

ISSN: 1139-7489

## ANTÍFONA. SOBRE LA RESPONSABILIDAD DEL TRADUCIR

Antiphon. On the responsibility of translation

Carlota FERNÁNDEZ-JÁUREGUI ROJAS

*Universiteit van Amsterdam*

**RESUMEN:** Se lleva a cabo en este artículo una indagación sobre la naturaleza responsiva de la traducción, es decir, sobre las relaciones de repetición existentes entre el original y el texto traducido. Teniendo en cuenta las características de este orden iterativo (en el que cuestiones como la identidad y la negación recibirán un papel fundamental) se propondrá una particular aproximación a la responsabilidad de la traducción. La reflexión sobre estas cuestiones desembocará en la definición de la figura del traductor como vigía y representante de una falta o de una desaparición y, finalmente, en el problema de la intraducibilidad del texto en cuanto imposibilidad de réplica.

*Palabras clave:* responsabilidad, respuesta, repetición, espera, promesa.

**ABSTRACT:** This paper is an inquiry into the responsive nature of translation and the relationships founded in repetition between the original and translated texts. In further consideration of the translator's responsibility, this inquiry will offer a specific approach to translation that is descended from the iterative order (here, identity and negation are paramount). This investigation will propose that the translator is both a sentinel and substitute for disappearance and will conclude by arguing that the impossibility of replication will perpetually render the text untranslatable.

*Key words:* Responsibility, response, repetition, expectation, promise.

## 1. REPETICIÓN Y RESPONSABILIDAD: *ANTIFONÍAS DE LA TRADUCCIÓN*

Si la interpretación nace como *símil*, o medida de un orden con respecto a otra cosa, la relación de la obra original con su traducción es parangonable a la relación existente entre la canción y el comentario, a la manera que pudieron entenderla autores como Dante o San Juan de la Cruz, primeros autores intérpretes de su propia canción. La existencia de un vínculo repetitivo entre la canción y el comentario proviene de la raíz musical del poema,<sup>1</sup> pues lo que uno entiende, allí donde uno la lengua no entiende, es música. De la música no puede cercarse una verdad pues, como todo aquello que está en eterno fluir, diríamos con Santo Tomás, «desaparece antes de que sea juzgado por la mente».<sup>2</sup> Las palabras son los límites que sujetan la música en su medida y, por ser la música el medio no figurativo por excelencia, la nube abstracta y balbuciente del no-entendimiento, exige la respuesta del comentario en la forma de su interpretación. Así la traducción, que nace también de la incomprensión del intérprete ante lo musical, se alza como respuesta. El traductor es, como el autor-intérprete, el que responde *ante* la obra, el que responde *por* la obra. Y en ese dar o prometer (*spondeo*) respuesta a la canción se sitúa su propia responsabilidad (*respondeo*). La responsabilidad del interpretar, y por tanto del traducir, nace como naturaleza iterativa que exige su *dar respuesta*: el comentario del intérprete se *antepone* a la canción del mismo modo que el que responde da por *sobrentendida* la pregunta. Autor e intérprete danzan al mismo paso de la obra, como pasajes geminados paralelos al eje de su repetición<sup>3</sup> y la traducción se alza como *antiphona*, o voz que responde, ante su propia *falta* de comprensión. Consideraremos, en las páginas que siguen, que esa falta es también la que promueve su responsabilidad, pudiéndose comparar la traducción con la forma de una «anticategoría», según queda definida en el párrafo §197 de Lausberg (1999: 183-184), es decir, «réplica en la cual uno vuelve la misma acusación hecha por el adversario en su contra» (Van Eemeren y Houtlosser 2008: 45). La respuesta idéntica del traductor está atada a su forma de ser «contraquerella» o

<sup>1</sup> Remitimos, para un profundo estudio de la naturaleza iterativa del poema, a Antonio López Eire (1980: 79-102), Luis Alonso Schökel (1987: 38-52) y a Tomás Albaladejo (2014).

<sup>2</sup> Santo Tomás, en la primera parte (cuestión 84, artículo 1) de su *Suma Teológica* (1994: 760): «Y porque veían [los primeros filósofos] que todo lo corporal era móvil, y lo consideraban en un continuo fluir, estimaron que no podíamos tener ninguna certeza sobre la verdad de las cosas. Pues lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza, puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente».

<sup>3</sup> Véase Fernández-Jáuregui Rojas (2014), ensayo con el que el presente artículo se complementa.

«contracargo», como réplica (o des-encuentro amoroso) de *lo mismo*. Pero, entonces, si lo que el traductor entrega no es sino la endiablada diferencia de la unidad que él mismo recoge, ¿qué es, desde este punto de vista, la traducción?

## 2. ESPERANZA Y RESPUESTA: ¿HAY ALGUIEN AL OTRO LADO?

Comencemos proponiendo una primera definición –en cuanto una definición es la extensión de un pensamiento reducida en palabras– en la siguiente fórmula: la traducción es la comparecencia de una desaparición. Entendemos que la obra traducida es lo que *queda* al decir algo de otra manera. Lo que queda es un ejercicio declinante, pues aquello que ya no queda se presenta fantasmalmente en su declinación: a medida que el traductor va rechazando o declinando una cantidad de palabras que no se ajustan a su comprensión de la palabra original la renuncia se conjuga o declina en una palabra nueva, como si se tratara de una *traductio* retórica, *derivatio* que consiste en la recurrencia de lo anterior mediante su diferencia o variación flexiva.<sup>4</sup> Traducir es declinar la palabra, una y otra vez, infinitamente, hasta dar con ella. En la mitad de ese camino entre el haber y el ya no haber –haber y faltar– al que remite líneas más arriba el invocado verbo «quedar», se encuentra la figura del traductor. Es una posición expectante, una vigilancia en la que se espera con los sentidos. Y en ese estado de ininterrumpida alerta el traductor espera (*spes, spondere, respondere*) la palabra como si fuera un centinela (*sentire*) o un vigía (*vigeo, vigilia*). El encuentro con la palabra –el dar con ella– viene en forma de respuesta y de visión, pues llega por el aire, como llegan todos los dones del dios Hermes, que son siempre *bientrovados*.<sup>5</sup> Pero del alcance de ese hallazgo puede deducirse que el traductor encuentra la palabra en el momento de darla: puede dar con ella (en su encuentro) al dar con ella (en su transferencia). Y en ese hallazgo, situado entre el origen y el destino de la palabra, hace ver lo que hace llegar (o hace

---

<sup>4</sup> Recordemos que por «traducción» se entiende, según la acepción del *Diccionario* de la Real Academia Española: «Figura que consiste en emplear dentro de la cláusula un mismo adjetivo o nombre en distintos casos, géneros o números, o un mismo verbo en distintos modos, tiempos o personas». Véase la figura en IV, 20 de la *Rhetorica ad Herennium* (1968: 299-301) y en IX, 3, 71 de las *De institutione oratoria* de Quintiliano (1970: 528). Sobre la operación de descarte y renuncia a la que está ligado el traductor véase la pérdida que hay en la negociación, en Eco (2012).

