

Versión al español de la introducción del libro de Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism* (Public Worlds. Vol. 3. University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1997) realizada por el Prof. Dr. Pablo Gasparini para uso didáctico en su disciplina de posgraduación "Glotopolítica y literatura: algunos desdoblamientos a partir de las literaturas argentina y brasileña" impartida en la Universidade de São Paulo, Brasil, primer semestre de 2022.

## Introducción: escribir para audiencias múltiples y la interpelación heterolingüe

Naoki Sakai

Los ensayos de este volumen se escribieron durante aproximadamente una década, siendo el primero "La muerte y el lenguaje poético en el Japón de la posguerra" en 1985 y el último "El problema del 'pensamiento japonés'" en 1993, y cada uno de ellos aborda los problemas de la traducción o de la subjetividad, o de la traducción y la subjetividad a la vez. Algunos se presentaron por primera vez oralmente en conferencias. Otros fueron preparados para su publicación en revistas y antologías. Todos han sido traducidos del inglés al japonés o del japonés al inglés en una etapa u otra, de modo que todos han sido presentados a audiencias de habla inglesa y japonesa, es decir, ninguno de estos ensayos fue preparado con la perspectiva de completar su circulación de escritura-lectura dentro del interior de una sola lengua, dentro de la supuesta homogeneidad de una comunidad lingüística. La traducción no es así tan solo el tema que me comprometí a discutir en ellos, sino que también fue la condición necesaria para el surgimiento de estos ensayos. Desde un principio estuvieron marcados o, si se prefiere, estigmatizados por el heterolingüismo que significa dirigirse a hablantes de otras lenguas. Inicialmente, no tenía una gran conciencia de lo que podría implicar escribir simultáneamente para dos audiencias diferentes, pero en el momento de la traducción del capítulo 3, "Regreso al Occidente/Regreso al Este: Antropología y debates sobre la autenticidad del Watsuji Tetsuro", que apareció en Japón en 1990, no tenía ninguna duda de que la práctica de escribir para dos audiencias distintas no podía dissociarse de la problemática de la traducción que había abordado en mi estudio anterior sobre el discurso japonés del siglo XVIII.

Lo que la práctica de la interpelación heterolingüe evocó en mí no fue el sentido de la peculiaridad de escribir para dos lectores lingüísticamente diferentes, sino que me hizo consciente de otros problemas sociales e incluso políticos involucrados en la traducción, e iluminó lo que había sospechado durante mucho tiempo sobre los supuestos de la interpelación no heterolingüe, a saber, la interpelación homolingüe. En este sentido, la práctica de escribir estos ensayos confirmó lo que esperaba cuando analicé las concepciones y regímenes de traducción en el discurso del siglo XVIII en lo que hoy se conoce como Japón. Estrictamente hablando, no es porque se den dos unidades lingüísticas diferentes por lo que tenemos que traducir (o interpretar) un texto en otro, sino porque la traducción articula las lenguas de modo que podemos postular las dos unidades, la lengua que traduce y la lengua traducida, como si fueran entidades autónomas y cerradas a través de cierta representación de la traducción. En mi libro anterior afirmé que una nueva transformación discursiva ocurrida en el siglo XVIII hizo

posible el esquema de lo que Roman Jakobson llamó "traducción interlingüística", y que la introducción de cierto régimen de traducción, quizás por primera vez, dio lugar a la posibilidad de concebir una lengua ordinaria hablada, de personas que vivían en un área vaga designada con el nombre de Japón, a diferencia y en contraste con la(s) lengua(s) del Reino del Medio, es decir, China.<sup>1</sup> Pero, por supuesto, como el país estaba dividido en muchos dominios y grupos sociales con una gran variedad dialéctica y estilística, en ninguna parte se podía encontrar la lengua japonesa tal como lo hablaban universalmente los "japoneses" del siglo XVIII. La lengua japonesa solo podía concebirse como una lengua perdida y muerta cuya restauración se pedía con urgencia. Argumenté que la lengua japonesa y el ethnos japonés nacieron muertos, entonces, cuando la noción fonocéntrica del lenguaje se volvió dominante en ciertos discursos. Así, el surgimiento de la lengua japonesa y de la etnicidad japonesa estuvo irreparablemente asociado con la problemática de la traducción.

Ha pasado casi un siglo desde que resucitaron la lengua y la etnia muertas, aunque su renacimiento, o restauración, no se produjo de un golpe sino en una dispersión temporal y espacial. Y estas unidades han regulado las formas en que se han representado las formaciones sociales y culturales que se asocian a las personas en Japón. Hoy, ya sea en Japón o en cualquier otro lugar, no hay muchos que no den por sentadas las unidades de los japoneses y su lengua. El cambio de estado de estas unidades de "mortuarias" a "positivamente presentes", o la resurrección de la lengua japonesa y la etnia/nación japonesa, es, por supuesto, indicativo del surgimiento del estado-nación japonés. Huelga decir que es extremadamente difícil comprender lo que realizamos en la traducción fuera del discurso del Estado-nación moderno, y esta dificultad solo nos enseña cuán masivamente estamos confinados dentro del discurso regulado por la idea de la lengua nacional y de lo que yo he llamado esquema de configuración.

Sin embargo, escribir para dos audiencias distintas me brindó la oportunidad de vislumbrar la posibilidad de comprender la traducción sin depender del discurso del estado-nación y del esquema de configuración, pudiendo desarrollar aún más un conjunto de tropos que me permiten comprender que me desempeño en la traducción sin tener que recurrir al esquema de la traducción interlingüística. Como me esfuerzo por articular la traducción de manera diferente, a su debido tiempo tendré que estar aún más atento a la ambigüedad de algunas de las expresiones sin las cuales sería casi imposible hablar de traducción. ¿Puede contarse la multiplicidad de lenguas sin las cuales la traducción parece innecesaria, de modo que uno pueda asumir que las lenguas son contables? ¿Qué constituye la unidad unitaria de una lengua que no está implicada en otra u otras lenguas? ¿Bajo qué condiciones podemos considerar el inglés o el japonés, por ejemplo, como una lengua y no como lenguas? ¿Y qué se espera al referirse a una familia de lenguas, como en la denominación "lenguas europeas" o incluso "lenguas occidentales"? Volveré sobre estas cuestiones. Lo primero que debe responderse parece ser la cuestión de cómo la traducción estructura la situación en la que se realiza: ¿qué tipo de relación social es la traducción en primer lugar?

Escribir para dos audiencias distintas no es nada nuevo. Muchos escritores lo han hecho. Sin embargo, su significado ético-político ha sido señalado por muy pocos, como Walter Benjamin. Creo que esto se debe a que la problematización de la postura caracterizada como "escribir para dos públicos distintos" podría requerir una reconsideración global de los términos básicos en que nos representamos la manera en que nuestra enunciación traduccional es una práctica de erigir o modificar relaciones sociales. A menos que se reorganicen fundamentalmente los términos básicos en que nos representamos qué hacemos en la traducción, seguiremos imaginándola como un acto heroico y excepcional, un acto un tanto trillado de algún árbitro que une dos comunidades separadas, en lugar de llamar la atención

sobre aquellos aspectos traductorios que hacen de la traducción una instancia esencialmente híbrida.

