Juan Arnau,
se terminó de imprimir
el día 18 de febrero de 2008