

Díez Fischer, Francisco Martín

*La hospitalidad lingüística : ¿A quién hospeda,
quien traduce?*

XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica. Acontecimiento y
Modos del Tiempo, 2010
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios
Filosóficos Eugenio Pucciarelli

III Congreso Colombiano de Filosofía, 2010
Universidad del Valle

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díez Fischer, F. M. (2010). La hospitalidad lingüística : ¿A quién hospeda, quien traduce? [en línea]. Presentado en XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (28-30 septiembre), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Argentina. III Congreso Colombiano de Filosofía (19-22 octubre), Universidad del Valle, Cali, Colombia.
Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hospitalidad-linguistica-quien-hospeda-traduce.pdf> [Fecha de Consulta:...]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Trabajo presentado en el *XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica. Acontecimiento y Modos del Tiempo* y en el *III Congreso Colombiano de Filosofía*.

Organismo organizador del primer evento: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Lugar y Fecha: Buenos Aires del 28 al 30 de Septiembre de 2010.

Organismo organizador del segundo evento: Universidad del Valle.

Lugar y Fecha: Cali, Colombia del 19 al 22 de Octubre de 2010.

LA HOSPITALIDAD LINGÜÍSTICA

¿A quién hospeda, quien traduce?

Francisco Díez Fischer
Universidad Católica Argentina-CONICET,
Bouchardo 2032, Castelar, Buenos Aires, Argentina.
franciscodiez@uca.edu.ar

Resumen

El paradigma de la traducción es un texto curioso. Ricoeur parte de la seguridad que otorgan las definiciones sobre qué es la traducción para terminar con la confesión de perplejidad ante un problema que pertenece a “las letanías de los ‘a pesar de’” [*Le paradigme de la traduction*, 42]. En el mientras tanto establece un extraño principio: la catástrofe lingüística de Babel pertenece a esa clase de situaciones irreversibles en las que un mero fruto de la naturaleza, la fraternidad, se convierte en proyecto ético. Ante la diversidad y confusión de lenguas, el hecho de la traducción se transmuta en tarea obligatoria y útil, cuya moralidad está contenida en la sugerente idea de hospitalidad lingüística. La prueba del extranjero plantea la pregunta sobre ¿qué es en verdad hospedar en el lenguaje?

Palabras clave: diversidad, traducción, hospitalidad, lenguaje.

A todos aquellos que han tenido algún acercamiento con el pensamiento de Ricoeur, se les hace evidente enseguida que la traducción constituye uno de los ejes de fuerza de su filosofía. El tema fraguó en su tiempo de madurez y fue puesto en escena a lo largo de tres años consecutivos (1997-1999) en tres pequeñas obras: *Défi et bonheur de la traduction*, *Le paradigme de la traduction*, y *Un "passage": traduire l'intraduisible*. Los tres textos son hijos ejemplares del llamado siglo de la traducción y fueron gestados bajo la dirección de la misma pregunta: ¿En verdad, es posible traducir?¹

LA PARADOJA SE OCULTA EN LA DEFINICIÓN

Para dar respuesta a la cuestión, Ricoeur tomó como punto de partida la definición de traducción que ofrece *Le Robert*. Traducir es el acto de "transferir (*transfert*) de una lengua a otra". La descripción ya supone de por sí una situación curiosa: la existencia de una muy numerosa diversidad de lenguas. Si nos guiamos por criterios darwinianos, el hecho de que existan tantos idiomas diferentes es poco ventajoso para la supervivencia de una especie en comunidad. Siempre será más difícil mantener unido a un grupo en el que, para que sus miembros puedan comprenderse, haya que traducir constantemente los mensajes entre cada uno de ellos.² Sin embargo, el dato es innegable y la paradoja puede formularse como una contradicción entre la universalidad del lenguaje: "todos los hombres hablan" y la particularidad de sus múltiples y diseminadas realizaciones: "todos los hombres hablan, pero hablan idiomas diferentes".

