

BABEL Y LA TRADUCCIÓN O DE MAN Y DERRIDA LEYENDO A BENJAMIN*

Salvador Company Gimeno¹

Universitat de València

Sería una irresponsabilidad no plantear desde el principio la distancia respecto del texto de Benjamin "La tarea del traductor" a la que me ha colocado el leerlo en una traducción. Y lo sería ante todo porque tal alejamiento no es sólo una coincidencia más o menos significativa, sino una precisión que alecciona sobre la (im)posibilidad en que se funda la traducción y en concreto sobre la resistencia de la teoría a la misma (metarresistencia en esta ocasión, ya que el ensayo de Benjamin consiste en una resistente escritura teórica que habla de la (in)superable resistencia del texto literario a la traducción).² Esa resistencia me permite —me obliga a, más bien— definir mi tarea como Derrida define la suya: "ce que je fais ici, après et grâce à Maurice de Gandillac [en mi caso a H. Murena], sachant qu'un reste intouchable du texte benjaminien restera, lui aussi, intact au terme de l'opération" (1987: 224); es decir, la tarea de un (meta)traductor en tanto que interpretar es traducir. No obstante, dado que mi lectura se centrará —y en un caso con traducción de por medio— en un par de interpretaciones de este traducido texto de Benjamin, habría que añadir al menos un *meta* a la definición de mi lugar interpretativo.³

Como veremos en lo sucesivo, el texto de Benjamin autodeconstruye (de Man) o permite una lectura que deconstruya (Derrida) el par original/traducción por él mismo proporcionado, desmantela o permite una lectura que desmantele la interpretación "natural" y "total" de sus tropos, de manera que el original resultará desestabilizado, contaminado y finalmente destruido en cuanto tal por las debilidades congénitas que revela en él la traducción.

* Este trabajo ha sido realizado en el período de disfrute de una Beca de Formación de Personal Investigador concedida por la Conselleria de Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana y de una Beca/Ayuda doctoral concedida por la Fundación Caja de Madrid.

1.- Dedico este texto (un resumen del cual fue leído durante las VIII Jornadas Internacionales de Semiótica "Los relatos de los orígenes" celebradas entre el 12 y el 14 de diciembre de 1996 en Bilbao y organizadas por la Euskal Semiotika Elkarte a Ana, mi presidenta, por su apoyo y colaboración.

2.- Para una lúcida reflexión sobre la resistencia del texto teórico a la traducción consúltese Hillis Miller (1993). Esa resistencia demuestra una comunidad entre el texto teórico y el así llamado literario (como si el texto teórico no fuera —paradójica y emblemáticamente— literario) según la cual "La escritura poética es el modo más avanzado y refinado de deconstrucción" y "puede diferir de la escritura crítica o discursiva en cuanto a la economía de su articulación, pero no en cuanto a su especie" (de Man, 1990a: 31) (para una opinión semejante véase Hillis Miller (1993: 29 y 31)).

3.- Téngase en cuenta y vaya en mi descargo que mi lugar —que por otra parte es el de cualquiera que deconstruya el par original/traducción — de (metameta...) traductor enriquecerá tanto como dificulte mi acceso al texto de Benjamin.

BABEL Y LA TRADUCCIÓN

De la lectura de la conferencia "Conclusiones: *La tarea del traductor* de Walter Benjamin" incluida en *La resistencia a la teoría* se extrae una idea fundamental: el texto de Benjamin se expresa no sólo a través, sino a pesar de sus tropos o, afinando más, contra las lecturas de completitud y naturalidad que sus tropos consienten. El ensayo demaniano lo resume así: "el texto está lleno de tropos y selección tropos que transmiten la ilusión de la totalidad. Parece caer en los errores topológicos que denuncia" y más adelante: "Benjamin, que está hablando de la imposibilidad del tropo de adecuarse al significado, usa constantemente los mismos tropos que parecen postular la adecuación entre el significado y el tropo" pero, hace un momento lo anunciábamos, "en cierto modo los evita, los desplaza de tal modo que pone el original en movimiento, desanoniza el original dándole un movimiento de desintegración, de fragmentación" (1990b: 138 y 142).⁴

Esos tropos, sobre todo los que más cerca están de dar una impresión de legibilidad, de naturalidad, han inducido a errores de traducción que a su vez han sido favorecidos por y favorecedores de las lecturas mesiánicas del texto. He ahí el caso de la palabra "Nachreife" que, en la expresión "Nachreife des fremden Wortes", recibe la traducción de "proceso de maduración" dentro de la frase "las formas de expresión ya establecidas están igualmente sometidas a un proceso de maduración" (Benjamin, 1994: 288), en que el adverbio en -mente se refiere a las traducciones. De Man asocia esta palabra alemana con "*Spätlese* (un vino particularmente bueno que se hace con una uva tardía, podrida)", con "*Nachsommer* («Veranillo de San Martín»)" y "con otra palabra que Benjamin usa constantemente, la palabra *überleben*, vivir más allá de la propia muerte en cierto sentido". De este modo, "Nachreife" debería entenderse como "una mirada retrospectiva al proceso de maduración que ha terminado y que ya no está teniendo lugar". Si este matiz semántico tiene trascendencia es porque manifiesta que "la traducción no pertenece a la vida del original, *el original ya está muerto*, pero la traducción pertenece a la vida futura del original, suponiendo y confirmando así la muerte del original", y porque traducir —al final del mismo párrafo— "Wehen" por "dolores del alumbramiento" (Murena), "douleurs obstétricales" (Gandillac) o "birth pangs" (Zohn), en la frase "[la traducción] ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua" (Benjamin, 1994: 289), omite que "*Wehen* [...] tendría que traducirse por «dolores de muerte» tanto como por «dolores del parto», y el hincapié quizás esté más en la muerte que en la vida". Las *cegueras* de los traductores han ocultado pues que la traducción, en cuanto "vida después de la vida, [...] *revela también la muerte del original*" (1990b: 132, la cursiva en castellano es mía),⁵ o sea, su ser incompleto que estaba ahí antes de que el carácter incompleto de la traducción lo evidenciara.