<sup>5</sup> Permítasenos remitir a nuestra «Tortuga», en Fernández-Jáuregui Rojas (2011), donde exponemos el negocio de la interpretación que completa el aquí tratado de la traducción, quizá por la relación entre el hallazgo y la invención, que tienen su lugar de encuentro en el verbo común «trovar».

llegar lo que hace ver, en función de en qué polo del círculo hermenéutico pongamos el acento), al ofrecer el texto como el resultado de la comprensión de su traductor, una forma de lenguaje *diaporético* que atraviesa el paso, abre la obs-trucción y hace accesible al lector nuevo la obra declinada.

Si la traducción es, como decíamos, la comparecencia de una desaparición, el traductor no es sino su representante.<sup>6</sup> La única posesión que mantiene el traductor a través de esa dotación es la de su responsabilidad sobre lo dicho, propia responsabilidad sobre lo ajeno, pues el que recibe una respuesta es, desde ese mismo momento, de ella responsable, algo en lo que podría basarse la responsabilidad que tiene el traductor no sólo de su propia palabra sino, además, de la palabra del autor al que ha traducido. El traductor es también responsable de la reconstrucción de la respuesta de los receptores al texto original, respuesta cuyo conocimiento es necesario para la construcción por el traductor del texto de llegada, incluso aunque dicha reconstrucción se haga en los niveles comunicativo-textuales más complejos a partir de la imagen que se tiene del texto original (Arduini 2004: 86).

La responsabilidad, que se hace notar especialmente cuando uno la tiene sobre lo que no es propio –precisamente porque «responsabilizarse significa entonces obligarse a responder, y esto requiere sin duda alguien que demande respuesta y que en cierto modo esté atado a ella, dependa de ella o la necesite» (Valdecantos 2007: 33)–, como sucede en la responsabilidad sobre la respuesta del otro –definición que podría darse para la operación lingüística del traducir–, está emparentada, como Antonio Valdecantos recuerda, con la promesa y el compromiso:

*Spondere* es siempre *respondere*; prometer algo a alguien es solo la mitad de la promesa reduplicada en que consiste el responder. Aquello a lo que se llama asumir una responsabilidad consiste en adoptar cierto compromiso unido a la expectativa de que otros no dejarán de pedirle a uno cuentas por ello. Quien se hace responsable de algo ante otro convierte a este en responsable o da por supuesto que ya lo era (ibid: 33).

El que tiene esperanza espera una respuesta pero, por ese mismo motivo, el que tiene esperanza asume su responsabilidad bajo la promesa del esperar: la res-

---

<sup>6</sup> «La representación es la sustitución coherente de una realidad por otra que ocupa su lugar y actúa en función de la finalidad de la realidad sustituida. *Aliquid stat pro aliquo*, algo está en lugar de algo, de tal modo que la representación, como resultado, funciona como si fuera lo representado, existiendo coherencia entre lo representado y lo representante» (Albaladejo 2006: 34).

ponsabilidad no es tan sólo recibir la respuesta sino el estar ahí esperándola, el mantenerse en vela con el vigor del vigía; esperar es seguir esperando sin abandonar el puesto de acecho y vigilancia que constituye todo lugar de esperanza. La esperanza, entonces, impone su condena. *Cuidado con lo que esperas*, podríamos decir parafraseando una expresión popular, *no vaya a ser que se cumpla*, resulta a nuestro juicio, más bien, *Cuidado con lo que esperas, no vaya a ser que dejes de esperarlo*. Ahí reside la amenaza de toda responsabilidad.

Si no puede haber arrepentimiento es, naturalmente, porque no puede haber voluntad. Y es esta la paradoja que Antonio Valdecantos señala en los que denomina «actos semelyusivos», aquellos en los que

alguien pronuncia ciertas palabras libremente y en virtud de ese mismo acto renuncia a poder desdecirse en lo sucesivo de ellas. [...] Hasta un momento antes de proferir las palabras en cuestión el agente era totalmente libre de pronunciarlas o no pero, a partir del momento mismo de haberlo hecho, queda ligado inseparablemente a ellas, no puede volverse atrás ni arrepentirse en absoluto de lo que ya ha dicho. Es más: el semelyusivo consiste en una amputación de la facultad del arrepentimiento futuro, como saltando por encima del tiempo que queda para el cumplimiento y anulando dicho tiempo, o quitándole por lo menos toda posibilidad de traer novedades (Valdecantos 2006: 387).

La promesa, como el juramento, el anuncio o la declaración, abre una brecha temporal: si el juramento jura *hasta* el mismo momento en el que se jura (y de ahí que, de los tres *genera causarum* de Aristóteles el género judicial sea el que juzga acerca de cosas pasadas), la promesa promete *desde* el mismo momento en el que se promete. Pero, si bien la declaración parecería a simple vista más próxima a la promesa que al juramento, por su vectorialidad dispuesta hacia el futuro, en la promesa se promete lo que todavía no se tiene mientras que en la declaración se declara algo que ya está presente.<sup>7</sup> La declaración, por ello, se asemeja más al juramento que a la promesa, pues se tiene algo que declarar o que jurar más allá de la declaración o el juramento: es un acto de escritura que puede custodiarse; en la declaración algo se queda. La promesa, sin embargo, al prometer lo que no tiene más allá de sí misma, está siempre pendiente y lo tiene a uno siempre atado en esa espera; la desposesión que provoca es la base de su acto semelyusivo. El figurado *quedar por escrito* que requieren el jura-

---

<sup>7</sup> Imaginemos, por ejemplo, la perplejidad que supondría la sustitución del rótulo «Nada que declarar» por un «Nada que prometer» en la salida de un aeropuerto.

mento y la declaración es lo que permite poder pasar página, y si la promesa no puede hacerlo es porque no tiene nada más que su propia fórmula, que para ser promesa no puede dejar de prometerse, es decir, de no cumplirse. De ahí que la paradoja del compromiso sea para Antonio Valdecantos la paradoja del regalo a causa de una promesa: «si lo haces de buena gana, le quitas valor a la promesa, pero si lo haces por haberlo prometido entonces a lo que le quitas valor es al regalo», (ibid: 399). En definitiva, si «toda genuina conversión adopta la forma de un compromiso con la nueva verdad que se profesa y con el más severo despojo de todo resto de pasado» (ibid: 384), se deduce que el compromiso es incompatible con la promesa. Y de ahí la paradoja de la promesa en cuanto es una acción voluntaria (a diferencia de la declaración, que se declara cuando nada hay que hacer con ello que pueda evitarlo) y una acción inacabada que no permite pasar página (pues la voluntad del que promete queda dominada por la misma promesa), y que entra en contradicción con la primera afirmación de este parentético párrafo: la promesa es pura voluntad y es, sin embargo, voluntad sin posibilidad de arrepentimiento. Declaras y juras lo que ya tienes; prometes algo que tendrás y que, sin embargo, nunca tendrás. Y es verdad que lo que no se tiene no puede perderse. Como la esperanza, que se quedó en el fondo de la jarra.

