

# La traducción como paradigma para las humanidades

## Translation as Paradigm for Human Sciences

**Barbara Cassin**

Centro Nacional de Investigación Científica (CNCR), Francia

barbaracassin2@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9587-0812

### **Introducción de Renato Huarte Cuéllar**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

renatohuarte@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-2419-4271

### **Traducción de Ana Olivares Muñoz-Ledo**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

ana.olivaresml@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2209-1973

**Resumen:** ¿Y si el lenguaje del mundo no fuera el “globés” sino la traducción? Este artículo propone que la traducción es el mejor paradigma para las humanidades, exportable a otros campos de la política y la sociedad. En tanto habilidad con diferencias, la traducción provee una articulación entre el individuo y el universal, por un lado, y la diversidad o las singularidades, por el otro. La traducción ayuda a pensar de nuevo la relación naturaleza-cultura, más allá de la raigambre o el nacionalismo, y practica un relativismo consistente. La autora parte de su propia experiencia del *Diccionario de los Intraducibles* para llegar al filosofar en lenguas.

**Palabras clave:** traducción, sofisticación, homonimia, performatividad, escuela francesa, John Langshaw Austin, Jacques Derrida, globlés, humanidades, diversidad, relativismo consistente



**Abstract:** What if the language of the world were not Globish but translation? This article proposes translation to be the best paradigm for human sciences, exportable to other fields of politics and society. As a know-how with differences, translation provides an articulation between the one and the universal, on the one hand, and diversity or singularities, on the other. Translation helps to think anew the nature-culture relationship, far from any rootedness or nationalism, and it practices a consistent relativism. The author starts from her own experience of the *Dictionary of Untranslatables* to philosophize in tongues.

**Keywords:** translation, untranslatables, sophistic, homonymy, performativity, French theory, John Langshaw Austin, Jacques Derrida, Globish, human sciences, diversity, consistent relativism

**Recibido:** 25 de marzo de 2022

**Aceptado:** 25 de mayo de 2022

## Introducción

Barbara Cassin nació en Francia en 1947. Estudió filosofía y es heredera, según sus propias palabras, del pensamiento de Martin Heidegger —aunque entró en debate con él—, y del “giro lingüístico” en términos generales. Tradujo a Hannah Arendt al francés y muy pronto dedicó su esfuerzo a revalorar el llamado pensamiento sofista en la Grecia antigua y en el pensamiento contemporáneo a partir de obras que eran consideradas periféricas y “poco filosóficas”. Estudió filología clásica y dedicó su tesis doctoral, dirigida por Pierre Aubenque, a la recepción de Parménides y otros “sofistas”.

Ha sido investigadora del Centro Léon Robin de la Sorbona y del Centro de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Lille III. Ya como investigadora del Centro Nacional de Investigaciones Sociales y en franca inspiración por el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Émile Benveniste, Cassin desarrolló un proyecto de más de 12 años que involucró a más de 150 académicos que fue llamándose de diversas maneras, según la lengua en la que era editado. En francés, la obra colectiva aparecida en 2004 lleva el nombre de *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des Intraduisibles*. La versión en inglés de 2014 se llamó *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon* y la versión en castellano apareció en una coedición liderada por la editorial Siglo XXI, con el título *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles* en 2018, año en el que Cassin ingresó a la prestigiosa Academia Francesa.

En la introducción a la versión en castellano, Cassin aclara que un intraducible no es una palabra que no se pueda traducir, sino, inspirada en Lacan, más

bien una palabra que no puede dejar de traducirse.<sup>1</sup> De tal suerte, se inspira en esa crítica que Benveniste hace a Aristóteles y a la tradición aristotélica occidental de concebir que, al describir el mundo a partir de una lengua, se está dando cuenta de “la” relación con el mundo. Más bien, cada lengua tendrá su manera de aproximarse al mundo. Cada mirada será distinta y única, en muchos sentidos. De tal suerte, este ejercicio titánico busca “desoccidentalizar” la labor académica, en un principio, de la filosofía, buscando ver las articulaciones entre lenguas particulares y dar posibles traducciones, siempre en plural y en una tarea colectiva, mostrando maneras en las que se puede traducir una palabra.

Esta apertura la ha llevado a emprender otros proyectos tanto dentro como fuera de la academia. Ha iniciado proyectos de diálogo con lenguas indígenas, africanas y de otras latitudes, así como ha establecido “casas de la sabiduría”, espacios inspirados en centros multiculturales del Medio Oriente donde la traducción es vista como un saber-hacer y un lidiar con las diferencias. Estas casas existen en Marsella y en Aubervilliers, dos ciudades que se han caracterizado por su gran cantidad de migrantes de diversas latitudes.

Cassin apuesta por una mirada política del lenguaje y las posibilidades de diálogo. El artículo que presentamos busca dar cuenta de un proyecto de traducción no solo para la filosofía, sino para las humanidades en su conjunto. Esta labor permite abrir los oídos de manera tal que desarticule la forma en la que pensamos desde la academia y allende los problemas del mundo actual.

Esta visión permite vías de aproximación a viejos y nuevos problemas desde una perspectiva que, desde el giro lingüístico, vincula la traducción como un acto que rescata el bagaje político, económico, histórico, social y cultural de las palabras para repensar las humanidades desde diversas latitudes. Ese gesto dialógico es lo que permite salir de un mundo monolingüe que, más que opción, ha generado muchos de los conflictos contemporáneos de nuestro mundo.

<sup>1</sup> Barbara Cassin, “Presentación”, en *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2018), XXIX.

## La traducción como paradigma para las humanidades<sup>2</sup>

¿Qué significa el metalenguaje sino traducción?

JACQUES LACAN, “Hacia un nuevo significante”, 1977

“El lenguaje de Europa es la traducción” dijo alguna vez Umberto Eco. ¿Qué pasaría si, desde un punto de vista tanto filosófico como político, el lenguaje del mundo y no solamente el lenguaje de Europa fuera la traducción?

Mi punto de partida para y desde la traducción es mi reciente (y aún en curso) experiencia con la edición francesa del *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*,<sup>3</sup> así como sus traducciones, particularmente al inglés bajo el título de *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*.<sup>4</sup> Primero, describiré cómo fue que la problemática de la traducción y de la intraducibilidad nos hizo trabajar y pensar “en-conjunto”, como un colectivo multilingüe. En el camino haré énfasis en cómo *esta* forma de pensar está estrechamente relacionada con mi interés especializado en la filología griega y los filósofos griegos, particularmente en aquellos “antifilósofos”, como Alain Badiou los llama o, puesto de otra forma, aquellos afilósofos, con un *alfa* privativa: los sofistas.

Al tejer estos hilos, propongo algunos elogios paradójicos: un encomio a la homonimia y uno al relativismo consistente que llevan hacia un tercer encomio, el del “entre”, del *in-between* en inglés o *entre* en francés. Debemos hacer notar que *entre* en francés significa, al mismo tiempo, tal y como en el latín, “entre (*between*)” (la preposición *inter* en latín) y “entra (*come in*)”, la segunda persona de la conjugación en imperativo del verbo *entrer* (en latín, la preposición *intra*, “dentro”, también es idéntica al imperativo del verbo *intrare*). “Between” y “come in” tienen la misma raíz en ambas lenguas, latín y francés, y el significante en francés *entre* tiene ambos significados, una homonimia lo suficientemente motivada en tiempos de migrantes, inmigrantes y refugiados en aumento, por lo menos en Europa.

<sup>2</sup> Barbara Cassin, “Translation as Paradigm for Human Sciences”, en *The Journal of Speculative Philosophy*. State College, Penn State University Press 30, núm. 3 (2016): 242-266. Licencia de derechos núm. 1202538-1. Revisión técnica de Renato Huarte Cuéllar.

<sup>3</sup> Barbara Cassin, dir., *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles* (Paris: Seuil/Le Robert, 2004).

<sup>4</sup> Barbara Cassin, ed., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, trads. Emily Apter, Jacques Lezra y Michael Wood (Princeton: Princeton University Press, 2014).

Juntos, estos elogios a su vez forman un elogio a la traducción, que ahora veo como algo bueno, algo que puede representar un mejor paradigma para las humanidades. Mi objetivo, en una palabra, es complicar lo universal.

## I. El *Diccionario de los intraducibles*: filosofando “en lenguas”

Ciertamente, el *Diccionario de los intraducibles* es un libro imposible. Fue escrito a lo largo de un periodo de 12 años, por 150 colaboradores, todos, por lo menos, bi o trilingües. En dicha obra se trataron alrededor de 5 000 palabras clave, expresiones, conjuntos de palabras e información gramatical, en 15 lenguas europeas, así como aquellas que constituyeron Europa, tales como el sánscrito, el griego antiguo y el latín, con un poco de hebreo y árabe, estas últimas consideradas como *lenguas de tránsito*.

Un “intraducible” o, mejor aún, los intraducibles (debe ser en plural) son síntomas de las diferencias entre lenguas. Para esto, he propuesto la siguiente definición: “un intraducible no es lo que uno no traduce sino lo que uno no para de (no) traducir”, de manera que no se trata de algo sacralizado, del tipo heideggeriano, sino, más bien, de un proceso abierto y siempre continuo.

¡Vayamos hacia Babel felizmente! En un diccionario como este, las notas desesperadas a pie de página de los traductores se vuelven la base del propio texto. El diccionario saca ventaja de los juicios de los traductores, pues ¿acaso nosotros mismos, historiadores de la filosofía, escritores, filósofos y lectores, no somos, al final de cuentas, también meros traductores en apuros?