Pensar este hecho paradójico abre un juego teórico de posibilidades de fundamentación que Ricoeur examinó con detenimiento: 1) o bien la diversidad de lenguas implica una heterogeneidad tan radical que la traducción es, en verdad, imposible; 2) o bien la diversidad es sólo aparente y hay un fondo común entre las lenguas que permite pasar de una a otra. En este segundo escenario suponemos que: 2.1) o hay una lengua originaria que hace posible traducir porque de ella han surgido todas las otras y desde ellas podemos rastrear sus huellas y reconstruirla, 2.2) o hay una lengua universal que permite la traducción porque es condición *a priori* de todas las lenguas y podemos descubrirla a partir de los análisis estructurales de las gramáticas existentes.

Aun es más desconcertante que, analizando otro sentido más amplio de traducción, Ricoeur encuentre la misma paradoja repetida en el interior de cada lengua. Siguiendo la formulación de George Steiner, todo "comprender es traducir"³, puede entenderse por traducción cualquier fenómeno de interpretación. Los que hablamos un mismo idioma, cada vez

que nos comprendemos, estamos, de alguna manera, traduciendo, es decir, intentado superar una diferencia. Ustedes me leen y están interpretando lo que digo; y es probable que, en algún momento, nos malentendamos, de modo que tendré que aclarar o retraducir mis palabras.

En síntesis, tomando cualquiera de sus sentidos, la traducción nos enfrenta a la constante diferencia que se establece como una catástrofe lingüística inevitable, en la que nos sumergimos a diario por el simple hecho de que todos, sin excepción, estamos condenados desde un comienzo a ser recibidos en un lenguaje.

EL DRAMA DE LO INTRADUCIBLE

Desde la perspectiva de un análisis teórico, Ricoeur deduce que el problema de la traducción, expresado como un binomio de posibilidades excluyentes entre intraducibilidad o traducibilidad (punto 1 y 2) conduce a un callejón sin salida. Consideremos el primer caso. Las posturas a favor de la heterogeneidad radical de los idiomas y, por lo tanto, de la imposibilidad de traducir se apoyan sobre el hecho innegable de que hay infinidad de expresiones, palabras y matices verbales que no pueden transferirse de una lengua a otra. Si buscamos con detenimiento una equivalencia entre palabras, cuando los hispanohablantes decimos *mesita de luz*, encontraremos que los franceses y los ingleses dicen *mesa de noche* (*night-table* o *table de nuit*)⁴. Mientras un inglés toma fotos, el español las saca y el guaraní las quita. Nosotros presentamos a nuestros amigos y los ingleses los introducen. Las cosas suceden (*happen*) en inglés, llegan (*arrivent*) en francés y *pasan* en español. Mientras andamos en la *cuerda floja*, los ingleses andan en la *cuerda tensa* (*tight-rope*). De igual modo, constatamos que sólo en español los árboles tienen *copas*, y que no hay equivalente en otros idiomas para nuestra distinción entre *parpadeo* y *pestañeo*. A nivel de frases la intraducibilidad es aun más evidente. Cuando nos cruzamos con alguien le decimos *¿cómo te va?*, mientras que el francés le pregunta *comment vas-tu?* (¿cómo vas?) y el inglés *how are you?* (¿cómo estás?) o *how do you do?* (¿cómo haces? o ¿cómo lo haces?). Curiosamente es intraducible nuestra expresión *vaya a saber*. Para nosotros, las cosas que no se relacionan entre sí no tienen *nada que ver*, y para los angloparlantes, no tienen *nada que hacer* (*nothing to do*)⁵. La asimetría de estos intraducibles esparcidos por la obra hacen de la traducción un drama en el que traspasar las fronteras idiomáticas llega a tener un precio tan alto de retensiones que casi impide el intercambio⁶. O peor aun, como sugiere Ricoeur con cierto humor, la transferencia exige el valor de convertirse en esquizofrénico para ser bilingüe.

