



Mallol, Anahí Diana. "Derrida: una filosofía romántica de la traducción".
Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades, septiembre de 2018, vol. 7, n° 14, pp. 143-154.

Derrida: una filosofía romántica de la traducción

Derrida: a romantic philosophy of translation

Anahí Diana Mallol¹

Recibido: 27/06/2017
Aceptado: 26/03/2018
Publicado: 11/09/2018

Resumen

Si bien Derrida tiene sólo dos artículos dedicados específicamente a este tema, puede afirmarse que todo su pensamiento contiene desde el inicio una teoría particular de la traducción, a la vez difusa y omnipresente, en tanto la traducción es una operación inherente al lenguaje mismo como funcionamiento, y a la vida de los textos escritos. Como él mismo afirma en carta a su traductor al japonés, la cuestión de la deconstrucción es la cuestión de la traducción. No se trata sólo de una teoría extendida de la traducción en tanto interpretación de los signos que conlleva siempre, en mayor o menor medida, un deslizamiento respecto de alguna red de sentidos construida anteriormente, ya fuera por el autor, la crítica, la historia, un determinado código lingüístico, sino de algo a la vez más difuso, más complejo, más sutil, y más interior al lenguaje mismo: se trata de que la lengua llama, interpela, pide ser traducida. Este llamado del texto y de la lengua a devenir otro por la intermediación de un sujeto lector-traductor que operaría como dispositivo vacío de la circulación de los sentidos, productivo y

Abstract

Although Derrida has only two articles dedicated specifically to this subject, it can be affirmed that all his thought contains from the beginning a unique theory of the translation, both diffuse and omnipresent, while the translation is an operation inherent to the language itself as functioning, and the life of written texts. As he himself states in a letter to his Japanese translator, the question of deconstruction is the question of translation. It is not only an extended theory of translation as an interpretation of the signs which always entails, to a greater or lesser extent, a slippage from a network of meanings constructed earlier, whether by the author, criticism, history, A certain linguistic code, but of something at once more diffuse, more complex, more subtle, and more interior to the language itself: it is that the language calls, interpellates, asks to be translated. This call of the text and the language to become another through the intermediation of a reader-translator who would operate as an empty device of a movement of the senses, productive and agent at the same time, this system that crosses the

¹ Dra. en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta de Teoría Literaria I en la Universidad Nacional de La Plata e Investigadora Adjunta de CONICET. Ha publicado tres libros de teoría y crítica, y más de treinta artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales; ha asistido a numerosos Congresos Nacionales e Internacionales. Es Miembro del IdIHCS (Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias de la Educación), del Centro de Estudios de Teoría Literaria y del Centro de Literaturas Comparadas y de la Asociación Argentina de Literatura Comparada. Forma parte de la red Katatay de Estudios Latinoamericanos. Co dirige un equipo de Investigación sobre Poesía en el Programa de Incentivos. Contacto: anahimallol@yahoo.com.ar



agente a la vez, este sistema que atraviesa el llamado sistema-Sujeto para llegar a ser o advenir, posee una raigambre profundamente histórica en el curso de la llamada "teoría literaria" y es de origen netamente romántico.

Palabras clave

Derrida; traducción; Romanticismo; Filosofía; Literatura.

so-called Subject-system to reach To be or to come, has a deeply historical roots in the course of the so-called "literary theory" and is of purely romantic origin.

Keywords

Derrida; Translation; Romanticism; Philosophy; Literature.

Si bien Derrida tiene sólo dos artículos dedicados específicamente al tema², puede afirmarse que todo su pensamiento contiene desde el inicio una teoría particular de la traducción, a la vez difusa y omnipresente, en tanto la traducción es una operación inherente al lenguaje mismo como funcionamiento, y a la vida de los textos escritos. Como él mismo afirma en carta a su traductor al japonés (1989), la cuestión de la deconstrucción es la cuestión de la traducción.

No se trata sólo de una teoría extendida de la traducción en tanto interpretación de los signos que conlleva siempre, en mayor o menor medida, un deslizamiento respecto de alguna red de sentidos construida anteriormente, ya fuera por el autor, la crítica, la historia, un determinado código lingüístico, sino de algo a la vez más difuso, más complejo, más sutil, y más interior al lenguaje mismo: se trata de que la lengua llama, interpela, pide ser traducida. Este llamado del texto y de la lengua a devenir otro por la intermediación de un sujeto lector-traductor que operaría como dispositivo vacío de la circulación de los sentidos, productivo y agente a la vez, este sistema que atraviesa el llamado sistema-Sujeto para llegar a ser o advenir, posee una raigambre profundamente histórica en el curso de la llamada "teoría literaria" y es de origen netamente romántico. Es de ese dispositivo que nos ocuparemos aquí.