Nuestro *Diccionario* se encargó de los síntomas. Algunos son puntuales y cuasi aislados, aunque significativos, intraducibilidades propias de un lenguaje en un momento específico, tales como *kairós*, *leggiadra*, *saudade*, *matter of fact*, *Beruf* y *différance*. Otros síntomas están basados en conjuntos densos de discrepancias, tales como los “pares” pertenecientes a determinadas lenguas: el complejo lema de *Mind/Geist/Esprit*, por ejemplo, ayuda a pensar por qué la misma obra maestra hegeliana, traducida dos veces al inglés, la primera como *Phenomenology of the Mind* y la segunda como *Phenomenology of the Spirit*, podría ser entendida o bien como un trabajo “espiritual” o bien como una contribución temprana a la filosofía de la mente. Y como John McCumber ha mostrado, el artículo de Habermas titulado “Trabajo e interacción” [en inglés “Labour and Interaction”], suena marxista en un principio, pero con su retraducción al inglés en 1998 como “Work and Interaction” suena casi pragmatista. Benveniste nos muestra la diferencia entre *freedom* y *liberty*, la cual corresponde a la palabra en

francés *liberté*. Todos sabemos que el francés ignora la diferencia entre “gustar” y “amor/amar” —*j’aime* a Dios tanto como a mi amante y a un buen pastel de queso—. De hecho, en este diccionario intentamos empezar a partir de las dificultades transnacionales que realmente nos impiden comprender las circunstancias de hoy, tales como la discrepancia entre los dos conjuntos complementarios de *right/law* y *droit/loi*, y el problema que causan en las sesiones parlamentarias europeas. Sin embargo, al hacer esto también tuvimos que lidiar con hechos innegables de la gramática y la sintaxis: el orden de las palabras, el tiempo en general y los tiempos verbales, el género de los sustantivos, la presencia y uso del verbo *ser* —*to be, esti, es gibt, il y a, there is, ser/estar*, más de una palabra o ninguna palabra, como ocurre en el vasco—.

El primer efecto de una práctica como esta ha sido poner en tela de juicio la propia extensión del dominio de la filosofía. ¿Cuándo comienza y cuándo termina? Al leer textos importantes de historia de la filosofía, con o sin la ayuda de Heidegger, nos percatamos de que “nuestra” historia de la filosofía gira en torno a problemas de traducción, tales como la transposición latina de la palabra en griego *ousía*, dividida entre *existentia* y *essentia*, o *logos*, presentada como *ratio-oratio*. De esta forma, también debemos mirar hacia la intraducibilidad en el discurso ordinario: *Good morning* y *Bonjour* no son *Jaire, Vale, Salaam* o *Shalom*. Y cada una de estas fórmulas, deseando alegría, salud o paz, abre un mundo distinto. La literatura y la literatura comparada también están en tela de juicio: el *Quijote* español y la *Divina Comedia* italiana son hechos “filosófico-lingüísticos” en tanto que son obras de arte discursivas, produciendo nuevos elementos a partir de sus propios lenguajes. El primer efecto del *Diccionario* es sacudir las disciplinas tradicionales y los géneros literarios, incluso los comparativos e híbridos.

Debemos reconocer que filosofamos en *lenguas* con palabras y no solamente con conceptos. Hacer filosofía en lenguas es radicalmente diferente a filosofar *a secas*.

## II. La clave sofista: ontología/logología

Como dijo Momigliano, los griegos eran “orgullosamente monolingües”: ellos “hablan-y-piensen” (se traduce *legei*) “lenguaje-y-razón” (se traduce *logos*). *Logos* es lo que cada persona comparte, en tanto persona —no una lengua entre otras o no una lengua en particular—, sino de *el* lenguaje. Ahora, en ese caso, *el* lenguaje no es nada más que el griego, el cual se vuelve, tomando prestada una expresión lacaniana para referirse a las mujeres, algo como *la/una lengua*. De

hecho, *hellenízein* significa “hablar griego” así como “hablar con propiedad” y “pensar y actuar como un hombre civilizado”. Dicha palabra contrasta con *barbarízein*, la cual condensa en una onomatopeya el ininteligible “bla, bla, bla”, lo extranjero, lo ajeno, lo inhumano. “El hombre es un animal que tiene *logos*”: el hombre es griego. La definición universal de Aristóteles sobre lo que es un hombre se forma como un universal griego. Aspasia, en el *Menéxeno* de Platón, es una caricatura de este angosto tipo de entendimiento de sí mismo cuando enuncia la *oratio* del funeral de Demóstenes: “Somos griegos de sangre pura, no adulterada por las tribus bárbaras... Nuestro pueblo está compuesto de griegos puros y no de una mezcla bárbara, por esto mismo nuestra ciudad está repleta de un odio de corazón por las razas extranjeras”.<sup>5</sup>

Entonces, ¿es posible que trabajar temáticas sobre los griegos y sobre el griego mismo nos brinde las claves para entender las diferencias entre lenguajes y lenguas?

Es muy simple, o por lo menos creo que lo puedo hacer simple con lo que propongo que llamemos la oposición “ontología/logología”. La clave de esta oposición fue dada por Platón en el *Cratilo*. Uno puede partir de las cosas en sí mismas, y a esto le llamamos “ontología” o partir de las palabras y a esto lo llamo “logo-logía”.

La ontología podría definirse, a partir de Parménides y hasta Heidegger, como una co-pertenencia entre el binomio en español ser/estar (*being*), el pensamiento y el discurso. Las frases clave, intraducibles al extremo, incluyen los fragmentos del poema de Parménides: el 2 “*oute an gnoiês to mê eon ... oute phrasis*” [No puedes conocer al no-ser ... o nombrarlo] y el 3 “*to gar auto noein esti te kai einai*” [pues es lo mismo pensar que ser]. Y, a su vez, estos fragmentos son el antecedente de declaraciones heideggerianas como “Hay ser” (*There is being*) (*Es gibt Sein*) o, hablando metafóricamente, “el hombre es el pastor del ser”. Sin embargo, el mismo Heidegger ha mostrado cómo la *alêtheia* parmenídea, “verdad” y “develar”, se abre hacia una metafísica de la adecuación. Con Platón y Aristóteles, las cosas pueden describirse de la siguiente manera: el lenguaje se vuelve un *organon*, una “herramienta”, un medio de comunicación, y las distintas lenguas, como Sócrates dijo en el *Cratilo*, no son más que materia prima para

<sup>5</sup> Platón, *Menéxenos*, trad. de W. R. M. Lamb (Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1925), 245, c5-d5. Cabe aclarar que Barbara Cassin, como filóloga griega, realiza sus propias traducciones directamente del griego. En ese sentido se optó por traducir la versión del texto en inglés y no recurrir a una traducción clásica o canónica en castellano [N. de la T.]

fabricar esta herramienta,<sup>6</sup> meros hábitos de ideas. Por esto mismo, “uno debe partir de las cosas”, de lo que es y “no de las palabras”.<sup>7</sup> Uno debe comunicar las cosas que yacen debajo de las palabras tan rápido como se pueda. Siempre se trata de producir la unidad del ser o idea detrás de la diferencia de lenguas, de reducir lo múltiple a lo uno. La traducción se vuelve lo que Schleiermacher llama *dolmetschen*, una habilidad para “hombres-switch” y “entre-ires”.<sup>8</sup>

*Logología* es una palabra forjada por Novalis. En sus *Fragmentos logológicos*, podemos leer una forma muy irónica y, como él dice, “sofista” de considerar el lenguaje: “Es increíble el error absurdo que las personas hacen cuando imaginan que están hablando en aras de las cosas, pues lo que es más adecuado para el lenguaje, nadie lo sabe: que simplemente se ocupa de él mismo consigo mismo. Es por eso que resulta un maravilloso y fructífero misterio que, si alguien habla simplemente por hablar, pronuncie precisamente las más espléndidas y originales verdades [...]. De aquí surge el odio que tantas personas sensatas le tienen al lenguaje”.<sup>9</sup>

Con la *logología*, uno parte de las palabras. Ya no es suficiente decir *Ser*: uno debe estar consciente de que el Ser es el puro efecto del Decir. Esto es “sofista” porque es precisamente la forma en la que los sofistas, Gorgias en particular, critican a Parménides: El *Tratado del no-ser* de Gorgias muestra cómo el poema de Parménides *Sobre la naturaleza o sobre ser*, en efecto, produce al Ser al mismo tiempo que lo nombra. La ontología no es más que una exitosa logología.

<sup>6</sup> “Y si cada legislador que nombra no trabaja sobre las mismas sílabas, no hay que olvidar que tampoco los herreros trabajan sobre el mismo hierro cuando hacen la misma herramienta para el mismo propósito, no obstante, mientras le den la misma forma [*idean*], aunque sea en otro hierro, la herramienta seguirá siendo la correcta, sin importar que uno la haga aquí o con los bárbaros”. Barbara Cassin indica que ella realizó las traducciones, a menos que se indique lo contrario. Así, tradujimos al castellano directamente del inglés por ser este caso específico. (N. del R.) El original de la autora: “If all legislators, who give the names, don’t work on the same syllables, do not forget that all blacksmiths do not work on the same iron, whilst making the same tool for the same purpose; yet, as long as they give it the same form [*idean*], even if it is from a different iron, the tool remains correct, whether one makes it here or with Barbarians”. Platón, *Cratilo*, 389e-390a.

<sup>7</sup> *Ibidem*: 439b.

<sup>8</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Different Methods of Translating*, trad. A. Berman (Paris: Seuil, 1999), 34-35. Puede verse también el Glosario de Christian Berner en las pp. 135-138.

<sup>9</sup> Novalis, “Monologue,” en *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe*, ed. Kathleen Wheeler (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 92-93.