LA SEPARACIÓN TRADUCIBLE

Las posturas opuestas argumentan a favor de la posibilidad de traducir en virtud del hecho, por demás indiscutible, de que la traducción existe más allá de las altas retensiones estipuladas. Efectivamente, a pesar de las diferencias, traducimos, y este *factum* lingüístico reconduce el planteo del terreno teórico al práctico. Traducir puede ser incomprensible teóricamente, pero practicable de hecho en tanto podemos aprender y comprender otro idioma y, en sentido amplio, en tanto podemos entendernos entre los que hablamos una misma lengua⁷. Ante esta situación innegable, Ricoeur examina las dos opciones de fundamentación teórica vigentes: o bien la traducción es practicable porque existen códigos *a priori* que son reconstruibles, o bien porque en todas las formas idiomáticas existen huellas de una lengua originaria. Desestima la primera por una apelación a la ignorancia. Como luego de tantos años de estudios no se ha encontrado un léxico o una fonología universal entre las distintas gramáticas, es probable que esa estructura *a priori* en verdad no exista. La segunda posibilidad lo orienta hacia la relectura de la historia de Babel. ¿Hay razones para comprender la diversidad de lenguas como una catástrofe lingüística infligida por un dios celoso? Es llamativo que, a lo largo de toda la narración bíblica, no se encuentre una recriminación, queja o acusación divina a diferencia de lo que sucede en la expulsión del paraíso, en el fratricidio de Abel, u otros infortunios similares. La rareza de esta omisión apunta para Ricoeur a que la historia de Babel establece un extraño principio práctico. La diversificación lingüística pertenece a esas clase de situaciones irreversibles en las que un mero fruto de la naturaleza, la fraternidad, adquiere el sentido de un trabajo.

El hecho de la diversidad de lenguas provoca una incomprensión que conduce inevitablemente a la separación, dispersión y diseminación geográfica. Nos separamos porque *ya* no nos entendemos. Pero ¿qué sucedería si la situación de separación que existe de hecho no implicara una unión o comprensión anterior y originaria, en este caso, una lengua común? Significaría que tampoco habría habido un acto de separación, es decir, de pérdida. Desde el comienzo, existiría más bien una situación que reclama “algo que hay que hacer” ante el hecho irreversible de las diferentes lenguas. Ricoeur parafrasea a Benjamin: “Mira, mira, así son las cosas. A partir de esta realidad de la vida, ¡traduzcamos!”⁸. El matiz práctico de la interpretación coincide con el hecho de que, en la historia bíblica, no hay recriminación alguna por parte de Dios. No obstante, el punto de crítica salta a la vista. La lectura entra en conflicto con la idea de separación que conlleva necesariamente la representación de una distancia provocada por una causa. Según el diccionario de la Real Academia Española, separar es “establecer distancia o aumentarla entre algo o alguien, una persona, animal, lugar o cosa que se toman como punto de referencia.” También “considerar aisladamente cosas que estaban juntas o fundidas”. En ambos casos se hace referencia a un originario haber estado unidos que se ha

perdido. En cambio, hay otras acepciones que podrían fortalecer la interpretación práctica propuesta por Ricoeur. Separar es también “forzar a dos o más personas o animales que riñen, para que dejen de hacerlo”. La situación de separación podría referir de hecho a este trabajo. Mi lengua debe dejar de reñir con otra de la cual se encuentra originariamente y siempre a distancia. La dirección de esta interpretación parece ser atestiguada por la circunstancia de que siempre suelen pelear los que no se comprenden. Si primeramente hay que hacer un esfuerzo por comprendernos, ya que hablamos distintos idiomas -lo cual no presupone un originario habernos entendido-, el trabajo de traducir no sería la búsqueda de recuperar un entendimiento anterior, sino la posibilidad de sobrellevar el conflicto que viene de la mano con la diferencia intraducible. Dejar de enemistarse con el texto del que siempre estaremos a una distancia insalvable. El trabajo que queda por hacer es unir sin asimilar, ligar al separado sin borrar la separación; una forma de lo que Ricoeur llama “justicia” como justa distancia⁹.