Lo que debe evitarse en la escritura para diferentes audiencias es lo que quiero llamar interpelación homolingüe, es decir, el régimen de alguien que se relaciona a sí misma o a sí mismo con otros a través de una enunciación en el que el emisor adopta la posición representativa de una sociedad lingüística supuestamente homogénea, relacionándose además con un destinatario general que se supone representativo de una comunidad lingüística igualmente homogénea. Permítanme señalar que por interpelación homolingüe no me estoy refiriendo a la condición social de una conversación en la que tanto el emisor como el destinatario<sup>1</sup> supuestamente pertenecen a la misma comunidad lingüística; me refiero a que los mismos aun creyendo que pertenecen a diferentes lenguas se interpelan mutuamente de manera homolingüe. En consecuencia, tuve que estar atento a mis usos del pronominal "nosotros" y otros marcadores de invocación colectiva, y tuve que tratar de nominar a mi posible audiencia designando un conjunto lingüísticamente heterogéneo. En otras palabras, traté de hablar y escuchar, escribir y leer entre un "nosotros" para los cuales no estaba garantizada la aprehensión recíproca ni la comunicación transparente. La aparente colectividad del "nosotros" que quería invocar para dirigirme a ellos no tenía por qué coincidir con un colectivo lingüístico cuya comunidad se construye en torno a la supuesta seguridad de la aprehensión inmediata y recíproca en la conversación. Entre "nosotros", por el contrario, "nosotros" debía depararse constantemente no sólo con malentendidos sino también con la incompreensión. Por lo tanto, "nosotros" comprende una audiencia esencialmente mixta entre la cual la relación del emisor con el destinatario difícilmente podría imaginarse como una transferencia empática serena, y dirigirme a esa audiencia diciendo "nosotros" era llegar a los destinatarios sin la seguridad de aprehensión inmediata o una expectativa de respuesta uniforme por parte de ellos. "Nosotros" somos más bien una comunidad desagregada, porque los destinatarios responderían a mi interpelación con diversos grados de comprensión, incluidos casos de grado cero en los que se perdería por completo el significado. Quiero llamar a esta manera de relacionar el emisor con los destinatarios "*interpelación heterolingüe*".

Las dos designaciones verbales "interpelar" y "comunicar" se pueden distinguir entre sí precisamente porque la primera excluye la descripción de lo que realiza, como performativo, mientras que la última anticipa su realización, de la misma manera que "apuntar" (aiming) y "acertar" (striking) pueden distinguirse en las contrastantes frases "apuntar a un objetivo" ("aiming at a target") y "acertarle a un objetivo" ("striking a target"). Para "acertarle a un objetivo" primero hay que "apuntarle". Si primero no se apunta siquiera se pueda fallar en acertarlo. En este sentido, así como "apuntar" es anterior a "acertar", así "interpelar" es anterior a "comunicar". E "interpelar" se distingue de "comunicar" porque un direccionamiento no garantiza la llegada del mensaje al destino.<sup>iii</sup> Así, "nosotros" como invocación pronominal *interpeladora* designa una relación que es de naturaleza performativa, independientemente de si "nosotros" comunica o no la misma información. Esta relación, así designada, parece ser lo

---

<sup>1</sup> Nota del traductor: El autor utiliza en inglés las palabras "addresser" y "addressee" aquí traducidas como "emisor" y "destinatario". Como sabemos que quizás no sea la mejor opción pues estos términos tienen, en español, resonancias del esquema comunicativo puesto en cuestión por Sakai, hemos traducido con las perífrasis "aquel que dirige la palabra", "aquel a quien se dirige la palabra" cuando fue posible. "Addresser" y "Addressee" se combinan en el texto de Naoki Sakai con el verbo "to address" para referirse al direccionamiento de la palabra y, claro, con "Heterolingual address" u "Homolingual address" para referirse a lo que hemos preferido traducir como "Interpelación heterolingüe" e "Interpelación homolingüe" respectivamente, en razón de que así se lo ha traducido en diversos textos teóricos que lo citan en lengua española.

que Jean-Luc Nancy denominaría una relación no relacional,<sup>iv</sup> una relación que probablemente se vuelve más inteligible con la desaparición de todas las "teorías de la comunicación". O, para decirlo con más rigor, "nosotros" como caso de designación vocativa no puede confundirse con un grupo que sea capaz de comunicarse entre sí la misma información, ya que tal grupo solo puede ser puesto imaginariamente y en representación. Además, la traducción es necesaria para poder determinar la uniformidad de la información: lo que permanece igual en la información no se puede identificar a menos que se traduzca. Lo que se traduce y se transfiere se puede reconocer como tal solo después de la traducción. Lo traducible y lo intraducible son ambos posteriores a la traducción como repetición. La intraducibilidad no existe antes de la traducción: la traducción es el a priori de lo intraducible.

En la interpelación heterolingüe, la disparidad entre interpelar y comunicar es percibida de manera más destacada y clara, mientras que en el régimen de la interpelación homolingüe sirve para reprimir la conciencia de la disparidad entre la invocación del "nosotros" y su representación y, por lo tanto, refuerza el supuesto de una aprehensión inmediata y recíproca. Como lo vio claramente Benjamin, el fin de la traducción no es la comunicación de información, ya que la traducción es una instancia en la que inevitablemente la comunicación se produce en tanto inscripción<sup>v</sup>.

En la mayoría de los casos de las publicaciones bajo el régimen de la interpelación homolingüe, la lengua del escritor es la del lector y estos, escritor y lectores, se encuentran presumiblemente abrazados dentro de una comunidad aparentemente unitaria de una sola lengua. Este tipo de régimen interpelativo implica el diálogo interno de un miembro de una sociedad de habla inglesa (o japonesa) dirigiéndose a otros miembros de la misma sociedad. Pero este no es el único tipo de interpelación homolingüe: hay, si no muchos, casos en los que la lengua del escritor no es la de los lectores. La escritora como representante de una comunidad lingüística podría dirigirse a lectores cuya lengua definitivamente no es la suya. Y, en esta situación, la traducción debería ser absolutamente imprescindible porque la escritora tendría que hablar la lengua del destinatario o entregar un mensaje en su propia lengua que luego se traduciría a la del destinatario. Entonces, ¿podemos decir que este tipo de discurso no es definitivamente homolingüe ya que el hablante se dirige a un grupo de lectores lingüísticamente heterogéneo?

Aquí la consideración del lugar que ocupa el traductor resulta crucial. Mientras el lugar del traductor se deje de lado y se considere secundario, este tipo de tratamiento seguirá siendo homolingüe en el sentido de que dos comunidades lingüísticas distintas se postulan como separadas entre sí en *la representación de la traducción*, y esa traducción es entendida como transferencia de un mensaje de una comunidad lingüística claramente circunscrita a otra comunidad lingüística claramente delimitada. No hace falta decir que la imagen del traductor como un agente prestigioso un tanto heroico se deriva de estos supuestos de la interpelación homolingüe. Y todos los supuestos que he problematizado hasta ahora persistirían desautorizados como si nunca hubieran sido puestos en cuestión.

Lo que se mantiene fuera de este régimen de la interpelación homolingüe es la mezcla y convivencia de la herencia lingüística plural en la audiencia, y subsecuentemente a esta interpelación, el discurso dirigido por o a un hablante de lengua extranjera se deja de lado como secundario a la forma auténtica de dirigir la palabra o como un caso excepcional fuera de la normalidad. Se excluye premeditadamente la escena en la que se habla sin suponer que todos entre los destinatarios entenderán lo que dice el hablante. En otras palabras, el hecho de que primero hay que "dirigirse" o "interpelar" se confunde con el supuesto de que aparentemente "nosotros" deberíamos poder "comunicarnos" ya que "nosotros" constituimos una comunidad lingüística. En otras palabras, la comunicación no está asociada con la escritura, la inscripción o

incluso la "excripción", sino con la comunión en la interpelación homolingüe.<sup>vi</sup> El régimen de la interpelación homolingüe postula sin darse cuenta aún más supuestos: dado que el discurso de o para un extranjero es secundario, la interlocución normal debe realizarse dentro del mismo medio, y la traducción, en la medida en que requiere la postulación de diferentes medios, no puede ser ni primordial ni originaria. Bajo este régimen, un enunciado debe pronunciarse primero y traducirse en segundo lugar. Postula una esfera de homogeneidad lingüística en la que se garantiza la "comunicación" y se asume como anterior a la "interpelación". Y esto se hace por el establecimiento de cierta economía del fracaso en la comunicación.

