

# Sobre la traducción y la confusión de lenguas

## *About Translation and the Confusion of Languages*

Por Miguel Gutiérrez Peláez

---

### **RESUMEN**

La traducción continúa siendo una de las problemáticas centrales de la escritura, enseñanza e investigación en psicoanálisis. En el presente artículo se desarrollan algunas ideas alrededor del trabajo de Derrida sobre la traducción y el estudio que hace de Benjamin. Se retomarán algunos elementos que atraviesan el mito de la torre de Babel y su efecto sobre la confusión de lenguas. Desde el psicoanálisis, en particular desde Freud y desde el artículo de Ferenczi (1932) "Confusión de lengua entre los adultos y el niño", se pensarán los efectos de la traducción sobre el lenguaje como trauma. Por último, se pensará el efecto de la muerte de Dios en Nietzsche sobre la traducción, oponiéndola a los intentos de sortear la babelización a partir de la creación o descubrimiento de una lengua única (fundamental).

**Palabras clave:** Babel - Confusión de lenguas - Kússtechnik - Hipnosis - Muerte de Dios - Lengua de los pájaros

### **SUMMARY**

Translations continue to be one of the main problems for the writing, teaching and investigation in Psychoanalysis. The following article presents certain ideas surrounding Derrida's investigations on translation and his study of Benjamin's work. Some elements concerning the myth of the Tower of Babel will be taken into account, as well as its effect over the confusion of languages. From Psychoanalysis, in particular from Freud and from Ferenczi's (1932) article "Confusion of Tongues between the Adult and the Child", the effects of translation over language as trauma will be analyzed. Finally, the effect of Nietzsche's concept of "God is dead" over translation will be worked on, opposing it to the intent of avoiding the effects of the confusion of languages by the discovery or creation of a unique (fundamental) language.

**Key words:** Babel - Confusion of tongues (languages) - Kússtechnik - Hypnosis - God is dea - Language of the Birds.



En algún momento de finales del siglo XX, un hombre y una mujer se encaminan a un desafío: traducir un texto sobre la traducción, nada menos que “De tours de Babel” (1979) de Jacques Derrida. Pero, ¿por qué comenzar por los traductores y no por el autor del texto? Porque es la traducción la que lleva al centro mismo del problema, a saber, *¿es posible la traducción?*, y, si lo es, *¿de qué manera lo es?*, pues la babelización ha producido la confusión de lenguas. Los traductores del texto dicen queriendo que sea Derrida el que hable por ellos: “No se debería pasar por alto nunca la cuestión de la lengua en la que se plantea la cuestión de la lengua y se traduce un discurso sobre la traducción” (1987, 35). La destrucción de la torre y del proyecto de la lengua universal (si es que corresponden a dos arquitecturas distintas) impone la necesidad de la traducción, a la vez que la hace imposible; una suerte de necesaria imposibilidad. La traducción se hace condena que sólo puede llevar a la frustración. Los traductores de Derrida lo saben, como sabe también Derrida, quien no ignora que su escrito es a la vez traducción y no sólo porque en él traduzca un texto de Benjamin sobre la traducción (texto a la vez traducido por otro).

### **Sobre babel y la torre de Babel**

¿Qué se sabe de la torre de Babel? Según narra la Biblia (Génesis 10, 1-32 y 11, 1-9), Noé engendra a Sem, que a su vez engendra a Cus, que a su vez engendra a Nimrod, primer poderoso sobre la tierra. Nimrod im-

pulsa la construcción de la torre de Babel, torre de inmensas magnitudes que se alzaba hasta los cielos. Se conservan algunas imágenes de lo que pudo haber sido: dos de los tres cuadros de Brueghel “El Viejo”, la imagen de Monsu Desiderio, la de Frans Francken (El mozo) y la tablilla del siglo XII de la Catedral de Salerno, por nombrar algunos. “Se puede decir que aún cuando se conservan numerosas representaciones suyas dispersas por Europa desde la Alta Edad Media (en capiteles del palacio de los dux y de la catedral de Monreale, en la vidriera de San Martín de Colmar, en los murales de Saint Savin sur-Gartempe, en el campo santo de Pisa, obra de Benozzo Gozzoli), existe una cierta localización de su imagen en el espacio y el tiempo: en Alemania y los Países Bajos y Flandes y en el momento en que sus pueblos se van separando de Roma” (Benet, 1990, 17). Otros ejemplos son: La tabla anónima del museo de Praga, la de Berning en el Murithuis de la Haya; las de Bril y Kaulbacha en el Dahlem de Berlín; las de Van Cleef, también en Praga, Van Troyen en Gelände Gallerie de Dresde, y la Jan Van Scorel. Parece ser que, si bien no se conocen representaciones de la torre de Babel hasta la Biblia Cotton de los siglos V o VI, es a partir de Brueghel “El Viejo” que la torre se vuelve protagonista en la pintura. Entre 1550 y 1650, aparecen numerosos retablos que hacen mención de la torre. Pero no es en tanto obras de arte que nos interesan estas creaciones, no en tanto a su valor estético, sino por cuanto constituyen ellas mismas traducciones<sup>1</sup>. Pero, ¿es posible, a partir

---

de esta multiplicidad de representaciones, rearmar la totalidad de la torre? ¿Es la suma de las traducciones, sean pictóricas, líricas o semánticas, sean formas o imágenes, suficiente para reconstruir la *Urbild* de Babel? Según el escritor norteamericano Paul Auster (1985), “En cuanto a la torre misma, la leyenda afirma que un tercio de la estructura se hundió en la tierra, un tercio fue destruido por el fuego y otro tercio quedó en pie. Dios la atacó de dos maneras distintas para convencer al hombre de que la destrucción era un castigo divino y no el resultado del azar. Sin embargo, la parte que quedó en pie era tan alta que una palmera vista desde arriba no parecía mayor que un saltamontes. También se decía que una persona podía andar durante tres días a la sombra de la torre sin abandonarla nunca. Por último (...) se creía que quien miraba las ruinas de la torre olvidaba todo lo que sabía” (45). Milton (1667) nos revela otra imagen: “Pero Dios, que sin ser visto desciende muchas veces a visitar a los hombres, y entra en sus moradas para investigar sus obras, fijó en ellos sus miradas y bajó a aquella ciudad antes de que su torre ocultase las torres del cielo; y burlándose de ellos, puso en sus lenguas espíritus diversos, que alterando por completo su nativo idioma, lo convirtieron en un ruido disonante de palabras desconocidas. Pronto se suscitó un confuso y estrepitoso clamoreo entre los constructores; llamábanse unos a otros, pero nadie se entendía, de suerte que redoblando sus gritos enfurecidos, y creyéndose mutuamente injuriados, trabaron entre sí descomunal pelea. ¡Oh!, ¡qué

