
EDUCAR EN BABEL – NOTAS SOBRE LA PLURALIDAD Y LA TRADUCCIÓN

Jorge Larrosa*

RESUMEN

En este artículo voy a desarrollar el motivo de la comunidad plural respecto a la cuestión de la pluralidad de la traducción. La hermenéutica es un pensamiento de la mediación y de la traducción. La desconstrucción es un pensamiento de la diferencia no mediada del lenguaje como pluralidad y diseminación.

Palabras-clave: traducción, pluralidad de las lenguas, lectura.

Lo que voy a hacer es desarrollar el motivo de la comunidad plural respecto a la cuestión de la pluralidad de las lenguas y respecto a la cuestión de la posibilidad o la imposibilidad de la traducción. Y lo voy a hacer creando un espacio problemático entre hermenéutica y desconstrucción en lo que ellas tienen de distintas actitudes ante Babel, ante lo remediable o lo irremediable de Babel. La hermenéutica, como veremos, es un pensamiento de la mediación, de la diferencia mediada, del diálogo, de la lectura, de la comprensión, y también de la traducción, como prácticas lingüísticas de mediación, de construcción de lo común tanto en el espacio como en el tiempo. Y eso a pesar de sus enormes dificultades. La hermenéutica es un pensamiento, por tanto, del trabajo de la mediación, del esfuerzo de la mediación, de la difícil posibilidad de la mediación. La desconstrucción, sin embargo, es un pensamiento de la diferencia no mediada, y del lenguaje como pluralidad y diseminación. La desconstrucción, por tanto, es un pensamiento más heterológico que dialógico, más babelizante que antibabelizante, y que no tiene que ver con la dificultad, trabajosa, de la mediación, sino con la alegría de la diferencia. Si en la hermenéutica la traducción comunica, en la desconstrucción pluraliza. Y lo mismo podría decirse de la lectura y, en general, de todas las operaciones de la lengua.

Lo que les propongo, entonces, es un juego *entre* hermenéutica y desconstrucción. Y aquí “entre” indica oscilación, tensión, paradoja. No voy a plantear una oposición sino a explorar una contigüidad no oposicional, una diferencia no oposicional si se quiere, que deriva de que ambas – hermenéutica y reconstrucción – habitan un espacio compartido, común y a la vez partido, el espacio del lenguaje, la perplejidad ante la condición babélica del lenguaje, tal como esa condición se nos da a pensar en dos de las operaciones filosóficas más fecundas de la actualidad.

1) En Gadamer (1984) los textos sobre la traducción son relativamente pocos para la importancia del asunto. Si es verdad, como Gadamer indica en la cita de Schleiermacher que coloca como emblema de la tercera parte de *Verdad y método*, que “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”, parece que debería ser importante el hecho de que el lenguaje se da en su condición babélica, es decir, que no existe algo así como el lenguaje independiente de la pluralidad de las lenguas o, lo que es lo mismo, que no existe lenguaje independiente de una lengua histórica y particular. Es evidente que no hablamos el lenguaje, sino un idioma. Y, desde ese punto de vista, el tema de la traducibilidad y la intraducibilidad, del idioma y de lo idiomático del idioma deberían ser esenciales. Como si Babel amenazara la comprensión y pusiera en peligro la

*Doutor en Pedagogía; profesor titular de Filosofía de la Educación/Universidad de Barcelona.

buena voluntad del sujeto de la comprensión. Podríamos decir que el problema de la traducción inscribe Babel en la hermenéutica y la pone en peligro. Y que todo el esfuerzo de Gadamer se encamina a obviar o a conjurar ese peligro. Digamos que Gadamer sobrevuela la condición babélica del lenguaje al igual que sobrevuela la condición poética del lenguaje y la condición textual del lenguaje. Tres condiciones que, tomadas en su radicalidad, harían estallar la hermenéutica misma: no sólo la hermenéutica gadameriana, sino también gran parte de las teorías que componen esa *koiné* hermenéutica de la que habla Vattimo (1991, 1995) y que incluyen tanto la Teoría de la Acción Comunicativa de Appel – Habermas como algunos enfoques del pragmatismo lingüístico norteamericano.

Puesto que desarrollar el tema de la escritura sería un poco prolijo, permítanme al menos un paréntesis respecto a la poesía. A veces suena en Gadamer un resuelto optimismo respecto a la comprensión: siempre es posible llegar a entenderse, siempre se puede comprender un texto. Y extiende ese optimismo respecto a la traducción. Todo es traducible, siempre se puede entender más allá de los límites de la propia lengua, siempre es posible abrir la propia lengua a otras, lo propio a lo ajeno, lo familiar a lo extraño. Pero, otras veces, Gadamer hace declaraciones mucho más pesimistas, precisamente cuando habla de la poesía y de la comprensibilidad/traducibilidad de los textos literarios. Lo que ocurre es que la poesía no es un caso particular del lenguaje, sino que hay carácter poético en todo lenguaje. La intraducibilidad de la poesía se extiende, por tanto, a todo el lenguaje por mucho que queramos taponar los agujeros. Por eso el tema clásico de Filosofía y Poesía o, mejor dicho, el tema clásico de Concepto y Metáfora, es clave respecto a la inscripción de Babel en la lengua, en cualquier lengua. Por eso todos los filósofos antibabélicos se van a esforzar en mantener bien nítidas las fronteras, mientras que los pensadores babélicos van a encargarse de hacerlas borrosas.