La *différance*

Derrida construye toda su concepción acerca del lenguaje y la escritura, y toda la deconstrucción como pensamiento filosófico, a partir de una idea del lenguaje que es consustancial a una no-identidad de la lengua consigo misma, a una diferencia interna que la tensa de manera constante. Íntimamente relacionadas con esta concepción están la materialización de un "entre-lenguas", una escritura literario-filosófica que se ubica entre los géneros y entre las lenguas, con la filología como punto de partida y método de pensamiento, y una refinada concepción de la traducción. La idea de que lo que hay, más que una lengua, es un perpetuo "entre-lenguas", es manifiesta en *El monolingüismo del Otro*, donde se explota la idea de la no propiedad de la lengua, incluso la materna, bajo la consigna "Tengo una lengua. No es la mía": la lengua como tal está afectada desde el inicio por los discursos de los otros; atravesada de parte a parte por instituciones, particularidades nacionales, culturales, sociales, y aquejada por la mezcla continua de registros, de sociolectos y dialectos en cada ocurrencia,

²"Teología de la traducción", en *Du Droit à la Philosophie*, París, Galilée, 1990. Trad. esp. de Grupo Decontra, en Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995. Edición digital en el sitio *Derrida en castellano*; y "Des Tours de Babel" en Joseph F. Graham (comp.), *Différance in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, págs. 209-284. Reeditado en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987 [trad. cast. J. Derrida, "Torres de Babel" en *ER, Revista de Filosofía*, Sevilla, n. 5, invierno, 1987, págs. 35-68], disponible en el sitio *Derrida en castellano*.

y hace necesaria, al menos, una permanente traductibilidad interna. Esta idea aparece esbozada desde el inicio de los escritos derrideanos.

Si se hace una lectura cronológica de los trabajos de Derrida, se puede notar que desde su primer libro publicado, *De la gramatología* (1967), hay un pensamiento profundo de los problemas que atañen a la traducción como flujos entre lenguas. En ese libro Derrida observa la cuestión de los problemas culturales de la traducción y de las dificultades que se derivan de la posición del traductor que no logra ubicarse en ese entre-lenguas. Así, subraya el etnocentrismo de Lévi-Strauss al describir la relación de los nambikwaras con la escritura.

Es evidente que una traducción literal de las palabras que quieren decir “escribir” en las lenguas de los pueblos con escritura reduciría también esa palabra a una significación gestual bastante pobre. Es un poco como si se dijera que tal lengua no tiene ninguna palabra para designar la escritura –y que, por tanto, quienes la practican no saben escribir– so pretexto de que ellos se sirven de una palabra que quiere decir “raspar”, “grabar”, “rascar”, “arañar”, “tallar”, “trazar”, “imprimir”, etc. Como si “escribir”, en su núcleo metafórico, quisiese decir otra cosa. ¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por “hacer rayas” la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el “habla” al traducir la palabra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soplar”, hasta “tartajear”? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que “en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan tartajear, balbucear, o de palabras que significan mudo”. ¿Y habrá que concluir que los chinos son un pueblo sin escritura so pretexto de que la palabra wen designa muchas otras cosas aparte de la escritura en sentido estricto? (100-101).

De modo que el etnocentrismo se define (a partir de la torpeza de Lévi- Strauss al intentar traducir la palabra “escritura” de los nambikwaras) ante todo, como un error de traducción, en la medida en que no accede a rozar el entre-lenguas, sino que se asienta en una lengua y desde ella, doblemente ciego (sin ver la otra lengua, sin ver la propia) queda por fuera de lo que pretende observar pero también y al mismo tiempo, o tal vez precisamente por ello, por fuera de la percepción del modo de funcionamiento del mecanismo lingüístico mismo, al no poder seguir las redes por las cuales los sentidos se construyen y escapan, y al formalizarlos como núcleos rígidos. Si hubiera un error en la traducción, un error que podríamos llamar “de método”, se debería a la idea según la cual no habría salida por fuera de una gramática, una lengua, una cultura, una identidad fijas que, como indicadores rígidos, pretenden detener la errancia de los deslizamientos y el movimiento de la diferencia que es el movimiento de los sentidos.

A partir de allí Derrida hilvana los problemas de la concepción occidental de la escritura con su concepción del lenguaje, puesto que son uno y el mismo problema, así como los problemas de la identidad y la diferencia, de lo propio y lo ajeno, del sujeto y el otro, y, en última instancia, de sus relaciones mutuas, pasajes, impasses, lo que lleva directamente a la cuestión de la traducción y a la idea de un entre-lenguas productivo.

Toma de Saussure el quiebre entre los postulados del *Curso* y los de los *Cuadernos de los anagramas* para delinear su teoría de la escritura y de la *différance*, corriendo el eje estructural que había tomado como pivote la definición de signo como una moneda con dos caras y había explorado la relación entre significante y significado, para centrarse en la relación de diferencia entre los significantes, la remisión perpetua de significantes a

significantes, la ausencia de un significado trascendental; al mismo tiempo es innegable la raigambre que estas concepciones tienen en el idealismo alemán y, más estrechamente, en el Romanticismo de Iena.

Derrida presenta por primera vez el concepto de *différance* en un texto de 1968, *La escritura y la diferencia*. Allí plantea que el sonido que está presente cuando se pronuncia una palabra se encuentra poblado por las huellas de las formas que no se expresan, y puede operar como significante sólo en tanto que consiste en esas huellas. Lo que se supone presente es siempre complejo y diferencial, marcado por una diferencia, no producto de diferencias. La lengua y el habla son una producción sistemática de diferencias, la producción de un sistema de diferencias, una *différance* (diferencia y diferancia).