La responsabilidad, siguiendo a Antonio Valdecantos, es una máquina insatisfecha que responde a la *falta* que la inquieta, exhorta y enzalama, que la requiere como si de una pregunta o demanda se tratara. Cuando la responsabilidad abre la boca es para intervenir en forma de respuesta, una respuesta ante algo que, se da por hecho, la precede y justifica. No hay responsabilidad solitaria, desinteresada, incondicional o injustificada porque la moral —la moral «deuterofisita» que describe Valdecantos basada en la responsabilidad—<sup>8</sup> exige que no exista una necesidad de experiencia previa al determinar qué es lo bueno y qué es lo malo sin necesidad de probar o experimentar qué es lo bueno y qué es lo malo, es decir, la moral exige que la responsabilidad se inicie ya como respuesta y restitución ante una apelación o juicio anterior. Lo mismo ocurriría con la justicia respecto a lo que es justo y lo que es injusto, y ese es el motivo del desfase temporal: «Aunque el hecho (*factum*) de que se trata pertenezca al pasado, sin embargo la confrontación del *factum* con el texto de la ley pertenece al presente», leemos en el párrafo §116 de Lausberg (1999: 143). Desfase que tam-

---

<sup>8</sup> El neologismo «deuterofisita», advierte Valdecantos (2007: 14), se propone a partir de *deúteros* (segundo) y *phýsis* (naturaleza) «para designar la condición de “segunda naturaleza” de la moral».

bién tiene presente el conocimiento filológico, que «sólo puede existir en la continua confrontación con el texto, en la ininterrumpida remisión del saber al acto de conocimiento, a la comprensión de la palabra poética» (Szondi 1992: 16).

Pero si esta máquina está insatisfecha lo es porque el sistema de pregunta y respuesta es asimismo una imposición a nuestra manera de pensar, una premisa que se ha implantado silenciosamente en nuestras cabezas para responder automáticamente a la pregunta, para hacernos creer que la excepción responde a la norma, que el desvío es con respecto a algo. Parece obvio que la respuesta implica una pregunta que la comprende y que, al comprender lo que queda dentro, haya que incluir en esa misma comprensión lo que queda fuera. De ninguna otra manera podría hablarse de lo que queda *fuera* si no *fuera* porque la exclusión estuviera incluida dentro de su ser. Pero esa obvedad lo que inspira es una sospecha, la sospecha de que «la forma del ser y del bien no sea el ajuste y la concordancia, sino más bien el desquiciamiento, la dislocación y la falta de forma» (Valdecantos 2007: 19), constituyéndose la responsabilidad como «una colección de anomalías» (ibid: 16). ¿Puede existir una respuesta inocente, una respuesta verdaderamente nueva que se alce e inaugure como respuesta *incomprendida* en pregunta alguna, una respuesta en soledad? Qué ansiedad el querer alcanzar ese dominio y dominarlo. Pero, si el dominio de la comprensión es aquello capaz de poner en cuestión incluso lo que comprende, aquello que siempre queda fuera por muchos pasos que demos y que, sin embargo, está incluido en cada paso, ¿cómo se puede dominar el dominio, sostener el esquema, incluir el conjunto si no es con otro dominio, esquema o conjunto? De nuevo nos hemos cubierto con la nebulosa de la terceridad que no es sino lo inalcanzable que hay en nosotros mismos. ¿Cómo alcanzar nuestra propia comprensión? No perdamos de vista esa sombra, o acabará engulléndonos. La mácula de la comprensión acabará incorporando, neutralizando y aniquilando en sus dominios la posesión intacta de nuestra incompreensión, nuestra primera y última palabra. Hay que contarlo, o nadie lo hará por nosotros: la vida es la tensión con su relato.

Creemos que la traducción es una promesa, siempre incumplida y provisional, que no se compromete y es siempre irreversible: «Como promesa, la traducción es ya un acontecimiento, y la firma decisiva de un contrato. Se cumpla éste o no, eso no es obstáculo para que el compromiso tenga lugar y sea archivado», escribe Derrida (1987: 56). El comportamiento sinalagmático de la traducción se establece como apódosis, explicación o restitución. Si formulamos como hipótesis que el original y la traducción mantienen una relación her-

menéutica a semejanza de pasajes paralelos,<sup>9</sup> las versiones gémimas se encontrarán en las formas de promesa y cumplimiento, querer decir y decir, reclamo y recudida, pregunta y respuesta, etc., pero, lo que no quedará claro en estos pares de relaciones es cuál de los *parállelos* responde *por* quién. En cuanto la traducción es, utilizando un concepto de Tomás Albaladejo (2005: 46), una «interpretación transitiva», es decir, «una interpretación que no termina en quien la lleva a cabo, pues éste la transmite a otras personas», el tipo de responsabilidad que adquiere el traductor es un injerto<sup>10</sup> –también sin fin, como la máquina «en perpetuo funcionamiento» que describe Valdecantos (2007: 15)– de la responsabilidad del autor que *deviene* en el traductor, paralaje desenraizado de su propia lengua: «Toda nuestra escritura –la de todos, si es que alguna vez ha sido escritura de todos– sería eso: el afán por lo que jamás fue escrito en (el) presente, sino en un pasado por venir», escribe Blanchot (2009: 46). El traductor no es responsable sino de la traducción que llega a ser, dueño diferido de la traducción que vendrá; el traductor le dice a la obra: yo te llevaré hasta que comiences a ser. El traductor está destinado a responder:

El título [*La tarea del traductor*, de Benjamin] expresa también, desde su primera palabra, la tarea (*Aufgabe*), la misión a la que estamos (siempre por el otro) destinados, el compromiso, el deber, la deuda, la responsabilidad. Se trata ya de una ley, de un orden terminante, de la que el traductor debe responder. *Tiene* también *que* pagar, y por algo que implica quizá un fallo, una caída, una falta y quizá un crimen. [...] El traductor está endeudado, se revela como traductor en la situación de la deuda; y su tarea consiste en *devolver*, devolver lo que tiene que haber sido dado (Derrida 1987: 44).

<sup>9</sup> Remitimos de nuevo a lo propuesto en Fernández-Jáuregui (2014).