Pero volvamos a Babel, a la pluralidad de las lenguas y al problema de la traducción. El primer texto que quiero comentar está al principio del duodécimo capítulo de *Verdad y método*, uno de los capítulos fundamentales del libro, ese que se titula precisamente “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”. Ahí el tema de la traducción aparece en relación a las dificultades de la comprensión. Gadamer (1984, p. 462) comienza afirmando que

el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa. [...] Son las situaciones en las que se altera o dificulta el ponerse de acuerdo las que con más facilidad permiten hacer conscientes las condiciones bajo las que se realiza cualquier consenso. Por ejemplo, resulta particularmente ilustrador el proceso lingüístico en el que por traducción y traslación se hace posible una conversación en dos lenguas distintas.

El tema de la traducción aparece para ilustrar una comunicación difícil. Como si la pluralidad de las lenguas fuera un obstáculo añadido al ya de por sí difícil trabajo de la mediación, y como si la traducción, como mediación entre las lenguas, expresara esa dificultad suplementaria. Enseguida Gadamer (1984) define la tarea del traductor como un

trasladar el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir que le esté permitido falsear el sentido. Precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva.

La traducción aparece aquí como transporte de sentido, como un transporte en el que el sentido adopta otra materialidad lingüística y se entrega, o se da entender, en otro contexto vital. La traducción es un transporte de una lengua a otra lengua y de un contexto vital a otro contexto vital.

Gadamer reproduce toda la imaginería clásica de la conducción de algo de un sitio a otro (eso sería el significado literal de *tra-ducere*), del transporte, de la transferencia, del traslado (traducción en inglés es *translation*), de la transposición (traducción en alemán es *Übersetzung*, un calco semántico del compuesto latino *trans-positio*, de donde deriva transposición, pero también un calco semántico del compuesto griego *meta-phorein*, que todavía en el griego moderno significa “transporte”) y también de la transmisión. En la traducción hay algo (el sentido) que se transporta y que, al transportarse, se conserva y a la vez se transforma, se metamorfosea, se modifica. Como si en la traducción se conservase el significado y se transformase el significante, la materialidad concreta que porta o soporta el sentido, el soporte que tiene o contiene el contenido. Esa imaginería sería exclusivamente técnica y se adaptaría sin problemas a la teoría técnica de la comunicación y a las tecnologías de la información si no fuera por dos cuestiones. Primero por el tema de la vida, por el modo como la lengua está anclada en el mundo de la vida, y segundo por el tema de la inseparabilidad de significante y significado. Porque lo que hay que traducir (el sentido) no es mera información.

El traductor, dice Gadamer (1984), experimenta la dificultad de la comprensión. Lo que ocurre es que precisamente por la diferencia entre las lenguas, la lingüística misma de la comprensión se hace consciente: “El caso de la traducción hace consciente la lingüística como medio del acuerdo posible, porque en ella este medio tiene que ser producido artificialmente a través de una mediación expresa”. Ahí Gadamer parece presuponer una cierta inconsciencia de la lengua, una cierta naturalidad de la lengua. Como si los hablantes de la misma lengua se entendieran como si no hubiera lengua, como si entre ellos hubiera un medio natural y aporético, olvidando el carácter lingüístico de la comprensión. Podríamos decir que los hablantes normalmente viven en su propia lengua con absoluta naturalidad, inconscientemente, sin ninguna distancia. Como quien vive naturalmente la naturaleza porque todavía no se ha distanciado de ella, porque todavía no la ha convertido en naturaleza. Y realmente, en muchas ocasiones, cuando hablamos no vemos, oímos, ni tocamos la lengua, sino que vivimos en ella naturalmente, es decir, sin tener consciencia de ella. La lengua sólo aparece como tal cuando se da en su dificultad, cuando nos faltan las palabras, o cuando nos traicionan las palabras, o cuando se nos resisten las palabras. Y eso es especialmente intenso en la traducción, que hace palpable la lengua, la materialidad misma de la lengua y, al llamar la atención sobre esa materialidad, la traducción hace consciente la diferencia entre las lenguas, hace consciente la condición babilónica de la lengua. Da la impresión de que el hablante que vive la lengua naturalmente vive en una situación prebabilónica; de que es el esfuerzo en la comprensión (incluso en la misma lengua) el que manifiesta ya un cierto babilonismo; y de que la traducción entre lenguas lo muestra de forma particularmente penosa porque exige una doble mediación.