Es decir, en la interpelación homolingüe, la experiencia de no comprender el enunciado del otro o de que el otro no comprenda tu interlocución verbal es captada inmediatamente como una *experiencia de comprender la experiencia de no comprender*. Por ejemplo, cuando tú y un hombre desconocido estaban hablando y no pudiste entender lo que este hombre trataba de transmitirte, describes este incidente de la siguiente manera: "Un hombre me habló en ruso, así que no pude entenderlo" (siempre que, por supuesto, tú no hables ruso). En primer lugar, es muy dudoso que una experiencia de incomprensión pueda llamarse experiencia. Además, esta manera de conceptualizar el fracaso de la comunicación por la representación de una experiencia que contiene la explicación de su propia causa aparente, debería implicar necesariamente una tautología implícita que funde de forma indistinta su descripción con la explicación aparente de la misma. En consecuencia, se supone que la experiencia de la no comprensión viene simultáneamente equipada con la explicación de la razón de que no comprendas. Se supone, en otras palabras, que necesariamente experimentas un incidente de incomunicación mientras sabes por qué fallas en la comunicación. Aquí también podemos llamar la atención sobre la muy corriente sensación de que la comunicación falla todo el tiempo no necesariamente por la brecha entre las comunidades lingüísticas, sino también por el hecho de que la comunicación tiene lugar solo como "excripción":<sup>vii</sup> intentar comunicar es exponerse uno mismo a la exterioridad, a cierta exterioridad que no puede reducirse a la exterioridad de un referente a la significación. Cuando fallamos en la comunicación, no podemos atribuir la falla a su causa posible (ya sea un ruido excesivo en el medio o la negativa del destinatario a responder) precisamente porque hemos fallado en comunicarnos. En nuestro caso, el fracaso en la comunicación significa que cada uno de nosotros permanece expuesto al otro, pero distante de él, sin comprender la causa de "nuestra" separación.<sup>viii</sup> Esto se realiza sólo retrospectivamente y, en última instancia, de forma subsecuente a la representación de la traducción que comenzamos a descifrar como una experiencia de incomprensión del enunciado del otro en caso que sigamos el esquematismo internacional.

Como argumenta Jacques Ranciere con respecto a los principios de la *igualdad*, lo que nos une no es la comunidad entre nosotros sino la voluntad de comunicar a pesar de la aguda conciencia de lo difícil que es. "Toda palabra, dicha o escrita, es una traducción que sólo tiene sentido en la contratraducción, en la invención de las causas posibles del sonido oído o de su rastro escrito: la voluntad de adivinar que se aferra a todos los indicios para saber lo que tiene que decirle un animal razonable que la considera como el alma de otro animal razonable".<sup>ix</sup> Solo donde es imposible suponer que uno debería poder decir automáticamente lo que uno mismo quiere decir y otro capaz de intuir lo que uno quiere decir -es decir, sólo donde una enunciación y su inicio son, respectivamente, una traducción y una contratraducción- podemos pretender participar en una comunidad desagregada en la que la regla sea aquello que quiero llamar la interpelación heterolingüe, una comunidad en la que el imperativo sea evadir la dirección homolingüe.

En una comunidad desagregada, por lo tanto, estamos juntos y podemos interpelarnos a nosotros mismos como "nosotros" porque estamos distantes unos de otros y porque nuestra unidad no se basa en ninguna homogeneidad común.

En mis esfuerzos deliberados por evitar el régimen de interpelación homolingüe y por articular una relación de comunidad desagregada con los lectores, tuve que aprender a nunca designar la alianza colectiva del narrador y los lectores con el "nosotros" de una afiliación nacional o con el "nosotros" de una comunidad cultural o de civilización. Sin embargo, eludir el régimen de la interpelación homolingüe es también renunciar a una clara jerarquización entre la enunciación inicial y la posterior traducción. (Sin anular la inteligibilidad de la palabra "traducción", debería ser posible detectar la oscilación o indeterminación de la personalidad en la situación de traducción/interpretación en la que una traductora habla mientras traduce. Esta es una de las razones por las que el lugar para el traductor no puede encontrarse en el "modelo de comunicación". Volveré sobre este problema). Escribí estos ensayos en busca de una interpelación que estableciera el "nosotros" de una comunidad sin dar por sentada la afiliación nacional, étnica o lingüística. Por lo tanto, tal vez sea engañoso decir que los ensayos primero fueron enunciados y luego, y por separado, traducidos. No solo por mi retraso en la adquisición de la lengua inglesa, sino también por la interpelación heterolingüe que estos ensayos buscan establecer con sus lectores, bien puede decirse que están traducidos tal como fueron escritos y escritos tal como fueron traducidos. Cuando me di cuenta de que ineludiblemente había llegado a ocupar el puesto de traductor mientras los escribía dentro de cierta interpelación bilingüe, su escritura ya no podía comprenderse sin tener en cuenta la traducción. Parecía que, particularmente en mi caso, la traducción y la enunciación no podían distinguirse entre sí a menos que se hicieran esfuerzos vigilantes para preparar una sensibilidad conceptual capaz de detectar rasgos particulares de la traducción y aislar el acto de traducir de otras formas de performativos enunciativos.

Por lo tanto, se requiere una distinción tentativa entre interpelaciones heterolingües y homolingües para marcar una diferencia en la actitud del emisor hacia el destinatario, que de hecho se deriva de dos modos de alteridad en conflicto. La interpelación homolingüe asume la normalidad de la comunicación recíproca y transparente en un medio homogéneo, por lo que la idea de traducción no tiene sentido a menos que se trate de un medio positivamente heterogéneo. En contraste, la interpelación heterolingüe no se rige por la normalidad de la comunicación recíproca y transparente, sino que asume que cualquier dialogismo puede fracasar en su empeño de comunicar porque la heterogeneidad es inherente a cualquier medio, lingüístico o de otro tipo. Toda traducción requiere una contratraducción, y en este tipo de interpelaciones resulta evidente que, en el marco de la comunicación, la traducción debe ser infinita. Así, en la interpelación heterolingüe, el destinatario debe traducir toda palabra que reciba, ya sea oralmente o por escrito, para que esa palabra sea efectivamente recibida. También en la interpelación heterolingüe, la enunciación de la interpelación no se supone coincidente con la eventual comunicación, de modo que se exige al destinatario que actúe para inceptar o recibir lo ofrecido por el emisor. Es decir, lo que se dirige al destinatario no se entrega automáticamente precisamente por la disparidad entre interpelar y comunicar, una disparidad que expresa la esencial distancia no sólo entre quien recibe la palabra y quien la dirige, sino también la distancia de quien dirige o recibe la palabra consigo mismo/a. En la interpelación heterolingüe, por lo tanto, el acto de inicio o recepción ocurre como un acto de traducción, y la traducción tiene lugar en cada escucha o lectura. Mientras que en la interpelación homolingüe la traducción sólo es necesaria entre el interior de un medio homogéneo y su exterior, en la interpelación heterolingüe la traducción se produce siempre que aquel a quien es dirigida la palabra acepta el ofrecimiento de quien la dirige.