El texto de Benjamin, como sus tropos patentizan, "es un ejemplo de lo que afirma", ya que demuestra la (in)traducibilidad del original (la falta que en él habita y que la traducción no puede reparar sino padecer) al mismo tiempo que esa (in)traducibilidad "habita su propia textura y habitará en cualquiera que a su vez trate de traducirlo [en el amplio sentido que este texto propone], como yo ahora estoy tratando de hacer y fracasando", confiesa y nos invita —obliga— a confesar de Man (1990b: 134). De la resistencia a la traducción de este ensayo benjaminiano podemos inferir dos importantes conclusiones tomadas de Hillis Miller: la primera advierte algo que suele olvidarse demasiado alegremente, que "la formulación teórica es siempre provisional e idiomática, nunca totalmente clara ni totalmente satisfactoria"; la segunda establece que la traducción llamada teoría es "una mala-traducción de un original perdido" que además "nunca puede ser recuperado porque jamás exis-

4. En una intervención durante el coloquio posterior a la conferencia de Man afirma ver a Benjamin "más cerca de ciertos elementos de Nietzsche que de la tradición mesiánica que pasó toda su vida manteniendo a raya" e identifica al "hombre que es en gran medida responsable de esta desgraciada malinterpretación de Benjamin", se trata de "Scholem, que intentó deliberadamente hacer que Benjamin dijera lo contrario de lo que dijo para sus propios fines" (1990b: 158).

5. La traducción de "Nachreife" por "post-maturation" en el texto de Gandillac resulta más adecuada que las de Zohn ("maturing process") y Murena. En "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" Benjamin utiliza la palabra *aura* para referirse al valor ritual en que se funda la autenticidad de la obra artística. Nótese que por *aura* Benjamin entiende "la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar)" (1973: 26).

tió como algo articulado o capaz de ser articulado en cualquier lengua" (1993: 62 y 63);⁶ en palabras de Benjamin: "el problema de hacer madurar en la traducción el germen del lenguaje puro parece no resolverse probablemente ni determinarse nunca con ninguna solución" (1994: 292). ¿Cuál será, después de lo dicho, la condición del lenguaje puro o la del texto original?

La distancia entre mi lectura y el texto de Benjamin, aumentada por las traducciones en que a él he accedido, se volvió más insalvable si cabe desde el momento en que escribí la primera palabra de este trabajo; de idéntica forma, los tropos utilizados en "La tarea del traductor" (empezando por la anfibiología del título apuntada por de Man: "Aufgabe" significa "tarea" y también "abandono", "rendición") explican mejor que ningún otro comentario la radical y básica inadecuación que halla Benjamin entre *lo que significa y el modo como el lenguaje significa*, entre "Satz" y "Wort" ("enunciado" como significado y "palabra" como gramática/retórica según la lectura demaniana) o, al decir de de Man, entre hermenéutica y poética, entre lo simbolizado y el tropo que lo simboliza. Por eso la traducción es y es imposible, porque es de la *forma*, libre respecto al contenido, y porque desea ser "wörtlich" (literal); por eso siempre nos quedará de este ensayo y de cualquier otra escritura —los ensayos sobre este ensayo, sin ir más lejos— un resto del que no podemos dar cuenta, un excedente debido, en el caso de la teoría, a que "el hallazgo teórico es un vislumbre parcial del modo en que funciona el lenguaje" (Hillis Miller, 1993: 63),⁷ el mismo excedente del que el lenguaje teórico de Benjamin no puede dar cuenta aunque precisamente sí lo haga de ese no-dar-cuenta que toda teoría supone para el "modo en que funciona el lenguaje". Un planteamiento muy similar pero en clave pseudoautobiográfica se encuentra en el *Livro do desassossego por Bernardo Soares* de Pessoa:

A arte consiste em fazer os outros sentir o que nós sentimos, em os libertar deles mesmos, propondo-lhes a nossa personalidade para especial libertação. O que sinto, na verdadeira substância com que o sinto, é absolutamente incomunicável; e quanto mais profundamente o sinto, tanto mais incomunicável é. Para que eu, pois, possa transmitir a outrem o que sinto, tenho que *traduzir* os meus sentimentos na linguagem dele, isto é, que dizer tais coisas como sendo as que eu sinto, [de modo] que ele, lendo-as, sinta exactamente o que eu senti. E como este outrem é, por hipótese de arte, não esta ou aquela pessoa, mas toda a gente, isto é, aquela pessoa que é comun a todas as pessoas, o que, afinal, tenho fazer é converter os meus sentimentos num sentimento humano típico, *ainda que pervertendo a verdadeira natureza daquilo que senti*.

A continuación Soares/Pessoa pone un ejemplo: para hacer que los demás sientan la "tristeza vaga da vida", la "angústia de mim que me perturba e inquieta" hay que apelar a la "saude da infância perdida". En efecto, todas las anteriores referencias del *Livro* a la infancia perdida de Soares/Pessoa comunican tristeza vaga de la vida y angustia vital, luego hay que dar la razón al texto: "a mentira é simplesmente a linguagem ideal da alma" y la convención de expresar mediante sonidos articulados o signos gráficos nuestros sentimientos por definición inexpresables requiere otra convención, la "da mentira e da ficção para nos entendermos uns aos outros, o que com a verdade, própria e intransmissível, se nunca poderia fazer" (Pessoa, 1986: 133 y 134, la cursiva es mía). Estas afirmaciones, recurrentes a lo largo del *Livro*, deconstruyen cualquier referencia de las confesiones de Soares/Pessoa a

6.- En este mismo sentido se ha pronunciado Derrida: "mais aucune théorisation, dès lors qu'elle se produit dans une langue, ne pourra dominer la performance babélieenne" (1987: 211).

7.- Cuando digo, y lo atribuyo a Benjamin (1994: 285, 286 y 294), que la traducción —y cualquier tipo de textualidad, añadiríamos— está libre del contenido, me refiero a que está libre del contenido (lo que significa, "Satz", hermenéutica, lo simbolizado) como algo separado de la forma (modo como el lenguaje significa, "Wort", poética, tropo) y ajeno a ella. La *forma* en el texto de Benjamin, como demuestra su aspiración a una traducción literal, es la forma/contenido que remite a otras formas/contenidos y que socava, si bien en "La tarea del traductor" implícitamente, la oposición entre *lo que significa y el modo como el lenguaje significa*; en otro lugar —"El autor como productor"— Walter Benjamin propone al respecto "el concepto de la técnica" que "hace que los productos literarios resulten accesibles a un análisis social inmediato, por tanto materialista. A la par que dicho concepto de técnica depara el punto de arranque dialéctico desde el que superar la estéril contraposición de forma y contenido"; así, "el progreso técnico es para el autor como productor la base del progreso político" (1975: 119 y 127). Dicho progreso no sólo influye en el arte, sino que hace imposible seguir hablando de arte, al menos como algo separado y diferente de la técnica productiva, idea desarrollada a fondo en "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (Benjamin, 1973: 17-57) (según propone allí Benjamin, ese concepto ha de romper las barreras entre la producción "artística" y la política).

la *realidad* y cualquier idea de una *realidad* a salvo de la ficción, porque incluso la verdad de lo sentido —a salvo aquí de la retórica siempre que esa verdad acepte permanecer comunicada hasta para uno mismo, pues de hecho la “tristeza vaga da vida” y la “angústia de mim que me perturba e inquieta” también son efectos retóricos— se relativiza más a fondo en otros lugares del *Livro*.⁸ Benjamin, aunque no lo explicita tanto (de eso se encarga en parte de Man), sigue en su ensayo una estrategia muy semejante.