UN TRABAJO DE DUELO SOBRE EL ABSOLUTO LITERARIO

Volvamos sobre los hechos constatados. Existimos separados, confundidos y en conflicto. Vivimos desde siempre en lo que podríamos llamar la *Babel abandonada*. Nos queda el acto de traducir no ya como una obligación moral de restablecer lo perdido, sino como tarea que hay que hacer ante el hecho irreversible de la diferencia lingüística. Ricoeur descubre aquí el deseo de traducir que motiva la tarea más allá de la obligación y de la utilidad en vistas a ampliar el horizonte de la propia lengua. La tarea compromete el trabajo de duelo que hereda de Freud¹⁰, pues la traducción requiere un trabajo sobre dos muertes, dos resistencias íntimas, que exigen ser superadas para ampliar la propia lengua sin conquistar la diferencia. Una pertenece al idioma materno de acogida y otra al idioma extraño en el que ha sido escrito el texto original. La primera es la superación del odio al extranjero percibido como amenaza¹¹. Siempre hay que lograr sacarle la cuota de peligro y de posible enemigo que tiene quien permanece a distancia. La segunda implica más estrictamente un duelo en el sentido de un trabajo de liberarse y soltar un objeto de amor, lo cual, como muestra Freud, requiere un gasto de tiempo y energía. La economía del duelo está contemplada en el presupuesto de la tarea de traducir porque exige la renuncia al ideal mismo de la traducción perfecta. Ricoeur imagina esta resistencia bajo la figura literaria de un Libro o de una Biblioteca Total donde los intraducibles habrían sido borrados definitivamente; una suerte de Absoluto Literario con el que otros han soñado. Jorge Luis Borges lo conjuraba en el título de uno de sus cuentos más famosos *La Biblioteca de*

*Babel*¹², en el que describía una Biblioteca Total, homologable al Universo, cuyos anaqueles registraban todas las posibles combinaciones de símbolos ortográficos, o sea, que abarcaban todo lo que es dable expresar en todos los idiomas:

[Contiene] “todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos falsos, la demostración de la falacia de esos catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basílides, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros, el tratado que Beda pudo escribir (y no escribió) sobre la mitología de los sajones, los libros perdidos de Tácito.

Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza”¹³.

El duelo libera del amor a una *Biblioteca Total* -posible de situar imaginariamente en Babel antes de la catástrofe-, donde cualquier diferencia intraducible quedara borrada por la onmi-expresión de todas las posibilidades. Anhelo que se corresponde con la superstición de la existencia de un “Hombre del Libro”, un bibliotecario poseedor del libro que era la cifra y compendio perfecto de todos los demás, un Libro Total que hacía de quien lo leyera un análogo de Dios; semejante a un Traductor que jamás traicionara¹⁴.

Ambos duelos conduce al círculo en espiral del trabajo incesante de traducir y retraducir¹⁵. Ricoeur recurre al espiral de la retraducción porque comprende que la paradoja de la diferencia no sólo consiste en que la misma cosa puede decirse de formas distintas en idiomas diferentes, sino porque buscamos seguir diciéndola incansablemente de otras maneras, incluso entre los que hablamos una misma lengua. Así pone en escena el hecho de que traducir es una empresa de aproximación constante que siempre tiene por intención desprovincializar la lengua materna. Pensarla como una lengua entre otras, tan extranjera como aquellas que la visitan. Ésta sería la ganancia que viene con la pérdida de los absolutos lingüísticos en la dramática del traductor. Aceptar una fórmula de equivalencia sin adecuación, de justa distancia en el trabajo de construir comparables que toma la forma de una “hospitalidad lingüística”; una idea de llegada a la que vale la pena prestar más atención.

LA HOSPITALIDAD DEL TRADUCTOR

Entre el acto de hospedar y traducir hay un elemento común que es el recibimiento. No solo es el componente esencial del ejercicio de la hospitalidad, sino que está presente en la traducción en tanto es una forma de recibir a un texto en otra lengua y en otra cultura que no son las de origen¹⁶. En ambos casos, el recibimiento supone la existencia garantizada de una morada o de una lengua materna que le pertenece a quien acoge. En efecto, la posibilidad de dar hospedaje a un extranjero comienza con un pedido de lugar formulado por el visitante: ¿dónde puedo alojarme? La interrogación da por supuesto que en la respuesta hay un vínculo esencial con el espacio que habita aquí y ahora el anfitrión, al que está ligada su identidad. Cada uno pertenece a una tierra y a una lengua a las que llama *aquí*, constitutivamente identitarias, en las que puede hospedar extranjeros sobre el presupuesto de que son de su propiedad y pertenencia¹⁷. A partir del aparente derecho de posesión con el que los miembros de una misma comunidad se adueñan de la tierra y del idioma, el huésped queda definido por contraste como el sin-lugar, un ser de pasaje con carácter nómade, sinónimo de efímero y transitorio¹⁸. Su identidad negativa está determinada por su no-pertenencia, es decir, su ser no-nacional y no-ciudadano, (“el que no es uno de los nuestros”, “*qui n’est pas de ‘chez nous’*”) y por todo lo que no le pertenece, es decir, un sin-ley y sin papeles¹⁹. Todas las definiciones sociales, jurídicas y políticas de huésped refieren a esta asimetría intraducible que excluye la diferencia de lo que él es por sí mismo. Su negatividad queda reforzada por el hecho innegable de que la hospitalidad implica siempre una dependencia. El huésped depende de la bondad de su anfitrión, por eso el acto de hospedar parece tener como vocación primera