Algo parecido sucede un poco más adelante cuando Gadamer no se refiere ya al intérprete entre hablantes, sino al traductor de textos, a ese personaje modesto, anónimo y necesariamente orientado al fracaso que lee dando a leer, haciendo posible la lectura. Gadamer no saca todas las consecuencias del carácter textual de la lengua. De hecho, se enfrenta al concepto de texto cuando se ve obligado a ello por sus debates con la desconstrucción y tiende a pensar la lectura desde el punto de vista del diálogo y de la conversación. Lo único que, según Gadamer, diferencia el traductor de textos del intérprete entre hablantes es que la traducción no se refiere al querer-decir del autor, sino a lo que el texto dice, a lo que en el texto pone. Y, en esa referencia privilegiada al texto, en esa exigencia de fidelidad al texto, el traductor “no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas” (op. cit., p. 464). Por eso, el drama del traductor está en tener que realizar un esfuerzo orientado al fracaso:

[...] mantener a la vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto [...]. Sólo reproducirá de verdad aquel traductor que dé con una lengua que no sólo sea la suya sino también la adecuada al original (op. cit., p. 465).

En el mismo duodécimo capítulo, y un poco más adelante, en el contexto de una discusión sobre la íntima relación entre lenguaje y razón, y entre el lenguaje y las cosas que nombra, en el contexto de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, Gadamer (op. cit., p. 482) escribe lo siguiente:

[...] con esto el lenguaje gana tal cercanía con la razón, esto es, con las cosas que designa, que se vuelve un verdadero enigma cómo puede haber diversas lenguas, si todas ellas tienen que valer como igualmente cercanas a la razón y a las cosas. El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas estén en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia [...]. Incluso la tortura del traducir tiene que ver en último extremo con el hecho de que las palabras originales parecen inseparables de los contenidos a los que se refieren [...]. Cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño. Pero con esto la unidad íntima de palabra y cosa se convierte en un escándalo hermenéutico. ¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?

En este fragmento aparece nítidamente el tema de la conexión entre el lenguaje y el mundo de la vida y el tema de la inseparabilidad de la palabra y la cosa o, de otro modo, de la lengua y del sentido. Por eso el escándalo hermenéutico y la imposibilidad de la traducción. Pero Gadamer (op. cit., p. 483) disuelve inmediatamente ese escándalo:

El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico.

El trabajo de la comprensión convierte a Babel y a la pluralidad de las lenguas en un mero punto de partida desde el que la razón misma se desata lingüísticamente de una lengua particular y se eleva por encima de sus determinaciones. El problema ya no es el de la diversidad de las lenguas, sino el modo como en la multiplicidad de las lenguas se da la misma unidad de pensamiento y el mismo lenguaje. La traducción, dice Gadamer, desata la lengua de sus determinaciones vitales concretas y desata el vínculo entre el sentido y la lengua. Por eso amplía el mundo de la vida y amplía también las posibilidades del lenguaje. Siempre es posible entenderse más allá de los límites de la propia lengua. El mundo lingüístico en el que uno vive no es una barrera que le impida el conocimiento del mundo de otra lengua.

El segundo texto que me gustaría comentar se titula “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo” y es una conferencia de 1990. Es un texto que recorre temas clásicos de la hermenéutica gadameriana como la comprensión de sí y la comprensión del mundo, el diálogo como fundador de la comunidad y de la solidaridad, o la diferencia entre el lenguaje natural y el lenguaje de la ciencia. Pero, curiosamente, el texto no contiene una negación de Babel, el tópico clásico del difícil trabajo de la comprensión como remedio a la catástrofe de Babel, sino una afirmación babélica, algo así como babilonios somos, gracias a Dios, y ojalá lo sigamos siendo. El texto em-

pieza afirmando el carácter político del problema de la diversidad y de la comunidad. Y es ahí donde aparece Babel. Ésta representa la búsqueda de una lengua única, totalitaria, monológica, objetivante y orientada a la dominación y, por otro lado, representa también la productividad dialógica, no objetivante y orientada a la comprensión de la situación babélica misma. Para la lengua única, que en el texto de Gadamer aparece como actualizada en el lenguaje de la ciencia, el mundo es objeto. Sin embargo en Babel hay que entenderse unos con otros en el mundo y en una pluralidad de interpretaciones del mundo. Y es ahí donde aparece el párrafo que me interesa:

Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad. Sucede exactamente lo contrario de aquello que en el relato de la torre de Babel tenía en mente la gente como ideal delirante. Allí se decía: “Tenemos que hacernos un nombre, por si nos desperdigamos por la faz de la tierra”. ¿Bajo qué nombre queremos permanecer juntos? Es el nombre que se tiene y que le permite a uno, por así decirlo, ya no escuchar al otro (1998, p. 125).

Agarrarse al propio nombre, al nombre que se tiene, al que nos hace permanecer juntos, es el ideal delirante del que no escucha. Y escuchar es perder el propio nombre, desperdigarse por la faz de la tierra, atender al otro como otro. Pero lo que nos hace querer permanecer juntos no es sólo el nombre propio, sino también la lengua propia y la ciudad propia. El ideal delirante es también agarrarse a la propia lengua y a la propia ciudad. Por eso escuchar quizá exija también la disposición a perder la propia lengua y a perder la propia ciudad. Algo parecido, tal vez, a eso que, en otro contexto, algunos babilonios llaman “hospitalidad”.