El término ha sido traducido como diferencia y como diferancia. *Différance* aquí alude a la alternancia insoluble y no sintetizable entre las perspectivas de la estructura y del hecho. El verbo *différer* significa diferir en sus dos acepciones: aplazar y ser distinto de. *Différance* se pronuncia igual que *différence*, pero la terminación *ance*, que se usa para crear nombres verbales, la convierte en una forma nueva que significa “diferencia-diferenciador-aplazamiento”. *Différance* designa tanto una diferencia pasiva que ya se da en tanto condición de la significación, como un acto diferenciador.

Entre-textos, entre-lenguas

En 1977 Derrida fue invitado a una Universidad de E.E.U.U. para hablar de un texto de Shelley. Por el hecho de que su trabajo va a ser traducido al inglés, y de que está trabajando sobre un texto poético escrito en una lengua extranjera, la problemática de la traducción ocupa un lugar privilegiado en sus consideraciones, sobre todo en el texto que figura en la parte inferior del artículo principal, y que Derrida escribe como una nota al pie “para el traductor”.³

La reflexión comienza con una referencia al dispositivo del *double blind*. Se llama así, “experimento ciego”, a un experimento en el cual la información sobre la prueba es enmascarada al participante con el fin de reducir o eliminar el sesgo, hasta que se conoce el resultado del ensayo.⁴ El sesgo puede ser intencional o inconsciente, por lo que no hay deshonestidad implícita por el cegamiento. Si tanto el examinador como el sujeto están cegados, el ensayo se denomina experimento doble ciego, pues ni el investigador o técnico ni el sujeto sometido a la prueba experimental conocen todas las variables del test, es decir que ni los individuos participantes ni los investigadores saben quién pertenece al grupo de control y quién al grupo experimental. Solamente después de haberse analizado todos los datos, y concluido el experimento, los investigadores conocen qué individuos pertenecen a cada grupo⁵, de modo que la aleatorización (la asignación al azar) de cada sujeto al grupo experimental o al grupo de control es una parte crítica del diseño de la investigación.

³ Hay que hacer notar que este texto es poco conocido en nuestro medio porque circuló primeramente en inglés. Se trata de “Survivre”.

⁴ La investigación a ciegas es un elemento importante de la investigación en diversos campos, pero sobre todo en la investigación clínica que busca proporcionar conocimientos científicos desarrollados sobre seres humanos, ya sean enfermos, voluntarios sanos o análogos experimentales. En Rodríguez, José Luis y Casado Collado, Martín Alfonso. “Doble ciego. El control de los sesgos en la realización de ensayos clínicos. Contradicciones, insuficiencias e implicaciones” se detalla el método y se formulan algunas críticas al mismo. *Medicina Clínica*. Volume 118, Issue 5, 2002, Pp. 192-195. [https://doi.org/10.1016/S0025-7753\(02\)72329-4](https://doi.org/10.1016/S0025-7753(02)72329-4)

⁵ El cegamiento puede imponerse a los investigadores, técnicos o sujetos. Lo contrario de un juicio ciego es un juicio abierto. Los experimentos ciegos son una herramienta importante del método científico, en muchos campos de la investigación-medicina, psicología y ciencias sociales, ciencias naturales como la física y la biología, ciencias aplicadas como la investigación de mercado y muchas otras. En algunas disciplinas, como la prueba de drogas medicinales, los experimentos ciegos se consideran esenciales.

Con este recurso al *double blind* Derrida desjerarquiza las relaciones entre textos y entre lenguas, proponiendo un continuo que, como cinta de Moebius, propicia pasajes de uno a otro lado, cuando lo propone como imagen de la relación entre su texto y el texto a pie de página. Extiende esa idea de la doble ceguera a la concepción acerca del lenguaje, la escritura, la crítica literaria, y, privilegiadamente en este texto, a la traducción, en la medida en que un traductor no posee en propiedad ninguna lengua y en ninguna de las lenguas (ni en la llamada “lengua de partida” ni en la “lengua de llegada”) está como en casa.

En primera instancia Derrida incluye el problema de la traducción como problema de borde, bajo el título que le otorga a esta extensísima nota al pie: “BorderLines”, entendida como una economía que abre la lógica del *oikos*, el lugar, la casa, y lo propio. Si la nota al pie es una doble banda, una procesión bajo el otro texto, que puede pasar en silencio, que no se ve, aunque no haya nada que hacer con eso, o funciona como doble procedimiento, *doubleblind*, y no está en relación aparente con el cuerpo del texto principal, es decir, si aparentemente ambos textos permanecen ciegos uno con respecto al otro, no por ello dejan de entrar en diálogo, de poner a circular los sentidos de uno a otro, de construir su propio intertexto, y su entre-lenguas. A partir de allí se elabora o se reelabora la idea de una sobreimpresión o sobreimposición de un texto sobre el otro. Lo *sobre*, *super*, *sur*, *on*, etcétera, lo que designa el más allá, se destaca también en *trans-*lation y en *über-*setzung, a la vez versión y transferencia como simultánea transgresión y reapropiación de una lengua, su ley, su economía. En esta economía derrideana la traducción se acerca a la diseminación, acumulación y *overloading*,⁶ transforma los dos lenguajes de la traducción, deforma la lengua y al mediador. La deconstrucción que Derrida ejerce en esta ocasión sobre el concepto de “traducción”, además de destruir la pretendida racionalidad y traductibilidad universal sobre las que se montan los saberes universitarios y los discursos acerca del método, destruye también la idea de una lengua nacional, de un orden jurídico e institucional basado en la unicidad de la lengua y la extensión de su legalidad, al trabajar sobre los bordes en que la lengua está a punto de transformarse en otra, los puntos en los que demuestra que siempre y en todo caso la lengua se caracteriza por diferir de sí. Y afirma: “si se tocan los bordes del lenguaje se tocan todos los contratos jurídicos y políticos que éste garantiza”.