la integración. “Integrar es someter al otro a mi ley, exigir su metamorfosis, su transformación, es decir, ejercer de cierta manera una violencia.”²⁰

A pesar de ciertos lazos etimológicos²¹, la historia de la hospitalidad no parece haber estado originariamente vinculada a la voluntad de control e integración, ni a la exigencia de papeles, sino a preservar la identidad del extranjero como deseo de guardar para sí eso que él es²². De modo que la dependencia implica más bien hacer un don gratuito de sí. El anfitrión comparte con su huésped los bienes que le pertenecen: su casa, su comida, su abrigo. Hace un gesto de acogimiento gratuito por el cual tiende un frágil puente entre dos mundos: el interior y el exterior, donde habitan el que pertenece y el que no; el que posee bienes y el que no tiene. Tal pasaje requiere una invitación porque “autoriza la transgresión de los límites sin recurrir a la violencia”²³.

Si la hospitalidad no es una integración ni una intrusión violenta, ¿qué es lo que ocurre al ser admitido al interior con la promesa de una donación gratuita? En el origen de la palabra está el verbo *hostire* que significa “tratar de igual a igual, compensar”²⁴. La gratuidad de la donación refiere al gesto de compensación que realiza el anfitrión para poner en pie de igualdad al huésped. Intenta compensar la asimetría. Lo protege y comparte sus pertenencias con él, que no tiene originariamente ni lugar ni posesión (por eso, la caridad y la solidaridad son formas vecinas y derivadas de la hospitalidad).

Si, en este punto, volvemos sobre el acto de traducir, la función del traductor parece ser claramente la del anfitrión. Está entre el texto extranjero que acoge y lee, y el texto de arriba que escribe para el lector. La compensación que ofrece no refiere a dar albergue y alimentar, sino al acto de conversar porque en el reconocimiento y la práctica del insuperable espiral dialógico del acto de traducir y retraducir él encuentra su recompensa²⁵. La traducción adquiere el sentido de un paradigma de hospitalidad como modelo de compensación fiel a la diferencia del extranjero. La recepción hospitalaria permite al otro otras capacidades de las que él es también capaz²⁶. Sin embargo, el traductor logra aun algo

más como anfitrión. En tanto hablante de una lengua de llegada se pone al nivel de la lengua de origen del texto que “él va, de alguna manera, a habitar para traducir, a fin de recibir en su lengua el mensaje traducido”²⁷. El traductor es una clase de extraño anfitrión que, para recibir al huésped, sale a habitar en el extranjero²⁸.

CONCLUSIÓN

La traducción es una forma paradigmática de hospitalidad porque en su dialogicidad logra como acto de igualación hacer memoria de haber sido extranjero. No es memoria de hechos reales, sino el recuerdo del exilio como experiencia fundadora. Haber devenido nacionales, eso que creemos ser la mayoría de las veces, es haber devenido sedentarios por creer que el lenguaje y la tierra, que nos dan la identidad, nos pertenecen. Pero la diversidad de Babel descubre la violencia de la apropiación primera. Como describía Rousseau: “Hay un primero que dijo, aquí es mío y hubo un segundo imbécil, para creerlo”. La propiedad y la pertenencia del lugar - aparente exigencia para poder ofrecer hospitalidad- se manifiestan por la traducción y en el acto mismo de “aquí te recibo” como una mentira. El huésped extranjero cuestiona la certeza de erigir fronteras y nos convierte en los primeros traductores de nosotros mismos. Nadie tiene siquiera derecho de encontrarse en un sitio de la tierra más que en otro. Enfrentamos, lo que Ricoeur llama, el fantasma del azar del propio nacimiento. Podría haber sido cualquier otra cosa; no es necesario ser de aquí²⁹.