Diferenciadas de esta manera, los dos tipos de interpelaciones sugieren, respectivamente, dos actitudes alternativas respecto a la alteridad del destinatario. Aunque cuando adoptas la actitud de la interpelación homolingüe supongas que el destinatario incapaz de comprender tu palabra aparece anticipadamente marcado como tal para ti, tal precaución o conocimiento anticipado no está garantizado en la actitud de la interpelación heterolingüe. En esta última actitud, probablemente tendrías que dirigirte al destinatario sin importarte si es singular o plural, sin suponer que comprenderá necesaria y automáticamente lo que estás a punto de decir: por supuesto, desearías un destinatario que comprenda lo que dices -pues sin este deseo el acto de dirigir la palabra no se constituiría en sí mismo- pero no lo darías por sentado. A este respecto, siempre te enfrentas, por así decirlo, a extranjeros en tu enunciación cuando tu actitud es la de la interpelación heterolingüe. Precisamente porque deseas comunicarte con ella, él o ellos, entonces la primera, y quizás la más fundamental presuposición sobre tu destinatario es la de que quizás no comprenda tu lengua, es decir, de que sea extranjero. La idea de una comunidad desagregada de extranjeros es ininteligible a menos que seamos capaces de concebir una comunidad en la que nos relacionamos con nosotros mismos a través de la actitud de la interpelación heterolingüe.

Precisamente por su posicionalidad, la traductora tiene que enunciarse para un público esencialmente mixto y lingüísticamente heterogéneo. Para funcionar como traductora, debe escuchar, leer, hablar o escribir en una multiplicidad de lenguas, por lo que la representación de la traducción como transferencia de una lengua a otra es posible solo en la medida en que la traductora actúe como heterolingüe y se dirija a sí misma desde una posición de multiplicidad lingüística: necesariamente ocupa una posición en la que múltiples lenguas están implicadas unas dentro de otras.<sup>x</sup> La traductora que está presente tanto para el escritor como para los lectores regula las transacciones comunicativas, pero su mediación debe ser borrada en cierta representación de la traducción según la cual el mensaje emitido por el escritor en una lengua se transfiere a un mensaje equivalente en otra para luego ser recibido por los lectores. También en estos casos, el escritor se dirige a los lectores con la presunción de una comunión homolingüe. Lo que aquí sobrevive intacto es el supuesto de que uno puede hacerse entender sin impedimento perceptible siempre que pertenezca a la misma comunidad lingüística. Se cree que la traducción es necesaria porque la inconmensurabilidad no existe necesariamente entre el emisor y el destinatario, sino esencialmente entre una comunidad lingüística y otra.

Es bien sabido que Roman Jakobson clasificó la traducción en tres clases: "1) La traducción intralingüística o reformulación es una interpretación de signos verbales por medio de otros signos de la misma lengua; 2) La traducción interlingüística o traducción propiamente dicha es una interpretación de signos verbales por medio de signos verbales de otra lengua; 3) La traducción intersemiótica o *transmutación* es una interpretación de signos verbales por medio de signos de un sistema no verbal."<sup>xi</sup>

No creo que la propiedad de la "traducción propiamente dicha" de Jakobson pueda mantenerse fuera de la actitud de la interpelación homolingüe. Y en caso de que adoptemos la actitud de la interpelación heterolingüe, deberíamos cuestionar la supuesta discernibilidad de la traducción interlingüística de la intralingüística, de la traducción entre lenguas separadas de la reelaboración dentro de la misma unidad lingüística. En otras palabras, desde la posición del traductor, ni la unidad unitaria de una lengua ni la pluralidad de unidades lingüísticas pueden darse por sentado. Además, no sólo el traductor asignado profesionalmente, sino también el resto de nosotros, tendríamos que ser responsables de la tarea del traductor. Al mismo tiempo, cuando tomamos la actitud de la interpelación heterolingüe, estaríamos obligados a cuestionar otras positividades discursivas similares a la de la unidad de una determinada lengua étnica o nacional, como por ejemplo las unidades de las culturas étnicas y nacionales. Hasta ahora he

hablado como si estas unidades, la lengua inglesa, la japonesa y otras unidades lingüísticas, e incluso el mismo término de "traductor" fueran evidentes por sí mismos, pero tan pronto como nos pongamos en la actitud de la interpelación heterolingüe encontraremos que estas supuestas unidades y términos deben ponerse entre paréntesis.

Además, ¿cómo podríamos definir lo que Jakobson llama transmutación intersemiótica cuando no podemos separar fácilmente los signos verbales de los signos no verbales en textos como el caligráfico? ¿Un texto caligráfico es verbal o no verbal? ¿Es un texto para ver o un texto para leer? ¿Es posible traducir un texto caligráfico? Si lo es, ¿en qué sentido lo es? ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales lo verbal se equipara inmediatamente a lo lingüístico? Una serie de preguntas como estas nos irán sugiriendo poco a poco que podrían existir formaciones discursivas en las que difícilmente podría darse por sentada la propiedad de la "traducción propiamente dicha". Hoy, no importa si resides en la cuenca del Pacífico o a lo largo del Atlántico, la idea de la traducción es casi siempre evidente y muy pocos insistirían en lo contrario. Sin embargo, al imponernos la actitud de la interpelación heterolingüe, somos capaces de cuestionar esa evidencia, explorando así los supuestos ético-políticos y habituales regímenes utilizados para sostener esta posición.

Permítanme señalar dos lugares en los que la problemática de la traducción parece manifestarse con mayor intensidad a fin de delimitar esa evidencia y marcar su historicidad. El primero se refiere a la subjetividad y el segundo al esquematismo en traducción.

### **El Sujeto de la Traducción / El Sujeto en Tránsito**

¿Puede la traductora hacer una promesa en la traducción? ¿Puede ser responsable por lo que dice mientras traduce? La respuesta debe ser siempre doble siempre y cuando el término "traductor" no signifique una especialidad profesional ni un estatus social, sino que designe a un agente o a un ser humano que se dedica al acto de traducir. Sí, la traductora puede hacer una promesa, pero siempre en nombre de otra persona. En este sentido, ella, por "sí misma", no puede realmente hacer una promesa. Asimismo, la traductora debe ser responsable por su traducción, de cada una de sus palabras, pero no puede ser responsable de aquello que compromete lo que dice. Porque no se le permite decir lo que significa aquello que dice en traducción; se supone que debe decir aquello que dice pero sin asumir su significado. Al mismo tiempo que la traductora debe ser absolutamente responsable de lo que dice, su tarea comienza con el compromiso de decir lo que quiere decir el hablante original. Aunque en primer lugar tenga que buscar e interpretar lo que quiere decir el emisor, su responsabilidad consiste en su compromiso de sustraer su deseo de expresarse por sí misma a partir de lo que dice.