de risas produjo en el cielo aquel espectáculo, con su extraño azoramiento y su horrenda vocería! Cayó así en ridículo y concluyó la soberbia fábrica, que por esta causa fue llamada “Confusión” (108). ¿Cuál era el objetivo de tan impresionante proeza? Forjarse un nombre propio, un nombre para la humanidad. Babel, explica Derrida (1979), es *confusión*<sup>2</sup>, pero es también Ciudad de Dios (Ba: Padre; Bel: Dios) (36). Se sigue a esto que los hombres no logran forjarse su propio nombre, sino que desciende Dios y les da el suyo (se los impone y opone), a saber, *Confusión*, y opera entonces la confusión de lenguas. Así, el nombre de Dios como nombre de padre, al dar su nombre y sucesivamente todos los nombres, da origen al lenguaje, pero “uno no puede ya entenderse cuando sólo hay nombre propio, y uno no puede ya entenderse cuando ya no hay nombre propio” (Derrida, 1979, 36), reinando entonces la confusión de lenguas en la ciudad de Babel. El nombre impronunciable de YHWH lleva a la dispersión y multiplicación de lenguas. Es ese sólo nombre de Dios como nombre de padre el que impone la marca de inapropiable del lenguaje, a saber, su confusión.

Como sugiere Benjamin, la traducción es ley e impone una deuda impagable que hay que pagar, “se convierte entonces en algo necesario e imposible como resultado de una lucha por la apropiación del nombre, algo necesario y prohibido en el intervalo entre dos nombres absolutamente propios” (Derrida, 1979, 39). El nombre de Dios se confunde en la lengua de tal manera que pasa a significar *confusión*.

Pasar de una lengua a otra aparece como una proeza que tiende al absurdo. Pero no siempre se da de una lengua a otra; a veces son muchas lenguas las que hablan en una lengua y la polifonía de las frases desborda las posibilidades que brinda la literalidad de las lenguas y su correspondencia vocablo a vocablo. Así, un orden semántico particular registra una polivalencia en su resonar multilingüe (como el *he war* del “Finnegans Wake” de Joyce que trae Derrida, significando “guerra” en inglés y “fue” en alemán, o como podría ser el título mismo de la obra, en tanto si se lee el *Finnegans* con o sin apóstrofe, es decir, en tanto posesivo, como *Finn-again*, *Finn-de-nuevo*, o si se lee el *Wake* como funeral o como despertar) (Boorstin, 1994, 648).

La significación acadia de Babel parece haber sido “Puerta de Dios”. Tal recuento etimológico de la palabra se halla trazado por André Parrot (1961) en “La torre de Babel”, recorrido que va desde los textos cuneiformes sobre zigurats hasta los escritos de Herodoto de Halicarnaso. Realiza a su vez su propio ejercicio de traducción, argumentando que la palabra “babel” proviene en la tradición hebrea de “balal”, significando allí tanto confundir como mezclar. Sugiere, además, que “resulta calcado demasiado directa y seguramente del acadio bab- ilu (puerta del dios)” (14). Esta última significación, no menos significativa, ha tenido su arraigo y trascendencia también en el imaginario de las lenguas. Por esto, resulta interesante que es la misma palabra la que se lee hoy en la multiplicidad de idiomas, pues revela una dimen-

sión particular de los nombres propios, como si pertenecieran a una esfera distinta al de la lengua regular; atraviesa y a la vez engaña los sentidos, pues por lo menos Babel goza de su doble naturaleza: la de ser nombre propio y nombre común, nombre de Dios padre y *confusión*<sup>3</sup>. Y es aún más confusión en tanto *confusión* ya que, por su correspondencia semántica (una suerte de traducción intralingüística), pasa a su vez a ser nombre propio, a saber, *Confusión* como nombre de Dios padre. Y es así que “un nombre propio, en sentido propio, no pertenece propiamente a la lengua” (1979, 40) y sólo lo hace a partir de dejarse traducir en su significación semántica en la lengua; por lo tanto, se inscribe el nombre propio en tanto ya no es propio.

Según Benet (1990), en su texto “La construcción de la Torre de Babel”, confluyen sobre la torre tres mitos de autónoma y diferente naturaleza, como es: la existencia de una raza única con un único lenguaje, el propósito de construir una torre que llegara a las alturas del cielo y la decisión de la divinidad de abortar el proyecto, de destruir la Utopía y proceder a una segunda expulsión del Paraíso (50). Así, aparece también esa dimensión de la traducción en tanto un mismo texto está sujeto a la producción de diversidad de sentidos. Y es también la dimensión del texto en tanto inagotable, es decir, en tanto posible de ser traducido tantas veces como lo introducido en él insista en (y a) la traducción.

---

### **Traducción e hipnosis: articuladores psicoanalíticos en la confusión babélica**

Babel, que es *Confusión*, produce la confusión de lenguas. “Y el nombre propio de Dios [a saber, YHWH] se divide ya en la lengua lo suficiente como para significar también, confusamente, <<confusión>>” (Derrida, 1987, 39). Ya en la historia del psicoanálisis hay un antecedente de esta frase, a saber, el artículo de Ferenczi (1932a) “Confusión de lengua entre los adultos y el niño”. Es insólito que ningún crítico o comentador de Ferenczi haya resaltado las resonancias babélicas sugeridas tanto en el título como en el cuerpo mismo del artículo. En él, Ferenczi describe una dimensión de la confusión: se confunde el lenguaje tierno del niño con el lenguaje de la pasión del adulto. Hay una confusión de lenguas en el sentido en que las mociones tiernas del niño son leídas como pasionales por el adulto, quien reacciona a partir de sus propias disposiciones sexuales, que difieren absolutamente de aquellas a las que tiene acceso y posibilidad el niño por su condición de infante. El niño, presa del temor, se somete e identifica con el agresor. Esto genera una clara ruptura en el psiquismo del niño, quien pasa a ser a la vez agresor y agredido, sintiendo una culpa y un dolor inconciliables. Ha operado en él una fragmentación psíquica en aras de conservar el funcionamiento de su psiquismo; tal es la paradoja que presenta el autor.