La hospitalidad de la traducción confronta con la fragilidad de la identidad; la desestabiliza. ¿Qué nos pertenece y a qué pertenecemos? La respuesta viene con el huésped que pone en evidencia la pertenencia al extranjero, porque no tenemos propiedad ni sobre la tierra ni sobre el idioma. En definitiva, se descubre nuestra propia extranjería y la ausencia final de dominio sobre las raíces últimas de nuestra existencia.

Traducir es salir a habitar otra lengua y recordar (recorrer) un exilio. Devenir otro entre otros porque aprendemos que eso que se dice en nuestro idioma puede decirse de otras formas en otros idiomas y en la misma lengua. Entonces, avanzamos por el camino de la inquietante extranjería para descubrir que el huésped diferente que recibimos, sin ser un igual, es un semejante³⁰.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans le histoire y les cultures*, Paris: Bayard, 2004.
- AAVV, *Identidad y cultura. Simposio Internacional de Filosofía*, Coruña/Santiago: Universidade da Coruña, 1998.
- AAVV, *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, (comp. Patricio Mena Malet), Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.
- AAVV, “Problemas de la traducción”, *Revista Sur*, N° 338-339, Enero-Diciembre 1976.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 Vol., Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

- Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard, 1984.
- Bordelois, Ivonne, *Del silencio como porvenir*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.
- Borges, Jorge Luis, *La Biblioteca de Babel*, en *Obras Completas*, Barcelona: Emecé Editores, 1997.
- , *The Spanish Language in South America, a Literary Problem*, Londres, 1964.
- Derrida, Jacques, y Dufourmantelle, Anne, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Editorial De la Flor, 2006.
- Freud, Sigmund, “Duelo y Melancolía” (1917 [1915]), en *Obras Completas*, Vol. 14, pp. 241-255.
- Jervolino, Domenico, *Ricoeur. Hermeneutique et traduction*, Paris: Ellipses Édition, 2007.
- Raffestin, Claude, “Réinventer l'hospitalité”, *Communications*, N° 65 (L'hospitalité), 1997, pp. 165-177.
- Rey, Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris: Le Robert, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Le Juste II*, París: Esprit, 2001.
- , *L'unique et le singulier*, Bruxelles: Alice Éditions, 1999.
- , “Étranger soi-même”, *Revue Réseaux des Parvis*, N° 46, 1999, pp. 1-7.
- , *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004.
- , “La condition d'étranger”, *Revue Esprit*, N° 3-4, mars-avril 2006, pp. 1-11.
- Steiner, George, *Después de Babel*, FCE, México D.F., 1995.

¹ Muchos pensadores caracterizan al siglo XX como el siglo de la traducción. Entre ellos Antoine Berman: “La traducción se convierte en el siglo XX en preocupación del pensamiento mismo en su esfuerzo de relectura de la tradición occidental religiosa o filosófica [...] y de las ciencias humanas”. Berman, A., *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, p. 282. Tal vez sea cierto porque el siglo XX es a la vez el siglo del consumo. Y el lenguaje, al contrario de todos los otros bienes, es un bien que jamás se agota, que se recrea constantemente, que es solidario y gratuito, porque lo comparte toda una comunidad a través de un espontáneo sistema de trueque. Y nada que es gratuito, solidario e inagotable puede compararse en competencia de mercado con cualquier bien que es, sin excepción, agotable, costoso y privado.

² Aunque se multiplican los intentos de entenderse entre los que hablan diferente, por ejemplo, en España con el país Vasco o en la ex Yugoslavia, la diversidad idiomática parece acentuar indefectiblemente el coeficiente de conflicto.

³ Steiner, G, *Después de Babel*, cap. I, p. 11.

⁴ Agradezco aquí los valiosos aportes de Ivonne Bordelois en su libro *Del silencio como porvenir*, donde describe cada uno de estos intraducibles (pp. 21 y ss).

⁵ Borges reflexionó agudamente sobre estos insalvables de la traducción y destacaba, por ejemplo, la imposibilidad de decir *está sentadita* en inglés o de encontrar una palabra española para *understatement*. En un texto suyo poco conocido, *The Spanish Language in South America, a Literary Problem*, publicado en Londres en 1964, plantea estas dificultades en el marco de un posible futuro bilingüismo planetario entre el español y el inglés. También puede verse sus artículos en la Revista Sur Num. 338-339 “Las versiones homéricas” y “El oficio de traducir”.

