

Colección Traducción y confluencias

Traducción y **Filosofía**



Traducción y Filosofía

Traducción y filosofía / Eduardo García Elizondo ... [et al.]; Compilación de Alejandro Caffa; Agustina Casero; María Sara Loose. - 1a ed. - Rosario : CEI ediciones, 2025.

Libro digital, PDF - (Traducción y confluencias; 6)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90731-8-8

1. Traducción. 2. Filosofía General. 3. Lingüística. I. García Elizondo, Eduardo II. Caffa, Alejandro, comp. III. Casero, Agustina, comp. IV. Loose, María Sara, comp.

CDD 190

Equipo editorial

Editor responsable: Darío Maiorana, Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI)

Coordinadora de la colección: María Gabriela Piemonti, (Cuerpo de Traductores, CEI)

Corrección y Compilación: Alejandro Caffa;
Agustina Casero y
María Sara Loose (Cuerpo de Traductores, CEI)

Edición y maquetación: Cintia Corestein (CEI)

Diseño de tapa: Cintia Espinosa (CEI)

García Elizondo, Eduardo; Hernández, Anabel; Sardisco, Ana María; Balla, Mariano
Universidad Nacional de Rosario, 2025
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Publicado bajo licencia Creative Commons



Edición y publicación Centro de Estudios Interdisciplinarios, UNR

Director: Prof. Darío Maiorana

Maipú 1065 3° piso of 309, Rosario, Argentina

Tel: (0341) 4802781

Correo electrónico: cei@unr.edu.ar

Sobre la colección

El Programa Editorial *Traducción y Confluencias* tiene como objetivo pensar la traducción (y a los/las traductoras) en un sentido amplio y no sólo como una cuestión técnica interlingüística, más propia de la lingüística comparada. Apunta a la problematización de concepciones tradicionales fuertemente arraigadas en nuestra sociedad y en nuestra comunidad de pares, así como al diálogo con otras áreas, para llevar a la traducción y a los/las traductores a un ámbito interdisciplinario, según consideramos constituye su naturaleza.

La traducción emerge como problemática histórica, subjetiva, social y política, especialmente en la formación académica, y quien traduce es concebido como actor que se retira de una posición habitual de invisibilidad para ser reconocido como sujeto dialogante que abre caminos, que “traspasa” barreras y propone, precisamente, confluencias.

Así, la propuesta es reunir a traductores/as y académicos/as de distintas áreas, muchos de los cuales han traducido y/o se sirven de traducciones cotidianamente para sus actividades, con el desafío de dialogar (quizás por primera vez) y repensar prácticas y concepciones, con el acento puesto en la actividad interdisciplinaria, de extensión y socialización del conocimiento, pilares de la universidad pública.

Otros volúmenes de la colección:

- *Traducción y Sospecha* (2022)
- *Traducción y Psicoanálisis* (2023)
- *Traducción y Derechos Humanos* (2023)
- *Traducir a Amanda Gorman* (2023)
- *Traducción y Neurociencia* (2024)

Índice

Sobre la colección.....	4
Presentación	6
María Gabriela Piemonti	
La tarea del traductor, lo incommunicable y la lectura.....	9
Eduardo García Elizondo	
La traducción como problema filosófico en Lucía Piossek Prebisch.....	18
Anabel Hernández	
Filosofar y traducir. Oficios sin certezas.....	28
Ana Sardisco	
La tesis de la indeterminación radical de la traducción.....	32
Mariano G. Balla	
Síntesis	38
María Gabriela Piemonti	
Los autores	45

Presentación

Traducción y Filosofía es el sexto volumen¹ del programa editorial *Traducción y Confluencias*, una propuesta inédita —hasta donde sabemos— de diálogo interdisciplinario sobre la traducción, sobre las y los traductores. Un diálogo que para nosotras comienza con un webinar y luego se plasma por escrito en esta serie de publicaciones bajo el formato de “apuntes de trabajo” los cuales, no obstante su brevedad, se caracterizan por tener un gran sustrato reflexivo y crítico. La finalidad siempre es la de ser un disparador de lecturas (traducciones) y problematizar nuestro trabajo cotidiano de traductoras y traductores, contextualizándolo en sus múltiples dimensiones, para que sea más íntegro, ético y escrupuloso, y contribuir así, aunque mínimamente, a los Estudios de Traducción, entre otras razones para, como afirmaba Mounin hace ya unas cuantas décadas²:

[...] liberar los textos sobre traducción de ese ámbito un tanto anticuado de “memorias de un traductor”, “notas de un traductor”, “reflexiones sobre el arte de traducir”, que con frecuencia sólo recopilan anécdotas mordaces, hechos curiosos, consejos empíricos, intuiciones; en pocas palabras, el código contradictorio e incompleto del oficio de traducir.³

En esta ocasión proponemos un diálogo con la filosofía. Menuda cuestión, ya que desde siempre la traducción ha sido objeto de reflexión de parte de filósofos y, en las últimas décadas, esa reflexión se ha profundizado

1. La colección completa se encuentra disponible en el Repositorio Hipermedial de la UNR: <https://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/25543>

Los webinars correspondientes a los seis volúmenes de la colección y dos más, de próxima publicación (*Traducción y Política*, *Traducción y Ecología*), están disponibles en el canal oficial de la UNR en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=N50Ve-z9-3k&list=PLa868TvXg4RgRJRuUjkrAFsgfNma9ZVOB&index=2>

2. Fusco, Fabiana (2006). *La traduttologia: concetti e termini*. Udine: Forum.

3. Traducción nuestra de: Mounin, Georges (1965). *Teoria e storia della traduzione*. Einaudi: Torino, p. 107. Texto original: “[...] liberare gli scritti sulla traduzione da quella cerchia un po’ vecchiotta dei ‘ricordi di un traduttore’, delle ‘note di un traduttore’, delle ‘riflessioni sull’arte del traduttore’, che troppo spesso si limitano a raccogliere aneddoti piccanti, fatti curiosi, consigli empirici, intuizioni; insomma, il codice contraddittorio e lacunoso dell’artigianato della traduzione”.

como nunca antes y ha contagiado incluso a traductores y traductólogos para incursionar en el pensamiento filosófico mismo, en un intercambio profundo y esencial que sigue abriendo perspectivas. Después de todo —mejor, antes que todo—, traducir siempre es dialogar.

Como en las ocasiones anteriores, no pretendemos agotar la relación entre ambas ni llegar a respuestas definitivas, dado que ese es precisamente nuestro propósito: seguir abriendo la cuestión y sustraer la traducción del tradicional ámbito de la comparación lingüística (algo semejante a un diccionario bilingüe), para llevarla adonde siempre estuvo en la práctica y en la reflexión traductológica y filosófica: a la interdisciplina, la complejidad, la pluralidad de voces y abordajes, que no juzgan si una traducción “está bien” o “está mal”, sino que se preguntan por el fundamento que sostiene cada solución traductiva.

Con Héctor A. Piccoli⁴, Eduardo García Elizondo, Anabel Hernández, Ana Sardisco y Mariano Balla conversamos desde hace tiempo sobre la relación entre traducción y filosofía, intercambiamos bibliografía, lecturas, perspectivas, historias, observaciones, conocimientos, experiencias y anécdotas. En todos los casos esos intercambios han estimulado la curiosidad, el planteo de nuevas preguntas, la duda de nuestro sentido común, de nuestras ideas y lugares comunes e incluso han brindado nuevas respuestas a viejas preguntas. Es un honor y una gran satisfacción poder compartir ahora por escrito esos intercambios y aprendizajes. Esa confluencia en el diálogo.

Un agradecimiento especial a: Darío Maiorana (Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI) y exrector de nuestra Universidad), Cintia Corestein y Cintia Espinosa (CEI), Juan Manuel Amatta (Comunicación y Medios de la UNR), Agustina Casero, María Sara Loose y Alejandro Caffa (Cuerpo de Traductores, CEI), Julia Francés y Susana Moncalvillo (Cátedra Teoría y Metodología de la Traducción, FHya), y a los expositores, académicos de renombre que trascienden nuestra Universidad y nuestro país.

4. Muy a nuestro pesar, el Prof. Héctor A. Piccoli ha declinado presentar su trabajo por escrito, por lo que recomendamos seguir su intervención en el webinar (min. 13.30): https://www.youtube.com/live/Ns0Ve-z9-3k?si=sD_-V5vt9CjN4SOY

A todos ellos y ellas, un agradecimiento enorme por la generosidad, la sensibilidad en atender, apoyar e impulsar la propuesta y la permanente disponibilidad y compromiso. Y un agradecimiento mayúsculo a la audiencia de los webinarios y a los lectores de estos Apuntes, por la participación, el entusiasmo y el impulso que nos brindan con cada nuevo trabajo.