En ese párrafo babélico de Gadamer, la unidad y la aspiración a la unidad es el peligro y la pluralidad es su superación. Además, según Gadamer, la pluralidad no debe burocratizarse o racionalizarse, sino que debe mantenerse viva. La pluralidad de las lenguas no es irracional, sino el elemento de una razón dialógica y mediadora, de una razón viva, de una razón de mil caras. Y la pluralidad no es tampoco un problema que deba administrarse políticamente, sino la vida misma del hombre y de la lengua en su estado de dispersión.

2) Derrida se aparta definitivamente de la nostalgia de o de la esperanza en una lengua pura, transparente, única, idéntica a sí misma, sin diferencia, sin escritura en el sentido en que él, Derrida, entiende la palabra “escritura”. Y eso porque considera que esa nostalgia o esa esperanza son enormemente peligrosas pues contienen la peor de las violencias tanto para la lengua como para la condición humana misma en tanto que condición babélica. La lengua se da en estado de pluralidad. Por eso el envite de Derrida no es tanto pensar la lengua a pesar de Babel como responder al destino babélico del lenguaje: responder a y hacerse responsable de la pluralidad de las lenguas, la extrañeza de las lenguas, la confusión y la dispersión de las lenguas, y también responder a y hacerse responsable de la exigencia de comunidad que se da en la pluralidad, en la extrañeza, en la confusión y en la dispersión de las lenguas. De ahí que la traducción aparezca de un modo paradójico (su posibilidad se deriva de su imposibilidad, su productividad se deriva de su fracaso) y de ahí también que la traducción no vaya a contrapelo de la condición babélica de la lengua, no la supere o la corrija o la remedie, no la lamente, no luche contra ella, no la evite, no la ignore, sino que, como práctica afirmativa y destructiva, como trabajo de una lengua sobre otra lengua y sobre sí misma, como práctica de la diferencia y de la multiplicidad, insista y profundice las estrategias diseminadoras y

pluralizadoras de la lengua en general. La traducción, en Derrida, no es en absoluto una práctica antibabélica sino que, por el contrario, babeliza ella misma: la traducción es la experiencia babélica de Babel.

Y eso hasta el punto de que tanto la traducción como la misma Babel se convierten a veces en la desconstrucción misma. Por ejemplo: “La cuestión de la traducción es también, de parte a parte, la cuestión de la desconstrucción” (DERRIDA, 1987, p. 324). O, en un enunciado que es él mismo babélico: “Si tuviera que arriesgar, Dios me libre, una sola definición de la desconstrucción, breve, elíptica, económica como una orden, diría sin frase: plus d’une langue” (id., ib., p. 38). ¿Por qué “sin frase”? Quizá porque así, sin frase, “plus d’une langue” podría traducirse, o babelizarse, por lo menos, de tres maneras.

- Primero como “más de una lengua”, es decir, que lo que hay es siempre más de una lengua, que lo que hay son lenguas particulares, idiomas, el francés y el español por ejemplo, pero también que hay más de una lengua en cada lengua, que el español por ejemplo no es una sola lengua, sino más de una lengua, una serie de variantes híbridas y excéntricas irreductibles a un sistema centrado y cerrado, y también que cualquier enunciado se da ya siempre dividido y pluralizado, en más de una lengua, y también que todo hablante, cuando habla o escribe en su lengua, habla o escribe siempre más de una lengua.
- “Plus d’une langue” puede traducirse, en segundo lugar, como “plus de una lengua”, es decir, como suplemento, o exceso, o prótesis de una lengua; como todo lo que en una lengua excede a una lengua.
- Y, en tercer lugar, “plus d’une langue” es también “basta de una lengua”. En el postscriptum al relato “Le dernier mot” (“La última palabra”). Blanchot (1983, p. 93) escribe, en ese último sentido, en una frase, ese enunciado: “[...] plus de langage contraignant ou affirmatif, c’est-à-dire plus de langage – mais non: toujours une parole pour le dire et ne pas le dire”. Lo que podría sonar así: “Basta de lenguaje represivo o afirmativo, es decir, basta de lenguaje” – pero no: “Siempre una palabra para decirlo y no decirlo”; o así: “Basta de lenguaje porque, incluso si no hay lenguaje que no sea represivo o afirmativo, si el lenguaje no represivo o no afirmativo no está, porque todo lenguaje es represivo y afirmativo, el lenguaje, el basta de lenguaje, a la vez lo dice (represiva y afirmativamente) y no lo dice, es decir, dice en una lengua represiva y afirmativa lo que va más allá de una lengua represiva y afirmativa, lo que no se puede decir, el plus del lenguaje, el otro lenguaje, el otro del lenguaje, lo imposible del lenguaje [...] y con ello el basta de lenguaje anuncia, o promete, o dice al tiempo que no dice, o dice sin decir: un lenguaje más allá del lenguaje, un lenguaje otro, un lenguaje imposible, un lenguaje porvenir”.