Deconstruido el par original/traducción por el texto mismo que lo propone, le llega el turno al lenguaje puro. La metáfora que ha sostenido la lectura del lenguaje puro como un todo integrado por partes que serían los lenguajes humanos postbabélicos en sus versiones de obra original y traducción, es la de la vasija o ánfora hecha añicos (“*l'ammétaphore*” la llama Derrida en el texto que después comentaré). Siguiendo un artículo de Carol Jacobs, de Man la analiza en la traducción inglesa de “La tarea del traductor” debida a Harry Zohn (1992: 79):

Fragments of a vessel which are to be glued together must match one another in the smallest details, although they need not be like one another. In the same way a translation, instead of resembling the meaning of the original, must lovingly and in detail incorporate the original's mode of signification, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language, just as fragments are part of a vessel.

Traducciones como ésta, que aseguran que el original y la traducción al entrar en contacto evidencian ser los cascotes de una pieza mayor (“a greater language”), permiten “una afirmación religiosa sobre la unidad fundamental del lenguaje”. En la traducción (del alemán al inglés y del inglés al castellano en la traducción a esta lengua de *The Resistance to Theory*) que propone de Man de la segunda frase del párrafo:

Así, en vez de hacerse similar al significado, al *Sinn* del original, la traducción debe formarse, amorosamente y en detalle, en su propia lengua, según el modo de significado [*Art des Meinens*] del original, para hacer ambos reconocibles como las partes *rotas* del lenguaje mayor, así como los fragmentos son las partes *rotas* de una vasija (la cursiva en castellano es mía),

el adjetivo en cursiva es fundamental, porque el texto “no está diciendo que los fragmentos constituyan una totalidad, dice que los fragmentos son fragmentarios, y que permanecen esencialmente fragmentarios”. La traducción, “fragmento de un fragmento”, no reconstruye la vasija, sino que hace que continúe “rompiéndose constantemente”, porque “no había vasija en principio, o no teníamos conocimiento de ella o conciencia o acceso a ella, así que a todos los efectos nunca ha habido una”. La carencia de una totalidad para estos fragmentos (original, traducción y sus respectivas lenguas), resumida en términos de *Sinn* y *Art des Meinens*, es el asunto central del ensayo de Benjamin: “la falta de fiabilidad de la retórica como sistema de tropos que fuera productor de un significado. El significado está siempre desplazado en relación al significado que idealmente se pretendía —ese significado no se alcanza nunca”. Tal carencia coloca al así llamado original en “un vagabundeo, [...] una especie de exilio permanente, si se quiere, pero que no es realmente un exilio *ya que no hay patria*, nada de lo que uno haya sido exiliado. *Y lo que menos hay es algo como la reine Sprache, un lenguaje puro, que sólo existe como disyunción permanente* que habita todos los lenguajes como tales” (de Man, 1990b: 139,

8.- El texto de Pessoa citado data del 1-12-1931. Buenos ejemplos de la mencionada relativización se encuentran en un texto anterior, el del 2-9-1931 (sobre todo donde dice: “o que sinto é (sem que eu queira) sentido para escrever que se sentiu”), en otro posterior, el del 7-4-1933: “[...] o que pensamos ou sentimos é sempre uma tradução” o en un tercero sin fecha, el que comienza: “Uma das grandes tragédias da minha vida [...] é a de não poder sentir qualquer coisa naturalmente” (1986: 110-112, 169 y 200-201). Sobre esa indecidibilidad de las relaciones entre las así llamadas *ficción* y *no ficción* Túa Blesa ha escrito: “cartografiar ficción y no ficción como una banda de Möbius enseña la reconciliación de las superficies de la cara y el envés, ahora contiguas, sucediéndose en un único espacio, el de la ficción-no-ficción, a través del cual los signos, los textos, se desplazan sin límite, de manera que las definiciones —siempre acotaciones— se suspenden, se difieren indefinidamente y las certezas se vuelven sospechosas o no pasan de simples sospechas para las que no existe la posibilidad de comprobar, borradas ya todas las pistas, éstas sólo marcas de la ausencia” (1996: 93).