Pero además, en ese artículo, hay otra dimensión de esa confusión de lenguas y quien incurre en ella esta

vez es Balint, discípulo y traductor de las obras de Ferenczi al inglés: funde el *Sprache* y el *Zunge* en un sólo significante: *tongue*. Parece no poder escapar a la antigua traducción inglesa de la Biblia en donde habita también esa homologación<sup>4</sup> de la que sí salva Ferenczi en su artículo empleando el *Zunge* y el *Sprache*. El castellano se libra de esa confusión de la que no exime el inglés: en nuestra lengua, *lengua* es a la vez órgano del habla (anatómico) y lenguaje. En otras lenguas, como el hebreo, no es la lengua la que habla, sino el labio. La traducción es una problemática que habita desde siempre como eje central del pensamiento psicoanalítico. Freud (1938) sugería que “...vemos que a todo lo nuevo por nosotros deducido estamos precisados a traducirlo, a su turno, al lenguaje de nuestras percepciones, del que nunca podremos librarnos”; cuando se dice “<<Aquí a intervenido un recuerdo inconsciente>>”, esto quiere decir: <<Aquí ha ocurrido algo por completo inaprensible para nosotros, pero que si hubiera llegado a la conciencia sólo habríamos podido describirlo así y así>>” (198). En el mito de Babel, es también una traducción la transmutación de los materiales: el ladrillo en piedra y el betún en argamasa (Derrida, 1987, 37). El psicoanalista se enfrenta, en su ejercicio y pensamiento, a los problemas de la traducción: que la lengua de su paciente no se confunda con la suya propia. Se enfrenta además con la problemática que sugiere Derrida con respecto a cómo traducir un texto escrito en varios idiomas, pues eso que trae el paciente a las sesiones en forma de

discurso queriendo dar cuenta de su propia palabra, suele ser una gran polifonía de voces que hablan a través de su boca. Y es que el problema de la hipnosis es sin duda un tema central del psicoanálisis y está lejos de haber quedado por fuera de su esfera por el hecho de que Freud lo haya desechado como método terapéutico. Si algo evidencia la cotidianidad de la clínica es que la hipnosis es el factor preponderante, pero de una manera bastante distinta a la de Breuer y Janet y la del Freud de los inicios. Tal vez fue también Ferenczi (1932b) (cuando habla del “buen camino para liberarse: desmecanizar y deshipnotizar”, 100) quien mejor coligió la vigencia de la hipnosis, en tanto los pacientes arriban a las sesiones hipnotizados, obrando como tuyas las palabras de otros que, como órdenes, dictan sus destinos. La característica principal de la hipnosis tiene que ver con el efecto de la palabra sobre una persona que actúa las órdenes de otro como si fuesen tuyas, sin que quede para él rastro de aquel que, como un titerero de la palabra, da uso de esa voluntad que le ha relegado el hipnotizado. Se desplaza el papel de la hipnosis, pues cómo someter a los pacientes a ella: de entrada llevan encima suficientes como para producir en ellos otras nuevas. Así, esa polifonía de voces de otros que el paciente trae, desentendido de la ajenidad de esas palabras en su trance hipnótico, obliga al psicoanalista a una lenta y cautelosa labor de cirugía y de armazón, empuñando el despertar del paciente y devolviendo la palabra a aquellos que la pronunciaron en un primer momento y que el

paciente incorporó como ley. En ese sentido podría releerse la tan criticada *Küssstechnik* o “técnica del beso” ferencziana, el beso como metáfora de ese lugar donde convergen las lenguas - o los labios, si se atiende a la literalidad de la traducción hebrea - que en este contexto se entendería como el oficiar acertado de la traducción. “Sigamos este movimiento de amor, el gesto de este amante (*liebend*) que opera en la traducción. No reproduce, no restituye, no representa, en lo esencial no devuelve el sentido del original, excepto en ese punto de contacto o de caricia, lo infinitamente pequeño del sentido. Extiende el cuerpo de las lenguas, pone las lenguas en expansión simbólica; y simbólica aquí quiere decir que, por poca restitución que haya que realizar, el mayor, el nuevo conjunto sigue teniendo que *reconstruir* algo” (Derrida, 1979, 55). Así, cuando Freud se aterra (en el sentido literal de “caer a tierra”) ante las palabras de la paciente de Ferenczi quien dice en círculos sociales: “Tengo permiso de besar a papá Ferenczi tan frecuentemente como quiera” (Diario Clínico, citado por Stanton, 1997, 49), podría decirse que esas palabras Freud (en su propia traducción) no las leyó entre líneas, o por lo menos no más allá de los pormenores del amor de transferencia. Podrían ser releídas, y aquí se entra en un terreno complejo pues no se sabe a ciencia cierta si se traduce o interpreta o siquiera si éstos dos pertenecen a registros diferentes. Por lo menos es posible enunciar una cierta correspondencia entre ambos, siendo tal vez menos arriesgado afirmar que si la interpretación es acertada es por-

---

que algo ha convergido a nivel de las lenguas. Pero sea un acto de interpretación o uno de trasgresión de las palabras de la paciente de Ferenczi, es posible leer, en este contexto, que había en su análisis un plano de entendimiento de los labios precisamente porque por boca de Ferenczi podía oír el eco de sus propio deseo y no la negación del mismo por las palabras de aquel, lo cual no llevaría más allá de la repetición de esa situación que instauró el trauma. Si se atiende a la literalidad de la traducción hebrea, en donde lengua se dice labio, y si se entiende el beso como una dimensión del amor, de su operatividad, se puede ver que en la apertura del labio que se dispone al beso, se revela la dimensión de la hiancia, de la brecha que queda exenta e intocada en la traducción, que es paradójicamente, el motor mismo de la traducción.

Ferenczi sabe esto con claridad. Dice que “la palabra es un relato de la historia del trauma” (1932b, 163) y en ese sentido articula el trauma como trauma de lenguaje. Ferenczi conoce el papel y el valor del amor en la unión de las partes. Sabe que “sin simpatía no hay curación” (1932b, 277). Él, como analista experto en casos difíciles, se enfrenta en el día a día de su clínica ante la *sin-forma* de la mente fragmentada, la cual aparece como un “ánfora despedazada”, para emplear la metáfora benjaminiana citada por Derrida (1979): “<<Pues, lo mismo que los trozos de un ánfora, para que se pueda reconstruir el conjunto, han de ser contiguos en los más pequeños detalles, pero no idénticos unos a otros, así, en lugar de asemejarse al sentido del original, la traducción de-

be más bien, movida por el amor, y hasta el detalle, hacer entrar a su propia lengua el modo de ver las cosas propio del original: de esta manera, igual que los trozos llegan a ser reconocibles como fragmentos de una misma ánfora, original y traducción llegan a ser reconocibles como fragmentos de un lenguaje mayor>> (55). Ese lenguaje mayor, en el caso del psicoanálisis, tendría que ver con el deseo propio, con el asir algo de esa correspondencia que existe entre las propias palabras y la autenticidad de ese deseo que a través de ellas se expresa. En eso se juega el amor del analista y del traductor, que en este contexto han sido fundidos hasta hacer de ellos una misma cosa, en la unión de las partes, de las voces, de los lugares de enunciación de las voces que pueblan el discurso, haciéndolos entrar en los modos de ser de la lengua propia. Ha sido resignificada la dimensión del amor en el análisis, más allá del amor de transferencia que sólo podría entender la dimensión del *Küsstechnik* como un encuentro de zonas erógenas (piel, poros y carne) y no de *lenguas* (sin órganos, para emplear un concepto que retoma Deleuze de Artaud). “No olvidamos que Babel da nombre a una lucha por la supervivencia del nombre, de la lengua o de los labios” (Derrida, 1979, 50).