<sup>10</sup> Los términos que emplea Emilio Betti pueden servir para profundizar en esta idea. Habla de la traducción como de una operación en la que «Si trata di sostituire, cioè di assorbire ed soppiantare (nel senso del ted. 'aufheben') la forma originale, non già di giustaporvi un'altra forma, che ad essa rinvii, la chiarisca e la lumeggi (finalità, questa, del commento), o che, a guida d'inditamento, serva soltanto a spronare i lettori ben disposti a cimentarsi direttamente con l'originale» (Betti 1955: 660). La responsabilidad también se sustituye, quedando «sotto pianta» o pisada en el suelo por otra cosa que la reemplaza, pero el sentido del hegeliano *aufheben* que emplea el jurista italiano remite más bien a mantener algo en suspensión, sostener o tener en vilo aquello que se saca de un curso, que se aparta al levantarlo del suelo, guardándolo o conservándolo. El traductor, para Betti, se diferencia del nuncio o del portavoz en que él mismo expresa de nuevo y forma la declaración bajo su comprensión del mensaje; el traductor es, por tanto, un representante del autor: «Analogamente il traduttore, chiamato a fogggiare una nuova forma rappresentativa, ha un'iniziativa e una responsabilità di apprezzamento interpretativo tale che non può spettare al dicitore. Perchè egli deve approfondire e attualizzare i significati delle parole e il senso del discorso originale di una lingua nell'atto di ricercare una corrispondenza di sensi nelle parole e nel discorso proprí dell'altra lingua» (ibid: 662).

Por muy imperfecta que sea su promesa es suficiente para sujetar al traductor a su deuda o tarea siempre pendiente: «La traducción hace *presente* de un modo solamente anticipador, anunciador, cuasi profético, una afinidad que no está nunca presente en esta presentación» (ibid: 53). Pero sin esa falta que requiere la responsabilidad no habría tampoco traducción posible. Si la traducción es al mismo tiempo imposible pero probable es gracias al tiempo que otorga el beneficio de la duda:

La *posibilidad* de ese mal (el malentendido, la mala comprensión, el error) sería, a su manera, una oportunidad. Dar (el) tiempo. Hace falta, pues, el «hace falta» de la falta, y que la adecuación siga siendo *imposible*. Pero no hay nada negativo, ontológicamente, en ese «hacer falta de la falta». Hace falta, si preferimos, que la *inadecuación* siga siendo *siempre posible* para la interpretación en general, y la respuesta sea *posible* a su vez (Derrida 2003: 269).

Siempre en la mora de esa demora no hay adecuación posible entre autor y traductor, y la deuda no llega a saldarse. Sus pasajes paralelos no llegan a tocarse jamás, pues crece entre medias un tabique que los separa, la espesura de la repetición de lo mismo... —¿Hay alguien al otro lado?— Sí, sí...: Como Príamo y Tisbe, «hablando así desde lugares en vano separados, al llegar la noche dijeron “adiós”, y cada uno dio a su parte besos que no llegaban al otro lado», en el Libro IV, vs. 80 y ss., de las *Metamorfosis* de Ovidio (2007: 318).

### 3. SALIR DEL PASO: *QUE SÍ, QUE SÍ*

En Urbino, en julio de 1984, Jacques Derrida, pronunció una conferencia en el programa «Deconstrucción: teoría y práctica», que comenzaba de este modo: «Sí, sí [*oui, oui*], ustedes me oyen bien, son palabras francesas» (1990: 82). No hay manera de saber —en términos gadamerianos— cuál es la pregunta correcta para esa respuesta. Claro está que, si admitimos que *sí, sí* es una respuesta, la pregunta a la que ésta responde se plantearía como *interrogatio* que, a diferencia de la *percontatio*, sólo acepta como respuesta un «sí» o un «no». Así, la respuesta que se formula ante una *interrogatio* es la repetición radical de la pregunta: es indiferente si la respuesta es «sí» o es «no» porque la respuesta en ambos casos no estará sino repitiendo el conjunto de la pregunta. Decir «sí» o decir «no» supone olvidarse de la interrogación, situarse en el lugar desde el que se lanza la interrogación, y emitirla nuevamente, como si fuera por vez pri-

mera.<sup>11</sup> «Sí» o «no» no es una respuesta implicada en la interrogación, no participa de ella porque no se formula subordinada a partir de la pregunta: «sí» o «no» es la pregunta. Pero aquí Derrida dice: *sí, sí, «l'alliance sans contrat de l'un au tout autre (oui, oui)»*, (1986: 61). ¿Debemos entender la repetición como un voto o una expresión de deseo<sup>13</sup> que afirma la pregunta y después afirma que su deseo era la formulación de la pregunta, un (*sí*) *justo como (sí) quería*, un *sí* catalítico que afirma y concede, o debemos entender que hay fisuras en lo que se repite, que existe en *sí, sí* una dilogía, una yuxtaposición paratáctica que deja algo interpolado entre los poros de la repetición, en el himen/himeneo que separa el *sí* del *sí*, con unas comillas imaginarias que no saben cómo parar?<sup>14</sup> A una pregunta similar llegaremos con las respuestas de Yahvé y de Ulises.

El problema de las comillas es, en efecto, que no sabemos cómo abandonarlas; el problema de la traducción es cuándo dejar de traducir. «Una vez que las comillas reclaman estar presentes, nunca saben dónde parar», dice Derrida (1999: 80); una vez que la impostura domina el discurso, como sucede en la ironía o en la preterición (figuras ambas estudiadas por Valdecantos), resulta difícil volver al estado sin entrecomillar de la palabra:

Escribir algo entre comillas o decirlo como si se escribiese de ese modo es *semirresponsabilizarse* por lo que se dice o escribe, atenuar un poco o mucho la responsabilidad normal para el uso de las palabras, distanciándose más o menos del compromiso con lo que uno afirma (Valdecantos 2007: 239).

Las comillas implican que algo se *sobresale* del discurso (sea en forma de autoridad, responsabilidad, contenido, forma, etc.), pero volver a retomarlas para cerrarlas implica una enorme dificultad y, añadiríamos, la extraña inteligencia de saber cuándo retirarse silenciosamente de la partida. Jugar al juego de las comillas es como jugar al juego de la ironía en el que, a fuerza de mantener el discurso como algo que «sobresale» continuamente, se pierde el discurso

<sup>12</sup> Escribe Derrida en otro lugar (2003: 251): «Si no llega más que lo que ya es posible, por consiguiente, anticipable y esperado, eso no produce un acontecimiento. El acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece *como* la venida de lo imposible, allí donde un “quizá” nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese “quizá” va necesariamente unido a un “sí”: sí, sí a aquel(lo) que viene. Ese “sí” sería común a la afirmación y a la respuesta, vendría incluso antes de toda pregunta».

<sup>13</sup> «El “sí” de la afirmación, del asentimiento o del consentimiento, de la alianza, del compromiso, de la firma o del don debe llevar la repetición en sí mismo para valer lo que vale. Debe inmediatamente y *a priori* confirmar su promesa y prometer su confirmación» (Derrida 1990: 101).