Por lo tanto, y para empezar, Babel, es decir, “plus d’une langue”, más de una lengua, o plus de una lengua, o basta de una lengua: una *pluralidad de lenguas*, y una *lengua plural*, y una lengua que es siempre *más y otra cosa* que ella misma, porque no se puede cerrar o totalizar o identificar, o una lengua que se niega o se borra o se interrumpe a sí misma en el mismo movimiento en que se abre a otra cosa impredecible e incalculable, o en una sola frase: una lengua que no es *una* lengua.

Y como Babel no sólo se refiere a la lengua sino también a la ciudad (o a la comunidad) y al nombre (o a la identidad propia del portador de un nombre propio y de la identidad común de los portadores de un nombre común), quizá podríamos variar el enunciado anterior y decir por ejemplo:

Babel, es decir, “plus d’une communauté”, más de una comunidad o plus de una comunidad o basta de una comunidad: una pluralidad de comunidades, y una comunidad plural, y una comunidad que es siempre más y otra cosa que ella misma, o una comunidad que no se puede cerrar o totalizar o identificar, o una comunidad que se niega o se borra o se interrumpe a sí misma en el mismo movimiento en que se abre a otra cosa impredecible e incalculable, o en una sola frase: una comunidad que no es *una* comunidad.

O Babel, es decir, “plus d’un nom”, más de un nombre o plus de un nombre o basta de un nombre: una pluralidad de nombres, y un nombre plural, y un nombre que es siempre más y otra cosa que él mismo, o un nombre que no se puede cerrar o totalizar o identificar, o un nombre que se niega o se borra o se interrumpe a sí mismo en el mismo movimiento en que se abre a otra cosa impredecible e incalculable, o en una sola frase: un nombre que no es *un* nombre.

El mito babélico es visitado por Derrida en varias ocasiones y en contextos distintos. Me referiré primero, muy brevemente, a ese texto de título también confuso y babélico: “Des tours de Babel”. Este título podría traducirse como “Sobre las torres de Babel”, o “De las torres de Babel”, pero también “De las vueltas, o los giros o los regresos de Babel” o, incluso, como “Las desviaciones o los rodeos de Babel”; ese texto en el que se comenta el relato del Génesis antes de emprender una lectura que es a la vez un comentario y una traducción del célebre artículo de Walter Benjamin titulado “La tarea del traductor”; y ese texto en el que ya desde el título la torre es muchas torres y muchas torres que vuelven, o regresan, pero desviándose, dando rodeos. Y cualquier lector de Derrida un poco sensible al vértigo de la prosa de Derrida, reconocerá enseguida en el motivo de la vuelta y del regreso toda esa imaginería del espectro, o del fantasma, del que vuelve o regresa pero como espectro, y toda esa imaginería del envío y del desvío, del envío que lleva inscrito el desviarse siempre de cualquier destinatario preestablecido, de cualquier pretensión de fijar o de controlar al destinatario.

En ese texto Derrida coloca bajo el signo de Babel una serie de imposibilidades: la imposibilidad de mediar la irremediable multiplicidad de las lenguas; la imposibilidad de cerrar un contexto, una estructura o un sistema; la imposibilidad de darse un nombre, una identidad centrada, un nombre propio tanto como un nombre común, es decir, tanto una identidad personal como una identidad colectiva; la imposibilidad de darse una filiación o una genealogía lineal continua y reconocible; y la imposibilidad de representarse el origen, el padre, la ley, la donación original de una lengua, o de una identidad, o de una patria, o de una tierra, o de un nombre, o de un origen, o de una tarea, o de un destino.

Y para dar a leer todas esas imposibilidades, Derrida (1987, p. 35) desarrolla el tema clásico del don o de la donación de las lenguas y lo hace tomando como tema, o como pretexto, la traducción del nombre propio de Babel en un nombre común que “significa” confusión. Lo que hace Derrida es desviar, rodear, hacer volver o hacer regresar una sola expresión “Babel significa confusión”, sólo tiene sentido en una lengua, en la lengua en cuyo seno el nombre propio de Babel podía, por confusión, traducirse como “confusión”. La primera frase del texto es la siguiente: “Babel: en primer lugar un nombre propio, sea. Pero cuando decimos Babel hoy, ¿sabemos lo que estamos nombrando? ¿sabemos a quién?”. El relato derridiano podría resumirse así: ante la pretensión de los hombres de construir una torre, de edificar una ciudad, de darse un nombre y de imponerse una len-

gua única, Dios clama su nombre, y ese nombre propio, que es a la vez el nombre del Padre y el nombre de la ciudad, desciende sobre la torre y es traducido, o comunicado, o comprendido confusamente como “confusión”, y así, al confundirse, confunde la lengua de los hombres, interrumpe la construcción de la ciudad y dispersa a los pueblos por la faz de la tierra. “La ciudad llevaría el nombre del Dios padre, y del padre de la ciudad que se llama “confusión”. Dios, el Dios habría marcado con su patronímico un espacio comunitario, esta ciudad en la que la gente no puede ya entenderse. Y uno no puede ya entenderse cuando sólo hay nombre propio, y uno no puede ya entenderse cuando ya no hay nombre propio. Al dar su nombre, al dar todos los nombres, el padre daría origen al lenguaje y este poder pertenecería de derecho al Dios padre. Y el nombre del Dios padre sería el nombre de este origen de las lenguas. Pero este Dios, bajo el impulso de su cólera (como el Dios de Boehme o de Hegel, el que sale de sí, se determina en su finitud y produce así la historia) también anula el don de las lenguas, o por lo menos lo trastorna, siembra la confusión entre sus hijos y envenena el presente” (id., ib., p. 36). Los familiarizados con el vertiginoso vocabulario de Derrida reconocerán también, en esta última frase, el motivo del don, el motivo de la siembra o de la diseminación, y el motivo del veneno o del fármaco, todos ellos motivos pluralizadores y babelizadores del funcionamiento mismo de la lengua, todos ellos motivos que hacen estallar la hermenéutica, incluso cuando es entendida al modo de la polisemia. Pero volvamos al texto.