141 y 142, la cursiva en castellano es mía).⁹ “La tarea del traductor” se funda sobre la ironía. De hecho, el tropo de la “reine Sprache”, tan crucial como el de los fragmentos rotos de la vasija, ha sido anulado por una lectura atrópica, una lectura obcecada en la parte gramatical del indecible gramática/retórica. Porque la lectura mesiánica de “La tarea del traductor”, pese a la primera impresión que se obtiene del ensayo de de Man,¹⁰ es parte del texto, sólo que una parte atajada por otra que es su negación, por otra que la deconstruye. Si aceptamos la lectura demaniana, la “reine Sprache” es una antifrasis puesto que dice lo contrario de lo que efectivamente parece decir: no una lengua pura, sagrada, patria ecuménica del sentido en la cual se han de reunir en su esencia las lenguas humanas, sino la falta de una tal lengua, la total ausencia con relación a la cual se desplazan, funcionan esas lenguas. En su ensayo de Man recuerda que Benjamin habla de la ironía (la “antiphrasis” es uno de sus nombres) para referirse a la diferencia entre la tarea del poeta y la del traductor. Tal diferenciación no intenta abonar la añeja falacia que otorga el don de la creatividad a poetas, novelistas y dramaturgos para negárselo a los que traducen o interpretan —valga la redundancia— las obras de aquéllos, intenta más bien constatar que, según de Man, para Benjamin “la traducción [...] se parece más a la crítica o a la teoría de la literatura que a la poesía misma” (1990b: 128). Y en efecto, la previsible mención benjaminiana de Friedrich Schlegel está precedida y anunciada por la convicción de que “la traducción trasplanta el original a un ámbito lingüístico más definitivo —lo que, por lo menos en este sentido, resulta irónico—, puesto que desde él ya no es posible trasladarlo, valiéndose de otra traducción y sólo es posible elevarlo de nuevo a otras regiones de dicho ámbito, pero sin salir de él”, a lo que inmediatamente añade, por si había alguna duda, que “no por azar la palabra «irónico» puede hacernos recordar aquí ciertas argumentaciones de los románticos” (1994: 291, la cursiva es mía). Únicamente queda leer ese “ámbito lingüístico más definitivo” no sólo como el de una interpretación canónica del original, sino también y sobre todo como el lugar —irónico— en que la traducción lo sitúa, el pedestal carcomido que revela la fragilidad del santificado original (su indecidibilidad, su falta de coincidencia gramática/retórica), la peana agrietada de la que ya no se lo puede bajar sino subirlos a otra (“sólo es posible elevarlo de nuevo a otras regiones de dicho ámbito” que la traducción ocasiona). Habría que explicar la idea de Benjamin de que no tiene sentido traducir la traducción diciendo que la traducción es (in)traducible, que es irónica e ironizable, que cualquiera que esté mínimamente capacitado puede traducir en diversos grados —en diversas formas de traducción: traducción, crítica/teoría, cita, polémica, influencias...— un texto producto de una traducción y así “elevarlo de nuevo a otras regiones” de un ámbito en el que ya estaban él y el original. Porque, recordémoslo, el texto benjaminiano deconstruye el par original/traducción por él mismo propuesto y, en consecuencia, el así llamado original, al ser también traducción de otros textos, ha vivido y perecido desde antes de su *überleben*, de su vida más allá de la muerte, en ese “ámbito lingüístico más definitivo” por más irónico. A este respecto de Man confirma que actividades como la traducción, la crítica/teoría literarias, la crítica/filosofía o la historia “Desarticulan, desequilibran al original, revelan que el original estaba desde siempre ya desarticulado” debido a que “leen el original desde la perspectiva de un lenguaje puro (*reine Sprache*), un lenguaje que estaría totalmente libre de la ilusión del significado” (1990b: 130).¹¹

9.- He preferido citar la traducción de Zohn en su inglés original a la retraducción que aparece en *La resistencia a la teoría*. La traducción que ofrece Murena del párrafo citado es peor que la de Zohn, pues además de elidir igualmente el adjetivo “rotos”, traduce *Sinn* por “el sentido del original” pero *Art des Meinens* por “el pensamiento de aquél”.

10.- La indecidibilidad entre la lectura mesiánica y la que la niega es tal que de Man (1990b: 159) confiesa que cuando vuelve al texto de Benjamin y cree haberlo leído, “luego lo leo de nuevo, y de nuevo no lo comprendo. Veo de nuevo un atractivo mesiánico”. En otro lugar, de Man ha escrito que “la lectura mesiánica de Rilke es parte integrante de una obra que no podría existir sin ella” y que “la complejidad toda de esta poesía sólo puede aparecer al yuxtaponer dos lecturas, en la que la primera olvida y la segunda reconoce la estructura lingüística que las hace ser” (1990a: 63), idea que, con los oportunos matices, podrá aplicarse al texto de Benjamin, que será pues mesiánico y nihilista, ni mesiánico ni nihilista. Nótese de paso que la estrategia de lo indecible es ella misma (in)decidible.

11.- De Man matiza que “tanto la crítica como la traducción están atrapadas en el gesto que Benjamin llama irónico, un gesto que desequilibra la estabilidad del original dándole una forma definitiva, canónica en la traducción o en la teorización”, pero esa canonización también muestra “en él una movilidad, una inestabilidad que al principio no se notaba” (1990b: 128) aunque allí estuviera (para una visión semejante de la ironía léase Pessoa (1986: 110-112 y 117-119)). Asensi plantea que para Schlegel la ironía implicaba además una fusión textual en que el tipo de escritura de la crítica/teoría y el de lo criticado/teorizado no diferirían (1991:

BABEL Y LA TRADUCCIÓN

La historia, incluida en las actividades que según Benjamin desarticulan al "original" (léase a la "acción pura", "naturaleza" en este caso), se definirá, como no podía ser menos, en términos lingüísticos: "a este error del lenguaje que nunca alcanza el objetivo, que está siempre desplazado en relación con lo que tenía la intención de alcanzar" dice de Man "es a lo que Benjamin llama historia". Así concebida, la historia exige la "separación entre lo sagrado y lo poético", pues "*la reine Sprache*, la lengua sagrada, no tiene nada en común con el lenguaje poético". Así concebido, el lenguaje poético "se inicia [...] dentro de este conocimiento negativo de su relación con el lenguaje de lo sagrado", de modo que, con todas las prevenciones y matices que se quiera, "el concepto de Benjamin de la historia es nihilista", implica "un momento necesariamente nihilista que es necesario en cualquier comprensión de la historia" (1990b: 142, 143 y 159).¹²