<sup>14</sup> Sobre este himen/himeneo véase Jacques Derrida (1999: 79-168).

mismo, que se queda fuera, sin poder ya darle fin, pues acaba el sujeto dominado por sus propias palabras.<sup>15</sup> Cerrar las comillas o acabar con la ironía de uno mismo supondría olvidar todo lo que se ha dicho, y volver a empezar, desde un punto de partida inocente. El *sobresalir* de la palabra entrecomillada, su descollamiento, es su «poner de relieve» o «anomalía» (ibid: 241):

Dijo Moisés a Dios: «Sí, yo iré a los israelitas y les diré: “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”. Pero, si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?». Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy. Así hablarás a los israelitas: “Yo soy’ me ha enviado a vosotros”» (Ex 3, 13).

«¿Quieres saber mi ilustre nombre, cíclope? Voy a decírtelo, y tú me harás el presente de la hospitalidad que me has prometido. Mi nombre es Nadie. Así me llamaron siempre mi padre y mi madre, y así me llaman mis compañeros». Dijo así, pero su corazón cruel me respondió: «Pues bien, me comeré a Nadie el último, después de comerme a todos sus compañeros: ese será el don hospitalario que te haré». Canto IX de la *Odisea* (Homero 2009: 198).

«Yo soy» (*Ehěye*) y «Soy nadie» (*Oútis*) son las respuestas que Javéh y Ulises dieron respectivamente a la pregunta por su nombre para, muy astutamente,<sup>16</sup> evitar darle la cara a la pregunta y, anteponiéndose a ella, conseguir de un modo extraordinario que la pregunta tuviera que dar la cara ante la respuesta, dando respuesta a su respuesta. Las respuestas, naturalmente, no se anteponen a las preguntas; las respuestas vienen siempre después a no ser, claro está, que la respuesta sea equivalente a la pregunta, convirtiendo a ésta última en innecesaria, como ocurre con las verdades eternas que pueden, en este sentido, considerarse réplicas absolutas, o réplicas sin réplica: es lo que sucede en la respuesta de Javéh *ehyé acher ehyé*, yo soy *el que* yo soy. Este caso podría considerarse, a nuestro juicio, un modo de dislocación sintáctica, a semejanza de las que obedecen a un uso retórico o enfático del lenguaje, como sucede en el caso de la respuesta-pregunta: *¿que qué?* en el que el segundo «qué» se antepone prolépticamente a la pregunta mediante la iteración sustitutoria de lo que ha antecedido como respuesta, semejante a un *¿lo qué?*, *¿el qué?*, etc.<sup>17</sup> Estas respuestas-preguntas (o preguntas replicadas) no permiten respuesta a cambio, son

<sup>15</sup> Sobre el fin de la ironía, véase Valdecantos (2007: 129-140).

<sup>16</sup> La astucia de Odiseo, como relata Vernant (2010: 32), viene señalada por la propia palabra «nadie»: «Hay dos términos para decir “nadie”: uno es outis, y otro es mē tis, que también quiere decir “muy astuto”».

<sup>17</sup> Antonio López Eire estudia el fenómeno de la dislocación sintáctica en la anticipación expresiva del nombre interrogativo en la expresión «pues, ¿qué?»: «que, precediendo a una oración interrogativa,

incondicionales: –¿*Yo soy?* –¿*Quién es Yo soy?* –*Yo soy*, etc.; –*Nadie*, –¿*quién es Nadie?* –*Nadie*, etc. Del mismo modo, *sí, sí* es la incondicionalidad pura (frente a *sí, sí...*, que es, seguramente, casi decir que no). Lo incondicional es aquello que extiende el acontecimiento sin pervertirlo con el valor temporal de un sentido, extendiendo con ello la falta de réplica. Si la responsabilidad implica la asunción de dar respuesta hacia fuera de uno mismo, hacia otro, debe existir siempre, entre ambas partes, una situación de condicionalidad, de recíproca indicación o de necesario convenio. Pero, si eso es así, ¿cómo podría la responsabilidad ser un hecho incondicional? Si entendemos que lo incondicional es aquello que no espera una respuesta a cambio podemos llegar a la conclusión de que no sólo la responsabilidad no es incondicional sino, lo que es mucho peor, que, en cuanto acuerdo, ningún valor lo es. Como se ve, no estamos aquí hablando de ser condicional sino de no ser incondicional, lo que implica una falta, una infidelidad al propio requisito de la promesa.

Una promesa como «Seré *el que seré*» es una petición de esperanza y de fe: «Y sabrán las naciones que yo soy Yahvé». El verbo «ser» se utiliza en su sentido de «representar», o aquello que se lleva más allá, que llega o viene a ser (como sucede en Ap 1, 8). Ese *el que* mediador es lo que denomina Spitzer (1947: 122) «*el que* definitorio» y para nosotros asume valor de marca de propiedad, de punto o estigma que otorga dos valores a las dos apariciones del verbo «ser» que a ambos lados quedan. Nada hay antes del estigma, que es indivisible, pues su ipseidad define su límite. Es aquello que al separar identifica, pues indica la ascendencia de ese ser: su pasado, es decir, su dominio o devenir. Por eso «Seré el que seré» se plantea, además de como una verdad eterna, como una promesa, lo cual parecería entrar en contradicción, a no ser que se piense el *ser* como *llegar a ser*:<sup>18</sup> no se trata ya de la alianza del Antiguo Testamento, basada

---

desde su posición proléptica, revela su carácter deíctico y cumple una función catafórica con respecto de la frase interrogativa que tras él se explicita. De este modo el hablante envía a su interlocutor dos llamadas de atención en vez de una sola», (López Eire 1996: 167). El caso de ¿*lo qué?* es otro de los que señala el filólogo como cruces entre pregunta y explicación: «cuando a un pronombre interrogativo se le antepone el artículo, de manera que quien plantea la pregunta brinda al interpelado el tono en el que debe iniciar su respuesta: Estrepsíades en *Las Nubes* ha descubierto una “idea defraudadorética” del pago de intereses y cuando comienza a exponérsela al maestro Sócrates (*Nu.* 748), “¡a ver, dime entonces, pues!” al llegar a este punto, Sócrates se impacencia e interrumpe al aprendiz, “¿lo qué?” [τὸ τί]. Con el artículo delante del interrogativo el filósofo quiere ponerle al interrogado la contestación en bandeja de plata dándole el tono y proporcionándose el artículo con el que este puede, justamente, articular la respuesta con la pregunta» (ibid: 174-175). A diferencia de un simple «qué», el «lo qué» da pie al interrogado, introduciéndose dentro de la pregunta y, por tanto, anticipando la respuesta.

en la reciprocidad de condición, es decir, en el compromiso que exige renovación con el culto, sino una «nueva alianza» (Jer 31, 31-34), la «alianza eterna» (Ez 37, 26-28) que, como manifiesta Rudolf Karl Bultmann, entran en contradicción.<sup>19</sup> *Te prometo que seré el que seré*. Si las respuestas vienen después, las promesas en cambio se profieren siempre antes de la despedida. En cuanto hace una promesa, el traductor antepone el sentido para, a partir de ahí, declinarlo en otra palabra o, por decirlo en términos morfológicos, antepone a la *palabra existente* para flexionarla después en su repetición infinita.