El tipo de discursividad que ahora está en juego es muy cercana a la noción de J. L. Austin de lo performativo. El efecto *logológico* es un efecto austiniano y hay un vínculo directo entre *performance* y *performativity*.<sup>10</sup> *Performance* es la mejor traducción para *epideixis*, que se caracteriza, de Platón en adelante, como discursividad sofista. La palabra quiere decir “encomio” o “elogio” en retórica, con el término técnico de la retórica epidíctica en contraste con la retórica forense y deliberativa y, al mismo tiempo, en el griego ordinario quiere decir algo como “show, demostración, actuación”. El *Encomio a Helena* de Gorgias es el paradigma de cómo una *epideixis* está actuando (*performing*) sobre su objeto. Helena de Troya, la más culpable de todas las mujeres, se vuelve inocente a través de la fuerza del encomio de Gorgias, el cual crea, da forma (conforma), per-forma una “Helena nueva”, lista para la Helena de Eurípides, así como *La bella Helena* de Offenbach. El propio Gorgias teorizó al respecto perfectamente: “El discurso es un gran soberano [*logos dunastês megas estin*], quien por medio del más pequeño y menguado de los cuerpos, pone en acto (*performs*) [*apotelei*] el más divino de los actos, pues tiene el poder de ponerle un final al miedo, hacer a un lado la tristeza, producir alegría e incrementar la conmiseración”.<sup>11</sup> “¡Lo logré!” dijo Gorgias, para concluir: mi discurso ha creado una Helena inocente. Cuando hablas, y solamente por medio de tu discurso, el cual *no puede no ser* un acto de habla, realmente haces cosas con las palabras. Una de mis más impactantes experiencias fue encontrar en las conclusiones de Desmond Tutu sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Sudáfrica, un equivalente perfecto a la frase de Gorgias. El cometido era “cómo hacer que los errores humanos se vuelvan derechos humanos”. (Cito aquí la hermosa insignia en la pared de la casa de Tutu en Ciudad del Cabo). Tutu escribió: “Es un lugar común tratar al lenguaje como meras palabras, no hechos. Por lo tanto, el lenguaje tiene un papel mínimo en contra de la violencia. La Comisión desea tener un punto de vista distinto al respecto. El lenguaje, el discurso y la retórica sí *hacen* cosas: construyen categorías sociales, dan órdenes, nos persuaden, justifican, explican, dan razones, excusas. Construyen realidad”.<sup>12</sup>

Debemos notar, tal como lo mencionó Austin, que la performatividad es el tipo de discursividad que la regulación filosófica, entiéndase aristotélica, del

<sup>10</sup> Se optó por dejar los conceptos en inglés dada su intraducibilidad al español. Sin embargo, por *performance* podría entenderse “performancia” y por *performativity*, “performatividad”. N. de la T.

<sup>11</sup> Gorgias, *Encomium of Helen*, 82 B 11DK, §8.

<sup>12</sup> *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, October 29, 1998, vol. 5, chap. 7, §124, <http://www.justice.gov.za/trc/report/>

lenguaje no puede admitir y no está dispuesta a tratar. Con Aristóteles, uno puede “hablar de algo” (apuntando hacia la verdad, desde la filosofía); uno puede “hablarle a alguien” (buscando la persuasión, con retórica), pero eso es todo. No existe una tercera dimensión para la discursividad, incluso una plegaria, la cual no es ni verdadera ni falsa, está hecha, a final de cuentas, para persuadir a los dioses.

Si conecto a Austin con los muy vituperados sofistas —cuestión que ciertamente Austin no hizo— se debe precisamente a las propias conclusiones de Austin. Termina su libro subrayando cuán feliz es de “hacer trastadas con dos fetiches los cuales admito que tengo la inclinación de estropear: 1) el fetiche de lo verdadero/falso y 2) el fetiche valor/hecho”.<sup>13</sup> Y no podemos olvidar la última frase de su discurso final: “Les dejo a mis lectores la verdadera diversión de aplicar esto a la filosofía”.<sup>14</sup> ¿A la filosofía? Pero entonces la filosofía es sofística.

El régimen discursivo del *Diccionario de los intraducibles* es, de hecho, logología sofista inmersa en la pluralidad de lenguas. Nuestra frase clave ya no es del tipo heideggeriano, “es gibt Sein”, sino más bien del tipo humboldtiano: “hay lenguajes”. Humboldt comienza a partir de *Verschiedenheit*, “diversidad”: “El lenguaje se manifiesta en la realidad solamente como multiplicidad o variedad [*Verschiedenheit*].”<sup>15</sup> El lenguaje no es más que la diferencia de lenguas. El lenguaje es una pluralidad de lenguas (me autorizo a mí misma a tomar prestada esta idea de la expresión “to speak in tongues”, “hablar en lenguas” de la Biblia), y cada lengua está vinculada con, y crea, una forma de ver el mundo o, en otras palabras, una cultura. De acuerdo con una metáfora compartida particularmente por Humboldt y Troubetskoy, cada lengua, que por definición es una “entre otras”, es como una red iridiscente que captura diferentes especies de peces, dependiendo de la finura de la red y de dónde y cómo se arroja al mar. Podemos llamar a estos peces *Weltanshauungen*, *worldviews*, “formas-de-ver-el-mundo”.

Desde este punto de vista, traducir ya no significa, desde las palabras de Schleiermacher, *dolmetschen* sino *übersetzen*. Ahora, la traducción muestra la comprensión de cómo cada lengua produce mundos distintos; ella hace que es-

<sup>13</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 151.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>15</sup> Wilhelm von Humboldt, “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts” (1836), en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, A Leitzmann *et al.*, eds. (Berlin: Behr, 1903-1936), 240.

tos mundos se comuniquen, molestándose la una a la otra, de manera tal que la lengua, cultura y mente del lector se vean obligadas a conocer aquellas del escritor.<sup>16</sup> El mundo común se vuelve un principio regulador o guía, como el juicio reflexivo de Kant, algo como punto de llegada más que de partida. Y así comenzamos a filosofar en lenguas.

La filosofía entonces es una tensión entre el famoso “Universal” y la diversidad de las singularidades. Schleiermacher lo describe a la perfección, mientras uno insista en su “y todavía”:

Aquí [en la filosofía auténtica], más que en ningún otro campo, cada lengua contiene [...] un sistema de conceptos, los cuales, precisamente porque se tocan entre sí, están unidos y se complementan entre sí dentro de la misma lengua, a partir de un todo cuyas partes no corresponden a ninguno de los sistemas de otras lenguas, con la excepción de y todavía, de Dios y del Ser, el primer sustantivo y el primer verbo. Esto es porque incluso el universal absoluto, aunque se encuentre a sí mismo fuera del dominio de la particularidad, es iluminado y coloreado por el lenguaje.<sup>17</sup>

El problema de los “intraducibles” se vuelve entonces una necesidad evidente. Humboldt lo expresó cuando tradujo el *Agamenón*:

El *Agamenón* es intraducible [...] no hay palabra de lengua alguna que sea perfectamente equivalente a la de otra [...]. Una palabra es en tan poca medida el signo de un concepto que, a su vez, este no puede elevarse sin ella ni ser fijado, la acción indeterminada de la fuerza del pensamiento se condensa en una palabra como nubes ligeras que aparecen en un cielo despejado. Así es que la palabra se vuelve un ser individual, provisto de una figura y carácter determinados, con una fuerza que actúa sobre el espíritu y capaz de trasplantarse a sí misma.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Barbara Cassin hace una paráfrasis de la “bien conocida bifurcación”: “O bien el traductor deja tal cual al escritor en la medida de lo posible y hace que el lector vaya a su encuentro o bien deja libre al lector en la medida de lo posible y deja que el escritor vaya a su encuentro”. (Trad. del R.) En el original de Cassin: “I am paraphrasing the well-known bifurcation: ‘Either the translator leaves the writer alone as much as possible and makes the reader go to meet him or he leaves the reader alone as much as possible and makes the writer go to meet him’”, Schleiermacher, *On Different Methods of Translating*, 49. Agrega la autora: “Siguiendo a Schleiermacher, estoy eligiendo la falta de tranquilidad de la más perturbadora primera opción” (N. del R.).

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>18</sup> Wilhelm von Humboldt, “Introduction to Aeschylus’ Agamemnon” [1816], GA, VIII, 129.

### III. ¿Escuela francesa?

#### *Más de un lenguaje*

Insisto en el modo sofista porque deseo trazar algunos vínculos con lo que ahora llamamos “la escuela francesa”, a pesar de que no es solo francesa después de todo. El eco más obvio debe encontrarse en la “deconstrucción” derridiana. “Más de una lengua”, precisamente así es como Derrida elige definir su método y su trabajo: “Si tuviera que arriesgar una sola definición de la deconstrucción, una que fuera tan breve, elíptica y económica como una contraseña, diría simplemente y sin más: *plus d’une langue*”.<sup>19</sup>

A lo largo de otro texto verdaderamente cautivante y que retoma y desarrolla esta definición, es decir, *El monolingüismo del otro*, la deconstrucción de la propia posición de Derrida —refiriéndose a su propia experiencia como un joven judío *pied-noir* en Argelia que tuvo que aprender árabe como lengua extranjera obligatoria— se expresa como una aporía. Dice: “*On ne parle jamais qu’une seule langue/On ne parle jamais une seule langue*” [“Nunca hablamos más que una lengua/Nunca hablamos solamente una lengua”]. Es una contradicción pragmática, si acaso, la cual tanto teóricos angloestadounidenses como alemanes le reprocharían diciendo que era un filósofo demasiado continental. Le dirían: “Eres un escéptico, un relativista, un nihilista... Si continúas así, te pondrán en un departamento de retórica o literatura [...]. Y, si insistes, te encerrarán en un departamento de sofística”.<sup>20</sup>

¡Hasta el momento todo bien! Un diagnóstico y una amenaza de sendos calibres son una fuente de placer innegable para mí.