Existe una autonomía de la obra traducida y la obra original. Como se dijo al comienzo, el sujeto de la traducción adquiere una deuda (impagable) con la obra que le demanda la producción de la traducción. Pero el texto traducido no es una inscripción del mismo escrito en otra lengua o

una transformación a los códigos de otra lengua. Es, ante todo, otro texto; precisamente, “el vínculo o la obligación de la deuda no se da entre un donante y un donatario sino entre dos textos (dos <<producciones>> o dos <<creaciones>>”, dándose una “dualidad rigurosa entre el original y la versión” (Derrida, 1979, 47). Las traducciones pasan a adquirir vida propia, se convierten en textos independientes. Granoff (1982) afirma que “Strachey produjo nada menos que una obra competitiva *de facto* con la de Freud. Su obra sobresale por encima de la de Freud en el mercado mental y psíquico de la lectura. Y de la enseñanza” (167). Willson (2004) afirma que “Según Foucault, tan presente estaba Hegel en la traducción de Hyppolite que los alemanes mismos recurrieron a ella para comprender lo que, ‘por un instante al menos, se convertía en la versión alemana’” (16). La traducción, por lo tanto, lejos de ser imagen o copia, no aparece como la representación o reproducción de aquel otro del cual parte.

Es mucho lo que puede releerse, rescribirse y producirse en psicoanálisis si se toma la hipnosis y la traducción como lentes de lectura. Cuando Benjamin dice que el texto no produce a sus receptores y traductores, sino que los requiere y los reclama allí en el lugar de imponer la ley -la de la traducción, fallida siempre-, se abre una dimensión para pensar la demanda analítica. El analizante aparece en este sentido como lo *por-traducir*, no por el analista en tanto representación, sino por el lugar que ocupa en relación al dispositivo analítico. Lo fundamental que se juega en esa demanda de

traducción no recorre el camino de lo dicho, enunciado, comunicado o incluso del tema. La lectura derridiana de Benjamin ofrece una mirada sobre la traducción, partiendo del texto sagrado, en donde la comunicación no es lo esencial. “¿Qué <<dice>> una obra literaria (*Dichlung*)? ¿Qué comunica? Muy poco a quien la comprende” (citado por Derrida, 1979, 48). Así, cuando Winnicott (1954), molesto ante la malinterpretable afirmación de que “el analista es un artista”, se pregunta “¿a qué paciente le interesa ser el poema o el cuadro de otra persona?” (394), cabría explicar que no en tanto creación del analista, es decir, en tanto producción a partir de las palabras por él enunciadas, pues esto llevaría de vuelta a la hipnosis, sino en tanto comprendido en la equiparación de las lenguas, en esa convergencia desplazada de una lengua con otra lengua -la del paciente y la del analista- en donde algo de la voz propia (del paciente) pueda ser recuperada. La demanda de traducción está dada (y exigida) aún antes de que aparezca el traductor; está, podría decirse, de entrada en la estructura del original. La deuda no está obligando a presentar una copia o una fiel representación del original. El analista no está obligado ni a representar ni a comunicar y, sin embargo, existe el pacto analítico que asigna y obliga ambas partes. Si, como propone Lacan, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, habrá entonces que hacer una traducción de lo que en él *dice*. Tal vez la naturaleza misma del inconsciente en tanto aquello que puja incesantemente contenga en sí misma varios elementos de la

---

mano de aquello que Benjamin designa como lo *por-traducir*.

El original aparece no fijado en el tiempo, sino también sujeto a las leyes de la mutación, del devenir y de múltiples transformaciones. “El original se da modificándose, este don no lo es de un objeto dado, aquél vive y sobrevive en mutación: <<Pues en su supervivencia, que no merecería este nombre, si no fuera mutación y renovación de lo vivo, el original se modifica. Incluso en el caso de palabras muy cuajas, se da todavía una post-maduración>> (Derrida, 1979, 50). Resulta imposible extenderse por todos los caminos que el texto de Derrida ilumina para pensar el psicoanálisis. Es claro que ese no es su interés, por lo menos no en este escrito. Por eso habrá que contentarse con una simple mención por ahora. La idea de la mutación del original, su modificación, sugiere para el psicoanálisis, la multiplicidad posible de intervenciones analíticas. Permite pensar, además, la naturaleza del fin de análisis en tanto nunca culminado, posibilitándose siempre la post-maduración de lo que parecería muy consolidado. Así, siempre habrá palabra y no se silenciará el texto. El fin de análisis, pensando el análisis como traducción, no se daría por la identificación del analizante con el analista, ya que la traducción no se reproduce, sino que aumenta con esa capacidad propia de hablar por sí mismo, diferente a lo que sería un hijo que se sometiese a la ley de la reproducción. Esa reproducción, precisamente, es lo que estaría del lado de la hipnosis; la capacidad de hablar - por sí en tanto diferente -, por el contrario, está

del lado del deshipnotizar.

Benjamin se interesa por el parentesco entre las lenguas, pero no como aquel que podría llevar a cabo un historiador, sino en tanto esa relación enigmática que resulta entre lengua y lengua. “La traducción no pretendería decir esto o lo otro, trasponer tal contenido o tal otro, comunicar tal carga de sentido sino re-marcar la afinidad entre las lenguas, mostrar su propia posibilidad” (Derrida, 1979, 53). Si el original demanda la traducción, se entiende de entrada que en sí misma, a pesar de su valor de original, no se halla en estado de completud. También el original está atravesado por carencias y se encuentra en una disimetría aún consigo mismo, pues tampoco rigen para él las leyes de la identidad. Así, se entiende que el traductor, como también el analista si se sigue está *metáfora del analista como traductor*, “debe rescatar (*erlösen*), absolver, resolver, tratando de absolverse a sí mismo de su propia deuda que en el fondo es la misma, y que no tiene fondo; <<Rescatar en su propia lengua ese lenguaje puro exiliado en la lengua extranjera, liberar trasponiéndolo ese lenguaje puro cautivo en la obra, ésta es la tarea del traductor>>” (Derrida, 1979, 54). Así, en ese interjuego, se va haciendo crecer el lenguaje. Aparece no como una estructura de hierro, sino de una manera fugitiva, como es también fugitivo el contacto entre los dichos del analizante y la interpretación analítica (o tal vez lo fugitivo -en tanto punto de encuentro- es la interpretación misma). Benjamin ofrece la *metáfora de la tangente que sólo toca el círculo en un diminuto punto de sentido*, que es el lugar de encuen-

tro entre la traducción y el original, entre el analista y el analizante, y es a la vez lo que permite el movimiento de esa línea que se extiende hasta el infinito. El fin de ese recorrido, de la misma manera en que se concibe que la línea se encuentre consigo misma en el infinito para consolidar un círculo (ésta es también una promesa, a pesar de las específicas particularidades de las matemáticas en relación a la traducción), así, a modo de ficción, se antepone un límite al análisis y a la traducción, pero sólo por lo que facilita al entendimiento, ya que en su naturaleza tal recorrido no termina nunca. Y el punto fundamental de esa apertura propuesta, que en el caso de la puesta analítica la despoja de la imagen, es que no contradice la unidad.