María Gabriela Piemonti

Cuerpo de Traductores

CEI UNR

La tarea del traductor, lo incomunicable y la lectura

Eduardo García Elizondo

Hacia 1915 Walter Benjamin comienza a trabajar en su traducción de los "*Tableaux parisiens*" de *Les Fleurs du Mal* de Charles Baudelaire. En 1923 concluye y logra publicar, en la editorial de Richard Weissbach, dicha selección parcial del poemario. El libro se intituló: *Charles Baudelaire, "Cuadros parisinos". Traducción alemana con un prólogo sobre la tarea del traductor de Walter Benjamin [Charles Baudelaire, Tableaux parisiens. Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzters]*.

En el prólogo a dicha traducción, Benjamin traza una serie de redes y enclaves problemáticos que emplazan la tarea del traductor en un escenario particular, atravesado por la experiencia retórica que concibe las lenguas en su fundamento no comunicativo. El prólogo oficiará como un texto eminentemente enigmático, cargado de alegorías y disrupciones teóricas que vuelven imposible establecer en él una teoría de la traducción. Esto se debe a que Benjamin pone en juego, de modo indirecto y parcial, máximas de tipo retórico en un contexto de análisis crítico-literario particular que no se circunscribe exclusivamente a la obra de Baudelaire, ni la reduce a un ejemplo de una teoría de la traducción. En todo caso, el texto apela a salvar la traducción como *tarea (Aufgabe)*, situando al discurso de la crítica de arte en función del malentendido de la interpretación al que conduce tanto la estética de Baudelaire como la lectura del discurso filosófico en torno a las obras de arte.¹

1. Estos puntos los hemos retomado y ampliado en el trabajo: "Estética y heterogeneidad de las lenguas en *La tarea del traductor*", publicado en el libro *Actas I Jornada de Diversidad cultural y Lingüística: Interculturalidad y Educación*, editado por el Departamento de Lengua y Literatura del Instituto de Educación Superior N° 28 "Olga Cossetтини".

La marca singular que establece “La tarea del traductor” en el discurso de la crítica resulta inseparable del contraste que produce con las formas discursivas habituales de los estudios introductorios. Lejos de ser identificable con un prefacio clarificador sobre cuestiones sociológico-hermenéuticas sobre la obra de Baudelaire, el escrito de Benjamin lleva hasta sus propios límites figuras que socavan el modo de producción aséptico de la conceptualización filosófica y de las ciencias sociales. En esa dirección, “La tarea del traductor” carece de la aspiración de forjar un discurso sistemático sobre la traducción o formulaciones teóricas consagradas en cuanto conceptos unívocos. Por el contrario, sin hacerlo explícito, Benjamin deslinda las categorías del discurso estético y de la crítica de arte de concepciones de procedencia instrumental o hermenéutica y reorienta el problema de la interpretación de las obras hacia las vicisitudes que articulan la experiencia retórica de la lectura de las obras en vinculación con la tarea del traductor.

Este movimiento disruptivo alcanza su forma clímax en el acto de omitir alusiones directas al nombre propio y a la obra de Baudelaire, así como también contextos histórico-sociales e implicancias estético-políticas en las que abrevará luego en ensayos tardíos sobre los “*Tableaux parisiens*” y otros escritos del autor. Mediante una experimentación textual inscripta en el nivel discursivo del implícito, en el uso y recorte de metáforas, el prologuista, en cuanto lector y traductor, construye en figuras extremas una interpretación sobre la experiencia “retórico-lingüística” de la traducción, en la que la obra traducida, sin ser mencionada, reverbera en el interior de la interpretación crítica.

Sin explicitarlas, Benjamin hace uso de dos figuras baudelairianas mediante las cuales el habla de las obras de arte resulta concebida como una segunda naturaleza. Como “bosques de símbolos [*forêts de symbole*]” o “Como largos ecos que se confunden de lejos / en una unidad tenebrosa y profunda [*Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité*]”,² Baudelaire presenta el modo de operar de las palabras en su poema

2. Baudelaire, C. (2006). *Las flores del mal*. Buenos Aires: Colihue. Traducción y edición bilingüe a cargo de Américo Cristóbal, p. 21.