⁶ El mismo precio parece haber dentro de una misma lengua, por ejemplo, en los giros propios de cada lugar. El español colombiano utiliza la expresión “¿me regalas?” para pedir algo, o “fresco” para indicar “tranquilo”.

⁷ El problema se plantea, entonces, para Ricoeur en un binomio diferente al de traducible-intraducible: el de fidelidad-traición. ¿Cuándo podemos decir que una traducción es fiel? ¿Y en qué casos traiciona lo dicho en otro idioma?

⁸ Ricoeur, P., “Le paradigme de la traduction”, en *Sur la traduction*, p. 37.

⁹ En *Le Juste II*, Ricoeur vincula la búsqueda de la justa distancia con la virtud de la hospitalidad: “Antes de toda formalización, toda universalización, todo tratamiento sumarial, la búsqueda de justicia es aquella de una justa distancia entre todos los humanos (...) yo vería fácilmente en la virtud de la hospitalidad la expresión emblemática más cercana a esta cultura de la justa distancia (...)” Ricoeur, P., *Le Juste II*, pp. 72-73.

¹⁰ Cf. Freud, S., “Duelo y Melancolía”, pp. 241-255.

¹¹ La palabra latina *hostis* refiere a esta resistencia, pues se puede traducir al español tanto por huésped o como por hostil y enemigo. La lengua griega también da cuenta de esta ambigüedad, *xenos* significa “extranjero, forastero, huésped, amigo o soldado mercenario”.

¹² Es llamativo que el epígrafe con el que comienza la narración de Borges pertenece a un libro llamado coincidentemente “el libro de todos los libros”, *The Anatomy of Melancholy*.

¹³ Borges, J. L., *La Biblioteca de Babel*, p. 467-468.

¹⁴ La paradoja que asombró a Ricoeur de poder traducir a pesar de la diferencia tampoco pasó desapercibida para Borges: “un número *n* de lenguajes posibles usa el mismo vocabulario; en algunos, el símbolo *biblioteca* admite la correcta definición *ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales*, pero *biblioteca* es *pan* o *pirámide* o cualquier otra cosa, y las siete palabras que la definen tiene otro valor”. El lector queda interrogado por otra paradoja que, me arriesgo a decir, sería del agrado a Ricoeur: “Tu, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?”. Borges, J. L., *La Biblioteca de Babel*, p. 470.

¹⁵ Es interesante que el espiral sea la forma más común bajo la que se representa la Torre de Babel. La famosa pintura de Pieter Bruegel, el grabado de M. Escher de 1928 y una variedad de dibujos confirman la figura.

¹⁶ Hay varias formas de hospitalidad lingüística, más allá de la traducción, a las que no podemos dedicar mayor tiempo aquí, pero que son de sumo interés, por ejemplo, la hospitalidad literaria. Las obras de la literatura ocupan una plaza central en cada idioma y encarnan formas de hospitalidad en la que un texto es recibido como huésped invitado de otro. Hay prácticas textuales hospitalarias como el epígrafe, la citación, la referencia, la mención y la alusión. Así, por ejemplo, el comienzo de *La Biblioteca de Babel* está encabezado por el epígrafe que dice “*By this art you may contemplate the variation of the 23 letters...*”. Borges lo deja sin traducir como gentileza de confiarle al lector esa tarea de hospitalidad. Del mismo modo, hay formas de inhospitalidad literaria como la parodia, donde un texto noble es recibido con una acción vulgar de travestismo burlesco por parte de un anfitrión malicioso.

¹⁷ La palabra pertenencia contiene esta ambigüedad que se manifiesta con la preposiciones que la acompañan “a” y “de”. La cercanía entre la pertenencia “a” y la pertenencia “de” parece justificar el hecho de exigir la propiedad y la violencia primera sobre la que se sostiene el Estado, cuando, en verdad, una nacionalidad indica más bien *a donde* se pertenece, que aquello que nos pertenece.