### **La muerte de Dios y la lengua de los pájaros**

Una manera de sortear la confusión babélica parece haberla ofrecido la *lengua de los pájaros*. Lejos de situarse en la universalización de un idioma, la lengua de los pájaros se ubica por encima de toda lengua y de toda traducción. Es el referente mismo de la palabra en su esencia. Más allá de la materialidad fenoménica del mundo, la lengua de los pájaros no ofrece distancia entre las palabras y las cosas; de cierta manera en ella la palabra es la cosa. Cabe recordar la función de Adán en el Paraíso: dar nombre a las creaciones divinas.

¿Qué se sabe de éste enigmático lenguaje? Según narra la tradición que se ocupa de ello, llámese mística o

religiosa o de cualquier otra manera, antes de la babelización de la lengua habitaba la lengua de los pájaros. El reconocido alquimista del siglo pasado, Fulcanelli (1922), dice que “el *argot* es una de las formas derivadas de la *Lengua de los pájaros*, madre y decana de todas las demás, la lengua de los filósofos y de los *diplomáticos*. Es aquella cuyo conocimiento revela Jesús a sus apóstoles, al enviarles su espíritu, el *Espíritu Santo*. Es ella la que enseña el misterio de las cosas y descorre el velo de las verdades más ocultas. Los antiguos incas la llamaban *Lengua de Corte*, porque era muy empleada por los diplomáticos, a los que daba la clave de una *doble ciencia*: la ciencia sagrada y la ciencia profana. En la Edad Media, era calificada de *Gaya ciencia* o *Gay saber*, *Lengua de los dioses*, Diosa-Botella. La Tradición afirma que los hombres la hablaban antes de la construcción de la *torre de Babel*, causa de su perversión y, para la mayoría, del olvido total de este idioma sagrado” (53). Se sabe también que Tiresias, quien vive la experiencia de la feminidad y posee el don de la adivinación, sabe algo de la *lengua de los pájaros*, lengua que permite sortear los obstáculos de la confusión babélica. Esa lengua es la que supuestamente enseñó Cristo a sus apóstoles y recordemos que, según escribe Eco (1997), “*in Christo non est masculus neque foemina*” (p. 20); es decir, también en Cristo se juega la relación presente en Tiresias entre ese lenguaje y la feminidad. El ciego Tiresias conocía esta lengua, instruido por la diosa Minerva: Fulcanelli (1922) afirma que “Según la mitología, el célebre adivino Tiresias

---

tuvo un conocimiento perfecto de la *Lengua de los pájaros*, que le habría enseñado Minerva, diosa de la *Sabiduría*. La compartió, según dicen, con *Tales de Mileto, Melampo y Apolonio de Tiana* (22). También resuenan las palabras que dirige la diosa Atenea a la serpiente Erictonio: “Limpia los oídos de Tiresias con tu lengua para que pueda entender el lenguaje de las aves proféticas” (Graves, 1985, 10). Lo que revela Tiresias es esa dimensión interesante entre traducción y feminidad, pues es precisamente por su imposibilidad de hablar de su *ser mujer* y la torpeza de sus palabras al respecto que es hecho ciego como castigo. Algunas tradiciones afirman que también San Francisco de Asís se había adentrado en sus misterios: “Esperadme aquí en el camino, que yo voy a predicar a mis hermanitos los pájaros” (*Las florecillas, capítulo XVI*). Siegfried, héroe de la tercera parte de la ópera de Wagner, *Anillo de los Nibelungos*, comprende el lenguaje de los pájaros a partir de probar la sangre del dragón Fafner a quien ha dado muerte con su espada.

El valor de verdad que Benjamin ofrece a la traducción dista mucho de querer ubicarse en armonía con un *meta-lenguaje*. También está lejos de querer adjudicar a un idioma el valor de *metalenguaje*. Tampoco Heidegger (1955) postulaba al griego para ese puesto cuando afirmaba que “en la lengua griega lo dicho en ella es al mismo tiempo, por modo eminente, aquello que lo dicho nombra” (25). Se observa como ese interés puede llevar *ad absurdum* en el ejemplo que Benet (1990) cita de Frazer quien, recurriendo a Leibniz, afirma que: “Exis-

ten tantos motivos para suponer que el hebreo fue la lengua originaria de la humanidad como los hay para adoptar la opinión de Goropius, que en su libro que publicó en Amberes en 1580 trató de demostrar que la lengua hablada en el Paraíso había sido el holandés. Otro escritor sostuvo la tesis de que Adán había hablado en vasco; mientras que otros, adelantándose a las mismas Escrituras, introdujeron la confusión de lenguas ya en el Edén, y así afirmaron que Adán y Eva hablaban en persa, que la serpiente había hablado en árabe y que el afable arcángel Gabriel había conversado con nuestros primeros padres en turco: hubo otro que sostuvo seriamente que el todopoderoso se había dirigido a Adán en sueco, que Adán había respondido en danés a su Hacedor, y que la serpiente había tentado a Eva en francés” (59). También Tomas Moro, en su isla de “Utopía”, va a proponer una lengua universal artificial, mezcla del hebreo, el griego y el persa (Matamoros, 1998, 5).

En Benjamin, el valor de verdad de una traducción no está dado por el modo en que se acomode con fidelidad al modelo del cual parte, ni en la adecuación al sentido que despliega el original. No es del orden de la representación lo que demanda el texto por traducir, sino más bien la producción de una lengua mayor. Tal es la promesa que atraviesa el ejercicio de la traducción, el mismo que viciaría la existencia de una lengua divina, pues es precisamente por ese punto infinito y diminuto de intraducibilidad - tan lejano de la esencia del texto - cercano a la noción de *núcleo* de Abraham (Derrida, 1997), el que posibilita la

producción de esos otros textos que son las traducciones múltiples de un mismo original. Se puede pensar, como lo hace Abraham, en la presencia de un impensable al interior de las lenguas, y en ello radica su interés ante la paradoja de “<<¿cómo incluir en un discurso, cualquiera que este sea, aquello mismo que, por su condición, le escaparía por esencia?>>” (Derrida, 1997, 73), que es precisamente lo que hay de no-discurso en ese discurso, lo que escapa a las posibilidades de la traducción y a las posibilidades de ser presentado. El original no es el arquetipo de los otros; es éste también diferente a sí mismo, como lo son las traducciones de aquel a pesar de la relación existente entre las lenguas. Si bien Fulcanelli (nombre que es a su vez traducción de *Vulcano*) afirma que la lengua de los pájaros es lengua de corte, sucede que realmente es lengua que no permite el corte, esa distancia que hace posible la producción de traducciones y la producción de una lengua mayor. Es ese corte el que, un poco al decir de Agamben (2005), *profana* el lenguaje, es decir, lo devuelve a los hombres para su justo uso.