“Correspondencias [*Correspondances*]”³ —el cual no forma parte de la edición de la traducción de Benjamin—. Estas figuras de la lírica baudelairiana irrumpen en la interpretación benjaminiana de la obra como el adentro del “bosque montañoso interior de la lengua [*im innern Bergwald der Sprache*]”⁴ y de la traducción como “eco” de la obra original⁵ en la que se cita su prehistoria. En esta reconfiguración se condensan dos cuestiones fundamentales que a continuación marcaremos.

En primer término, la afirmación de que tanto el discurso poético como la instancia de la lectura de las obras de arte se constituyen sobre una opacidad irreductible que corresponde a lo incomunicable de cada discurso o a su carácter no comunicativo. Pues ambos se instituyen bajo la imposibilidad retórico-estética de una incompreensión fundante. Ella remite a la experimentación formal o a la “literalidad [*Wörtlichkeit*]” radical de cada forma simbólica⁶. No en tanto unidades de sentido, sino en cuanto textualidades salvajes o escrituras boscosas, nunca del todo transparentizables, las obras subsisten en tanto objetos prehistóricos o aún por venir, signados por un gesto de decadencia o bajo un eco póstumo, mediante los cuales indican que “*el habla en cada caso no es tan sólo comunicación de lo comunicable, sino, al mismo tiempo, símbolo de lo no comunicable [Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren (1991 II-I: 156)]*”⁷.

Al respecto, desde el comienzo de su escrito, Benjamin plantea lo siguiente:

3. *Ibid.*, pp. 20-21.

4. La traducción de esta figura pertenece a Héctor A. Piccoli (véase nota al pie número 10).

5. Benjamin, W. (1968). La tarea del traductor, en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur, p. 85.

6. Benjamin, W. (2010). Charles Baudelaire, *Tableaux parisiens*, en *Obras*, libro IV / vol. I. Madrid: ABADA, p. 19.

7. Benjamin, W. (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre, en *Obras*, libro II / vol. I. Madrid: ABADA, p. 161. Los subrayados son nuestros, hacen referencia a leves modificaciones de la traducción citada, para indicar el fundamento retórico desde el cual es posible leer el escrito de Benjamin “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*” (véase nota al pie número 9).

¿Qué nos 'dice' un poema? ¿Qué es lo que el poema comunica? Muy poco a quien lo entiende. Porque lo esencial en un poema no es la comunicación ni el mensaje [*Was „sagt“ denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage*].⁸

El pasaje citado está cargado de marcas retóricas que establecen una distinción imborrable entre el discurso como enunciación y como enunciado. Es importante resaltar la decisión tomada por el traductor Jorge Navarro Pérez, quien opta por el significante "mensaje" para traducir el término alemán *Aussage*, el cual también puede significar *enunciado*, *declaración*, entre otras acepciones posibles. Héctor Murena escoge un término altamente controvertido al traducir *Aussage* por *exposición*.⁹ *Aussage*, en términos meramente instrumentales, concierne a aquello que simplemente es dicho, que proviene (*aus*) de la *acción* de decir (*sagen*). En este contexto de análisis, lo dicho en cuanto mensaje se reduce a una metafísica del origen que expulsa al discurso de su fundamento retórico-performativo. En función de las lecturas críticas de los escritos de juventud de Benjamin (en "Sobre el habla en cuanto tal y el habla de los seres humanos [*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*]",¹⁰ entre otros), advertimos que el significante *Aussage* en cuanto

8. Benjamin, W. (2010). *Obras*, IV-I (*op. cit.*), p. 9.

9. Cf. la edición de *Ensayos escogidos* (1968) (*op. cit.*), p. 77.

10. Decidimos traducir *Sprache* por *habla* —en vinculación con el dominio de la *enunciación*— para evitar recaer en el término *lenguaje*. Conforme al uso que hacen las tradiciones filosóficas de raigambre analítica en transferencia con la lógica, imperantes en el estado de cosas discursivo de nuestra actualidad, con el significante *lenguaje* se puede llegar a borrar la incidencia crucial que habilita la crítica retórica benjaminiana instituida en transferencia con la poética y la estética. La apuesta por el término *habla* es solidaria con la conjetura según la cual no existe en el *corpus* de escritos de Walter Benjamin una teoría o filosofía del lenguaje, en tanto sistema o forma de pensamiento acabada. Asimismo, a diferencia del significante *lengua*, por el cual puede ser también traducido el término alemán *Sprache*, la instancia del habla supone la imposibilidad de constituir una ciencia lingüística o una semiología general de las formas retóricas (discursivas y no verbales) analizadas por Benjamin. En sus trabajos críticos, como *Origen del Trauerspiel alemán*, esta distinción encuentra consecuencias inéditas para pensar el habla de las obras de arte, en función del parentesco semiótico que atraviesa sus ensayos estéticos, el cual consiste en lo siguiente: "como toda *forma de habla* [*Sprachform*] [...] puede ser captada como docu-