Evoco la “escuela francesa” porque hay unos vínculos evidentes entre la pragmática de los intraducibles y las concepciones francesas contemporáneas, la “desterritorialización” deleuziana en particular: es solamente desde fuera que te puedes percibir como no “hablante del *logos*”, es decir, no como el Hombre Uni-

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *Memoires for Paul de Man* (New York: Columbia University Press, 1989), 38. También se cita en el “Inseratum” a Jacques Derrida, *Le Monolingüisme de l’autre ou la prothèse d’origine* (Paris: Galilée, 1987); *Monolingualism of the Other*, o bien, *The Prosthesis of Origin*, trad. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998), 27. Barbara Cassin comenta: “mantengo aquí la expresión en francés porque la traducción al inglés es más bien un tipo de explicación: ‘*more than a language, and no more of a language*’. Sin embargo, mi primera y única postura del francés es: “más que un lenguaje”.

<sup>20</sup> Derrida, *Monolingualism of the Other*, 27.

versal. Debes conocer por lo menos dos lenguas para comprender que la lengua que hablas no es el *logos*, sino “una entre otras”. El *Diccionario* y sus traducciones nos han ayudado a considerarnos desde fuera, “*soi-même comme un autre*” [“uno mismo como otro”], por tomar prestada la expresión de Ricoeur, una forma de *volver otro* al sí mismo, así como *volver otra* la lengua materna.

### *Elogio a la homonimia: “la integral de los equívocos”*

El vínculo con la discursividad lacaniana también es claro. Por ponerlo de manera breve, los discursos sofistas y los lacanianos son, ambos, antiaristotélicos. Prestan atención a un conjunto de prácticas establecidas que he tratado de resumir como *performance*, significante y homonimia. La primera evidencia la da Lacan mismo cuando nos dice que “el psicoanalista es la presencia del sofista moderno, pero con otro estatus”.<sup>21</sup>

Deseo insistir en lo antiaristotélico de este tipo de discursividad, porque pocas veces ha sido enfatizado de manera específica este punto tan crucial. En el libro *gamma* de la *Metafísica*, Aristóteles acusó a los sofistas de tomar ventaja de “lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras [*ta en teî phônêi kai tou logou*]”<sup>22</sup> para así poder rechazar el principio de no contradicción. Los sofistas hablan “por hablar” o “por el placer de hablar”, *logou kharin legousin*. El filósofo no puede prevenir que lo hagan, pero puede castigarlos con severidad: ¡los excluye de la humanidad!

Recordemos la formulación canónica del primer principio de Aristóteles: “Es imposible que lo mismo pertenezca y no pertenezca simultáneamente a lo mismo y en el mismo sentido”.<sup>23</sup> La prueba de Aristóteles es contundente: no es una evidencia directa, pues caería presa de la *petitio principii*, sino más bien una “refutación”. El principio puede ser demostrado “solo si quien disputa dice algo”:

Si no dice nada, es ridículo buscar un enunciado como respuesta a uno que declara nada, en tanto que no lo ha hecho; tal persona, en tanto tal, es *similar a una planta* [...]. El paso inicial no es pedirle que determine si algo es o no es [...] sino *significar algo tanto para sí mismo, así como para alguien más*, pues eso es necesario si ha de nombrar

<sup>21</sup> Jacques Lacan, *Seminar XII*, mayo 12, 1965. Dice Cassin: “Permítaseme referirme a mi obra *Jacques le Sophiste* (Paris: Epel, 2012). Actualmente está siendo traducida al inglés en la editorial Fordham University Press”.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009a 20-22.

<sup>23</sup> *Ibidem*, IV, 3, 1005 b19-20.

cualquier cosa [...]. Si propusiera esto, habría demostración, pues habría entonces algo definido [...] *ya que no significar algo es no significar nada*.<sup>24</sup>

La demostración procede al establecer una cadena de equivalencias, así como “una rosa es una rosa, una rosa es”, así “hablar” es “decir algo” es “significar algo” es “significar una cosa” es “significar la misma cosa tanto para sí mismo como para alguien más”.

El significado es la primera entidad con la que nos encontramos y, en efecto, la primera entidad que puede ser encontrada y que no tolera una contradicción: el Ser se construye igual que el significado. Los requisitos de univocidad son tanto una fuerza estructurante como la prohibición del incesto. Existen dos posibilidades: o bien el adversario dice algo que tiene un significado, esto es, un solo significado y, por lo tanto, habla como Aristóteles y se deja subyugar por el principio, o bien, se rehúsa a hacerlo, pero en este caso, al no hablar, deja de satisfacer la definición de ser humano como un animal dotado de *logos*, no es más que una planta. Entonces, o hablas como yo (Aristóteles) o no eres una persona: el último avatar del corte entre el *logos* y los bárbaros, la última victoria de *mi* universalidad.

Sin embargo, dentro de la sofística, así como dentro del psicoanálisis (laciano en particular), la homonimia ya no es la maldad radical del lenguaje como sí lo es en Aristóteles. Por el contrario, la homonimia, o la equivocación, condiciona lo que le es propio a una lengua como una “entre otras”. Lacan teorizó al respecto en “L’Etourdit”, traducido como “El atolondradicho”: “Una lengua, entre otras, no es más [ni otra cosa] que la integral de los equívocos que su propia historia ha dejado en ella”.<sup>25</sup>

Esta aseveración se ha vuelto una suerte de fetiche para todo el *Diccionario*. De hecho, la elección de nuestros síntomas subsecuentes surge a partir de la atención a la homonimia. Por ejemplo, en ruso, *pravda*, que normalmente se asocia con “verdad” (recordemos el periódico famoso) significa, en primer lugar, “justicia”. Es la traducción acordada de la palabra griega *dikaio sunê* en la Biblia. En este sentido, es un homónimo desde el punto de vista del francés; de manera inversa, nuestra “verdad” es un homónimo desde el punto de vista del

<sup>24</sup> *Ibidem*, IV, 4, 1006 a13-b7. Las cursivas son de la autora (N. del R.).

<sup>25</sup> Jacques Lacan, “L’Etourdit”, *Scilicet* 4 (1973): 47: “Una lengua, entre otras, no es nada más que la integral de equívocos que su historia le ha dejado persistir” En el original: “Une langue, entre autres, n’est rien de plus que l’intégrale des équivoques que son histoire a laissé persister” (N. del R.).

eslavo, pues el término conjuga tanto *pravda*, entendida como justicia, e *istina*, que refiere a “precisión”. Lo mismo aplica “para nosotros” ante la ambigüedad de la raíz *svet* que quiere decir “luz/mundo” y al homónimo problemático de *mir*, “paz”, “mundo” y “comuna de campesinos” con la cual Tolstoi no deja de jugar en *Guerra y paz*. Uno podría comprender el gran impulso del diccionario siguiendo este hilo. Permítaseme recordar las ambigüedades y discrepancias que la “des-territorialización” del francés por el inglés me permitieron considerar: “*aimer/love, like*”, “*sens / meaning, sensation, direction*” y “*liberté / freedom, liberty*”.

#### IV. Un gesto político: ni “*globish/globés*” ni nacionalismo ontológico

El *Diccionario* en su versión francesa (en efecto, este diccionario es más francés de lo que había pensado) tenía un propósito explícitamente político europeo. ¿Qué tipo de Europa (o mundo) lingüístico-filosófico queremos? Respuesta corta: hay dos que *no* queremos: el “*globés*” y el “nacionalismo ontológico”. El *Diccionario* es un gesto que intenta ser “ni uno, ni otro”.

##### *El primer escenario desastroso: el globés y los dialectos*

El “*globés*” (*Globish*) es un nombre acuñado por Jean-Paul Nerrière, antiguo gerente de IBM, para designar el inglés global empobrecido que los angloparlantes no nativos adoptan para llevar a cabo negocios internacionales con más éxito que los angloparlantes nativos, quienes muchas veces no son entendidos. El *globés* es peligroso en sí mismo por su capacidad de reducir nuestras lenguas al estatus de dialectos “*idiotas*” en el sentido griego del término, esto es, despojados de cualquier relevancia política. El francés, el alemán y demás lenguas solamente serían para hablar domésticamente, conservadas como especies en peligro a través de políticas patrimoniales. El inglés mismo, aquel de Shakespeare y Joyce, se volvería uno de esos dialectos que ya nadie entiende, como el de los académicos de Oxford en las reuniones europeas.

Es claro que estábamos, y aún estamos, en la necesidad de un “lenguaje auxiliar internacional” (Umberto Eco), un lenguaje común solamente para la comunicación y, claramente, hoy en día el inglés es el lenguaje de la economía del imperio y la diplomacia. A lo largo de nuestra historia, este ha sido el caso con el griego *koiné* para propósitos culturales, con el latín para propósitos políticos y, brevemente, con el francés para la diplomacia y, en el futuro cercano, podría ser el caso con el chino, por ejemplo, si le creemos a algunos profetas políticos.