Cuando Nietzsche afirma que Dios ha muerto, se entiende que de la caída de la deidad se sigue la caída de los fundamentos. De todos los fundamentos, efectivamente, pues no se trata de erigir nuevos en el lugar de aquel. La tumba de Dios es una que ha de permanecer vacía y todo lo que se ubique en ese agujero sería repetición de lo mismo y no de lo diferente. Sea ateísmo, religiosidad, filosofía, ciencia, cuerpo, etcétera, por más que se enuncia desde la contrapostu-

ra, desde la contracultura, desde la corriente adversa, desde la otra orilla, no haría más que repetir aquello contra lo cual se rebela. Pero de eso no se sigue el silencio. Como afirma Derrida, “Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no ha tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger” (1998b, 144). Si bien se pone de manifiesto la vacuidad del fundamento del ser, el sujeto en tanto ficción sigue siendo herramienta de filosofía, sin que eso implique resucitar a los muertos.

La ausencia de un fundamento abre el camino de la multiplicidad; libera al original de una traducción que sea su representación en otro idioma. Se abre una multivocidad de significantes intra y extra lingual. Así, ante los límites de la palabra, Fulcanelli (1922) sentencia al final de su obra: “CALLAR” (206). Milton se preguntaba en su “Paraíso perdido”: “¿Cómo referirlo, ni aun con la lengua de los ángeles?” Wittgenstein (1973), en su ataque a la metafísica, lo abordaba desde otro lugar: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (183). Pero se observa que precisamente aquello que escapa la palabra hay que perseguirlo por los resquicios, por los quiebres, rondarlo por las zonas oscuras por las cuales escapa y así, acorralado, robarle siquiera un vago perfume, así como el efecto Doppler trae, al modo de una ola, el aliento y reminiscencias del cuerpo que se aleja. La traducción no trasciende a la lengua, “algo real que ellas cercarían por todas partes, como una torre a la que pretenderían rodear. No, a lo que apuntan intencionalmente, cada una por su parte y todas juntas en la traducción, es a la

---

lengua misma como acontecimiento babélico, una lengua que no es la lengua universal en el sentido leibniziano, una lengua que no es tampoco la lengua natural, puesto que siguen existiendo las otras; es el ser-lengua de la lengua, la lengua o el lenguaje *como tales*, esta unidad sin ninguna identidad consigo misma que hace que haya unas lenguas, y que sean *lenguas*" (Derrida, 1979, 64). Se presenta como un *estar en armonía* de las lenguas y los textos que no tiene pretensiones de completud o totalidad. La lengua de la verdad de Benjamín aparece diferenciándose de lo que sería esa "lengua de Corte" o "lengua de los pájaros". La muerte de Dios en tanto muerte de todo fundamento es a la vez la muerte de una lengua universal. Al no haber "lengua arquetípica" no hay referencia última de sentido para los significantes, sino que, por el contrario, es el sentido el que se despliega entre las palabras y las cosas. No hay una metafísica de la traducción. No hay metalenguaje. Pero yace ahí precisamente el regalo, porque la multivocidad y multiplicidad de significaciones es lo que da origen a la metáfora, a los juegos de lenguaje y a la diversidad de sentidos. En el lenguaje de la psicosis aparece un uso de la palabra que no permite estos juegos del lenguaje y por lo tanto está más cerca de esa "literalidad" a la que condenaría la lengua de Dios, o lengua de los pájaros, o en todo caso, a la lengua que existiría antes de la confusión babélica y que, en palabras de Ferenczi (1932), llevaría a enunciar que: "dios es loco, el mundo está en el caos" (227). Se abre así una relación entre la palabra como muerte de

la cosa y Dios como muerte. El Dios como muerte es el que se ofrece en las palabras de Sgalambro (1996): "Desear el bien de los demás es desear que no mueran, eso es todo. (¿Cómo se puede conciliar, repito, la idea del bien con Dios, que es la muerte misma? Creo, por el contrario, que la idea de Dios y la idea de la muerte se asocian de tal manera que podemos usar tanto un nombre como el otro)" (116)<sup>5</sup>. Muerte aparecería entonces como otro de los nombres de Dios o como otra de las significaciones del impronunciado YHWH. La muerte de Dios, por su parte, llevaría a que nunca se silencie la palabra. Los originales, nos dice Benjamin, no son rocas ni planetas; hablan y se transforman. No se venden a la estaticidad y se nutren de lo que habla de y por ellos en la proliferación de las lenguas. Si se sigue con la metáfora de la psicosis, es decir, de aquel estado en el que no hay metáfora, resulta en un encuentro con unos muertos en vida: "los enfermos mentales son realmente personas medio muertas". Cabe recordar cómo Beckett - sin con esto afirmar en él patología -, con la genialidad de su palabra, se defendía contra esto: "Siempre he tenido la impresión de que dentro de mí había un ser asesinado. Asesinado antes de mi nacimiento. Tenía que encontrar a ese ser asesinado. Intentar devolverle la vida" (Juliet, 2006). En el aforismo 125 "De la Gaya ciencia" (2001) titulado "El loco" (o "El frenético", según la traducción), Nietzsche va a hablar por segunda vez en su obra (la primera es en "Los presos" de su libro "El caminante y su sombra", 1980) y de la manera más

directa de su concepto de la muerte de Dios. Pone las palabras en la voz de un loco que se acerca a una multitud de hombres que no creen en Dios y grita sin cesar “¡Busco a Dios, busco a Dios!” Los hombres se burlan de él y es entonces cuando él les revela la condición de ese Dios que ha muerto, y que han sido ellos mismos, los hombres, quienes le han dado muerte con su cuchillo, ahora teñido de sangre divina. Procede entonces a decirles: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir, lo hemos matado, vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío?” (135). Sus palabras revelan que el pivote y eje angular de rotación de la tierra se descentra y el suelo no es ya la roca indeleble de solidez inalterable; por el contrario, las superficies se revelan como horrorosamente deleznable. El lugar de Dios ha quedado vacío, vaciado, su cuerpo se descompone y ya las partes complementarias del mundo de lo corruptible han desaparecido con el disolvimiento del más allá (Divino) que consolidaba ese círculo perfecto que brinda la seguridad de un engranaje perfecto.

Ahora bien, ¿qué hacer con el lugar de Dios? ¿Qué hacer con ese lugar que ha quedado vacío? Nietzsche dirá que la tumba de Dios (que es tumba porque es el lugar donde yace el cadáver divino) hay que dejarla vacía y a su manera explica como todo lo que venga a ubicarse en ese lugar, bien sea a taponar su vacío, a realizar intentos vanos de rellenamiento de vacuidad, no harán más que revivir y repetir eso que implicaba la existencia de Dios e impediría ver que el haberle dado muerte es la “acción más grandiosa” y si acaso “La grandeza de ese acto ¿no es demasiado grande para nosotros?” (2001, 136). Deleuze utilizará esta imagen para describir lo que sucede con las revoluciones que, una vez alcanzan el poder, son atrapadas por el aparato de captura y pasan a realizar exactamente lo mismo que aquello contra lo cual se habían alzado en protesta en un primer momento. Las fuerzas activas y reactivas se aniquilan a sí mismas, de la misma manera que el hombre deja de ser cuando da muerte a Dios; sólo a partir de que muere en su dar muerte es que es posible el devenir del superhombre (Deleuze, 1967). En cuanto al tema acá en cuestión, interesa el lugar de insuturabilidad de ese espacio, es un corte que ni siquiera se ubica como tal, no hay llaga ni cicatriz, es una puerta abierta. De insertarse un dedo en ella no se sabría sino de sus bordes, pero nada de la vacuidad que la habita, que no es inteligible. La incorrespondencia de los significantes abre el camino para la multiplicidad de traducciones.