mensaje es solidario con una concepción instrumental del lenguaje que delinea el fundamento de la comunicación bajo una tónica de principios que responde a la metafísica tradicional. (En ese sentido, no podemos hablar en términos estrictos del decir como un *acto*, sino del decir como *Sage*, sustantivo alemán que puede ser traducido por *mito* y, en su interpretación metafísico-instrumental, reduce el acto de decir a lo dicho o al proceder inmanente y mecánico de una acción cosificada).¹¹

Desde una interpretación retórica de las marcaciones discursivas de Benjamin, la traducción de *Aussage* como exposición produce una interpretación contraria al uso benjaminiano del significante alemán *Darstellung*. El problema de la exposición (*Darstellung*) es un asunto central en la filosofía de Benjamin, vinculado estrictamente al problema de la forma y el contenido de las obras. El momento expositivo es presentado como la razón

mento de la vida lingüística [*des Sprachelebens*] y de sus posibilidades, así también cada forma artística [*Kunstform*] contiene [...] el índice de una determinada configuración [...] del arte" (Benjamin, W. [2012]. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, p. 84). (Los subrayados son nuestros y hacen referencia a leves modificaciones de la traducción citada). Mientras que la acepción *habla* se sitúa en filiación con el arte retórico (debido a que no se desentiende de la instancia de acto de enunciación, constitutiva para cada obra de arte y/o forma de comunicación discursiva), las otras acepciones posibles, como *lengua* o *lenguaje*, no llegan a demarcar el aspecto primordialmente retórico-performativo que, en el uso del discurso de la crítica benjaminiana, alcanza el término *Sprache*.

11. En "Sobre el programa de la filosofía venidera" y en varios de sus escritos, Benjamin caracteriza como determinaciones simbólicas *míticas* a las formas de pensamiento que reproducen una concepción metafísica acrítica, enmarcada en una racionalidad instrumental que tampoco por el criticismo de Kant ha llegado a ser en términos retóricos reinventada. Según la crítica retórica benjaminiana, las formas de la metafísica tradicional exigen para nuestra contemporaneidad ser pensadas mediante una crítica retórica a la lógica binaria de las categorías filosóficas heredadas por la tradición, tales como los pares no dialécticos lenguaje-realidad, causa-efecto, posibilidad-imposibilidad, identidad-no identidad, sujeto-objeto, cultura-naturaleza. Desde el encuadre de dicha crítica, lo dicho, en cuanto mensaje (*Aussage*), remite a aquello que, aun perteneciendo al orden del acto de decir, no reconoce este acto como su fundamento performativo. Pues, en el marco de una teoría instrumental, basada en principios estáticos, la representación de lo que se transmite como mensaje se identifica con la siguiente determinación *mítica*: la imagen lineal y binaria del par causa-efecto, por medio de la cual se segrega toda instancia de terceridad disruptiva, por ejemplo la que hallamos en el par dialéctico enunciado / enunciación (en términos de una lingüística del habla) o, según las categorías empleadas por Benjamin en "La tarea del traductor", en la inseparabilidad y distinción entre los analizadores retóricos del par frase / literalidad (*der Satz / die Wörtlichkeit*) (Benjamin, W. [2010]. *Obras*, IV-I [op. cit.], p. 19).

de ser primordial de las obras, es decir, como lo propiamente artístico o retórico-performativo de ellas. En contraposición con esta concepción, dentro del marco exterior de la comunicación, el contenido de las obras progresa como signos en apariencia transparentes, que podrían ser intercambiables por los sujetos sin ninguna interrupción o malentendido. En esa dirección, la concepción instrumental de la comunicación escinde en términos absolutos el *qué* de la comunicación (su contenido entendido como lo dicho, como aquello que se restringe a la esfera del enunciado y circula en cuanto mensaje positivizable) del *cómo* (la enunciación). Esta separación presupone que el *cómo* de la comunicación funciona como una simple vestidura, inesencial para el mensaje o adaptable a él. El primado del mensaje o el *qué* de la comunicación hipostasía los analizadores semióticos de la enunciación como meros medios (*Mittel*) de transmisión e impugna el momento retórico-dialéctico de la inseparabilidad entre forma y contenido, entre *inventio* y *elocutio*, entre la afirmación de la existencia y transferencia de un contenido negativo (no positivizable, un *qué* tachado, que no resulta igual a sí mismo) implicado de modo indirecto en el *cómo* de la comunicación (es decir, de su articulación retórico-performativa).