Sin embargo, también existen razones filosóficas interesantes para comprender la expansión del inglés global. No es imposible hacer un vínculo entre el lenguaje del imperio y la filosofía analítica. Si lo que cuenta es el concepto y no la palabra, entonces Aristóteles sería mi colega en Oxford. Este punto de vista expone una especie de inocencia angelical de lo universal, independientemente de las lenguas y el contexto. El inglés es el lenguaje del hecho *par excellence*, de la conversación cotidiana atenta de sí misma. Ya sea un asunto del empirismo o de la filosofía del lenguaje ordinaria, después del *giro lingüístico* se desinflaron las pretensiones de una metafísica. Así pues, la fuerza excepcional del globés, apoyada por el “inglés analítico” la cual hace que la filosofía continental, atrapada en la historia y en la espesura de sus lenguajes, aparente ser *anfigórica*. Desde esta perspectiva, la mera idea de intraducibilidad es nula e inválida. Peor aún, no tiene utilidad. Esto sucedió hace unos 15 años cuando a Derrida se le puso en un departamento de sofística.

Ahora, el peligro del globés aparece para mí bajo otra luz. Hoy en día no se puede disociar, ni en Europa ni a lo largo y ancho de todo el mundo, de la evaluación, el *ranking*, la “economía del conocimiento”, la nueva enfermedad. En todos lados permanece el lenguaje del *expertise*. Todos nosotros estamos detrás de las gráficas de evaluación de una *sociedad basada en el conocimiento*, con *paquetes laborales, situaciones, entregables y palabras clave* para encerrarnos. Como cualquiera que hace investigación en humanidades podrá decir, desde una experiencia dolorosa, documentos y archivos enviados a Bruselas deben estar escritos en globés. Nuestro lenguaje se ha vuelto uno sin autores y sin escritos; lo que nos quedan son “archivos para enviar”: “publicar o morir” sin ninguna posibilidad de que se reconozca la invención (como Lindon dijo sobre Beckett: “Nadie se percató de la ausencia de un desconocido”) a pesar de toda la retórica en contra. El modelo, claro está, es el lenguaje de “los buscadores [*search engines*]”, con *rankings* y algoritmos, tales como Google y sus “sabores lingüísticos”. Esto crea un mundo donde la calidad no es más que una propiedad emergente de cantidad y en el cual debemos intentar vivir.

### ***El segundo escenario desastroso: el nacionalismo ontológico***

El otro escenario desastroso es hermenéutico y continental. Dicho escenario está vinculado con el problema del “genio” de las lenguas, que es retomado por el romanticismo alemán. Recordemos a Herder como un ejemplo profundo pero caricaturesco: “Mientras que en Italia la musa conversa cantando, en Francia re-

cuenta y razona con preciosidad, en España tiene imaginación caballerescas, en Inglaterra piensa con acuidad y profundidad, ¿qué hace en Alemania? *Imita*”.<sup>26</sup>

Siempre regreso a esta frase de Heidegger, escrita en 1929, la cual proporciona una lectura cuando menos trágica de este asunto:

La lengua griega es filosófica, *i.e.*, no es que no esté cargada de terminología filosófica, sino que filosofa en su propia estructura básica y formación [*Sprachgestaltung*]. Lo mismo aplica para todo lenguaje genuino, aunque no en la misma medida. El alcance de que esto ocurra depende de la profundidad y el poder de las personas y la raza que hable dichos lenguajes y que exista en ellos [*Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*]. Solamente el alemán tiene la profundidad y el carácter filosófico para compararse con el griego.<sup>27</sup>

La jerarquía de los lenguajes depende de su proximidad con el Ser: el griego, y luego el alemán ¡es más griego que el griego mismo! Esto es lo que Jean-Pierre Lefebvre ha llamado puntualmente como “nacionalismo ontológico”.<sup>28</sup>

Todo el trabajo de nuestro *Diccionario* va en contra de esta tendencia a “sacralizar” lo intraducible. Sin embargo, es una batalla difícil de ganar, claramente un punto al que tendré que regresar.

## V. Las traducciones de los intraducibles

### Energieia y no ergon

El *Diccionario* es un gesto que se me escapa. Y nada podría hacerme más feliz. Esta es la naturaleza del desafío que implica traducir un diccionario de intraducibles.

Ahora puedo decir que un libro como este no es una cosa, cerrada en sí misma, ni un logro, sino un trabajo en progreso, una *energía*. La distinción que Hum-

<sup>26</sup> Johann Gottfried Herder, “Lettres sur l’avancement de l’humanité”, en *La Langue source de la nation*, Pierre Caussat, Dariusz Adamski y Marc Crépon (Paris: Mardaga, 1996), 105.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom. An Introduction to Philosophy*, trad. de Ted Sadler (London: Continuum, 2002), 36. Traducción modificada por la autora (N. del R.).

<sup>28</sup> Jean-Pierre Lefebvre, “The Translations of German Philosophers,” en *Encyclopedia Universalis*, vol. 1, Symposium: Les Enjeux (Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1990).

boldt, siguiendo a Aristóteles, esbozó entre *ergon* y *energeia* es pertinente. Una obra de arte clásica o un producto de la técnica humana es un *ergon*, pero un lenguaje es una *energeia*: se construye a sí misma continuamente. Humboldt, en su *Introducción al kawi*, describe una especie de anidación de las *energeiai*: si *energeia* es una descripción adecuada de “el acto singular de enunciación de cualquier palabra”, así pues, el lenguaje en sí mismo es meramente “la proyección totalizante de esta palabra hablada en acto” y “una actividad que está en proceso de llevarse a cabo” y entonces las traducciones a su vez son “trabajos en progreso más que duraderos”.<sup>29</sup> Los actos de habla, de lengua y la traducción son tres tipos de performatividad.

Cada traducción del *Diccionario de los intraducibles* es una nueva historia, una apropiación interpretativa del primer gesto, es decir, del de la intraducibilidad, adaptado a un nuevo lenguaje y a un nuevo marco cultural. Tiene su propio objetivo, que reforma completamente la intención francesa original. Gracias a esas traducciones/adaptaciones/recomposiciones imposibles, me aventuro a decir que ahora el francés se ha vuelto “un lenguaje, entre muchos”; la única diferencia es que lo hablo mejor.

Permítaseme describir las diferencias entre los nuevos diccionarios, ya publicados o que aparezcan en un futuro, al tomar en cuenta sus distintas intenciones y propósitos. La intención entre el globés y el inglés estaba en el centro de la reinvención estadounidense del *Vocabulaire européen des philosophies*. El *Dictionary of Untranslatables*, publicado por la Princeton University Press en el 2014, la cual es la primera traducción-adaptación-reinvención del original francés, fue supervisada por Emily Apter, Jacques Lezra y Michael Wood. En ella, se revive el inglés en contra del globés. Esta versión se propuso, de manera más general, mostrar cómo los términos de la filosofía continental con frecuencia son “traducidos” en inglés a un campo conocido como “francés” o “teoría continental” contrario a la tradición de la filosofía analítica, la cual deposita una confianza exagerada en la universalidad racional y muchas veces se muestra indiferente o desdeñosa hacia las diferencias de tiempo y de lenguaje.

Constantin Sigov, editor de la edición ucraniana, fue el primero en zambullirse en la traducción del diccionario. Fue una forma de colocar al ucraniano como un lenguaje filosófico en diálogo con el ruso, creando en este proceso una comunidad de filósofos que trabajan en conjunto entre países que se encuentran

<sup>29</sup> Wilhelm von Humboldt, “Introduction au kawi”, en *La Langue source de la nation*, P. Caussat, D. Adamski y M. Crépon, 183-184.

en tensión. La traducción ucraniana está casi completa y el primer volumen en ruso ya ha sido publicado, por la misma editorial, en Kiev. Se trata de una colaboración que trasciende los conflictos actuales, un acto que merece ser reconocido y apoyado por el resto de Europa, como un ejemplo de trabajo por la paz en su compromiso más intelectual.

Anca Vasiliu y Alexander Baumgarten han dirigido la traducción al rumano, en vías de publicarse, con el fin de forjar una terminología filosófica estable y, dentro de su propio lenguaje, para repensar la relación entre las tradiciones latinas y eslavas, cuando el imperio de la religión está en declive.

Ali Benmakhlouf ha dirigido la traducción al árabe de las partes políticas del *Vocabulaire* (entradas tales como “persona”, “ley”, “destino”, “Estado”) con el fin de subrayar la radical diferencia en árabe. La traducción al árabe literario es parte de una nueva era de aceleración histórica de los textos a una lengua meta después de la del siglo IX y la del XIX. Esta traducción intenta redibujar los límites de los marcos de referencia.

La edición al portugués brasileño, dirigida por Fernando Santoro con la asistencia de Luisa Buarque, trabaja la cuestión del lenguaje poscolonial, el “cannibalismo” lingüístico y el fecundo intercambio con las lenguas originarias. Ellos practican una *intradução*, una palabra que tomaron de los poetas concretistas.

La edición hebrea, dirigida por Adi Ophir, atenderá la cuestión política del espacio que separa el lenguaje sagrado del lenguaje filosófico y del ordinario. Esto da una oportunidad de evaluar el estado actual del hebreo, en el contexto de una investigación histórica del lenguaje, como una forma de romper con el doble *ghetto* colonial de la “israelización” y la “americanización”.

Gracias a Rosell Saetta-Cottone, Massimo Stella y Sara Fortuna, la versión italiana está comenzando a explorar, dentro del contexto que representa el problema de un lenguaje unitario, las relaciones interdisciplinarias entre la filología, la historia de la filosofía y la filosofía misma, así como aquellas entre la escritura, el arte y la acción política.