Si quisiéramos abordar la misma cuestión en relación con Mallarmé, podríamos decir que la idea de Derrida consiste en plantear la necesidad de preguntarse al final de una lectura, un trabajo de traducción o de deconstrucción, lo mismo que uno se preguntaría al comienzo, que es lo que Mallarmé pregunta en el Parágrafo 1 del capítulo 1 de *Les Mots Français*: “qu’est-ce l’Anglais?”, puesto que la misma dificultad de respuesta aqueja al inicio y al final ilimitado de la tarea.⁷

⁶ Tal vez sea inapropiado y no responda al espíritu del texto y de la deconstrucción marcar las palabras “extranjeras” con comillas. Este texto de Derrida está escrito en varias lenguas, se reflexiona sobre ellas o a través de ellas simultáneamente, de modo que dialogan entre todas y se borran las fronteras entre una y otra. Sin embargo, aquí respetaremos esta norma a los fines de la claridad expositiva.

⁷ Mallarmé funciona como un acervo sumamente productivo, y casi inextinguible, para el pensamiento derrideano, a tal punto que a veces las posiciones de Derrida se presentan como extensiones lógicas de las afirmaciones, entre apodícticas y paradójales, del poeta y teórico francés. El método de Derrida, en muchos de sus trabajos tempranos, no es otro que el ahondamiento de estas paradojas. Derrida no se detiene ante aquello que no se entiende en Mallarmé (casi todo, por lo demás, sobre todo por lo que se refiere no a su poesía sino a sus escritos teóricos en prosa), sino que lo profundiza, extrae consecuencias de ello, lo extiende ante nuestros ojos como un velo que ocasionalmente se desgarrar para dejar entrar algo de luz o hacer un sentido.

Y entre las paradojas fundantes de la visión mallarmeana del mundo, de la creación, de la escritura, está la que lanzara en 1877, a la vez como programa, como desafío, y como clave de su poética: escribir en francés como si se escribiera en inglés. Este programa se ha repetido hasta el cansancio, pero no se ha pensado lo suficiente qué quiere decir, o cómo funcionaría, ni qué estatuto conceptual o hermenéutico o traductológico conllevaría.

En este caso Derrida ha sido invitado a hablar sobre un poeta romántico. Sobre un poema de este poeta. Sobre un poema que se llama “Triunfo de la vida” y que, paradójicamente, ha quedado inacabado porque su autor, Percy B. Shelley, murió ahogado en el momento en que estaba en el proceso de escritura. Esta circunstancia, este margen o borde o contexto del texto, funciona como una incesante apertura de preguntas, sentidos y juegos, con la vida, la muerte, los bordes, etcétera. Entre ellos merece destacarse la puesta en acto de la inexistencia de contextos que puedan saturar el sentido de un texto, puesta en acto que esta vez Derrida desarrolla de manera pormenorizada y magistral. Observa la itinerancia interminable a que se puede someter cada concepto, imagen o aún palabra del poema, al empezar a esbozar una referencialidad citacional que rápidamente demuestra no tener fin. En esta red de citas, se da también una coexistencia de idiomas diferentes. A su vez Derrida extiende el comentario sobre el poema haciendo espejo o despertando ecos relativos a un libro de Blanchot, *L'arrêt de mort*. Se cita también a sí mismo, frases o párrafos de libros anteriores. Va y viene entre las circunstancias vitales de la existencia material de Shelley que afectaron la redacción del texto. Todo para poner en acto, como decíamos, una heterogeneidad sustancial del texto consigo mismo y la incapacidad *in muce* de la textualidad de saturar cualquier significación. Lo que resulta fundamental recalcar en relación con este texto, es la cuestión de que sea justamente al encarar una revisión de un autor romántico que Derrida elija esa deriva, no inocente, relativa a lo fragmentario y la traducción.