Una reflexión tan simple como esta sobre las relaciones entre el emisor original y su traductora, o la traductora y su destinatario, ilustra ampliamente la posición extremadamente ambigua e inestable que debe ocupar la traductora con respecto al emisor original y al destinatario. La traductora escucha o lee lo que enuncia el emisor original. En este sentido, no hay duda de que ella es una destinataria. Pero de esto no debe desprenderse que el emisor le hable o le escriba. El destinatario de la enunciación del emisor no está ubicado en el lugar donde se encuentra la traductora, por lo que el destinatario, en la traducción, siempre se ubica en otro lugar. El traductor es a la vez destinatario y no destinatario. Esto quiere decir que, aunque se le hable o se le escriba a la traductora, el emisor no puede dirigirse a ella a través de un "tú". O, si puede dirigirse a la traductora a través de un "tú", entonces la audiencia aparente para la que la traductora interpreta no puede ser el destinatario directo de la enunciación del emisor -esa audiencia será así redesignada como un tercero, como un "ellos". Una disyunción similar puede observarse en la enunciación traductiva del traductor. El traductor le habla o le escribe a la

audiencia, por lo que en este sentido es sin duda un emisor. Pero, supuestamente, en la traducción no es el traductor quien le habla o le escribe al destinatario. "Yo" pronunciado por el traductor no designa al traductor mismo sino al emisor original como sujeto de la enunciación original. Y si por "Yo" el traductor indica al sujeto de la enunciación secundaria y traduccional, entonces deberá designar al emisor original como "él" o "ella".

Permítanme reformular esta disyunción pronominal de forma ligeramente diferente. Siempre es posible que lo que se traduce se transmita como una cita, ya sea en modo directo o indirecto. Supongamos que el emisor original dice "Kyo wa ii tenki da". Entonces, una traducción de lo que dice el emisor original puede, por ejemplo, acomodarse como una cláusula subordinada como en la expresión "Él/ella (= el emisor original) dijo: 'Hace buen tiempo'" o "Él/ella dijo que hacía buen tiempo". Sin embargo, cuando se formatea explícitamente como una cláusula subordinada, un enunciado traduccional en su conjunto se traduce como siendo del traductor, es decir, el enunciado se presentaría como si fuera dirigido a la audiencia no por el emisor original sino por el traductor. Para evitar la dislocación del remitente original, el traductor opta por suprimir la frase que indica el sujeto de la enunciación y sólo dice: "Hace buen tiempo". En el enunciado traductivo, sin embargo, no podemos suponer que el traductor pueda manifestar inmediatamente su relación con el sujeto de la enunciación reafirmando este enunciado de la siguiente manera: "Digo 'Hoy hace buen tiempo'" o "Digo que hoy hace buen tiempo". Más bien, la frase debe reformularse del siguiente modo: "Yo digo 'él dijo 'Hoy hace buen tiempo'" o "Yo digo que él dijo que hacía buen tiempo". En la enunciación traductiva, todo enunciado debe ser capaz de ser acompañado por la designación a través de un encuadre doble "yo digo, 'el emisor dice', ". . . .". En este sentido, el traductor debe hablar en lengua bífida, y su enunciación debe ser necesariamente de mímica. Además, el traductor evidencia la operación de enmarcamiento en el proceso de constitución de la subjetividad que supone la enunciación.<sup>xii</sup>

En la enunciación de la traducción, no se espera que coincidan el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. En la enunciación traductiva el deseo del traductor debe ser al menos desplazado, sino completamente disipado. De esta manera, el traductor no puede ser directamente designado ni como "yo" ni como "tú": más bien desbarata el intento de apropiación de la relación del emisor con el destinatario a través de la relación *personal* de la primera persona con la segunda. Para seguir el entendimiento de "persona" tal como la propone Emile Benveniste (es decir, que pueden llamarse "personas" solo aquellos que interactúan verbalmente en lo que él denomina "discurso" como forma diferente de lo que denomina "relato" o "historia", y que no pueden ser llamados personas aquellos a los que se hace referencia o se habla en calidad de "él", "ella" o "ellos" en el "relato" o la "historia"<sup>xiii</sup>) el emisor, el traductor y el destinatario no pueden considerarse personas simultáneamente; el traductor no puede ser ni la primera, ni la segunda, ni siquiera la tercera "persona" ininterrumpidamente. Si bien el traductor puede serlo en el "discurso" foucaultiano —cuya formulación entiendo como explícitamente antipersonalista— sólo puede tener una posición transitoria y temporal en una noción personalista de "discurso" como la de Benveniste. Gracias a esta formulación de "discurso" en la que toda posición enunciativa se despersonaliza de entrada, prescindimos de la problemática hermenéutica del horizonte de comprensión. Inevitablemente, la traducción introduce una inestabilidad disyuntiva en las supuestas relaciones personales entre los agentes del habla, la escritura, la escucha y la lectura. Con respecto a la relacionalidad personal así como a la estructura emisor/destinatario, el traductor debe estar internamente escindido y múltiple, y desprovisto de una posicionalidad estable. En el mejor de los casos, puede ser un sujeto en tránsito, primero porque el traductor no puede ser un "individuo" en el sentido de *individuum* para realizar la traducción, y segundo porque es un singular que marca un elusivo punto de discontinuidad en lo social, mientras que la traducción es la práctica de crear continuidad en ese

punto singular de discontinuidad. La traducción es una instancia de *continuidad en la discontinuidad*<sup>xiv</sup> y una práctica social poiética que instituye una relación en el lugar de la inconmensurabilidad. Por eso, el aspecto de discontinuidad inherente a la traducción quedaría completamente reprimido si determináramos que la traducción es una forma de comunicación. Y esto es a lo que me he referido como la oscilación o indeterminación de la personalidad en la traducción.

De esta manera, al considerar la posición del traductor, nos introducimos en la problemática de la subjetividad de manera esclarecedora. La escisión interna del traductor, que refleja en cierto modo la escisión entre el emisor (o el destinatario, y además la escisión entre el emisor y el destinatario por sí mismos<sup>xv</sup>) y el traductor demuestra el modo en que el sujeto se constituye a sí mismo. En cierto sentido, esta escisión interna al traductor es homóloga a lo que se denomina el yo fracturado, la temporalidad del "Yo hablo" que necesariamente introduce una distancia irreparable entre el yo que habla y el yo significado, entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Sin embargo, en el caso de la traducción, la oscilación o indeterminación de la personalidad del traductor marca la inestabilidad del nosotros como sujeto en lugar del yo. Particularmente en el régimen de la interpelación homolingüe, el traductor debe asumir el papel de árbitro no sólo entre el emisor y el destinatario, sino también entre las comunidades lingüísticas del emisor y del destinatario. Así, la traducción deja de ser una *repetición* y se vuelve representable. Por cierto, en el régimen de la interpelación homolingüe, la traducción como repetición es a menudo reemplazada por la representación de la traducción.

Permítanme profundizar en este proceso en el que la traducción es desplazada por su representación, una representación que hace a la constitución de cierta subjetividad colectiva tal como la subjetividad nacional y étnica. A través del trabajo del traductor se negocia y se trabaja la inconmensurabilidad como diferencia que reclama en primer lugar el servicio del traductor. En otras palabras, el trabajo de traducción es una práctica por la cual la discontinuidad inicial entre el emisor y el destinatario se vuelve continua y reconocible. En este sentido, la traducción se asemeja a otras prácticas sociales que vuelven continuos los puntos de discontinuidad de la formación social.<sup>xvi</sup> Solo retrospectivamente y, por lo tanto, después de la traducción podemos reconocer la inconmensurabilidad inicial como una brecha, grieta o frontera entre entidades, esferas o dominios plenamente constituidos.<sup>xvii</sup> Pero cuando esta inconmensurabilidad ya está representada como una brecha, grieta o frontera, ya no resulta inconmensurable. Como discuto en el capítulo 4, la inconmensurabilidad o la diferencia es más bien como un "sentimiento" que resulta anterior a la explicación de cómo se da lugar a la inconmensurabilidad y no puede ser determinada como una diferencia representada (o una diferencia de especie en los esquemas arborescentes de especie y *genus*<sup>2</sup>) entre dos sujetos o entidades.<sup>xviii</sup> Lo que permite representar la diferencia inicial como una diferencia ya determinada entre una unidad lingüística y otra es el trabajo mismo de traducción. Por eso siempre tenemos que recordar que lo intraducible, o lo que nunca podrá ser apropiado por la economía de la comunicación traductiva, no puede existir antes de la enunciación de la traducción. Es la traducción la que da nacimiento a lo intraducible. Así, lo intraducible es tanto un testimonio de la sociabilidad del traductor (cuya figura evidencia la presencia de una comunidad desagregada entre el emisor y el destinatario) como de lo traducible mismo. Sin