La edición en español, con Carina Basualdo en México y en Argentina, está trabajando con las diferencias entre *el* español y *los* españoles, y no ha sido una casualidad que la edición en español se produzca entre México y Buenos Aires, tal como la versión en portugués será producida en Brasil y en inglés en Estados Unidos. La edición griega tendrá que reflexionar en torno a la relación entre el griego antiguo y el moderno, particularmente en términos de las prácticas de traducción. Es demasiado pronto para imaginar cuáles serán las direcciones que tomarán las ediciones china, japonesa e india, pero los problemas de “extranje-

rismo” o “extrañeza” y heterogeneidad, incluyendo aquellas entre los diferentes lenguajes de la India, parecen ser buenos abrelatas.

En cualquier caso, lo que está claro es que la dimensión política es indisoluble de la dimensión de la investigación filosófica en torno al lenguaje y la traducción. Estamos acostumbrados a las políticas del trigo o del petróleo, pero también necesitamos, como dice Paul Valéry, la “política de la mente”.<sup>30</sup>

Por supuesto, estas nuevas intenciones impactan el texto mismo en más de una forma. No desarrollaré aquí los aspectos técnicos alrededor de las citas, los cuales necesitan una cantidad impresionante de reescritura científica y apropiación. Debemos trabajar, en cada caso, con las traducciones que actualmente se usan en la lengua meta, criticándolas cuando sea necesario. Esto se hizo en francés para las traducciones francesas, incluso si, de hecho, a veces comparábamos la versión francesa con otras traducciones, particularmente en el caso de textos importantes tales como los de Aristóteles, Maquiavelo, Locke, Kant, Heidegger, entre otros.

Otra elección no menos técnica concierne a los lemas. El *Vocabulaire* ha pensado los “intraducibles” al centro de un espacio que ciertamente es internacional y plurilingüe y, sin embargo, francófono, en el sentido estricto de francoparlante: el francés es usado como metalenguaje. Pero el francés también es usado como una lengua entre otras, en el caso de intraducibles muy específicos. Entonces, cada traducción hacia otra lengua debe, por lo tanto, hacer una distinción entre las entradas que son hechas en un francés “genérico” o “metalingüístico” y aquellas que están en francés “idiomático”. Uno puede escuchar/entender esta diferencia comparando, por ejemplo, dos artículos *aimer/amour/amitié* y *nostalgie*. En francés, *aimer* guarda el espacio de una región semántica entera analizable de manera diferente, del griego *eran/agapan/philein* al inglés *to love/to like*, y para el cual será necesario encontrar el término genérico correspondiente —uno o más— en la lengua meta, para que el artículo pueda desplegar la historia y la geografía de estas terminologías. Por otro lado, *nostalgie*, una palabra francesa tardíamente forjada a partir del griego, gracias a los doctores suizoalemanes, es idiomática: en francés es la misma y no es igual a la *saudade* portuguesa, *Sehnsucht* en alemán o *dor* en rumano. Este primer trabajo de discriminación y clasificación, el cual a veces nos llevó a mantener la entrada en francés y a veces a pasarla a otra lengua, no es una labor editorial banal de traducción, sino una labor completamente filosófica.

<sup>30</sup> “Politique de l’esprit” es el título de una ponencia que Valéry impartió en la Université des Annales en 1932.

Cada traducción es una aventura e intenta trabajar con nuevos términos y esquemas peculiares de cada lengua. Debemos comisionar nuevas entradas para dejar este punto en claro. Un primer “geometral” de diferencias, para decirlo junto con Leibniz, fue el libro *Filosofar en lenguas, traducir los intraducibles* (*Philosopher en langues, traduire les intraduisibles*).<sup>31</sup> Este libro ofrece una muestra de nuevos artículos tales como *gender* y *gender trouble*, en su versión en inglés, *shariya*, en la árabe; *intradução*, en la portuguesa y *erev rav*, en hebreo (“pelea, mezcla”): una palabra que muestra el significado del término bíblico, que designa a aquellos que siguieron a los judíos cuando dejaron Egipto, puede ser invertida en el discurso religioso más radical para designar al enemigo interno.

### *Los intraducibles: un método extensivo*

Debemos partir de lo que Schleiermacher llamó el *Faktum* de la hermenéutica, el cual es la no-comprensión. El mejor consejo es encarar las dificultades de comprensión y procurar evitar la “armonización” inmediata: tra-ducir-nos hacia otro territorio y detenernos en la “zona de traducción”.<sup>32</sup> Si habitamos lo más posible en el tiempo del “entre”, solo así nos volveríamos buenos *entre*-idores de lenguas.

De hecho, los “intraducibles” nos brindan algo parecido a un método. Este ha sido puesto en práctica en relación con el tipo de trabajo en algunos temas específicos de nuestro *Diccionario*. Quiero mencionar los ejemplos más efectivos.

Los *Intraducibles del patrimonio en África sub-sahariana* es un proyecto a largo plazo, con lingüistas y directores de patrimonio africanos, el cual ya ha rendido fruto con un libro, probablemente único en su tipo, escrito en cuatro lenguas: francés, inglés, fulfuldé (peuhl) y bamanankan (bambara).<sup>33</sup> Nuestros puntos de partida fueron los obstáculos encontrados para la inclusión de sitios y paisajes africanos en el “patrimonio” de la UNESCO. ¿Cuáles son las relaciones entre la naturaleza y la cultura que constriñen la mera idea de “herencia” o “patrimonio”? ¿Qué es un “paisaje cultural”, un museo? ¿Cómo decir “patrimonio intangible” en

<sup>31</sup> Barbara Cassin, dir., *Philosopher en langues, traduire les intraduisibles* (Paris: Editions de L'ENS, 2014).

<sup>32</sup> Se trata del título de Emily Apter: *The Translation Zone: A New Comparative Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

<sup>33</sup> Barbara Cassin y Danièle Wozny, eds., *Les Intraduisibles du patrimoine et Afrique subsaharienne* (Paris: Démopolis, 2014).

un lenguaje que no sea la *langue de bois* de la UNESCO? ¿Dicha palabra significa algo en fulfuldé o en bamanankan? ¿Cómo deben presentarse las propuestas, en términos de escritura, para ser recibidas?

*Psicoanalizar en lenguas* es un segundo campo de exploración. En este momento estamos trabajando en las traducciones chinas de Lacan, con el profesor Chu, el primer traductor chino de los *Écrits* de Lacan. Al mismo tiempo, estamos investigando cómo los pacientes chinos que viven en Francia son escuchados y curados en el Instituto de Psicoanálisis del Hospital de Sainte-Anne, precisamente el lugar donde Lacan desarrolló sus *présentations de malades*. Mientras trabajamos con hospitales chinos y psicoanalistas en Pekín y Shanghái, hemos intentado comprender la relación entre la diferencia en la práctica y aquella en las lenguas, dificultades de traducción en un sentido amplio del término, en este campo tan particular.<sup>34</sup>

Sin embargo, el proyecto más ambicioso desde esta perspectiva es, sin lugar a dudas, *Los intraducibles de los tres monoteísmos*. Nuestro equipo, compuesto por académicos trabajando (entre otras lenguas) con el árabe, el hebreo, el latín y el griego antiguo, busca aproximarse a los tres libros “sagrados” a través de palabras clave, intentando conectar y comparar sin postular ninguna concordancia de valores. A partir de pensar las palabras en lenguas, queremos explorar la forma en la que cada escritura está vinculada al lenguaje de la “revelación” y cómo lidia con la traducción y las traducciones.<sup>35</sup> Este proyecto aún está en gestación, pero es muy necesario dado el contexto del mundo en el que vivimos.

## VI. Cómo podemos evitar la repetición de un juego nacionalista?

### *El lenguaje y las personas*

El peligro de trabajar con la diferencia es exacerbar las singularidades exclusivas e incrementar todo tipo de esencialismos. ¿Podemos realmente asegurarnos de mantenernos al margen del juego “nacionalista”, en términos tanto de la lingüística como del lenguaje? ¿Cómo superamos o damos vuelta a lo problemático del *génie des langues* y del sentido de identidad (*Identitätsgefühl*) heideggeriano? Al

<sup>34</sup> Un primer libro se publicó en el otoño de 2016: Barbara Cassin y Françoise Gorog, eds., *Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise* (Paris: Démopolis).

<sup>35</sup> Para empezar, estamos trabajando en conjunto con Souleymane Bachir Diagne, Adi Ophir y Hent de Vries, para mencionar a algunos académicos estadounidenses (¡y no solo estadounidenses!).

adaptar a Descartes, la expresión de Marc Crépon para esta incomodidad es: *le malin génie des langues* (“el genio maligno de las lenguas”).<sup>36</sup>

Quiero responder a esto citando una vez más a Jacques Derrida. En su *Aprender a vivir por fin* (*Aprendiendo a vivir, finalmente*),<sup>37</sup> un oxímoron pragmático en tanto que la vida propia del libro comenzó de manera póstuma, Derrida se refiere al *Monolingüismo del otro* y desarrolla una “ley universal” a partir de su “historia singular”: “Poseo solamente una lengua y, al mismo tiempo, esta no me pertenece. Una historia singular y exacerbada, esta ley universal; no se puede poseer una lengua”.<sup>38</sup>

Esta historia singular que ya conocemos (el árabe enseñado como una lengua extranjera en Argelia) nos enseña que la primera condición para que podamos percatarnos de que “tenemos” una lengua es la posibilidad de comprender, por lo menos, *dos* lenguas. Como ya he mencionado, debemos conocer o aproximarnos a por lo menos dos lenguas para comprender que estamos hablando *una* de ellas, que es, en efecto, una “lengua” la que hablamos. De otra manera no existiría un otro y, por esa misma razón, no habría un *self*, un yo mismo. Como hemos visto, la “desterritorialización” es necesaria.