En “Torres de Babel” (1985) la traducción es una instancia más de la sobrevida de un texto que, nunca igual a sí mismo en cada ocurrencia, ni siquiera en la supuesta repetición, que jamás se da sin desplazamiento, se transforma sin cesar. El texto crece, y este crecimiento lo completa. Pero entonces, si el original llama a un complemento, eso quiere decir que el original no estaba completo o saturado, y carecía, por ello, de una identidad a sí sin fisuras. A partir de su origen, hay falta y caída en el original a traducir. Por ello, el traductor debe absorber esa falta y absolverse de su deuda en la tarea de la traducción. Benjamin dice: “Compensar en su propia lengua ese puro lenguaje exiliado en la lengua extranjera, liberar, al traducirlo, ese lenguaje puro cautivo en la obra, tal es la tarea del traductor”. Y dice Derrida: la traducción es transposición poética. Porque hace crecer el lenguaje (como quería Mallarmé). Si, por este medio, original y traducción se reconocen como fragmentos de un lenguaje más grande, no implica que exista algo así como un núcleo de sentido o un lenguaje original, ni siquiera una proto-lengua común, sino que en la traducción, o la traductibilidad como posibilidad, es donde se reconocen los lenguajes y se reconoce la tarea con lo que tiene de imposible e infinito y con lo que tiene de imposición. Esa es la pureza del lenguaje o el lenguaje en su pureza, ése es el punto que el traductor debe tocar para que la traducción tenga lugar. A esto Derrida lo denomina “movimiento de amor” del traductor.

El romanticismo de la traducción⁸

El Romanticismo, como gran movimiento intelectual y cultural, no dejó de pensar y escribir acerca de este problema. Podría decirse incluso que Derrida lleva a sus últimas consecuencias algunos de los postulados de este movimiento, a la vez que des-mitifica o des-trascendentaliza otros. Así sucede con la teoría del fragmento. Puede pensarse con toda propiedad que hay una puesta en acto, por la vía de la gramatología, de dos de los conceptos claves del

⁸ Se dará cuenta, en este apartado, de algunas cuestiones atinentes a la teoría de la traducción en Derrida en relación con la teoría del fragmento del Romanticismo alemán, con particular atención al modo en que fuera presentado por Lacoue-Labarthe y Nancy. Una consideración más general de las relaciones de la teoría de Derrida con los conceptos estéticos y literarios del movimiento romántico se desarrollará en otro artículo.

Romanticismo respecto del fragmento. En primer lugar la idea de la importancia teórica y estética del relativo inacabamiento o la ausencia de desarrollo discursivo de las piezas del discurso, y, en segundo lugar, la de que la variedad y la mezcla de las piezas puede generar un mismo conjunto no fijo y también inacabado pero más global de piezas discursivas. Sin embargo, y esto es muy claro, no suscribe sino que destruye la tercera característica que opera como trasfondo de la teoría romántica del fragmento: la de que es posible postular una unidad de conjunto, en revancha, constituida de alguna manera fuera de la obra, en el sujeto que ve o en el juicio que da sus máximas. No hay, para Derrida, hablando con propiedad, ningún “fuera de obra”⁹, si toda obra es fragmentaria (puesto que inacabada de la manera más profunda por su mismo dispositivo), y si lo que está afuera no es sino otro fragmento. Puede haber, sí, un sujeto que otorgue una unidad, un sentido, pero ese sentido, además de ser una construcción del sujeto que no responde al dispositivo de la escritura, será también efímero, puesto que los sentidos no cesan de desplazarse y el sujeto mismo no se define sino por esos anudamientos fugaces de sentido, es decir, el sujeto es aquí, como en el Romanticismo de Iena, lo que llama a hacer sistema.

En “Teología de la traducción” (1985) Derrida se ocupa más específicamente de la teoría de la traducción del Romanticismo alemán, y, sobre todo, de las relaciones entre la repartición de los saberes universitarios, sus relaciones mutuas, y el estado. Aparte de la señalización productiva de una centralidad de la proximidad y traductibilidad interna entre filosofía y poesía, hay allí una puesta al día de la lectura romántica del concepto de traducción, que atañe a una consideración general del ser del mundo como totalidad. La idea de una totalidad del mundo y de la interrelación de los fragmentos, y aún, la idea de que el fragmento es a la vez parte del todo y un todo en sí mismo, plantea la necesidad de una traductibilidad generalizada. La traducción como contraseña de acceso a esa totalidad, son a la vez lo imposible y la tarea urgente para la filosofía y la poesía, que quedan así encargadas nada menos que de dar unidad y coherencia a esa totalidad.

Ello es también la centralidad del hombre y del humanismo para el Romanticismo: el ser humano es el que, a través del lenguaje y la imaginación, puede reunir en una interpretación (que es ya una traducción) las manifestaciones del saber originario o esencia (naturaleza, tradición, historia), para completar la fenomenalización del todo en una visión o manifestación única. Así, el mundo aparecería como tal y podría encontrar su lugar en el saber como totalidad o unificación trascendental de los fragmentos.

Sin embargo, pese a ello, o tal vez gracias a ello, Derrida no puede sino suscribir la idea romántica de que la traducción no es sólo una actividad necesaria sino de que es un dispositivo generalizado que opera por doquier. Si los románticos proponían la centralidad de la traducción como el elemento intangible pero poderoso que podría, *a fortiori*, operar la reunión de los fragmentos en una visión unificada del mundo, en especial del mundo estético y del espiritual, en Derrida la errancia del sentido, la *différance* (que atraviesa y es atravesada por las lenguas a cada instante), la actividad de la escritura y la lectura que no son sino este desplazamiento constante entre las lenguas, (lo que implica el entre-lenguas, las fronteras, los pasos), resulta también un factor de cohesión pero a un nivel no trascendente o teleológico sino como inicio sin origen del funcionamiento lingüístico mismo.