Las palabras, naturalmente, significan irrepetiblemente, pero no aisladamente, y nunca únicamente, porque a la palabra, en cuanto signo, le antecede la palabra. En la siguiente oración, tomada de los *Principia Dialecticae* (V, 9) de San Agustín: «Lo que llamé “palabra” tanto es palabra como significa la palabra» (2003: 74), cada una de estas ocurrencias está significando necesariamente de un modo distinto, a veces como «imposición primaria», otras como «imposición secundaria», en los términos que proponen Porfirio y Boecio en sus comentarios a las *Categorías* aristotélicas. Lo mismo sucede en *De grammatiko* (XXI) de San Anselmo (1952: 481): «Si, pues, blanco es el que es blanco, es también el que, el que es, es blanco. Y si es esto, es también el que, el que, el que es, es, es blanco, y así indefinidamente» algo, como dice el discípulo, lógico y absurdo al mismo tiempo. Como si nos encontráramos ante dos pasajes paralelos, se parte aquí del problema acerca de cuál de los «blancos» contiene a cuál,<sup>20</sup> por necesidad o contingencia, es decir, cuál antecede o es necesidad potencial para el siguiente, que plantea Aristóteles en *De Interpretatione* (XX, 30-XXI, 20). Ya en *De Magistro* (7, 20) llegaba San Agustín a la conclusión de que no puede tratarse de una misma palabra: «Signos que pueden ser significados por los signos que significan. Por ejemplo, signo es el signo de una palabra y palabra el signo de un signo, siendo signo y palabra dos signos y dos palabras al mismo tiempo» (1971: 605-606).

<sup>18</sup> Sobre el asunto, sobre la relación entre el *soy quien soy* bíblico y el *sé quien eres* griego relacionados por el vínculo de la fidelidad, y sobre sus problemas para la traducción, véase el artículo de Leo Spitzer arriba citado.

<sup>19</sup> «¿No son inconsecuentes Jeremías y Ezequiel, al comprender esta alianza escatológica como una alianza del Dios con un pueblo de Israel empírico futuro?» (Bultmann 1974: 146).

<sup>20</sup> «Pero saber si la misma palabra tiene en los dos pasajes el mismo significado, y si el pasaje paralelo es el apropiado para clarificar el significado de los pasajes que hay que interpretar, no es algo que esté decidido desde el principio, sino que lo decide primero la interpretación» (Szondi 2006: 163-164).

Pero, ¿por qué estamos otorgando a la repetición (y a sus formas, como la anticipación de la respuesta, la promesa, el voto insistente del *sí, sí*, etc.) una presencia decisiva en la definición de la traducción? En uno de sus estudios sobre el fenómeno de la traducción señala Tomás Albaladejo el siguiente pasaje del libro primero (1358a38-1358b2) de la *Retórica* de Aristóteles (2003: 59): «Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quién habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente», que pone de relieve la incorporación de los tres componentes del discurso al discurso mismo. Pongamos, extendiendo los argumentos gramaticales del verbo, que decir es decir alguien algo a alguien. Traducir alguien algo a alguien es decir algo (decir algo a alguien) a alguien.<sup>21</sup> Pero, en la traducción, no queda ni el alguien que dice ni el alguien a quien alguien dice. Parece, tan sólo, y débilmente, que *algo* –démosle ya las cursivas que está pidiendo– es *lo que sobrevive*. El problema es que ese *algo*, recordemos la primera enunciación, no es sino el desaparecido *decir* –*duo enuntiata in unum contracta*–<sup>22</sup>, siendo así que el contenido de la traducción es el lenguaje del otro; traducir es decir<sub>1</sub> un decir<sub>2</sub>, o «del texto al texto» en expresión de Albaladejo.<sup>23</sup> Ese *algo* será, necesariamente, *esotro*, porque no es ya *eso*, sino *ese otro*, más remoto todavía,<sup>24</sup> ese algo interpolado que alguien a otro decía. El decir (decir) de la traducción implica que en ese paréntesis se encuentra la obra traducida prendida del decir *originario* del traductor. La reduplicación del decir (decir) del traductor es una suerte de ge(r)minación geminada, una repetición radical. No hay nada (*nonada*) más remoto que el *esotro* del original que se ha traducido: no

<sup>21</sup> A la luz de la cita aristotélica escribe Tomás Albaladejo (2007: 185): «El discurso retórico se configura así como una construcción y como un proceso, también como un espacio de comunicación, de acción y de interacción comunicativa. El discurso completo que, como combinación de discurso y metadiscurso, es el proceso de traducción también se extiende por el conjunto de los comunicantes (autor del texto origen, traductor, y receptores del texto traducción) que intervienen en la traducción, la cual, como proceso, incluye dichos comunicantes y sus contextos».

<sup>22</sup> Pues hay aquí un caso de entrecuentamiento y fusión. Véase López Eire (1996: 167).

<sup>23</sup> «Ante los textos, como construcciones lingüísticas, la respuesta fundamental del ser humano es siempre lingüística. Es lingüística tanto si el que recibe los textos produce otras expresiones lingüísticas a partir de aquéllos, como si no las produce. La interpretación de los textos ya es una respuesta a los mismos» Albaladejo (1998: 31).

<sup>24</sup> *Esotro* es un pronombre demostrativo propio del español clásico. En la entrada a «esotro» del *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana* de Rufino José Cuervo, leemos: «Semánticamente, al contenido deíctico de *ese* añade el discriminador o distinguidor de *otro*; es decir, este pronombre sirve básicamente para situar un objeto con relación a las personas del diálogo, pero al mismo tiempo en contraste con otro u otros objetos (comp. “Ese libro y esotro”; “Esta o esotra casa”), contraste que no siempre se hace explícito en la cadena hablada».

hay, para Derrida lector de Benjamin<sup>25</sup>, traducción traducible, pues, invirtiendo a Jakobson, no hablar una lengua no permite hablar *sobre* ella:<sup>26</sup> la transferencia de la traducción va más allá de sí misma, no se encuentra ni en el original ni en lo traducido, ni en uno ni en otro *-(al)-allos>allos-* de los dos paralelos. La traducción recoge y extiende, mediante lo redundante, para alcanzar lo diferente. Traducir es *esotro decir*.