En segundo término, con la traducción y lectura de las figuras baudelairianas de las obras de artes concebidas como "bosques de símbolos [*forêts de symboles*]" y la traducción como "eco" del original, Benjamin alegoriza el fundamento traumático de la traducción, instituida en contraste con la creación poética, aunque sin estar desvinculada con ella. A diferencia de la experimentación que produce el escritor desde su lengua, en la traducción el malentendido de la interpretación o el carácter incomunicable de las obras se reduplica. Mientras lo no comunicativo en la interpretación de las obras se instaure desde la escena retórica de una inmanencia quebrada (la lengua materna del original), en la que el sentido de la obra se presenta vedado al lector, lo incomunicable de la traducción se emplaza en la figura del *entre* de las lenguas. En ese contexto, Benjamin afirma que la traducción, "al contrario de la creación poética", no se sitúa "como quien dice en el bosque montañoso interior de la lengua [*im innern Bergwald der Sprache*]", sino que la mira desde afuera, mejor dicho desde enfrente

y sin penetrar en ella hace entrar al original en cada uno de los lugares en que eventualmente el eco puede dar, en la propia lengua, el reflejo de una obra escrita en una lengua extranjera".¹²

Sin embargo, en otro momento de su ensayo, afirma que aún en las malas traducciones cada traductor se topa con "lo incomprensible, lo misterioso, lo 'poético'"¹³ de las obras de artes, ante lo cual no existe una reproducción o repetición matematizable entre el original y su traducción. En este punto, la figura del traductor aparece vinculada a la del escritor, puesto que el traductor, en el acto de traducir, se encuentra condenado a leer y en efecto a *reescribir* la obra, escuchando y haciendo hablar la forma de la obra original en el ámbito de una lengua ajena.

Nos interesa marcar dos cosas sobre dicho punto: cuál es el estatuto de ese *no poder* y cómo opera este en los diversos modos de articulación del simbolismo verbal (semántico, sintáctico, performativo).¹⁴ En lo que respecta a lo primero, ese *no poder* no refiere a una imposibilidad absoluta, inefable, aislada, exenta de sobredeterminación simbólica. La imposibilidad funciona como un *límite* que, en cuanto tal, es inscripto en una instancia de acto siempre singular. Sin ese momento constitutivo, sería impensable demarcar posibilidad alguna. Frente al imaginario filosófico de la metafísica tradicional, que entiende la posibilidad en términos tautológicos (como precedencia lógico-temporal o mera potencia) y la imposibilidad como ausencia absoluta de todo poder, lo posible en Benjamin es trazado como algo del orden del *efecto* y de *lo efectivo*. Y, de modo paradójico, lo posible *puede efectivamente ser* a partir y a través de una imposibilidad constitutiva. Por ello la traducibilidad de las obras encuentra,

12. Benjamin, W. (1968). *La tarea...* (op. cit.), p. 85. Citamos la traducción de Héctor Murena (con modificaciones), debido a que, sorprendentemente, la versión de Jorge Navarro Pérez elimina la resonancia que en este pasaje se produce entre el poema de Baudelaire y el discurso de Benjamin (cf. 2010, IV-I, p. 16). La modificación, señalada en bastardillas, pertenece a Héctor A. Piccoli.

13. Benjamin, W. (2010). *Obras*, IV-I (op. cit.), p. 9.

14. En el caso de "La tarea del traductor", Benjamin está pensando la traducción y la lectura en función de obras instituidas mediante simbolismos verbales, sean estas de procedencia literaria, filosófica, poética o teológica.

para el autor, su fundamento en la imposibilidad de la traducción. En el sufijo *barkeit* del significante alemán *Übersetzbarkeit* resuena esa idea.