⁹ En este sentido puede considerarse paradigmático el prefacio que escribe cuando reúne sus tres ensayos, “La farmacia de Platón”, “La doble sesión”, y “La diseminación”, para publicarlos como el libro *La diseminación*. Ese prefacio se titula, justamente, “Fuera del libro”, y lo que hace es negar la consistencia del libro en tanto tal, o proponer el hecho de que suponerle o construirle una unidad al libro es un efecto de la fuerza o de la forma “libro”.

Derrida y el Romanticismo de Iena

Podemos afirmar entonces que hay en Derrida un esfuerzo por y una fuerza que, indudablemente, pugnan por abrirse un espacio en la estela del Romanticismo, como continuación y lucha, como crítica interna en la gran crítica que fue Iena, y que permite pensarse en su interior pero diseñando un espacio del afuera.

Si se tienen en cuenta tres características fundamentales que proponen Lacoue-Labarthe y Nancy (2012) para pensar la impronta kantiana en la concepción del *bilden* del primer Romanticismo, se observa que hay una consonancia íntima en Derrida respecto de ésta. Ambos autores señalan: 1. el carácter puramente analógico de la *Darstellung* (lo sublime como la presentación de lo impresentable); 2. el carácter incognoscible de la vida, de la fuerza formadora, en tanto que carece de analogon; 3. el carácter infinito del proceso de la *bildung* humana. Y se puede señalar en Derrida, como otras tantas características de lo que Todorov llamara un Romanticismo desromantizado y su teoría de la traducción, vía el comentario de Benjamin: la idea de que hay algo en el texto que pide ser traducido, y que, acorde a la caída de lo sublime que caracteriza la época (Lyotard), no deja de presentarse como un más allá vuelto más acá, es decir, no metafísico, sino ubicado en los intersticios de la entre-lengua; la postulación de una “realidad textual” de semiosis ilimitada, citación permanente, remisión de textos a textos, de significantes a significantes, que no pueden alcanzar jamás, por razón misma de la estructuración del lenguaje, un más allá, llámese naturaleza, o vida, o “lo viviente”; el carácter profundamente, casi definitivamente humano (vía Heidegger y la idea de la hermenéutica como *Koiné* pero también como definición de lo humano del ser humano), de la hermeneusis ilimitada y, por lo tanto, de la traducción como *Bildung* humana y de lo humano.

Pero más allá de ello, hay otras consonancias al nivel más profundo, aquél que subyace a toda la presentación del Romanticismo alemán por Lacoue-Labarthe y Nancy: la idea del absoluto literario o de la literatura como absoluto. En el prólogo a su texto, Lacoue-Labarthe y Nancy, resaltan la necesidad de hacer una nueva presentación y evaluación del Primer Romanticismo en cuanto tal. Este movimiento habría recibido una lectura pobre e incompleta en el marco de la cultura francesa como resultado de la falta de traducciones adecuadas. La hipótesis central que estructura esta nueva presentación del tema es la siguiente: el Romanticismo es único y extremadamente original *ab initio* desde el momento en que se plantea como ese pensamiento de la relación íntima, intrínseca, entre filosofía y poesía. Lo que quiere decir también: este Romanticismo se define por la unicidad que surge del entre-géneros, la política del fragmento, y el pensamiento filosófico-literario, entre los discursos críticos y la poesía, entre la poesía y el pensamiento sobre la poesía.

Dicen Lacoue-Labarthe y Nancy: “Su proyecto (el del Romanticismo de Iena) no será un proyecto literario, y no abrirá una crisis *en* la literatura, sino una crisis y una crítica generales (social, moral, religiosa, política...) de las cuales la literatura o la teoría literaria serán el lugar privilegiado de expresión” (2012:23). Aún consideran que el Romanticismo pone de relieve la cuestión de la genericidad y de la generatividad de la literatura, captándose y produciéndose a sí mismas en una Obra inédita: esto es lo absoluto de la literatura.

Podría decirse que es también lo absoluto de la obra derrideana: si el Romanticismo inaugura el pensamiento del lenguaje, entre literatura y filosofía, vuelto sobre sí mismo en una operatoria de auto-indagación y auto-constitución a la vez fragmentarias y totales, pero siempre infinitas, Derrida no hace sino secularizarlo, es decir, desarraigarlo de su justificación última, metafísica, como religión del arte, para llevarlo a sus últimas consecuencias, y por los mismos métodos: una filología razonada que no teme llegar hasta el final.

Así, si bien hay que afirmar que Derrida se ubica en las antípodas de la siguiente afirmación de August Schlegel, en su famoso escrito *Lecciones sobre la literatura y el arte*,

según la cual “a causa de la constante determinación recíproca de todas las cosas cada átomo es un espejo del universo”, (En Lacoue-Labarthe-Nancy 2012:430), también hay que reconocer que en ese mismo texto está *in nuce* toda la teoría de la *différance* de Derrida y su concepción del poema en este otro fragmento:

Toda la presentación del lenguaje discursivo es originariamente simbólica. Lo primero en ella es la vinculación de ciertos sonos con ciertos movimientos internos como signos inmediatos de estos. A partir de ellos se forman primero signos de los signos y estos entonces son modificados hasta lo más diverso, trasladados siempre de uno a otro, lo cual solo es posible si cada representación sirve a su vez para la imagen o signo de otra representación (426).