---

<sup>2</sup> Nota del traductor: Dejamos aquí la palabra utilizada en el original inglés, *genus* (en botánica: una categoría taxonómica que se ubica por encima de la especie; en filosofía, de forma general: una clase de cosas que tienen características comunes y que pueden dividirse en clases subordinadas), ya que más adelante el autor la distinguirá de *genre* (una categoría artística utilizada en música o literatura para indicar similitudes en forma, estilo tema, etc.)

embargo, la esencial sociabilidad de lo intraducible es ignorada en la interpelación homolingüe, y con la represión de este vislumbre, la interpelación homolingüe termina equiparando traducción a comunicación.

Al borrar la temporalidad de la traducción se *borra la oscilación o la indeterminación de la personalidad traductiva*, estrechamente asociada a esa temporalidad (que puede pensarse analógicamente a la temporalidad aporética del “Yo pienso”), desplazandonos así de la traducción a cierta representación de la traducción. Sólo en la representación de la traducción podemos interpretar su proceso como la transferencia de un mensaje de un lado a otro, como un diálogo entre una persona y otra, entre un grupo y otro, como si el diálogo debiera necesariamente tener lugar según el modelo de la comunicación. De este modo, la representación de la traducción permite también la representación de sujetos étnicos o nacionales y, a pesar de la presencia del traductor que siempre está en el medio, la traducción, ya no como diferencia o repetición sino como representación, se hace para postular, separar y distinguir la unidad de una lengua contra otra (y una unidad "cultural" contra otra). En este sentido, la representación de la traducción transforma la *diferencia en la repetición en diferencia de especies (diáfora)* entre dos identidades específicas, ayudando a constituir las aparentes unidades de las lenguas nacionales y reinscribiendo, por lo tanto, la diferencia inicial y la inconmensurabilidad como una diferencia específica, es decir, una diferencia conmensurable y conceptual entre dos lenguas particulares dentro de la continuidad de la generalidad de la Lengua.<sup>xix</sup> Como resultado de este desplazamiento, la traducción se representa como una forma de comunicación entre dos comunidades lingüísticas completamente formadas, diferentes pero comparables.

Siguiendo el esquematismo kantiano, he llamado “esquema de configuración” al aparato discursivo que permite representar la traducción de esta manera. Dado que la práctica de la traducción sigue siendo radicalmente heterogénea con respecto a la representación de la traducción, la traducción no necesita representarse como una comunicación entre dos comunidades lingüísticas claramente delimitadas. Debe haber muchas maneras diferentes de aprehender la traducción en las que la subjetividad de una comunidad no se constituye necesariamente en términos de unidad lingüística o en términos de esfera homogénea de determinada cultura étnica o nacional. La singular representación de la traducción en la que esta se entiende como comunicación entre dos lenguas particulares es, sin duda, una construcción histórica. Y es esta singular representación de la traducción la que dio lugar a la posibilidad de descubrir la unidad de una lengua nacional o étnica gracias a la unidad lingüística de otra lengua. De hecho, esta es una de las razones por las que he afirmado que la lengua japonesa nació, quizás mortinada, en el siglo XVIII entre una porción muy pequeña de personas literarias al entrar en vigor el antedicho esquema de configuración. Es decir, el esquema de configuración es un medio por el cual una comunidad nacional se representa a sí misma, constituyéndose así en sujeto. Pero me parecía que esta autoconstitución del sujeto nacional no podría proceder unitariamente y que, por el contrario, se constituiría a sí misma sólo haciendo visible la figura de un otro con el que entabla una relación traduccional. Por lo tanto, la figura de la lengua japonesa se dio a conocer configurativamente solo cuando algunos intelectuales japoneses comenzaron a establecer los estilos inscriptivos predominantes de la época como pertenecientes a la figura de lo específicamente chino, o como contaminados por la lengua china. Es importante notar que, a través de la representación de la traducción, las dos unidades se representan como equivalentes y semejantes entre sí. Precisamente porque se representan de forma equivalente y semejante es posible, sin embargo, establecerlas como conceptualmente diferentes. La relación de las dos unidades en equivalencia y semejanza da lugar a la posibilidad de extraer un número infinito de distinciones entre ambas. Así como en la

configuración de "Occidente y el Resto del mundo" en la que Occidente se representa a sí mismo al constituirse configurativamente gracias a la representación de la figura ejemplar del Resto, la diferencia conceptual permite la determinación valorativa de un término como superior al otro. Así se invocó el deseo de una "lengua japonesa" a través del esquema de configuración en el régimen de traducción.

Finalmente, debo ocuparme de un principio formativo sin el cual el sujeto nacional no lograría reunir una amplia variedad de diferencias conceptuales en torno a la figura unitaria de una única etnia o nación, pues, incluso procesado a través del esquema de configuración, el régimen de traducción podría multiplicar las diferencias conceptuales en numerosos registros dispares. En particular, no hay garantía de que las traducciones intralingüísticas de Jakobson puedan ser organizadas a través de la traducción interlingüística o *la traducción propiamente dicha* como regla general de orientación de la traducción. Se pueden plantear diferencias conceptuales entre un estilo y otro (Kanbun o chino literario y Sordbun, o un distintivo estilo epistolar que mezcla la sintaxis del chino literario y los caracteres kana, por ejemplo, en el caso del Tokugawa japonês), un dialecto regional y otro, los llamados sistemas inscriptivos ideográficos y fonéticos, etc. Estas diferencias pueden ser demarcadas como diferencias entre géneros, pero lo que caracteriza el surgimiento de la lengua nacional es que las diferencias genéricas que pueden ser representadas configurativamente en el régimen de traducción están todas subsumidas bajo la generalidad de la lengua nacional, estos géneros tienen que ser percibidos como especies dentro del género de la lengua japonesa. Aunque en esta ocasión nuestra terminología puede ser confusa ya que el término "género" en sí mismo deriva de *genus*, la diferencia genérica debe asignarse al nivel de la especie mientras que la unidad de la lengua nacional trasciende la especie y se concibe como un *genus* global. Lo que Jakobson implica con la diferenciación entre traducciones intralingüísticas e interlingüísticas no es más que la jerarquización de estos registros traduccionales. No hace falta decir que esta diferenciación en sí misma es una construcción histórica. Creo que, en los contextos históricos anteriores al siglo XVIII en las regiones geográficas designadas hoy como Japón, no podemos asumir tal taxonomía genérica, y que la falta de historicidad no haría más que habilitar los regímenes continuos de la Historia y la Literatura Nacional. Al mismo tiempo, ahora podemos comprender por qué el régimen de traducción junto al esquema de configuración juega un papel tan importante en la formación del japonés como sujeto nacional.