Decir que una lengua no tiene dueño es relajar el vínculo entre una lengua y una persona, es “desnacionalizar” una lengua y desdibujar las fronteras del espacio nacional, lo que yo llamo en francés: *entre*. La cuestión poscolonial está presente también: a pesar de los libros de texto en francés fuera de Francia, los cuales mostraban proverbios truculentos como “nuestros ancestros los galos”, Kateb Yacine puede apropiarse y atesorar la lengua francesa como “botín de guerra”.

Arendt, quien nunca sintió “pertenecer a ningún pueblo”, no elige a Alemania sino la lengua alemana, aquella que resuena “en el fondo de mi mente” como ella dice (¡en inglés!) desde su exilio estadounidense, como su único “terruño”.<sup>39</sup> Cito aquí la famosa entrevista con Günter Gaus para la televisión alemana en 1964, sobre la que Derrida comentaría en la larga nota a pie de página de 24 cuartillas

<sup>36</sup> Marc Crépon, *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig* (Paris: Librairie philosophique Vrin, 2000).

<sup>37</sup> En inglés esta entrevista se titula *Learning to Live, Finally*. Resulta interesante el juego de traducción que se da entre “learning” como una acción progresiva y “aprender”, el verbo en infinitivo (N. de la T.).

<sup>38</sup> Jacques Derrida, *Learning to Live Finally*, trad. Pascale-Anne Brault y Michael Naas (Hoboken: Melville House, 2011).

<sup>39</sup> Hannah Arendt, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, en *Essays in Understanding, 1930-1954* (New York: Harcourt Brace, 1994), 1-23.

al principio de *El monolingüismo del otro*. ¿Podrá ser que la lengua materna, después de todo, se haya vuelto loca? Esta es una pregunta que, a su vez, enloquece a Derrida. Y el poeta Randall Jarrell, nacido en Nashville, Tennessee, profundiza aún más que Arendt cuando dice:

Yo creo,  
—yo en verdad creo, yo en verdad creo—,  
el país que más me gusta de todos es el alemán.<sup>40</sup>

Por lo tanto, las frases derrideanas “más de una lengua” y “una lengua no se posee” se han vuelto para mí dos consignas para pensar “apropiadamente” la traducción.

De alguna manera, Humboldt ya había expuesto los términos del problema que enfrentamos hoy con la inmigración cuando se pregunta cómo encontrar un buen balance entre la extranjería y la extrañeza: “A decir verdad, uno debería acostumbrarse a la idea de que la traducción contiene, en sí misma, unos tintes de extrañeza, pero el límite en el cual esto se vuelve indudablemente equivocado es muy fácil de ser trazado. Mientras que uno no sienta la extrañeza sino, más bien, la extranjería [*nicht die Fremdheit sondern das Fremde*], la traducción habrá cumplido su objetivo más supremo. Pero cuando sea que la extrañeza se aparezca como tal y, por lo mismo, incluso llegue a obnubilar la extranjería, entonces el traductor traicionará el hecho de que él no es igual al original”.<sup>41</sup> Los intraducibles se vuelven entonces un método político, en tanto que profundizan en las diferencias como una forma de comprensión, no a través de la asimilación, sino construyendo puentes. “El sentimiento del lector imparcial rara vez esquiva la verdadera línea fronteriza”<sup>42</sup> añade Humboldt. Esperemos entonces que el ciudadano ordinario lo logre de igual forma.

### ¿Qué es un relativismo consistente?

La traducción, de manera aún más inevitable que la escritura debido a que involucra dos ambigüedades que no pueden ser superpuestas, viola con regularidad el principio de no contradicción, basado en el requerimiento de la estricta uni-

<sup>40</sup> Randall Jarrell, “Deutsch durch Freud”, citado en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), 199.

<sup>41</sup> Humboldt, “Introduction to Aeschylus’ Agamemnon”, 39.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

vocidad: una palabra, un significado o, en cualquier caso, no hay dos significados para una sola palabra, al mismo tiempo. Esto describe, como hemos visto, el régimen del fetiche verdadero/falso con el cual Austin propuso que se jugara.

El nuevo régimen consistente con la traducción ya no se refiere a la valencia unitaria estricta, verdadero o falso. Es de otro tipo, el cual, como podríamos esperar, puede ser encontrado entre las plantas aristotélicas, es decir, los sofistas. Quiero llamar a esto “relativismo consistente”.

Para Aristóteles, Protágoras es el epónimo de la resistencia extremista, la “planta” *par excellence*. Sin embargo, desde Platón y durante toda la historia de la filosofía, la frase de Protágoras ha sido el emblema de la postura relativista. “El hombre es la medida de todas las cosas [*Pantôn khrêmatôn anthrôpos metron*]” es, sin duda alguna, uno de los fragmentos más discutidos.<sup>43</sup> En Protágoras, a través de Platón y Aristóteles, el relativismo y la resistencia al principio de no contradicción están unidos. Cuando el Sócrates de Platón rememora esta frase en el *Teéteto*, un diálogo “sobre ciencias”, propone la siguiente declaración como su equivalente: “La medida de todas las cosas es el cerdo o el mandril.<sup>44</sup> Más tarde se arrepiente y se dice a sí mismo, “Eres un sinvergüenza, Sócrates, Protágoras diría”. Por lo tanto, propone una “apología de Protágoras”, de este modo presta su voz a Protágoras como si este estuviera presente para defenderse. Yo considero que esta es la interpretación más fuerte de “relativismo” que uno, de hecho, puede ofrecer:

Uno puede inclinarse hacia representaciones que algunas personas ignorantes consideran verdaderas, mientras que yo diría que *un conjunto de pensamientos es mejor que otro, pero de ninguna manera más verdadero* [...]. De esta forma, es verdad que algunos hombres son más sabios que otros sin que ninguno tenga opiniones falsas. Y tú, aunque no te guste, debes conciliarte con ser una medida.<sup>45</sup>

Protágoras cambia los términos de la discusión; se mueve de la oposición binaria de verdadero/falso al comparable “lo mejor” y, de manera más precisa, a lo que yo propongo que llamemos “un comparativo dedicado”: “mejor para”.

<sup>43</sup> Barbara Cassin anota: “Dejo de largo la interpretación de Heidegger, basada en el probable fin de la oración ‘de las cosas que son, en tanto que son; o las cosas que no son, en tanto que no son’” y me refiero a mi texto *L’Effet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995), 100-113”.

<sup>44</sup> Platón, *Teéteto*, 161c.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 167b-d. Las cursivas son de la autora.

Lo que es “mejor” se define como “lo más útil”, lo mejor adaptado a la persona, a la situación, todos los componentes de *kairós*. Aquí encontramos el significado preciso de estos *khrēmata* cuya medida es el hombre, no las “cosas”, “seres existentes” (*pragmata, onta*), sino lo que uno *usa*, el *khrēmata*, “riqueza” siendo un significado muy ordinario, objetos de uso, los recursos de los que obviamente el lenguaje y los actos discursivos son parte. Desde esta perspectiva, no hay un ser que buscar debajo de ninguna apariencia. No hay un Uno que buscar debajo o más allá de lo múltiple. Contrario a Leibniz, no hay un punto divino que podría unificar todas las percepciones de las mónadas.

Y aun así —siendo esto lo que precisamente todos nuestros contemporáneos que critican al relativismo ignoran— no todas las opiniones tienen el mismo valor. Es posible ayudar, educativa y políticamente, tanto a los individuos como a las comunidades para que sean capaces de preferir lo que es mejor, esto es, lo que es “mejor para” *x* o *y*. La política no consiste en la imposición universal de la Verdad (o la imposición de la verdad universal). Esta consiste en guiar hacia la elección de lo que es mejor. Así es la sutileza, pero también la objetividad del relativismo. En realidad, no obstante, es el relativismo, como una doctrina histórica, el que nos permite comprender la noción de la diversidad misma.

Más de un significado. Más de una buena traducción. Algunas son mejores que otras, siempre mejores *para*.

Hay muchas y buenas traducciones y la traducción, vinculada de esta forma a la interpretación, nos enseña este “relativismo consecuente”. Hay una mejor traducción *para*, para los propósitos y necesidades de comprender esto o aquello. Un relativismo consecuente implica, pienso, alejarnos de la idea de una Verdad o *la* Verdad y, por lo tanto, de la idea de que existe *un* camino correcto y *uno* equivocado y acercarnos a la idea de que hay un camino *más* verdadero, uno que es “mejor para” un individuo, una ciudad, un Estado, una cuestión comparable o comparativa, pensada para o dirigida a cualquier *otro* en *cualquier* situación. Política, ciertamente, es lo que describe Protágoras en el *Teéteto* de Platón como la habilidad del quehacer sofista y, de manera más general, de los buenos maestros. Y yo pienso que este tipo de *paideia* prudente, que considera cada caso, es un camino menos pedregoso que el del rey filósofo y la certeza de *el* Único-Verdadero-Bien.

### ***La traducción como un paradigma: un saber hacer con diferencias***

Mi elogio a la traducción comienza con la cuestión de *aidôs*, “respeto” (exactamente lo que nuestras *banlieues* o periferias y suburbios están exigiendo). Es una

cuestión de consideración por el otro, percatarse de la mirada del otro, como alguien que es como yo, pero que no es como yo: creer *prima facie* que el otro no es un bárbaro es la base de la política.