Cuando de Man señala siguiendo a Benjamin el carácter poco humano, poco natural del lenguaje humano, propone una metáfora, la de "lo inhumano", quizá tan (auto)deconstruible como lo era la metáfora "humano" autodeconstruida en Rousseau según explican las *Alegorías de la lectura*. Refiriéndose a la "presunción fenomenológica" de la traducción de Gandillac, de Man concede que si bien "la función del significado (*meaning-function*) es ciertamente intencional, no es en absoluto cierto *a priori* que el modo del significado, el modo en que yo significo, sea intencional de ningún modo" porque "dependo del lenguaje tal como existe para los recursos que vaya a utilizar" (1990b: 134 y 135). En mi opinión, que a partir de "La tarea del traductor" se pueda hablar así de "lo inhumano" y de lo "intencional" demuestra que en el ensayo de Benjamin no se autodeconstruye —¿había que exigírsele?— el husserliano querer-decir/índice (que incluye al significado (*Sinn*)/modo de significado del original (*Art des Meinens*)) de manera tan directa como los pares original/traducción o lenguaje puro/lenguajes humanos. De hecho, igual que la traducción emponzoña/canoniza al original hasta demostrar que no se puede hablar de él como lo que está a salvo de carencias o igual que los lenguajes humanos manifiestan su ser para un vacío de totalidad, en la disyunción entre lo intencional y lo indicativo esto último deconstruye a lo primero, le niega un rango diferente al del índice mismo. Benjamin atisba esta deconstrucción cuando habla de la *forma* no como lo opuesto al sentido, sino como el para-traducir intraducible. Así, la *forma* es una *huella*, una *forma* que remite a otras *formas* y no a unos contenidos *y/o* sentidos, porque la *forma* no es un significante aparte del significado, sino un significante/significado. Afirmar con de Man que el lenguaje según lo describe Benjamin es inhumano, que la historia se define por un desplazamiento del lenguaje respecto a "lo que tenía la intención de alcanzar" o que "el significado está siempre desplazado en relación al significado que idealmente se pretendía", permite inferir que el querer-decir es humano y que ese desplazamiento no afecta a su existencia. Negar la intencionalidad del lenguaje en cuanto elemento representativo plantea el problema que intentaba solucionar Husserl con su reducción fenomenológica, pero no escapa a la pareja querer-decir/índice. En suma, aunque del texto de Benjamin no se desprenda la autodeconstrucción de esta pareja sino como una necesidad que sustenta sus anteriores e irónicas aseveraciones, se podría leer en de Man lo (in)humano del lenguaje en su indecidibilidad, como cuando apunta que no hay síntesis posible entre hermenéutica y poética, puesto que "Desde el momento en que empiezas a ocuparte de los problemas del significado, como desgraciadamente yo tiendo a hacer, te olvidas de la poética. Las

59-65) y se refiere a una schlegeliana "relación entre la ironía y la tarea de la crítica como destrucción, como asimilación de la obra limitada al absoluto, de su plena objetivación al precio de su ruina" (1991: 62) que recuerda mucho las opiniones de Benjamin sobre la ironía y la traducción. Por otra parte, hablando de la irónica respuesta de Abraham a la pregunta de Isaac sobre la falta de cordeiro para el sacrificio en el monte Moriah: "«Dios mismo se proveerá del animal para el holocausto, hijos»" Kierkegaard señala que a causa del mandato divino Abraham "no ha mentado, pero tampoco ha dicho nada, pues habla en una lengua extraña", la de quien "Es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana", la de quien "Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar", puesto que "Abraham habla un lenguaje divino, habla en lenguas" (1995: 101 y 97); ¿hace falta decir que la irónica *reine Sprache* sería otro modo de referirse a esa "lengua extraña" o a ese "lenguaje divino", ya que se trata una vez más de la lengua origen de todas las lenguas humanas y de todos sus sentidos en la que, no obstante, nos es imposible hablar?

12.- Esa relación entre lo poético y lo sacro se asemeja al intento imposible de acceder con la literatura al Mal y a la soberanía absolutos del que habla Bataille a propósito de Genet (1987: 127 y ss.).

dos no son complementarias, en cierto modo son mutuamente excluyentes y esto es parte del problema que Benjamín expone, un problema puramente lingüístico" (1990b: 142 y 136).¹³

"Des tours de Babel", lectura derridiana del mito de Babel y de "La tarea del traductor", proclama desde el título una ambigüedad equiparable a la de los textos que lee.¹⁴ En la "s" de "tours" encontramos —sin ánimo de ser exhaustivos, lo contrario sería descabellado— unos "rodeos", unos "giros" imparables que, dados en el lenguaje, son tropos ("un nuevo «giro» o tropo añadido a una serie de inversiones anteriores no detendrá el giro en su tendencia hacia el error" (1990a: 136)); una metáfora: la torre/lengua o la lengua/torre, pues el mito de Babel narra la búsqueda de "l'unité d'un lieu qui est à la fois une langue et une tour, l'une comme l'autre", e incluso una metonimia de las traducciones del mito de Babel.¹⁵ La lectura derridiana sobrepasa la interpretación literal del mito en ocasiones atribuida a Benjamín y el consiguiente misticismo mesiánico de una lengua postprebabilica adjudicado a "La tarea del traductor". El lugar donde se edificó la torre se llamó Babel porque esta palabra significa "confusión" en cananeo (Gén. 11, 1-9; (Ediciones Paulinas, 1987¹⁶: 21 y 22)), de modo que Babel "est à la fois nom propre et nom commun". Esa confusión producto de la ira de Dios ante el orgullo de los humanos entrañaba "la tâche nécessaire et impossible de la traduction, sa nécessité *comme* impossibilité", con lo cual "la traduction devient la loi, le devoir et la dette mais de la dette on ne peut plus s'acquitter"; dicho de otra manera, la palabra "Babel est intraduisible" porque "un nom propre appartient et n'appartient pas, disions-nous, à la langue, ni même [...] au corpus du texte à traduire, de l'à-traduire" (1987: 206, 208, 210 y 219), Babel es el emblema de la confusión indecible entre el nombre propio *Babel* y el común *confusión* (*babel* cananeo), es el nombre que recuerda que la necesidad de traducir y la imposibilidad de restituir fragmentos de una lengua con los de otra son coetáneas del nombre.

Esta imposición divina de la deuda, de la necesidad de traducir, implica que "l'original se donne en se modifiant" y que "ce don n'est pas d'un objet donné, il vit et survit en mutation". La inestabilidad del original se explica porque él "est le premier débiteur, le premier demandeur". La demanda, la deuda contraída no afecta pues sólo a los constructores de la torre, "elle contraint aussi le déconstructeur de la tour": Dios. El castigo al intento humano de igualarse con Dios que la torre supuso —dispersar a los habitantes de la tierra y "«confundir su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros»", Gén. 11, 7; (Ediciones Paulinas, 1987¹⁶: 21)— nos recuerda que "si l'original appelle un complément, c'est qu'à l'origine il n'était pas là sans faute, plein, complet, total, identique à soi" (1987: 217, 218 y 222), que se traduce de una a otra de esas lenguas incompletas, extrañas entre sí y que, además, el nombre de Dios (el impronunciado YHWH, entre otros)¹⁶ ya presupone la imposibilidad y la obligación de traducir, la confusión y la dispersión inherentes a la capacidad lingüística. Derrida, según esto e igual que en la prístina "interioridad" husserliana descubría una demanda de representación que delataba una falta íntima y anterior, concluye que "dès l'origine de l'original à traduire, il y a chute et exil". Más adelante expone cómo, a pesar de todo, los derechos de autor y las leyes de la propiedad intelectual se escriben "comme si le présumé créateur de l'original n'était pas, lui aussi [como el de la traducción], endetté, taxé, obligé par un autre texte, *a priori* traducteur". Frente a la consideración legal (y no sólo legal) de la traducción como texto únicamente "original" por su modo de expresión y no por sus conceptos, como escritura derivada de una original que a su vez no deriva sino del ingenio creador de un individuo, "Des tours de Babel" advierte que si se reconoce una fuerza y una autenticidad "dans ce qu'on appelle couramment une traduction, c'est qu'elle se produirait de quelque façon comme œuvre originale",