Babel, entre otras muchas cosas, es para Derrida la traducción de un nombre propio (y, como tal, intraducible, sin valor semántico, a la vez dentro y fuera de la lengua) a un nombre común. Lo que hace Dios es comunicar su nombre. Y en esa comunicación, en esa traducción a nombre comunicado y por tanto común, el nombre se confunde y nos confunde. Por tanto, es el comunicarse, el darse en común de la lengua, lo que da el nombre ya dividido, confundido, envenenado, diseminado, multiplicado, trastornado o quizá, en una sola palabra, traducido. El tratamiento del nombre propio en “torres de Babel” podría ser, simplificándolo mucho, el siguiente: 1) el nombre propio es intraducible porque es “la referencia de un significante puro a una existencia singular”; 2) sin embargo se traduce y se convierte así en un nombre común que contiene una generalidad de sentido; 3) en ese movimiento que comunica o traduce el nombre propio y lo hace común el nombre propio pierde su singularidad, su carácter de propio; 4) pero pierde también su carácter de común puesto que al comunicarse se da dispersado, multiplicado y confundido, como una pluralidad infinita de sentidos. Y sin duda ese tratamiento puede generalizarse a todos los nombres propios así como a otros lugares singulares de la lengua.

Por ejemplo esa modalidad del nombre propio que es la firma. Sabrán ustedes, y si no lo saben, yo se lo digo ahora que el tratamiento de la firma es enormemente sofisticado y complejo en Derrida, en ese texto prolífico y proliferante que lleva la firma “Derrida”. Y se habrán dado ya cuenta, supongo, que lo que yo estoy haciendo ahora es explicar a Derrida, darlo a leer o traducirlo explicándolo, o sea, diciendo lo que su escritura quiere decir, esto es, subrayando lo que su escritura tiene (para mí y para lo que yo imagino de ustedes en mi ignorancia o en mi arrogancia, o en mi paternalismo, puesto que el paternalismo de todos los padres y de todos los maestros y de todos los curas es una mezcla de ignorancia y de arrogancia) de legible o de inteligible, y elidiendo o eludiendo lo que, también para mí y (para lo que yo en mi ignorancia y en mi arrogancia y en mi paternalismo imagino de ustedes) tiene de ilegible y de ininteligible, esto es, eliminando las aristas, las torsiones, las oscuridades, las ambigüedades, las dificultades de la letra para dar la claridad, la univocidad o la facilidad de un presunto sentido, de un presunto querer decir que Derrida daría en difícil y yo en fácil, que él daría en extenso y yo en resumen, que el daría en complejo y yo en sencillo,

que él daría en intraducible y yo en traducido, que él daría en francés y yo en español, de manera que ya no tengan ustedes que leer o traducir a Derrida. Se habrán dando cuenta, supongo, de que estoy comportándome como un sujeto de la comprensión, como un sujeto de la dificultad del comprender y de la dificultad del dar a comprender, como un mediador de la comprensión que se esfuerza en explicar lo que él ha comprendido para que los demás, que no lo han leído o que no lo comprenden, lo comprendan. Y se habrán dado cuenta, y si no se lo digo ahora, que ya estoy cansado de eso, que cada vez me molesta más ese tono didáctico o profesoral, que es el mío, pero del que al mismo tiempo empiezo a conocer todas las trampas, todas las limitaciones y todas las imposturas. Tan cansado que estoy tentado de inscribir aquí y ahora *plus d'explication* o más de explicación, o plus de explicación, o basta de explicación. Pero voy a continuar explicando ese tema de la firma con un tratamiento derridiano, a partir de Derrida, simplificado y traducido para hacerlo legible y, al mismo tiempo, digamos que un poco desviado, digamos que un poco a mi manera, un poco con mis propias palabras, o con mi propia lengua, o en mi propio nombre, o con mi propia firma. Y la cosa podría sonar como sigue.