A estas alturas debería ser evidente que, dado mi análisis del régimen de traducción y de la interpelación homolingüe, el culturalismo en el que la cultura y la nación japonesas se reifican y esencializan obstinadamente no es, de hecho, particular del periodismo y la academia japoneses. El culturalismo que respalda el nacionalismo en términos de lengua nacional y cultura étnica es tan persistentemente endémico en los estudios japoneses desarrollados en los Estados Unidos, en Europa y en otros lugares como en el Japón actual. Porque, como mostraré en algunos de los siguientes capítulos, detrás de la insistencia de los occidentales y de los japoneses en la singularidad cultural japonesa se vislumbra una esencialización igualmente obstinada de Occidente.

Los nombres de los asiáticos orientales a lo largo de este libro, excepto los de los asiáticos que residen fuera de Asia oriental, están escritos a la manera de los asiáticos orientales (primero el apellido) siguiendo el estilo que los especialistas en estudios asiáticos han adoptado en sus estudios en inglés.

---

<sup>i</sup> Naoki Sakai, *Voices of the Past: The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991). Todos los nombres japoneses aparecen con el apellido seguido del nombre.

<sup>ii</sup> En su brillante trabajo sobre Joseph Jacotot (*The Ignorant Schoolmaster*, trad. Kristin Ross [Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991]), un maestro de escuela exiliado que enseñaba en francés a estudiantes flamencos que no sabían esa lengua en la época a la que hoy atribuimos el surgimiento de los estados-nación. Jacques Ranciere argumenta que lo que une a las personas no es la agregación. Al contrario: "Que se diga, si se quiere, que la verdad agrupa. Pero lo que agrupa a los *hombres*, lo que los une, es la no agregación. Expulsemos la representación de este cemento social que petrifica las cabezas pensantes de la edad postrevolucionaria. Los hombres están unidos porque son hombres, es decir, seres *distantes*. La lengua no los reúne. Por el contrario, es su arbitrariedad la que, forzándolos a traducir, los une en el esfuerzo —pero también en la comunidad de inteligencia:" (p. 58, énfasis en el original). (Nota del traductor: la cita en español es de la edición de la editora Laertes, 2003. *El maestro ignorante*, trad. de Núria Estrach, p. 35)

<sup>iii</sup> Véase el argumento de Jacques Derrida en su conocido artículo sobre psicoanálisis y "La carta robada" de Poe: "La estructura restante de la carta es que —contrariamente a lo que dice el Seminario en sus últimas palabras ('lo que la "carta robada", es decir, la carta no entregada significa es que una carta siempre llega a su destino.)— una carta siempre puede no llegar a su destino. Su 'materialidad' y su 'topología' se deben a su divisibilidad, su partición siempre posible" ("Le Facteur de la Verite", en *The Post Card*, traducción de Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1987], págs. 443-44). Debido a que el mensaje *no siempre puede llegar*, es posible el direccionamiento.

<sup>iv</sup> Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 4.

<sup>v</sup> "Para comprender la verdadera relación entre el original y la traducción hay que partir de un supuesto, cuya intención es absolutamente análoga a los razonamientos, en los que la crítica del conocimiento ha de demostrar la imposibilidad de establecer una teoría de la copia. Si allí se probara que en el conocimiento no puede existir la objetividad, ni siquiera la pretensión de ella, si sólo consistiera en reproducciones de la realidad, aquí puede demostrarse que ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la semejanza con el original". (Walter Benjamin, "La tarea de the Translator", en *Illuminations*, trad. Harry Zohn [Nueva York: Schocken Books, 1969], p. 73). (Nota del traductor: La cita de la traducción al español ha sido retirada de Benjamin, Walter. "La tarea del traductor" (1923). *Angelus Novus*. Trad. de H.A. Murena. Barcelona: Edhasa, 1971, pp. 131-132)

<sup>vi</sup> Para una elucidación de la disparidad entre los dos registros radicalmente diferentes de "comunidad" y "comunicación", véase lo siguiente: "Es una comunidad en la que Bataille me comunica inmediatamente el dolor y el placer que resultan de la imposibilidad de comunicar cualquier cosa sin tocar el límite donde todo sentido [sens] se derrama fuera de sí mismo, como una simple mancha de tinta sobre una palabra, sobre la palabra 'sentido'. "Este derramamiento y esta tinta son la ruina de las teorías de la 'comunicación', de la cháchara convencional que intenta promover el intercambio razonable y que sólo sirve para oscurecer la violencia, la traición y la mentira, sin dejar posibilidad de medirse con poderosas locuras. Pero la realidad de la comunidad, donde nada se comparte sin ser también sustraído a este tipo de 'comunicación', ya ha revelado, desde siempre, la vanidad de tales discursos. Comunican sólo la postulación de la comunicación de un 'sentido' y del sentido de la 'comunicación'. Bataille, más allá y a veces aparte de lo que dice, comunica la comunidad misma, es decir, la existencia desnuda, la escritura desnuda y la referencia silenciosa y obsesiva del uno al otro que nos hace compartir la desnudez del sentido: ni dioses ni pensamientos, sino el nosotros que está imperceptible e insuperablemente exscrito" (Jean-Luc Nancy, "Exscription", en *The Birth to Presence*, traducción de Brian Holmes et al. [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993], págs. 319-20, - énfasis en el original).

<sup>vii</sup> "Escribir, y leer, es estar expuesto, exponerse, a este no-tener (a este no-conocimiento) y por lo tanto a la 'excripción'. Lo exscrito es exscrito desde la primera palabra, y esto no como un 'inexpresable' o como un 'no inscribible' sino, por el contrario, como la apertura de la escritura, en sí misma, a sí misma, a su propia inscripción como descarga infinita de sentido —en todos los sentidos en que debemos entender la expresión" (ibíd., p. 338).

<sup>viii</sup> Para fallar, debemos trabajar. Si no interpelamos, siquiera podemos fallar en comunicarnos. Sólo en el trabajo, por lo tanto, podemos fallar. Así, dice Jean-Luc Nancy, "Mas lo que se expone en la obra, o a través de las obras, comienza y termina infinitamente más acá y más allá de la obra —más acá y más allá de la concentración operatoria de la obra: allí donde quienes hasta ahora han sido llamados los hombres,

---

los dioses y los animales, están ellos mismos expuestos los unos a los otros por esta exposición que yace en el corazón de la obra, que nos da la obra y que, al mismo tiempo, disuelve su concentración, y por la cual la obra está ofrecida a la comunicación infinita de la comunidad. ("Literary Communism", en *The Inoperative Community*, p. 73). (Nota del traductor: la referencia en español ha sido extraída de *La comunidad inoperante*, Trad. de Juan Manuel Garrido Wainer, Escuela de filosofía de Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2000, p. 87)

<sup>ix</sup> Ranciere. *The Ignorant Schoolmaster*, p. 64. (pág. 37 de la ya mencionada traducción al español).

<sup>x</sup> Con respecto a los límites de las teorías de la traducción, Jacques Derrida se plantea las siguientes preguntas: "Señalemos uno de los límites de las teorías acerca de la traducción: tratan muy a menudo sobre los pasajes de una lengua a otra y no consideran lo suficiente la posibilidad de que en un texto las lenguas se impliquen en un número mayor de dos ¿Cómo traducir un texto escrito en varias lenguas a la vez? ¿Como "vertir" el efecto de pluralidad? ¿Y si se traduce en varias lenguas a la vez, se seguiría llamando a eso traducir? ("Des tours de Babel", en *Psyche* [Paris: Galilee, 1987], pp. 207-8, énfasis en el original). (Nota del traductor: Para la traducción al español se consultó la traducción de Jorge Panesi, disponible enfile:///C:/Users/(HP)/Desktop/1%20curso%20pos%20primer%20semestre%202022/Lengua%20p%C3%BAblica/Derrida\_Jacques\_Desvios\_de\_Babel.pdf, p.5, consultado el 20-03-2022)

<sup>xi</sup> Roman Jakobson, "On Linguistic Aspects of Translation," en *Selected Writings*, vol. 2 (The Hague and Paris: Mouton, 1971), p. 261. Como he argumentado, no hay ninguna razón por la cual la traducción deba entenderse como una traducción interlingüística (Sakai, *Voices of the Past*, pp. 21 1-39). Para usar la terminología de Jakobson, la distinción entre traducciones intralingüísticas e interlingüísticas no puede sostenerse a menos que la economía de la transmutación se capture en un régimen específico de correlación intersemiótica (o intertextual), es decir, en un régimen que llamo fonocentrismo. Donde no hay fonocentrismo, las traducciones intralingüísticas difícilmente puedan ser distinguidas de las interlingüísticas.