13.- Para la deconstrucción de la fenomenología de Husserl véase Derrida (1985). Sobre los significados de las palabras Benjamín dice "que se encuentran más bien en una continua transformación, a la espera de aflorar como la lengua pura de la armonía de todos esos modos de significar" y que el trecho entre "su misterio y su revelación [de los idiomas]" constata "hasta qué punto esa distancia se halla presente en el conocimiento" (1994: 289-290).

14.- Que la ambigüedad de este ensayo derridiano se manifieste desde el título nada tiene de particular pues los títulos son los nombres propios de los textos.

15.- Además, en el título resuena en forma de calambur un homofónico "Desvío (del mito) de Babel" ("Détour de Babel").

16.- Derrida cita la etimología que Voltaire adjudica en su *Dictionnaire philosophique à Babel*: "Ba signifie père dans les langues orientales, et Bel signifie Dieu" (1987: 204).

así que “il y aurait donc une manière originale et inaugurale de s’endetter, ce serait le lieu et la date de ce qu’on appelle un original, une œuvre”. El original se endeuda, supone una forma “originale et inaugurale” de endeudarse y a la vez toda traducción alberga originalidad, luego no sólo lo original es traducible sino que todo lo traducible es original, afirmación esta última que contra lo que pueda parecer no niega la de Benjamin de que es incongruente traducir traducciones, más bien la abona¹⁷; porque si todo lo que se traduce es un original o si sólo se traducen los endeudados originales, las nociones de inaugural y de original se reducen a cada ejercicio concreto (“le lieu et la date”) de traducción y el verbo traducir se amplía hasta abarcar —más allá de “ce qu’on appelle couramment une traduction”— (1987: 222, 230 y 231) la interpretación en sus más variadas modalidades. Esta reducción y esta ampliación resultarían desde luego intolerables para la vigente legalidad sobre los derechos de autor. Cabe decir, en definitiva, que nunca hubo un período prebabilístico o, al menos, que desde el lenguaje nunca podremos acceder al conocimiento de algo así; el relato del castigo divino de la confusión (*Babel/babel/Ba-Bel*) es un mito que sólo pretendía recordar lo ya establecido desde que en el principio fue el verbo, es decir, en un principio anunciador del apoteósico final si es que un principio y un final resultan concebibles.

La lectura de “La tarea del traductor” según la cual la “reine Sprache” consiste en la absoluta falta de una totalidad presupone, como la deconstrucción derridiana del par original/traducción, que nunca ha habido un antes-de-Babel y que por tanto ni en el futuro ni en instantes de percepción lingüística privilegiada se podrá acceder a ese algo inconcebible.¹⁸ Por contra, en “Des tours de Babel” leemos que “il n’y a pas de traduction de la traduction, voilà l’axiome sans lequel il n’y aurait pas *La tâche du traducteur*”, y que en el caso de que la hubiera “si on y touchait on toucherait, et il ne le faut pas, à l’intouchable de l’intouchable, à savoir ce qui garantit à l’original qu’il reste bien l’original” (1987: 227). Sin embargo, nada permite asegurar, si además no se asegura lo contrario, que en “La tarea del traductor” eso intocable garantiza que el original “reste bien l’original”. Sobre todo porque en páginas anteriores Derrida ha deconstruido la pareja original/traducción en parte desde afirmaciones de Benjamin traducidas por Gandillac; sobre todo porque “l’intouchable” aquí no es sólo lo que no se puede tocar, sino lo que está más allá del alcance del entendimiento humano, de manera que el texto-original se definirá por una ausencia que lo sitúa en el mismo estado carencial del texto-traducido.¹⁹ Para comprender esta contradicción del texto de Derrida habrá que acudir a su irónico modo de entender la irónica “reine Sprache” benjaminiana.

¿Qué hace una traducción? “La traduction rend *présente* sur un mode seulement anticipateur, annonciateur, quasiment prophétique, une affinité qui n’est jamais présente dans cette présentation”. La naturaleza de esta “présentation” no presente de la afinidad interlingüística en “La tarea del traductor” depende mucho de la(s) tarea(s) del(os) traductor(es) que el lector maneje y en concreto de la traducción de la *metáfora del ánfora*, “l’*ammétaphore*”. Al citar el texto de Gandillac: “«[...] ainsi, de même que les débris deviennent reconnaissables comme fragments d’une même amphore, original et traductions deviennent reconnaissables comme fragments d’un langage plus grand»”, Derrida omite la ausencia del adjetivo (“fragmentos *rotos*”) que Gandillac omite. Basándose en esa traducción, Derrida

17.- Una buena muestra de originalidad mancillada nos la ofrecen las múltiples y opuestas —no podía ser de otro modo— lecturas de la palabra de Dios. Hay que advertir que mi lectura de algunas de estas citas de Derrida va contra lo que él hace en ellas: tomar literalmente la afirmación benjaminiana de que traducir traducciones es incongruente y encontrar una analogía entre el “droit transcendantal” de Benjamin y el “droit positif” de los derechos de autor (1987: 230 y 231); en lo sucesivo intentaré mostrar que en esa literalidad subyace la ironía y que por ello esa analogía me parece muy matizable desde el texto mismo de Derrida.

18.- Para una irónica concepción de ese inconcebible estado y, en concreto, para una descripción de lo empobrecedor, monolingüístico —sobre todo en el sentido de Bajtín— y absurdo que resultaría un mundo prebabilístico, véase el breve relato-ensayo de Augusto Ponzio (1982) “Babel felice”.