Quería solamente subrayar que la afirmación de una lengua en sí misma es intraducible. El acto que, en una lengua, pone de relieve la lengua misma, y que de ese modo la afirma dos veces, una hablándola y otra diciendo que es hablada, abre el espacio de un *subrayado* que a la vez, con un efecto doble, desafía y apela a la traducción. Según una distinción que he arriesgado en otra parte a propósito de la historia y del nombre de Babel, lo que resta *intraducible* es en el fondo la única cosa *para traducir*, la única cosa *traducible*. El para-traducir de lo traducible no puede ser más que lo intraducible (Derrida 1990: 84).

Cuando la lengua misma se pone de relieve, es decir, cuando se cita a sí misma –recordemos el *sobresalir* de lo citado en el uso de las comillas al que ya hemos hecho referencia–, mediante la «lengua bífida» de la que habla Amelia Gamoneda (2008: 59), alcanza el traductor una repetición que ya no es traducible. Aunque para el adjetivo español *intraducible* la morfología sólo puede proponer una estructura ([in[[traduci]ble]]): que no puede hacerse traducción), pues no existe como paso intermedio el sustantivo \*intraducción derivado del verbo \*intraducir (que se representaría en la estructura de [[in[[traduci]ble]]]: que puede hacerse intraducción o no-traducción), pensamos que, aunque la lengua no lo permita, puede hablarse de estas dos acepciones para *intraducible*: aquello de lo que no puede hacerse traducción y aquello que puede ser intraducido; o, en otras palabras: aquello que es intraducible, y aquello que puede *volverse* intraducible, como ocurriría en la estructura del *inutilizable*<sup>27</sup> en español o *immortalisable* en francés (acompañado este último, además, de una *différence* de pronunciación diacrítica para cada uno de los sentidos homógrafos de la palabra: que no puede hacerse mortal y que puede hacerse inmortal o no-mortal). Lle-

---

<sup>25</sup> «por mucho que pueda extraerse de lo comunicable para traducirlo, sigue quedando eso intocable hacia lo que se orienta el trabajo del verdadero traductor» Derrida (1987: 58).

<sup>26</sup> Lo que aquí estamos invirtiendo es: «La facultad de hablar una lengua determinada implica la facultad de hablar sobre esa misma lengua» Jakobson (1975: 71).

<sup>27</sup> Soledad Varela (2008: 21) describe el desarrollo de su estructura, que otorga dos sentidos: «que no puede ser utilizado» o «que puede ser inutilizado».

gamos así a la conclusión de que *lo intraducible es lo que se vuelve intraducible*. Con ello no estamos sino repitiendo lo que dijera Walter Benjamin: «aquello que en una traducción a su vez no resulta traducible» (2007: 15). Las cosas que sólo son una vez no pueden ser a la vez nada más. La negación es lo único que nunca se repite. La traducción comporta una originalidad negativa, su forma es un hápax intraducible y ese es el precio que paga el traductor: hacer una obra intraducible, es decir, que no sobrevivirá y, además, última pero no definitiva, no porque después de ella venga otra, sino porque es del todo provisional. Ahí queda, y no queda, la obra del traductor. Traducir es recibir del autor sus últimas palabras, para salvarlas al darlas a otro, para hacerlas *devenir* y sobrevivir en algún sitio mejor, pero traducir es hacer intraducible la obra propia del traductor, que muere por este amor, *volviéndose* a su intraducibilidad originaria. El traductor es el mensajero que muere al llegar: es Filípides, posible corredor de Maratón.

Traducir, llegar, salir del paso: al repetirla, por negación, llegamos a la palabra. La traducción en Derrida abre paso (*pas*) y al mismo tiempo niega (*pas*): la traducción abre paso<sup>28</sup> a la negación.<sup>29</sup> Lo intraducible es algo que pertenece a la deconstrucción: ni lo imposible es lo no-posible, ni lo indecible es lo no-decible, ni lo intraducible es lo no-traducible.

No hay traducción de la traducción, éste es el axioma sin el cual no existiría *La tarea del traductor*. Si se tocara eso estaríamos tocando –y esto no debe hacerse– lo tocable de lo intocable, es decir, lo que garantiza que el original siga siendo realmente el original (Derrida 1987: 60).

Los prefijos *des-* e *in-* no se añaden sobre ninguna base previa, su negatividad está desde su origen incorporada y forman una unidad indestructible: imposible, indecible, intraducible. No se puede deconstruir lo que ya ha sido decon-

<sup>28</sup> «Le ne-pas ne fait pas porter la négation sur une position ou sur une négation mais sur l'indécidabilité singulière de l'abord de l'autre : ne pouvoir aller ni plus loin ni plus près. Voilà qui suffirait à désemparer tout schéma dialectique traditionnel, même si le *ne-pas* était conforme à ce que nous entendons de sa grammaticalité, si c'était une négation. Le pas vers l'autre (*pas d'é-loignement*) n'y trouve pas sa place ou plutôt ne supporte pas d'y trouver sa place. Cela, pourvu qu'on lise le nœud de ce pas qui se recoupe lui-même dans le récit tel que Blanchot...» (Derrida 1986: 97).

<sup>29</sup> «Lo que pasa en un texto sagrado es el acontecimiento de un “pasar del sentido” (*pas de sens*). Y este acontecimiento es también aquél a partir del cual puede pensarse el texto poético o literario que tiende a rescatar lo sagrado perdido y se traduce allí en su modelo. Sin-sentido (*pas-de-sens*), eso no quiere decir pobreza, sino que no hay sentido que sea él mismo sentido al margen de una literalidad. Y en esto radica lo sagrado. Éste se presta a la traducción, que a su vez se consagra a él» (Derrida 1987: 67).

truido, ni se puede traducir lo que ya ha sido *intraducido* (entiéndase el nuevo sentido que le estamos dando a la palabra inexistente como *aquello intraducible que se tradujo volviéndose intraducible*): no se puede deconstruir dos veces, ni tampoco intraducir dos veces. Así, lo indecible es *lo mismo*: el elemento marcado que no se opone a ningún otro, el par sin par, el ejemplar sin contrario ni réplica. Lo indecible supone en sí mismo una repetición que paraliza.

## BIBLIOGRAFÍA

*Ad C. Herennium Libri IV de ratione dicendi (=Rhetorica ad Herennium)*. Ed. and trans. Harry Caplan. London: Heinemann / Cambridge, MASS.: Harvard University Press, 1968.

Albaladejo, Tomás. «Del texto al texto. Transformación y transferencia en la interpretación literaria». *Estudios de lingüística textual. Homenaje al Profesor Muñoz Cortés*. Eds. Estanislao Ramón Trives y Herminia Provencio Garrigós. Murcia: Universidad de Murcia, 1998. 31-46.