Pero la dimensión más significativa que interesa destacar es la de la muer-

---

te de Dios como muerte de la representación. La muerte de Dios implica la pérdida de los significantes (últimos). Es todo un mundo de absolutos, de esencias y valores trascendentales el que se descompone en el cuerpo de Dios. Las palabras que Nietzsche pone en boca del loco refieren esa vacilación que imprime el estar ante el lugar de la falta, ante aquello para lo cual no hay palabras y que habita en la región de lo innombrable. Es el mundo de la representación el que ha caído. El nombre de Dios (Padre) es un significante que no remite a otro significante, sino a un vacío; implica el funcionamiento de un cero y por eso su lugar de innombrabilidad. Cuando Nietzsche sugiere que “La lógica no es más que las cadenas del lenguaje” (citado por Derrida, 1998a, 216) afirma que la metafísica se ha adentrado tanto a la arquitectura de los procesos gramaticales que el prescindir de ellos parecería llevar a la imposibilidad de pensar. La razón misma y el uso que de ella hace la filosofía, están para Nietzsche inevitablemente montados sobre categorías metafísicas. Poder pensar a partir de la muerte de Dios implica renunciar a ellas o aceptarlas sólo en tanto ficciones.

La muerte de Dios a su vez toca otro borde, otro nervio, porque como bien lo expone Freud, no hay representación psíquica de la muerte. Hay un roce también aquí de la tangente con su círculo, tan presentes entre Nietzsche y Freud sin que de ninguna manera afirmen lo mismo. Pero es un hecho que sus descubrimientos se entrecruzan y encuentran. Como afirmaba el propio Freud (1925) en su

“Presentación autobiográfica”: “A Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones y perspectivas coinciden a menudo de la manera más sorprendente con resultados trabajosamente obtenidos por el psicoanálisis, durante mucho tiempo, lo he evitado justamente a causa de esto; me atenía menos a la prioridad que ha permanecer libre de toda prevención” (citado por Derrida, 1989, 245)<sup>6</sup>. En esa relación entre muerte y silencio, Freud (1926) afirma que hay algo intransferible en el goce estético, sexual, en la muerte. La pulsión de muerte es muda y por eso Dios muere en silencio, con tan poco alboroto que de ella no se han enterado la mayoría de los hombres (“Cuando Zaratustra estuvo sólo dijo a su corazón: ¿Será posible? Ese santo anciano no se ha enterado aún de que Dios ha muerto” (Fuera de Servicio, 2003).

La multiplicidad posible para las traducciones de un original se observa en que cohabitan y, a pesar de su diversidad, no habitan en ellas - necesariamente -contrasentidos. El lenguaje de los fundamentos sólo puede encontrar en las traducciones representaciones o copias - malas - del original (como lo eran las cosas del mundo en relación a los arquetipos, *eidós*). Ante todo, “la traducción promete un reino para la reconciliación de las lenguas” (Derrida, 1979, 63). Esa es la promesa mesiánica al final de los tiempos ofrecida en Benjamin. Es una extensión al infinito que abre al encuentro de lo otro y posibilita a cada lengua la salida de su soledad enclaustrada, su propio crecimiento en ese encuentro con otra lengua que es lo que permite la traducción. Así, la

babelización, lejos de aparecer como un castigo, aparece como una dádiva que abre al encuentro con lo diferente; libera del Paraíso, arquetipo de la mismidad, en donde cada cosa es igual a sí misma y no hay distancia entre las palabras y las cosas. “Adán y sobre todo Eva, tienen el mérito original de habernos librado del Paraíso, nuestro pecado es que anhelamos regresar a él” (Zuleta, 1980, 10).

Se sabe, y no sólo desde el psicoanálisis, que el hecho de que un original no se reconozca en su traducción no supone un error de traducción, de la misma manera que no deja de estar implicado el analizante en aquellos palabras que pronuncia y en las cuales no se reconoce. Cuando Derrida (1997) comenta el libro de Abraham de “La corteza y el núcleo”, rescata el valor de la traducción anasémica en psicoanálisis, que discurre en el límite de lo consciente y lo inconsciente. Incluso en la misma lengua y no sólo con las palabras extranjeras, “las <<mismas>> palabras que cambian de pronto de sentido, que desbordan de sentido y desbordan incluso el sentido y que, no obstante, permanecen impasibles, idénticas a sí mismas, imperturbables, haciendo que leamos, en el nuevo código de esta traducción anasémica, lo que hubiera habido que leer en la otra palabra, la misma, antes del psicoanálisis, esa otra lengua que utiliza las mismas palabras imponiéndoles un <<cambio semántico radical>>” (Derrida, 1997, 70). Puede haber confusión de lenguas al interior de una misma lengua, como puede no haberla entre idiomas diferentes.

No entendería nada el analizante de

sí mismo si la lengua que se impone es la del analista sobre la suya propia; sería *confusión de lenguas*. Así lo sugiere Abraham para la lectura de su libro: “no se entenderá nada si no se lee este texto como él mismo enseña a leer, teniendo en cuenta la <<escandalosa antisemántica>>, la de <<los conceptos des-significados en virtud del contexto psicoanalítico>>. Este texto debe descifrarse, pues, con ayuda del código que propone y que pertenece a su propia escritura” (Derrida, 1997, 71). Las palabras del analizante a su vez se presentan para ser leídas en su propio código y con las herramientas que aparecen allí en su discurso. En el análisis, más que leer ese texto que son las palabras del analizante, se implica y exige una traducción: leerlas es, de entrada, traducirlas.