19.- Como en el texto de de Man pero en mayor medida, en “Des tours de Babel” resulta a menudo difícil —si no imposible— saber dónde acaba el Derrida que habla desde lo que encuentra en el texto de Benjamin y dónde empieza el Derrida que se desmarca de o trasciende las afirmaciones de este texto; de ahí que en el ensayo de Derrida no lleguemos a saber, al menos no con la evidencia que se sabe en el texto de de Man, hasta qué punto “La tarea del traductor” se autodeconstruye si es que se autodeconstruye, si bien la relación entre la presencia y la ausencia de este prefijo es indecidible. Por otra parte, los “et il ne le faut pas” y “ce qui garantit à l’original qu’il reste bien l’original” no dejan de ser irónicos.

afirma dos cosas distintas: que la traducción “met la langue en expansion symbolique” de manera que “ce n’est peut-être un tout, mais c’est un ensemble dont l’ouverture ne doit pas contredire l’unité”; y que “une traduction épouse l’original quand les deux fragments ajointés, aussi différents que possible, se complètent pour former une langue plus grande, au cours d’une survie qui les change tous les deux”. En principio no significa lo mismo una agrupación que no excluye la apertura y una lengua más grande fruto del completo casamiento de dos menores. Con todo, si a la primera afirmación añadimos que la expansión simbólica implica que “l’intraduisible pur et le traductible pur y passent l’un dans l’autre” (pronto volveré sobre la diferencia entre esos términos paronomásticos) y a la segunda que aquello que las lenguas “visent intentionnellement chacune et ensemble dans la traduction, c’est la langue même comme événement babélien, une langue qui n’est pas la langue universelle au sens leibnizien, une langue qui n’est pas davantage la langue naturelle que chacune reste de son côté, c’est l’être-langue de la langue ou le langage en tant que tels, cette unité sans aucune identité à soi qui fait qu’il y a des langues, et que ce sont des langues” (1987: 220, 222, 223, 224 y 232), si éste era el tipo de “présentation” no presente de la afinidad interlingüística, los fragmentos tienen que estar rotos y no poderse diferenciar (más que por “lieu et date”) entre fragmento-original y fragmento-traducido, la “reine Sprache” no ha de ser “une langue plus grande” sino un “être-langue de la langue ou le langage en tant que tels” y la “Ur-Sprache”, la lengua anterior a Babel, un mito que cada lengua *posterior* (las únicas que conocemos) permite descartar para explicarse a sí misma en relación con las demás. Así, “ce royaume”, que traduce Gandillac (Murena traduce “tal altura” y Zohn “this region” refiriéndose a “la altura del lenguaje [...], superior y pura” y a “a higher and purer linguistic air”), “n’est jamais” según Derrida “atteint, touché, foulé par la traduction” porque “il y a de l’intouchable et en ce sens la réconciliation est seulement promise. Mais une promesse n’est pas rien, elle n’est pas seulement marquée par ce que lui manque pour s’accomplir” (1987: 224). Entonces, esa *altura*, ese *royaume* o esa *region* prometidos alojan un huésped hostil, un *host* (en el sentido hillismilleriano (1990)), porque ¿qué hay que nos asegure —el texto de Benjamin no, desde luego— que existe un ánfora a la que pertenecen las lenguas/fragmentos? Por lo visto, “La tarea del traductor” no promete otra cosa que la disyunción fundamental que implica toda promesa, un acto de habla que ni siquiera, como apunta Derrida, se define por aquello que le falta para cumplirse, de modo que si “la réconciliation est seulement promise” se debe a que tal promesa no entraña una reconciliación, sino la inexistencia de ese reino del lenguaje puro por ser dicho lenguaje intocable, incomprensible, “unité sans aucune identité à soi qui fait qu’il y a des langues, et que ce sont des langues”. De lo anterior podemos deducir que el texto benjaminiano, ejemplo de lo que él mismo cuenta, promete entelequias a sabiendas de que lo son, ironiza²⁰.

L’*ammétaphore*, metáfora de una antífrasis, imagina la relación del lenguaje traductor y el traducido y la de ambos con el lenguaje puro mediante los fragmentos rotos de un ánfora que no existe ni ha existido. Luego l’*ammétaphore* es también una paradoja, tropo que junto a la ironía mejor define al texto de Benjamin. En la base de la escritura derridiana que comenta la benjaminiana hallamos igualmente la ironía, la paradoja, el indecible o, si se prefiere, la *différance*;²¹ un ejemplo sería esa “*manière originale et inaugurale de s’endetter*” del original, tautología peligrosa para éste ya que al separarlo de la originalidad (y en consecuencia endeudarla, hacerla atribuible a lo en principio no-original) permite decir lo mismo cuando se dice que todo lo que se traduce es un original o que sólo se traducen los originales; otro lo encontramos en la distinción entre “le traductible et le traduisible”: la “*traductibilité*” “est celle du texte sacré dans lequel le sens et la littéralité ne se discernent plus pour former le corps d’un événement unique, irremplaçable, intransférable”, luego “le traductible pur peut s’annoncer, se donner, se présenter, se laisser traduire *comme intraduisible*”. Lo traducible (*traduisible*) se diferencia de lo

20.- Derrida habla de la apariencia organicista o vitalista del texto de Benjamin (1987: 233) sabiendo muy bien que ese texto afirma lo contrario: “sólo puede determinarse el ámbito de la vida partiendo de la historia y no de la naturaleza” (1994: 287). Por otro lado, la interpretación derridiana de ciertas afirmaciones de “La tarea del traductor” en cuanto un “*droit transcendantal*” análogo al “*positif*” es perfectamente aceptable ya que “todas las leyes están orientadas hacia el futuro y son prospectivas”; ya que “su modo ilocucionario es el de la *promesa*” (de Man, 1990a: 310).

21.- Sobre la *différance* y sobre el hecho de que no sea un concepto sino (sin que en absoluto *sea*) una estrategia que contiene *différance*, una *différance* *diferida* y *diferente*, consúltese Derrida (1989: 37-62).

BABEL Y LA TRADUCCIÓN

"traductible" en idéntica medida que la traducción de un texto difiere de su ideal, sacra e imaginaria versión perfectamente literal e interlineal. Así, podemos afirmar que la traducción es (im)posible: *impossible* porque lo *traductible* no se da sino como *intraduisible*, como traducción efectiva siempre menesterosa, y *possible* porque de hecho se traduce —mejor o peor— a diario (recuérdese que "Die Aufgabe des Übersetzters" es el prefacio de Benjamin a su traducción al alemán de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire). La tarea del traductor debe pues guiarse por esa (im)posibilidad en tanto que lo *traductible* está fuera del alcance humano, en tanto que esa distancia, esa separación (evidenciada por la que hay entre texto traductor y texto traducido) es inherente al lenguaje ("l'expérience est traduction" y viceversa, leemos en el ensayo derridiano), de modo que nunca se vence. En palabras de Derrida: "la traduction, comme sainte croissance des langues, annonce le terme messianique, certes, mais le signe de ce terme et de cette croissance n'y est «présent» (*gegenwärtig*) que dans le «savoir de cette distance», dans l'*Entfernung*, l'*éloignement* qui nous y rapporte. Cet éloignement [...] on ne peut le vaincre" (1987: 234 y 233-234).