Entonces la diferencia derrideana sigue estos pasos de la remisión infinita de los Románticos, y diverge en la metafísica: la *différance* derrideana no tiene origen ni tiene finalidad. Entonces allí donde los Románticos ubicaban la necesidad de una teleología y aún de una teología, de un origen completo de la idea de ser humano y de una necesidad de redención como unión de los contrarios en la actividad superior, la imaginación, como actividad profunda e inherentemente humana, que, origen y fin de una traductibilidad generalizada, opera la ansiada unión de las moléculas o mónadas en la visión total del mundo, no hay para Derrida sino una ubicuidad de los mecanismos lingüísticos que ruedan en el vacío, que, a lo sumo, deconstruyen antiguas creencias, que sólo iluminan brevemente el espacio intelectual con un destello de poesía.

La pormenorizada atención que Derrida le dedicara a la poesía, el modo detallado en que deriva muchas de sus concepciones del análisis de textos literarios, sobre todo de Mallarmé pero no sólo de él, permite trazar otras afinidades entre el filósofo argelino y el Romanticismo alemán. Si Derrida no sostiene abiertamente en ninguna frase asertiva la supuesta superioridad de la poesía por sobre otras formaciones discursivas, si defiende en varias oportunidades, incluso en su actividad política de difusión de la disciplina entre los alumnos de escuelas secundarias, la centralidad del pensamiento filosófico como actividad privilegiada del intelecto, no es arriesgado afirmar que en muchos de sus textos le otorga la preeminencia de hecho a la poesía. Tanto que parecería por momentos que pudiera suscribir en tanto filósofo la famosa afirmación de Lacan en tanto psicoanalista según la cual “la única ventaja que un psicoanalista tiene derecho a sacar de su posición, incluso si ésta le fuera reconocida como tal, es la de recordar con Freud que en su materia, el artista siempre lo precede, y que, así pues, no tiene por qué hacer de psicólogo allí donde el artista le facilita el camino” (1988: 669), y aún la de August Schlegel que dice “Así la poesía es la cima de la ciencia, la interpretadora e intérprete de aquella revelación celestial, a la cual los antiguos llamaron, con derecho, el lenguaje de los dioses” (433), si se hace la salvedad de que para los Románticos ese lenguaje divino es la voz del espíritu manifestándose a sí mismo, y para Derrida es el mecanismo de la lengua en su funcionamiento intrínseco. Tanto en unos como en otro, esta relación entre filosofía y poesía no es una relación de identidad sino de mutua implicación con una dialéctica propia que implica que la filosofía no tiene lugar porque por ser el saber que lo abarca todo también subyace a todo, y la obra de arte es su manifestación superior: “Sólo la filosofía afirma la unidad originaria de estas aspiraciones (las aspiraciones humanas) y porque parte de tal unidad para hacer comprensible todo el fenómeno de nuestra existencia, el arte sería el único órgano verdadero y eterno al mismo tiempo y documento de la filosofía” (423). Por eso “en un estado ideal de la humanidad, sólo habría poesía, es decir, las artes y las ciencias serían uno y lo mismo” (395).

Fiel a su propio estilo y a los modos en que ocurre la deconstrucción misma, Derrida, en *Teología de la traducción*, había dado cuenta explícitamente de los puntos en común con el Romanticismo Alemán. Decía allí:

A grandes rasgos, lo que se llama el romanticismo alemán, que fue a la vez un momento de reflexión intensa, agitada, atormentada, fascinada, sobre la traducción, su posibilidad, su necesidad, su significación para la lengua y la literatura alemanas, y un momento en que un cierto pensamiento de la Bildung, de la Einbildung y de todas las modificaciones del Bilden no se separa de lo que se podría llamar justamente el imperativo de la traducción, la tarea del traductor, el deber-traducir. He dejado las palabras Bild, bilden, Bildung y toda su familia en su lengua de origen porque son desafíos a la traducción. Imagen, forma, formación, cultura, son otras tantas aproximaciones insuficientes, y ante todo porque pertenecen a troncos semánticos diferentes (s/n).

Muestra así la implicancia intrínseca del problema de la traducción en su doble vertiente en relación con el idealismo alemán: el problema de la traducción como un problema que surge en alemán y del alemán y que no puede traducirse, y, lo que es más importante, la necesidad de la idea de la traductibilidad generalizada como la actividad fundamental del espíritu, de una manera no trivial, que no remite solamente a la ilimitada labor analógica de la imaginación humana.