Sea una firma, la firma Jacques Derrida, por ejemplo, la firma de un texto que ha sido escrito en el propio nombre y en la propia lengua, sea la firma que hace que un texto, este texto, sea de Jacques Derrida, sea esa firma que, como tal firma, es intraducible. Y sea una traducción de esa firma, la traducción que se produce cada vez que yo, lector de Derrida, digo “Derrida”, lo que Derrida quiere decir. En esa traducción el nombre propio Derrida, el que es intraducible porque es la referencia de un significante puro a una experiencia singular, se hace común, se comunica, y pierde por tanto su singularidad. Cada vez que alguien, sin traducir, traduce la firma “Derrida” en una nota a pié, o en un comentario, o en una traducción, o en una lectura, o en una conferencia, esa firma funciona como un nombre común como el nombre de lo que el texto de Derrida significa, como el nombre de un sentido genérico. Dar a leer significa dar como común un texto propio, dar como común un nombre propio. Pero ese sentido que ya no es propio, ya no es tampoco común, puesto que se multiplica, se divide, se dispersa, se confunde, se disemina, se traiciona y se envenena en esa traducción. Voy a pronunciar, otra vez, la frase con la que he empezado esta sección:

Derrida se aparta definitivamente de la nostalgia de o de la esperanza en una lengua pura, transparente, única, idéntica a sí misma, sin diferencia, sin escritura en el sentido en que él, Derrida, entiende la palabra “escritura”.

En esa frase he traducido el nombre propio de la firma en el nombre común de un sentido comunicable. En esa frase, he dicho que “Derrida” quiere decir “apartarse definitivamente de la nostalgia o de la esperanza en una lengua pura”, y he dicho también que en esa frase la palabra “escritura” debe leerse en el sentido de Derrida, como una palabra de Derrida, firmada “Derrida”. En esa primera frase he traducido una firma singular a un significado genérico. Y en esa operación he dispersado, diseminado y confundido la firma. Del mismo modo que Dios, al dar su nombre, al traducir su nombre propio en un nombre común, lo multiplica y lo confunde, también al traducir una firma, al eliminar lo que la firma tiene de propio, la firma se multiplica y se confunde.

Algo parecido sucede con el motivo de la fecha en ese libro sobre la lectura, sobre la traducción, sobre la imposibilidad de cualquier totalización interpretativa, sobre lo legible y lo ilegible, lo traducible y lo intraducible, lo comprensible y lo incomprensible, lo escondido y lo mostrable, lo cerrado y lo abierto, el secreto y la revelación del secreto, que es *Schibboleth. Pour Paul Celan*. (Y diré entre paréntesis que un buen ejercicio para captar la diferencia entre hermenéutica y

desconstrucción es comparar las respectivas lecturas de Celan que hacen Gadamer y Derrida, Gadamer en *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a "Cristal de aliento" de Paul Celan*, y Derrida en el texto que acabo de citar. Mientras Gadamer se esfuerza por comprender y explicar a Celan, por hacerlo legible,¹ Derrida insiste en lo que Celan tiene de ilegible, de intraducible, de incomprendible, pero para leerlo y traducirlo y comprenderlo a partir de esa imposibilidad, conservando o respetando o guardando esa imposibilidad, es decir, babélicamente.)

El motivo ahora es como se lee o se traduce o se comprende una fecha, por ejemplo una fecha de un poema de Celan. Y la primera cita podría ser la siguiente: "Pertenece a la esencia siempre accidentada de la fecha el no devenir legible y conmemorativa más que en el borrado de eso mismo que habrá designado, deviniendo cada vez la fecha de nadie" (DERRIDA, 1986, p. 66). Lo que se juega en la lectura de Celan es el devenir legible de la fecha, ese devenir legible que sólo se produce en el borrado de su singularidad absoluta, de eso que la fecha quiere conservar pero que sólo permanece borrándose. Es claro que una fecha designa un acontecimiento único que sólo ha sucedido una vez. Pero, al escribirse, una fecha sólo puede volver al modo de la conmemoración, del recuerdo, del espectro o de la ceniza. La fecha debe borrarse de su singularidad absoluta para devenir legible, para devenir compartida, pero guardando al mismo tiempo el acontecimiento que guarda, es decir, su secreto, su ilegibilidad. La fecha, como el nombre, como la firma, es a la vez legible e ilegible, traducible e intraducible, comprensible e incomprensible. En la fecha, como en el nombre y como en la firma, se cruza una singularidad ilegible, intraducible, incomprensible e incomprensible con el borrado de esa singularidad en una inscripción o una marca legible, traducible, comunicable y comprensible. De hecho la fecha, como el nombre o como la firma, es siempre un límite y un vínculo (un paso de frontera, un paso que constituye la frontera en el mismo movimiento en que la traspasa) entre legibilidad e ilegibilidad, traducibilidad e intraducibilidad, comprensibilidad e incomprensibilidad. En palabras de Derrida (1986, p. 66), "arriesgando la anulación de lo que salva del olvido, puede siempre devenir la fecha de nada y de nadie, esencia sin esencia de la ceniza de la que no se sabe más que lo que fue un día, una sola vez, bajo un nombre propio consumido. El nombre comparte este destino de ceniza con la fecha".