¹⁸ Respecto de la temporalidad característica del huésped que recibe hospedaje, existe la “regla de los tres días”, presente en muchas culturas desde la árabe hasta la alemana, que dictamina que “el huésped es como el pescado, al cabo de tres días, comienza a oler mal”.

¹⁹ Ricoeur recorre tres modos de entender al huésped extranjero en los que puede leerse la historia de los pobres en Occidente: 1) El **extranjero como visitante**, el turista, que tiene el derecho de visita y de hospitalidad universal al que refiere Kant en *Sobre la Paz Perpetua*: “Hospitalidad significa aquí el derecho que tiene el extranjero, a su arribo al territorio del otro, de no ser tratado allí como un enemigo”. Él es el modelo del acto de hospedar con quien podemos vivir juntos por un tiempo. 2) El **extranjero como inmigrante**, el trabajador en los países industrializados cuya vida está trazada más por los actores económicos y políticos que por él mismo. Es claro ejemplo de una identidad negativa ya que en el imaginario público pasamos del extranjero al inmigrante, del inmigrante al inmigrante ilegal, y del inmigrante ilegal al marginado. Así colmamos de verdad el axioma: Yo quiero a los extranjeros, pero “*chez eux*”. 3) Por último, el **extranjero como refugiado**, es decir, el admitido bajo el beneficio del derecho de asilo, el derecho a la protección de los pueblos perseguidos. Cf. Ricoeur, P., “La condition d'étranger”, pp. 264-275.

²⁰ Cf. AAVV, *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, p. 10. Sin duda, pueden destacarse otros sentidos de integración menos violentos como, por ejemplo, la integración -por cierto en nada sencilla de alcanzar- que se logra en el matrimonio.

²¹ Es cierto que en la palabra latina *hospitem*, de donde deriva luego “huésped”, se encuentra la raíz indoeuropea *pet* o *pot*, correspondiente a la idea de señor y de sí mismo. “Déspota” es el señor de la casa, por eso es signo de poder. El término nace de *dem-potês*, formado por el elemento *dem*, casa (en latín: *domus*) y *poti*, jefe de grupo, el que asegura la autoridad (en latín: *potis*, poderoso). De aquí el sentido violento que tiene la palabra “rehén” que es el huésped retenido en *otage* por el déspota (señor de la casa). La palabra española “anfitrión” tiene un origen diferente; pues deriva de la mitología griega: Anfitrión era el Rey de Tirinto, famoso por organizar grandes y fastuosos banquetes.

²² El pedido de cartas de identidad, de nombres y apellidos, de lugar de nacimiento, profesión y finalidad del viaje niegan la hospitalidad a los “sin papeles”, para invitar sólo a aquellos que sean iguales (poseedores de pertenencias).

²³ Raffestin, C., “Réinventer l’hospitalité”, p. 166.

²⁴ El verbo dio lugar no sólo a *hostis* (enemigo), sino a *hostimentum* (compensación) y a *hostia*, que era la “víctima destinada a compensar la cólera de los dioses” Cf. Rey, A., *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 1744.

²⁵ Cf. Ricoeur, P., “Défi et bonheur de la traduction”, en *Sur la traduction*, p. 19.

²⁶ En contraposición con la *potestas* del déspota, la *auctoritas* del anfitrión-traductor tiene el sentido del aumento o incremento de las capacidades del huésped.

²⁷ Ricoeur, P., “La condition d’étranger”, p. 6.

²⁸ El éxodo y la dispersión como movimientos opuestos y a la vez fundadores (complementarios) de la hospitalidad están en el origen mismo de la historia de Babel. Los hombres edifican la torre con la intención de hacerse un nombre (ser famosos) para no dispersarse sobre la faz de la tierra. De que aquí se trata de un problema del fundamento parece confirmarlo el nombre del zigurat de Etemenanki que se habría construido sobre la torre ya abandonada, se le llamaba “La casa de fundamento de la tierra y del cielo”.

²⁹ Cf. Ricoeur, P., “Étranger soi-même”, punto 3.

³⁰ ¿Qué posibilidad existe de comprender que un semejante no es un igual? La dificultad comienza por la semántica. El diccionario de la Real Academia Española define a un semejante como aquel “que semeja o se parece a alguien o algo”. Y un igual es aquel “de la misma naturaleza, cantidad o calidad”, pero también alguien “muy parecido o semejante.”