Pero no se detiene ahí: subraya la diferencia en cuanto a esta teología con el Romanticismo alemán, al tiempo que deconstruye el texto de Schelling titulado *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, para demostrar que, a fin de cuentas, el Romanticismo Alemán tenía clara conciencia de la imposibilidad de la misma, punto en que, a fin de cuentas, Derrida se reencuentra con él porque no puede sino suscribir a una idea más profunda aún de incompletud intrínseca. Lo expresa así:

Había que insistir, ciertamente, en la unidad del saber originario, en la reunión totalizante de la Ein-Bildung der Vielheit in die Einheiten tanto que traducibilidad general. Pero eso no significa homogeneidad e indiferenciación. Hay «formas» y, por tanto, estructuras específicas. Hay diferencias entre filosofía y religión, filosofía y poesía. Por eso hay que traducir y esta traducción depende de la finitud de los individuos. La filosofía es ciertamente la presentación (Darstellung) inmediata, la ciencia del saber originario (Urwissen), pero no lo es más que en el orden de lo ideal y no «realmente». Si la inteligencia pudiese, en un solo acto de saber, captar (begreifen) realmente la totalidad absoluta como sistema acabado en todas sus partes, sobrepasaría su finitud. No tendría necesidad de traducir. Concebiría el todo como un más allá de toda determinación. Desde el momento en que hay determinación, hay diferenciación, separación, abstracción. Schelling no dice «oposición», Entgegensetzung. La presentación real del saber supone esta separación, o sea, esta división y esta traducción del trabajo filosófico. El «saber originario» no puede devenir «real», realizarse en su unidad en un solo individuo, solamente in der Gattung, en el género o la especie, es decir, también en las instituciones históricas. La historia progresa como ese devenir real de la idea (s/n).

Conclusiones

Dice Derrida al finalizar su “Teología de la traducción”:

El hombre no es una abeja. En tanto que ser racional (Vernunftwesen), está destinado (hingestellt) a –puesto con vistas a, propuesto para, encargado de la tarea de suplemento o de complemento de– la manifestación del mundo (eineErgänzung der Welterscheinung). Completa la fenomenalización del todo. Está ahí para que el mundo aparezca como tal y para ayudarlo a aparecer como tal en el saber. Pero si es necesario completar o suplir (ergänzen), es que hay una carencia. Sin él la manifestación misma de Dios no estaría acabada. El hombre debe, a través de su propia actividad, desarrollar (entwickeln) lo que falta en la manifestación total de Dios (wasnur der OffenbarungGottesfehlt).

Eso es lo que llamamos la traducción; es también lo que llamamos la destinación de la universidad (s/n).

¿Humanismo radical, en el que el hombre completa la obra divina, fina ironía que destituye, de un solo golpe de ingenio, como en el *Witz*¹⁰ (Lacoue-Labarthe-Nancy 2012), la centralidad tanto divina como humana, salida intelectual a una de las contradicciones más productivas del Romanticismo? En todo caso, ahí, en esas puestas en cuestión, de esas crisis teóricas, de esas contradicciones que se interpelan mutuamente en movimiento dialéctico, de esa actividad intelectual, escrituraria, filosófico-poética, infinitizada sin solución de continuidad, se sigue inscribiendo el pensamiento teórico de los siglos XX y XXI, en la estela filosófica del romanticismo de Iena, sus interrogantes, sus contradicciones, su fuerza teórica.

Obras citadas

Derrida, J. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.

_____. “Des tours de Babel”. En *Différance in translation*. New York: Cornell University Press, 1985a, 209-248.

_____. “Teología de la traducción”, 1985b. Versión digital en: www.derridaencastellano.com.

_____. “¿Qué es poesía?”. *Er: Revista de Filosofía*, VI(248), 1989a: 165-170.

_____. *La escritura y la diferencia*. [1967]. Barcelona: Anthropos, 1989b.

_____. “Living On”. En AA.VV. *De-Construction & Criticism*. New York: Continuum Publishing Company, 1994, 75-176

_____. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.

_____. *De la gramatología*. [1967]. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998.

_____. “Carta a un amigo japonés”. En *¿Cómo no hablar? y otros textos*, Barcelona: Anthropos, 1989, 86-89.

Freud, S. *El chiste y su relación con lo inconciente*. Buenos Aires: Amorrortu, T. VIII, 1991.

Lacan, J. “Homenaje a Marguerite Duras”. En *Otros escritos*. [1988]. Buenos Aires: Paidós, 2012, 209-216.

¹⁰ Palabra que se traduce a veces como “mot d’esprit”, “wit”, “juego de palabras” o “salida de ingenio”, central en la filosofía estética del Romanticismo de Iena tanto como en la teoría del inconciente freudiano (Freud 1991). Se refiere a un juego de lenguaje ingenioso e inesperado, una reunión de materiales heterogéneos, por donde se atisba una crítica a los discursos y/o poderes hegemónicos, y anuncia un “saber otro”, por fuera de la discursividad analítica y predicativa.

- Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J-L. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- Lyotard, J. F. *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- allarmé, S. *Les MotsAnglais: petitephilologie à l'usage des clases et du monde*, 1877. Versión digital en: www.gallica.bnf.fr. (07/04/2014).
- Quintana Domínguez, I. "La traducción en Derrida: un ensayo sobre la imposibilidad". *Especulo. Revista de estudios literarios*, 2008. Separata, s/n.
- Sazbón, J. *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Schelling, F. W. J. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- Starobinsky, J. *Las palabras bajo las palabras*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1991 [1971].
- Todorov, T. *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Ávila, 1993.