Consciente desde el título de que la "s" del plural de "tour" prefiguraba esta conclusión (el giro imparable y errático, babélico, de los tropos sustituyéndose), Derrida, como hacía de Man, acepta la inevitable, lingüística distancia ("Benjamin ne pousse pas les choses dans le sens où je les traduis moi-même, le lisant toujours déjà en traduction" o, refiriéndose al contenido del original que la traducción envuelve "entre los amplios pliegues de un manto soberano" (1994: 290), "j'ai ajouté un manteau à l'autre, ça flotte encore, mais n'est-ce pas la destination de toute traduction?"), el consabido fracaso que de antemano relativiza su traducción ("je préfère ici [...] tenter de traduire à ma manière la traduction d'un autre texte sur la traduction" o "telle est du moins mon interprétation—ma traduction, ma «tâche du traducteur»") (1987: 227, 211 y 224).²²

De lo escrito hay que deducir que al comentar "La tarea del traductor" y un par de ensayos que lo comentan, este texto que ahora concluye ha intentado ser y exponer una (parafraseando a de Man) alegoría de la imposibilidad de traducir que demostrara cómo pese a y a causa de la invencible resistencia de la teoría a la traducción —que no difiere mucho de la resistencia de una escritura no teórica— los textos se traducen/son traducción, y de formas diversas: *traducción* (Murena, Gandillac, Zohn, etc.), crítica/teoría literario-filosófica (Hillis Miller, de Man, Derrida, etc.), deconstrucción de un género (Soares/Pessoa), cita, influencia, intertextualidad, etc.; lectura-escritura al fin y al cabo. En las traducciones de "La tarea del traductor" cada lector ha partido de unas lecturas y ha leído según ellas, o sea, encontrando lo que buscaba²³: de Man a un nihilista que adopta una dicción mesiánica para deconstruirla y Derrida a un incumplidor enunciante de promesas incumplibles. El Benjamin que otros puedan leer en los autores citados tal vez no sea el mismo que yo he leído, pero en mi opinión importa más haber sacado en claro que todo gnóstico puede ser nihilista (y viceversa), que toda escritura cobija a su *host* y toda promesa se hace para poder incumplirla: el varias veces traducido traducir de Benjamin en su "Die Aufgabe des Übersetzters" lo corrobora.

Bibliografía

ASENSI, M. (1991). *La teoría fragmentaria del círculo de Iena: Friedrich Schlegel*. Valencia: Amós Belinchón.

BATAILLE, G. (1959). *La literatura y el mal*. Madrid: Taurus, 1987². (Traducción de Lourdes Ortiz, *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957).

BENJAMIN, W. (1973). *Discursos interrumpidos, I*. Madrid: Taurus. (Traducción de Jesús Aguirre, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1972).

22.- Para otra constatación de tal distancia véase Derrida (1987: 218, segundo párrafo). Recordemos que esa distancia invencible que en la traducción se evidencia estaba ya anunciada en la "Aufgabe" en cuanto "rendición" del traductor.

23.- Dos ejemplos significativos aunque superficiales de esas lecturas: de Man (1990b: 143) cita al final de su trabajo el texto de Benjamin (1973: 193-194) "Fragmento teológico-político", en que se expone la paradójica relación de oposición entre lo histórico y lo mesiánico, y Derrida, un poco después de iniciar el suyo (1987: 211), otro de Benjamin traducido por Gandillac, *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916), al que califica de "trop énigmatique".

- (1975). *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones III)*. Madrid: Taurus. (Traducción de Jesús Aguirre, *Versuche über Brecht*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1972).
- (1994). "La tarea del traductor". En *Textos clásicos de la traducción*, M. Á. Vega (ed.), 285-296. Madrid: Cátedra. (Traducción de H. Murena, "Die Aufgabe des Übersetzers", 1923).
- BLESA, T. (1996). "Deslizamientos por la banda de Möbius". En *Mundos de ficción, I (Actas del VI Congreso Internacional de la A.E.S.)*, J. M. Pozuelo Yvancos y F. Vicente Gómez (eds.), 89-94. Universidad de Murcia.
- DE MAN, P. (1990a). *Alegorías de la lectura: Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona: Lumen. (Traducción de Enrique Lynch, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979).
- (1990b). *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor. (Traducción de Elena Elorriaga y Oriol Francés, *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- DERRIDA, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos. (Traducción de Patricio Peñalver, *La voix et le phénomène (Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967).
- (1987). "Des tours de Babel". En *Psyché. (Inventions de l'autre)*, 203-235. Paris: Galilée.
- (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. (Traducción de Carmen González Marín, *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972).
- HILLIS MILLER J. (1990). "El crítico como anfitrión". En *Teoría literaria y deconstrucción*, M. Asensi (ed.), 157-170. Madrid: Arco. (Traducción de María José Gimeno y Manuel Asensi, "The Critic as Host". *Critical Inquiry* 3, 439-447, 1977).
- (1993). *Cruce de fronteras: traduciendo teoría*. Valencia: Amós Belinchón. (Traducción de Mabel Richart, "Rethinking Literary Theory and Chinese Studies", Universidad de Los Ángeles, 1992).
- KIERKEGAARD, S. (1995²). *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos. (Traducción de Vicente Simón Merchán, *Frygt of Baeven*, 1843).
- PESSOA, F. (1986). *Livro do desassossego por Bernardo Soares*. Mem Martins Codex: Europa-América. (Organización de textos de António Quadros).
- PONZIO, A. (1982). "Babele Felice". *Spostamenti percorsi e discorsi sul segno*, Adriatica, 25-34.
- VV. AA. (1987⁸). *La Santa Biblia*. Ediciones Paulinas.
- ZOHN, H. (1992). "Walter Benjamin, «The Task of the Translator»". En *Theories of Translation*, R. Schulte & J. Biguenet (eds.), 71-82. University of Chicago Press.