3) Creo que es suficiente. De hecho no se trataba ni de explicar Derrida, mucho menos de explicar Gadamer y Derrida, o Gadamer contra Derrida, o Derrida contra Gadamer, como si ambos los nombres o ambas las firmas pudieran reducirse a posiciones distintas y/o encontradas respecto a un tema. Tampoco se trataba de entrar en el detalle de las vacilaciones gadamerianas sobre el significado del logos ni de las sutilezas derridianas sobre nombres, firmas o fechas, aunque todo eso sea necesario. Respecto a esos detalles de la escritura de los autores que he comentado, me conformaría con haberles dado ganas de leer. Y, sobre todo, con haber sugerido que hay que leer para pensar, para que lo que pensamos y lo que decimos y lo que escribimos no sea un remedo de esa lengua de periodistas y políticos en la que todo se comprende ignorándolo, en la que todo se reduce a la opinión, a la ignorancia, a la arrogancia y a la violencia de la opinión. Lo que yo quería no era explicar autores o comentar textos, sino dar a pensar, con la puesta en escena de algunos autores y de algunos textos, qué es lo que se juega en la afirmación de Babel.

Y ahora, casi para terminar, algunas conclusiones sobre lo que significa habitar babélicamente nuestra condición babélica. En primer lugar, habitar en Babel babélicamente significa habitar

¹El libro de Gadamer sobre Celan ha sido publicado en español en Barcelona por Herder en 1999.

una lengua múltiple, hacer la experiencia de la multiplicidad de la lengua. Lo que Babel nos da no es sólo la multiplicidad y la división entre las lenguas sino, sobre todo, la multiplicidad y la división de la lengua, de cualquier lengua. Toda lengua está atravesada por muchas lenguas y está, por tanto, multiplicada y dividida en su interior. Habitar en Babel babélicamente significa habitar una lengua que no es nunca idéntica a sí misma. Babel no nos da sólo la diferencia entre las lenguas, sino también la diferencia en la lengua, en cualquier lengua. Además habitar en Babel babélicamente significa habitar una lengua inapropiable, hacer la experiencia de la inapropiabilidad de la lengua. Babel no nos da sólo la diferencia entre la lengua propia y las lenguas ajenas, sino que nos da la inapropiabilidad y, por lo tanto, la extrañeza, de nuestra propia lengua, la experiencia de que nuestra propia lengua no nos pertenece. Habitar en Babel babélicamente significa también habitar una lengua inhabitable, inhóspita. Babel no nos da sólo el exilio de la lengua única y, por tanto, la necesidad de habitar una lengua particular, sino que nos da cualquier lengua como lugar inhóspito o, mejor, como lugar siempre abierto a la irrupción de lo inhóspito. Habitar en Babel babélicamente es habitar la lengua como un extranjero o, mejor, como un nómada, la experiencia de ser extranjero o nómada en la propia lengua. Por otra parte, habitar en Babel babélicamente significa habitar una lengua trabajada por la muerte y por la negatividad o, si se quiere, hacer en vivo la experiencia de la muerte, reconocer en la vida de la lengua la presencia de los espectros, de los muertos, de los ausentes. Y reconocer también todo lo que trabaja para la muerte de la lengua: la trivialización, la banalización, la mecanización. Babel no nos da sólo la ruina o el cadáver de la lengua única, sino que nos da cualquier lengua, nuestra lengua, en estado de ruina, en estado de cadáver.

4) Volvamos ahora, para terminar, a eso de la comunidad plural. Si subrayamos la palabra “comunidad” y entendemos “plural” como un determinante de esa comunidad, comunidad plural puede significar que hay una pluralidad que se comunica, una comunidad que se construye y se reconstruye mediante la comunicación de las diferencias. Y ahí la lengua sería el medio de la comunicación, aunque sea de la difícil o incluso de la imposible comunicación.

Sin embargo podemos también subrayar la palabra “plural” y entender la comunidad como aquello que en lo que se producen y se despliegan las diferencias. Desde ese punto de vista, comunidad plural puede significar también que hay una comunicación plural. Y ahí la lengua es el ámbito de la diseminación. La expresión “comunidad plural” está ya dividida. ¿Podríamos mantener los dos sentidos al mismo tiempo? ¿Podríamos mantener la tensión entre los dos sentidos sin resolverla, sin disolverla, sin dialectizarla? Creo que en esa tensión es donde su juega lo que pueda querer decir, ahora ya inevitablemente confundido y disperso, eso de “educar en Babel”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLANCHOT, Maurice. *Après coup*. Paris: Minuit, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris: Galilé, 1986.
- _____. *Psyché. L'invention de l'autre*. Paris: Galilé, 1987.
- _____. Torres de Babel. *Revista de Filosofía*, n. 5, 1987.
- _____. *Mémoires – for Paul de Man*. Nova York: Columbia University Press, 1989.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1988.
- VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar as razões da “comunidade plural” em relação a diversidade de línguas e a possibilidade, ou não, de tradução. Pretende também criar um espaço de discussão entre hermenêutica e desconstrução: o primeiro como um pensamento de mediação, e o segundo como a alegria da diferença.

Palavras-chave: *tradução, pluralidade de línguas, leitura.*

ABSTRACT

The objective of this article is to present the reasons of the “plural community” in respect to the diversity of the languages, and the possibility or not of translation. This text intends to create a place for discussion between hermeneutic and misconstruction: the former like a thinking of mediation and the latter as the glad of the difference.

Keywords: *translation, plurality of language, reading.*