Pero propondré aquí un toque pagano. Las lenguas, por tomar prestada otra metáfora de Humboldt, son como un panteón,<sup>46</sup> en oposición a una iglesia; estamos en la presencia de dioses en plural y no de un Dios único. La importancia y cariño hacia los intraducibles puede que sea un gesto pagano. Tal como en la *Odisea*, quien llega frente a mí podría ser un dios y claramente tenemos que tomar de manera literal a los famosos epítetos homéricos: sí, *dios Odusseus* es “divino” y no es solamente una forma del habla, si Ulises se pregunta si Nausícaa es una mujer o una diosa. Finalmente, se parece más a una palmera joven, tanto como el naufrago de Ulises podría parecer un león: hombre, león, palmera, dios, este movimiento bello nos muestra la permeabilidad cósmica del mundo pagano.<sup>47</sup>

¡Más de una! Más de una forma de ser humano, más de una lengua, más de un significado, más de una traducción y *más* de una buena traducción. Cada traducción, como cualquier traductor lo sabe, presenta más de una posibilidad. Estas pueden ser buenas o malas y, ciertamente, algunas son mejores que otras. Por eso Humboldt recomienda que, en cualquier momento en que nosotros (re) traduzcamos un texto, deberíamos tener en nuestro escritorio no una, sino más de una traducción, para que nos muestren algo distinto en el texto original y que tengamos así otra experiencia del texto.

Siempre que traducimos, nos movemos entre lenguas, “desesencializamos”. Siempre se trata de mostrar el hueco, el *entre* en lugar de las esencias fijas o ideas únicas. Es una cuestión de interferencias o fertilizaciones cruzadas, cada lengua siendo un “refugio de lontananza” (*auberge du lointain*) para otra lengua, por usar la bellísima expresión del trovador Jaufré Rudel, tomada por Antoine Berman.<sup>48</sup> En resumen, hay *energeiai* o energías implicadas y no *erga* simplemente o trabajos terminados. Tenemos que traducir lo que un texto *hace*, no lo que *dice*, como Henri Meschonnic nos recuerda repetidamente.<sup>49</sup> *Energeia* entonces sirve como un operador múltiple, una especie de bisagra no dialéctica entre singular

<sup>46</sup> Un intraducible en castellano y no en otras lenguas (N. de la T.).

<sup>47</sup> Cassin agrega: “Comento de manera libre aquí sobre la escena del encuentro entre Ulises y Nausícaa en Homero, *Odisea*, VI, 127 y ss.”.

<sup>48</sup> Antoine Berman, *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (Paris: Seuil, 1999).

<sup>49</sup> Henri Meschonnic, *Poétique du traduire* (Paris: Verdier, 1999), 22, 55, 124, 139.

o particular y general o universal; es el operador del relativismo, que nos permite complicar lo universal.

Recordemos que para Hannah Arendt la pluralidad es la condición para la política: escribió su *Denktagebuch* en distintas lenguas como una forma de manejar su exilio, tanto como un gesto filosófico:

Pluralidad de lenguas: *si solamente hubiera una lengua, entonces tal vez estaríamos más seguros acerca de la esencia de las cosas.*

Lo que es determinante es que 1) existen muchas lenguas y estas se distinguen no solamente por su vocabulario, sino igualmente por su gramática, esto es, esencialmente por su forma de pensar y 2) todas las lenguas pueden ser aprendidas.

Dado que el objeto, que está ahí para apoyar la presentación de las cosas, se puede nombrar “*Tisch*” tanto como “*mesa*” o “*table*”, indica ese algo de la esencia genuina de las cosas que hacemos y nombramos que se nos escapa. No son los sentidos y las posibilidades para la ilusión que estos contienen lo que hace de este mundo uno poco certero más que la posibilidad imaginable o miedo soterrado de que todo es un sueño. Es más bien *la equivocidad del significado dado dentro de la lengua y, sobre todo, con las lenguas*. Al centro de una comunidad humana homogénea, la esencia de la mesa es indicada de manera unívoca por la palabra “*mesa*” y, aun así, desde el momento en el que llega a la frontera de la comunidad, se tambalea.

Esta *equivocidad tambaleante de la palabra* y la inseguridad del humano que la habita no existiría de manera natural si no fuera posible aprender lenguas extranjeras, una posibilidad que demuestra que todavía existen otras “correspondencias” a partir de la nuestra en torno a un mundo común e idéntico o, incluso, en un contexto en el que solo existiera una lengua. *Por lo tanto, he aquí lo absurdo del lenguaje universal, en contra de la “condición humana”, la uniformización artificial y todopoderosa de la equivocidad.*<sup>50</sup>

Esta “equivocidad tambaleante del mundo” significa que permanecemos sin certeza de la esencia de las cosas: la traducción pone en tela de juicio la certidumbre ontológica.

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *Denktagebuch*, 2 vols. (Munich: Piper Verlag, 2003), nov. 1950 [15] vol. 1, 42-43. Véase también nov. 1965 [58] y [59] vol. 2, 642-644, así como jul. 1968 [76] y [77], 690.

## Bibliografía

- APTER, Emily. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ARENDRT, Hannah. “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, en *Essays in Understanding, 1930–1954*, 1-23. New York: Harcourt Brace, 1994.
- ARENDRT, Hannah. *Denktagebuch*, 2 vols. Munich: Piper Verlag, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Volume I: Books 1-9, trad. Hugh Tredennick. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1933.
- AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- BERMAN, Antoine. *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil, 1999.
- CASSIN, Barbara. *L'Effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- CASSIN, Barbara, dir., *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil/Le Robert, 2004.
- CASSIN, Barbara. *Jacques le Sophiste*. Paris: Epel, 2012.
- CASSIN, Barbara, ed., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, trad. Emily Apter, Jacques Lezra y Michael Wood. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CASSIN, Barbara, dir., *Philosopher en langues, traduire les intraduisibles*. Paris: Editions de l'ENS, 2014.
- CASSIN, Barbara y Françoise GOROG, eds. *Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise*. Paris: Démopolis, 2016.
- CASSIN, Barbara y Danièle WOZNY, eds. *Les Intraduisibles du patrimoine et Afrique subsaharienne*. Paris: Démopolis, 2014.
- CRÉPON, Marc. *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Memoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1989. También se cita en el “Inseratum” a Jacques Derrida. *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Monolingualism of the Other. The Prosthesis of Origin*, trad. Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Learning to Live Finally*, trad. Pascale-Anne Brault y Michael Naas. Hoboken: Melville House, 2011.
- GORGAS, “Encomium of Helen” in *Early Greek Philosophy*, Volume VIII: *Sophists*, Part 1, trad. André Laks y Glenn W Most. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *The Essence of Human Freedom. An Introduction to Philosophy*, trad. Ted Sadler. London: Continuum, 2002.
- HERDER, Johann G. “Lettres sur l'avancement de l'humanité”, en *La Langue source de la nation*, Pierre Caussat, Dariusz Adamski y Marc Crépon eds. Paris: Mardaga, 1996.
- HOMERO. *Odysee*. trad. John F. Finley Jr. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1978.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (1836)”, en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, eds. A. Leitzmann, et al. Berlin: Behr, 1903-1936.

- HUMBOLDT, Wilhelm von. "Introduction to Aeschylus' Agamemnon" [1816], *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, eds. A. Leitzmann, et al., 129. Berlin: Behr, 1903-1936
- HUMBOLDT, Wilhelm von. "Introduction au kawi", en *La Langue source de la nation*, Pierre Caussat, Dariusz Adamski y Marc Crépon eds. Paris: Mardaga, 1996: 35-62.
- LACAN, Jacques. *Seminar XII*, May 12, 1965, trad. Cormac Gallagher. Dublin: Lacanin Ireland, 1966, <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/12-Crucial-problems-for-psychoanalysis.pdf>
- LACAN, Jacques. "L'Etourdit", *Scilicet* 4 (1973): 5-52.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre. "The Translations of German Philosophers," en *Encyclopedia Universalis*, vol. 1, Symposium: Les Enjeux. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1990.
- NOVALIS. "Monologue", en *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe*, ed. Kathleen Wheeler. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*. Paris: Verdier, 1999.
- PLATÓN. *Theaetetus. Sophist*, trad. Harold N. Fowler. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1921.
- PLATÓN. *Menexenes*, trad. Walter Rangeley Mailand Lamb. Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1925.
- PLATÓN. *Cratylus*, trad. Harold N. Fowler Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann, 1927.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Different Methods of Translating*, trad. A. Berman. Paris: Seuil, 1999.
- Truth and Reconciliation Commission of South Africa. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, October 29, 1998, vol. 5, chap. 7, <https://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume5.pdf>
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

### **Ana Olivares Muñoz-Ledo**

Licenciada en pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde el comienzo de su licenciatura se interesó por la filosofía de la educación y las culturas asiáticas, áreas en las que desarrolló su tesis de licenciatura. Asimismo, tiene interés por la investigación pedagógica, la educación no formal, las políticas educativas y las lenguas asiáticas. Ha participado como ponente y en el comité organizador en diversos eventos académicos nacionales e internacionales. Actualmente labora en la Dirección General de Bachillerato de la SEP, en el área de atención a personas con discapacidad del Sistema de Preparatoria Abierta y también es ayudante de profesor desde octubre de 2020 en el Colegio de Pedagogía de aquella universidad.

***Renato Huarte Cuéllar***

Licenciado en Pedagogía y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde también estudió la Licenciatura en Letras Clásicas. Es maestro en Filosofía de la Ciencia y doctor en Filosofía por la UNAM. Entre sus intereses están la filosofía de la educación, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la cultura y la filosofía de la religión. Es profesor de la UNAM desde 2004 a nivel licenciatura y posgrado. Ha dirigido más de 45 tesis y ha sido sinodal en más de 120 exámenes profesionales y de grado. Es miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación, A.C. de la que fue presidente (2015-2021) y miembro del International Network of Philosophers of Education. Ha publicado más de 22 capítulos de libro y artículos en revistas, así como coordinado cuatro libros colectivos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT (nivel I)