Es deseable que no se haya concluido demasiado. Resulta difícil disfrutar de la invitación a no entender demasiado pronto. Pero va de suyo la exigencia en todo escrito, sobretodo en la traducción de las ideas al lenguaje gramatical de frases que terminan en puntos finales. Vale preferir más bien un... Pero que no lleve a engaño el punto final. Bastante se ha insistido en la mutación *intra* y *trans* textos. Más bien, se regala este escrito, no exento de complicaciones, a la nutrición que resulta de la traducción que de él haga el lector.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (2005), *¿Qué es un dispositivo?*, conferencia dictada en la Universidad de la Plata, Argentina, 12 de octubre.
- AUSTER, P. (1985), *The New York Trilogy*, Faber and Faber, London.
- BENET, J. (1990), *La construcción de la torre de Babel*, Siruela, Madrid.
- BOORSTIN, D. J. (1994), *Los creadores*, Crítica, Barcelona.
- DELEUZE, G. (1967), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- DERRIDA, J. (1979), Torres de Babel, En: *Revista de Filosofía*, Sevilla, n. 5, 1987, pp. 35-68.
- DERRIDA, J. (1989), Qual, cual. Las fuentes de Valéry, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- DERRIDA, J. (1995), Teología de la traducción, En: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, España.
- DERRIDA, J. (1997), Yo - el psicoanálisis, En: *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona.
- DERRIDA, J. (1998a), El suplemento de la cópula, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- DERRIDA, J. (1998b), Los fines del hombre, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- ECO, U. (1997), *¿En qué creen los que no creen?*, Planeta, Colombia.
- FERENCZI, S. (1932a), *Confusión de lengua entre los adultos y el niño*, Obras completas, Tomo IV, Espasa-Calpe, Madrid.
- FERENCZI, S. (1932), *Confusion of Tongues between the Adult and the Child*, The International Journal of Psycho-Analysis, Vol. XXX, 1949, pp. 225-230.
- FERENCZI, S. (1932), *Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind*, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Vol. XIX, 1933, pp. 5-15.
- FERENCZI, S. (1932b), *Diario clínico*, Conjetural, Argentina.
- FREUD, S. (192), *Presentación autobiográfica*, Vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires.
- FREUD, S. (1926), *Inhibición, síntoma y angustia*, Vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires.
- FREUD, S. (1938), *Esquema del psicoanálisis*, Obras completas, Tomo XXIII Amorrortu, Argentina.
- FULCANELLI (1922), *El misterio de las catedrales*, 1994, Biblioteca fundamental año cero, España.
- GRANOFF, W. (1988), Freud escritor: ¿traducir o estandarizar?, *Lacan, Ferenczi y Freud*, École lacanienne de psychanalyse, Argentina.
- GRAVES, R. (1985), *Los mitos griegos*, Vol. I y II, Alianza, Madrid.
- JULIET, C. (2006), *Encuentros con Samuel Beckett*, Siruela, Madrid.
- HEIDEGGER (1955), *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires.
- MÁRAI, S. (1999), *El último encuentro*, Salamandra, España.
- MATAMOROS, B. (1998), *América en la Torre de Babel*. Cuadernos recién publicados. Literatura española e hispanoamericana. Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo.
- MILTON, J. (1667), *El paraíso perdido*, 1970, Diana, México.
- NIETZSCHE, F. (1980), *El caminante y su sombra*, Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2001), *La gay ciencia*, Akal, España.
- NIETZSCHE, F. (2003), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- PARROT, A. (1961), *La torre de babel*, *Cuadernos de arqueología bíblica*, Garriga, Barcelona.
- SGALAMBRO, M. (1996), El bien no puede fundarse en un Dios homicida, *¿En qué creen los que no creen?*, Eco, U. y Martín, C. M., 1998, pp. 113-116, Planeta, Colombia.
- STANTON, M. (1997), *Sandor Ferenczi: Reconsiderando la técnica activa*, Bio-Psique, Chile.
- WILLSON, P. (2004), *La constelación del sur: traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*, Siglo veintiuno, Argentina.
- WINNICOTT, D. (1954), Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión dentro del marco psicoanalítico, En: *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Laia, Barcelona.
- WITTGENSTEIN, L. (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus*, altaza, España.
- ZULETA, E. (1980), Elogio a la dificultad, En: *Sobre la idealización de la vida personal y colectiva y otros ensayos*, 1985, Procultura, Colombia.
- ZULETA, E. (2004), Controversia con Deleuze a propósito de "El antiedipo", *El pensamiento psicoanalítico*, Hombre nuevo editores, Medellín.

## NOTAS

<sup>1</sup> Se ha preferido el uso amplio del término traducción, en un más allá de lo lingüístico. Como afirma Derrida (1995) al referirse a la concepción schellingiana de la traducción: "Esto justifica que, desde el comienzo de esta exposición, haya yo hablado a menudo de traducción allí donde no se trataba sino de transposición, de transferencia, de transporte en el sentido no estrictamente lingüístico. Quizá se podría pensar que abusaba y que hablaba metafóricamente de traducción (sobrentendido: estrictamente semiótica o lin-

güística) allí donde la transposición de que habla no tenía nada, justamente, de propiamente lingüístico. Pero es que justamente para Schelling, cuya ontoteología querría presentar con lo que vengo diciendo, la lengua es un fenómeno viviente; la vida o el espíritu viviente habla en la lengua; y del mismo modo o la naturaleza es un autor, el autor de un libro que se debe traducir con la competencia de un filólogo" (75).

<sup>2</sup> Más allá de la homofonía de los términos originales.

<sup>3</sup> No hay que obviar el efecto de las itálicas sobre la palabra, como tampoco cuando se ponen entre comillas o se escriben con mayúscula, pues desplaza la palabra a nuevos niveles semánticos, de tal manera que la misma palabra escrita de manera diferente ya no es, con respecto a la otra, ni homónima ni sinónima (ver, en relación a la palabra anasémica, Derrida, 1997, 74-75).

<sup>4</sup> *Tongue*, como lengua (lenguaje), si bien existe como acepción en inglés, pertenece a uso poco corriente e infrecuente.

<sup>5</sup> Se podría abrir una interesante relación entre el beso como traducción y este nivel de la muerte de Dios apelando al húngaro, pues "Es extraño, pero, en húngaro, esas dos palabras, matanza y beso, *ölés* y *ölelés*, son parecidas y tienen la misma raíz..." (Márai, 1990).

<sup>6</sup> Cabe recordar además el extraño caso de Otto Rank, nietzscheano puro del círculo íntimo de la primera generación de analistas, aceptado como tal también por Deleuze, cuyas apreciaciones de la obra de Nietzsche son sin duda brillantes. Sin embargo, Rank termina afirmando que el trauma de nacimiento es el origen de todos los traumas. Así, ¿cómo conciliar esta afirmación con el pensamiento de Nietzsche, tan lejano a una afirmación de este tipo? La muerte de Dios no sólo es muerte del fin sino también del origen como fundamento (sobre este tema ver Zuleta, 2004, 250-252).

## RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

### Pregrado

1998 - 20 de noviembre 2003 - Universidad Javeriana Facultad de Psicología. Psicólogo  
Julio 1998 - Junio 1999. Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía

### Posgrado

Marzo 2004 - Diciembre 2005 Maestría en Psicoanálisis Universidad de Buenos Aires  
Tesis: *Splitting como concepto en la obra de Sandor Ferenczi*  
Doctorado en Psicología. Universidad de Buenos Aires  
Práctica clínica privada en Bogotá, Colombia.  
Docencia. Psicólogo - Dirección Científica, Clínica La inmaculada de Bogotá.

E-Mail miguerrez@hotmail.com