–. «Traducción y literatura». *Homenaje a Emilia de Zuleta*. Número extraordinario del *Boletín GEC de Estudios sobre la Crítica Literaria*, 14-15. Buenos Aires-Mendoza: Editorial Dunken y Universidad Nacional de Cuyo, 2004. 27-36.

–. «Especificidad del texto literario y traducción». *Manual de Documentación para la Traducción Literaria*. Eds. Consuelo Gonzalo García y Valentín García Yebra. Madrid: Arco/Libros, 2005. 45-58.

–. «Traducción y representación». *Corcillvm. Estudios de traducción, lingüística y filología dedicados a Valentín García Yebra*. Eds. Consuelo Gonzalo García y Pollux Hernández. Madrid: Arco/Libros, 2006. 31-43.

–. «Traducción, discurso, sociedad». *Estudios literarios in honorem Esteban Torre*. Eds. María Victoria Utrera Torremocha y Miguel Romero Luque. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007. 179-191.

–. «Identidad, variación y cohesión poemática en la poesía de Jaime Siles». *La poesía de Jaime Siles*. Ed. Sergio Arlandis. Madrid: Devenir, 2014: 45-65.

Arduini, Stefano. *La ragione retorica*. Rimini: Guaraldi, 2004.

Aristóteles. *Categorías*. Traducción, introducción y notas de Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 1999a.

- . *De Interpretatione*. Traducción, introducción y notas de Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña. Madrid: Tecnos, 1999b.
- . *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2003.
- Benjamin, Walter. «La tarea del traductor». *Obras*, Libro IV, vol. 1. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Ed. española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2007 [1923]. 9-22.
- Betti, Emilio. *Teoria generale della interpretazione*, vol. 2. Milano: Giuffrè, 1955.
- Blanchot, Maurice. *Paso (no) más allá*. Introducción de José María Ripalda, traducción de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 2009 [1973].
- Bultmann, Rudolf Karl. «Profecía y cumplimiento». *Creer y comprender*, vol. II. Traducción de Eloy Requena. Madrid: Studium, 1974 [1949].
- Cuervo, Rufino José. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1992-1994 [1953].
- Derrida, Jacques. «Pas». *Parages*. Paris: Galilée, 1986 [1976]. 20-116.
- . «Torres de Babel». Traducción de Carmen Olmedo y Patricio Peñalver. *Er. Revista de Filosofía*, 5, noviembre (1987 [1979]): 35-68.
- . «Ulises gramófono: El *oui-dire* de Joyce». *Teoría literaria y deconstrucción*. Ed. y traducción de Manuel Asensi. Madrid: Arco, 1990 [1984]. 81-134.
- . «Sobrevivir: líneas al borde». *Deconstrucción y crítica*. Traducción de Mariano Sánchez Ventura. Madrid: Siglo XXI, 1999 [1979]. 79-168.
- . «Como si fuese posible, “*whitin such limits*”...». *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003, [2001]. 249-280.
- Eco, Umberto. *Decir casi lo mismo*. Traducción de Helena Lozano Miralles. Barcelona: Debolsillo, 2012 [2003].
- Fernández-Jáuregui Rojas, Carlota. «Tortuga». *Despalabro. Ensayos de Humanidades*, n° V, (2011): b107-b111.
- . «El tercer peso: el método hermenéutico de los pasajes paralelos en la teoría de la traducción», *Actas del Congreso «Pensar la Traducción. La Filosofía de camino*

*entre las lenguas*», celebrado en Madrid del 24 al 26 de septiembre de 2012. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014. 95-107.

Gamonedá, Amelia. «La lengua bífida de la traducción». *Nuevas pautas de traducción literaria. Cuadernos del Taller de Traducción Literaria de Kiel 2008*. Ed. Javier Gómez Montero. Madrid: Visor, 2008. 37-73.

Homero, *Odissea*. Introducción de Alberto Bernabé, traducción de Felipe Jiménez Sandoval. Madrid: Edaf, 2009.

Jakobson, Roman. «En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción». *Ensayos de lingüística general*. Traducción de Josep. M. Pujol. Barcelona: Seix Barral, 1975 [1959]. 67-77.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos para una ciencia de la literatura*, 3 volúmenes. Traducción de José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1999 [1960].

López Eire, Antonio, *Orígenes de la poética*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.

–. *La lengua coloquial de la Comedia aristofánica*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996.

Ovidio, *Metamorfosis*. Edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M<sup>a</sup> Iglesias. Madrid: Cátedra, 2007.

Quintiliano, Marco Fabio. *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, vol. 2. Edición de M. Winterbottom. Oxford: Oxford University Press, 1970.

San Anselmo. *De Grammatico. Acerca del Gramático. Obras completas de San Anselmo*, traducidas por primera vez al castellano, Vol. I. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt, OSB. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, OSB por el P. Julián Alameda, OBS. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

San Agustín. *De Magistro. Obras de San Agustín*, vol. III. Ed. bilingüe preparada por los padres Victorino Capanaga, O.R.S.A, Evaristo Seijas, O.S.A, Eusebio Cuevas, O.S.A, Manuel Martínez, O.S.A, y Mateo Lanseros, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

–. *Principia Dialecticae. Principios de dialéctica*. Ed. bilingüe realizada por el Grupo de traducción de latín de la Universidad de los Andes. Colombia: Uniandes, 2003.

- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I. Ed. dirigida por los Regentes de Estudio de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Schökel, Luis Alonso. *Hermenéutica de la palabra*, vol II. *Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Spitzer, Leo. «Soy quien soy». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Año I, n° 2, (1947): 113-127.
- Szondi, Peter, «Acerca del conocimiento filológico». *Estudios sobre Hölderlin*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 1992 [1962]. 13-42.
- . *Introducción a la hermenéutica literaria*. Ed. Jean Bollack y Helen Stierlin, introducción de José Manuel Cuesta Abad, traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada, 2006 [1975].
- Valdecantos, Antonio, «La paradoja del compromiso». *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Mujerza*. Eds. José Francisco Álvarez y Roberto R. Aramayo. Madrid-México: Plaza y Valdés, 2006. 379-408.
- . *La moral como anomalía*. Barcelona: Herder, 2007.
- Van Eemeren, Frans H. y Houtlosser, Peter. «Más sobre falacias como descarrilamientos de maniobras estratégicas: el caso de *tu quoque*». *De las falacias: argumentación y comunicación*. Eds. Cristián Santibáñez y Roberto Marafioti. Buenos Aires: Biblos, 2008. 37-52.
- Varela Ortega, Soledad. *Fundamentos de Morfología*. Madrid: Síntesis, 2008 [1990].
- Vernant, Jean-Pierre. *Ulises/Perseo. Breve conferencia sobre los héroes de la Antigüedad*. Traducción de Rosa Bertran y Marta Bertran. Madrid: Paidós, 2010 [2001].

Artículo recibido: 17/4/2013

Artículo aprobado: 12/9/2013