<sup>xii</sup> Para una discusión sobre el encuadre y la subjetividad, véase Sakai, *Voices of the Past*, pp. 113-207.

<sup>xiii</sup> Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables: University of Florida Press, 1971), p. 224.

<sup>xiv</sup> Esta frase con aparente resonancia de las matemáticas modernas es de Nishida Kitaro (1870-1945). Al conceptualizar la praxis social y la autoconciencia (jikaku), Nishida apeló a la formulación matemática de la discontinuidad. Siguiendo la tradición de la filosofía moderna desde Leibniz y Kant, concibió la formación del sujeto práctico de acuerdo al modelo del cálculo diferencial prestando especial atención al punto de la discontinuidad. Por lo tanto, para Nishida, como muestra claramente su formulación posterior, la constitución del sujeto en la acción ética es también la poiesis o hacer de la formación social. "Hirenzoku no renzoku" (o continuidad en la discontinuidad) sugiere así la posibilidad de conceptualizar la constitución del sujeto en el lugar de lo inconmensurable social. Véase "*Genjitsu no sekai no ronri-teki kozo*" o "The logical Structure of the Real World" (1934), en *Nishida Kitaro Zenshi*, vol. 7 (Tokio: Iwanami Shoten, 1965) págs. 217-304, y "*Sekai no jiko dditu to renzoku*" o "The Self identity of the World and Continuity" (1935), en *ibíd.*, vol. 8, págs. 7-106.

<sup>xv</sup> La escisión no es sólo relativa a los casos de traducción ya que, como sugiere Briankle Chang, resulta difícil sostener las unidades aparentes de emisor y destinatario porque el emisor mismo está dividido y es múltiple, como lo ilustra figurativamente el *doublet* Platón-Sócrates en "Envoi" de Derrida (en *The Post Card*, págs. 1-256). Con respecto a la comunicación en general, Chang argumenta: "Debido a que tanto la entrega de la palabra como el acto de firmar están obsesionados por la misma amenaza estructural de la no llegada o destino del mensaje, la paradoja de la firma invade también la comunicación. La comunicación ocurre sólo en la medida en que la entrega del mensaje puede fallar; es decir, la comunicación se produce sólo en la medida en que existe una separación entre el emisor y el destinatario y esta separación, esta distancia, este *espacio*, crea la posibilidad de que el mensaje *no* llegue" (Briankle G. Chang, *Deconstructing Communication* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996], página 216).

<sup>xvi</sup> Al presentar una concepción diferente de la continuidad en la discontinuidad, Tanabe Hajime, quien al igual que su mentor Nishida basó su argumento en ideas de las matemáticas modernas, insistió en que la formación social en general es infinitamente divisible y que una sociedad no puede concebirse como una unidad homogénea y armoniosa. Por el contrario, una sociedad siempre contiene un número infinito de sociedades, y toda sociedad consiste en discontinuidades y conflictos. Lo que une a una sociedad en una unidad no se da naturalmente. Incluso una sociedad étnica, argumenta Tanabe Hajime, no es una unidad dada. Ya sea racial, étnica o nacional, ninguna identidad se da naturalmente y toda identidad tiene que ser construida socialmente a través del proceso dialéctico de la negatividad. Véase "*Shakai sonzai no*

---

ronri" o "The Logic of Social Beings", en *Tanabe Hajime Zenshū*, vol. 6 (Tokio: Chikuma Shobo, 1963), págs. 51-168, y "Shu no ronri to sekai zusbiki" o "The Logic of the Species and the Schema 'World'", en *ibíd.*, págs. 299-397. Es importante tener en cuenta que tanto Nishida como Tanabe ofrecieron fórmulas filosóficas para socavar la validez del nacionalismo étnico y legitimar la unidad del Imperio japonés contra la amenaza implícita del separatismo étnico anticolonial. Soy muy crítico con los discursos filosóficos de Nishida Kitaro y Tanabe Hajime, dos campeones de lo que generalmente se conoce como la Escuela de Filosofía de Kioto. Pero mi crítica de su formación filosófica no se basa en el supuesto de que su filosofía se preocupara principalmente por la justificación del nacionalismo étnico y cultural japonés. Por el contrario, caracterizo esta filosofía principalmente como una filosofía universalista de un nacionalismo imperial, y solo secundariamente como un nacionalismo étnico en el sentido de que todo universalismo que no denuncie el imperialismo es inherentemente etnocéntrico.

<sup>xvii</sup> Por ejemplo, la hipótesis de la traducción radical de Willard V. O. Quine, de la que se excluye toda ayuda del intérprete, adolece de este retrospectivismo. Si no hay ayuda del intérprete, ¿es posible reconocer "una lengua de un pueblo hasta ahora intacto"? Ver Willard V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960), pp. 26-80.

<sup>xviii</sup> Para una discusión más detallada sobre el "sentimiento" y la diferencia, véase el capítulo 4, nota 7. Y para el aspecto poético del "sentimiento", véase Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton (Nueva York: Columbia University Press, 1994), págs. 29 y ss.

<sup>xix</sup> Permítanme llamar aquí la atención sobre las nociones de representación, concepto, diferencia sin concepto y diferencia conceptual, según Gilles Deleuze. "Se llama representación a la relación del concepto con su objeto, bajo el doble aspecto de su efectuación en esta memoria y esta consciencia de sí" (*ibid.*, p. 11.) (Nota del traductor, de aquí en adelante todas las citas en español fueron extraídas de *Diferencia y repetición*, Amorrortu editores, 2002, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. La cita de arriba corresponde a la pag. 36). "... toda determinación es conceptual en última instancia, o forma actualmente parte de la comprensión de un concepto" (36) "Lo propio del predicado como determinación consiste en permanecer fijo en el concepto, modificándose, al mismo tiempo, en la cosa (animal se modifica en hombre y en caballo, humanidad se modifica en Pedro y Pablo). Este es incluso el motivo por el cual la comprensión del concepto es infinita: modificado en la cosa, el predicado es como el objeto de otro predicado en el concepto. Pero también es el motivo por el cual cada determinación permanece general o define una semejanza, en tanto fijada en el concepto y conviniendo, por derecho, a una infinidad de cosas" (37). "Así, el principio de diferencia, en tanto diferencia en el concepto, no se opone, sino que, por el contrario, deja el mayor juego posible a la aprehensión de las semejanzas. Ya, desde el punto de vista de las adivinanzas, la pregunta '¿qué diferencia hay?' puede siempre transformarse en '¿qué semejanza hay?'. Pero, por sobre todo, en las clasificaciones, la determinación de las especies implica y supone una evaluación continua de las semejanzas" (37). "La repetición aparece, pues, como la diferencia sin concepto, que se sustrae a la diferencia conceptual indefinidamente continuada" (38).