En lo que concierne a los modos de articulación del simbolismo de las obras, Benjamin señala que la traducción, entendida como *forma*, profesa la tarea de “decir ‘lo mismo’ *nuevamente*”. El acto de decir lo mismo, nuevamente, parte del abismo constitutivo que pronuncia la irreconciliabilidad entre las lenguas y emplaza la repetición como efecto de desplazamiento, diferencia o no identidad entre el original y su traducción. Este abismo nunca puede superar la extranjería y la heterogeneidad constitutivas entre las lenguas.

Para finalizar, lo que marcamos como *no comunicativo* o *incomunicable* de las obras, ya sea en el plano de la lectura como en el de la traducción, consiste, en cada caso, en la imposibilidad de producir una reproducción objetiva de las obras en la esfera retórica de la interpretación. Esto se atisba de forma más visible en la experiencia del traductor y su experiencia lectora pensada *más acá* del abismo entre las lenguas que en la experiencia retórica de la lectura emplazada en la inmanencia de una lengua. En aquella, el traductor, por un lado, afirma la diferencia entre el original y su traducción, pero al mismo tiempo, como contrapeso de esa escisión y sin la anulación de la tensión entre las lenguas, reconoce que las obras de arte como tales no son igual a sí mismas, en la medida de que exigen ser *traducidas* y, en ese acto, también *leídas*, sin nunca reducirse a una unidad de sentido o a una mera forma instrumental de comunicación. Pues, si las obras de arte fueran un código más dentro de los modos de intercambio simbólico de la cultura, se presentarían a los intérpretes como medios de transmisión transparentes —según el modo en que funcionan los signos de la lengua en las instancias meramente comunicativas— o circularían como mercancías de la industria cultural.¹⁵ Por el contrario,

15. Irving Wohlfarth desarrolla un paralelismo entre la crítica retórica a la concepción instrumental de la teoría de la arbitrariedad del signo y la crítica materialista a la economía política, detallando que “la semiología moderna tendría para Benjamin casi el mismo estatuto que las teorías burguesas de la economía política para Marx. Se trataría en cada

Benjamin supone que la instancia interpretativa está siempre abierta a una dialéctica del malentendido, para la cual tanto la traducción de la obra como su lectura se hallan siempre dislocadas mediante formas interrumpitivas, que nunca devienen formas asépticas o vaciadas de la opacidad y del extravío del sentido.

Bibliografía

- BAUDELAIRE, Charles (2006). *Las flores del mal*. Buenos Aires: Colihue.
- BENJAMIN, Walter (1991 [1972-1989]). *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2007). Sobre el programa de la filosofía venidera, en *Obras*, libro II / vol. I. Madrid: ABADA, pp. 162-175.
- (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre, en *Obras*, libro II / vol. I. Madrid: ABADA, pp. 144-162.
- (2010). Charles Baudelaire, *Tableaux parisiens*, en *Obras*, libro IV / vol. I. Madrid: ABADA, pp. 9-22.
- (1968). La tarea del traductor, en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur, pp. 77-89.
- (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla.
- WOHLFARTH, Irving (1999). Sobre algunos motivos judíos en Benjamin, en Cohen, Esther (ed.), *Cábala y deconstrucción*. Barcelona: Azul Editorial, pp. 103-137.

caso de una doble reificación, en que la teoría reduplicaría lo que debería comprender. Ciertamente, el signo sería arbitrario; sin embargo, se habría *convertido* en tal. Al fundarse sobre el olvido de esta verdad fundamental, la semiología moderna no haría entonces más que reflejar el estado presente del lenguaje, agravando, sin saberlo, una enfermedad de la que ella sería, de hecho, el síntoma. El envío indefinido de un signo al otro no sería, como Saussure y sus sucesores, la *condición* diferencial, sino la *catástrofe* original del lenguaje [...]. La fuga infinita de los signos-medios sería sinónimo del transcurso de un 'tiempo homogéneo y vacío', de un 'progreso' (2, 285) que se alejaría progresivamente del Paraíso perdido. Sin embargo, los signos jamás habrían borrado de manera completa a los nombres. Éstos no se habrían perdido *sin huella* más que en la *mala teoría* del signo" (Wohlfarth, I. [1999]. Sobre algunos motivos judíos en Benjamin, en Cohen, Esther [ed.], *Cábala y deconstrucción*. Barcelona: Azul Editorial, p. 108).

La traducción como problema filosófico en Lucía Piossek Prebisch

Anabel Hernández

Consideraciones preliminares

En la presente exposición propongo una lectura del texto titulado “Traducción como problema filosófico” de la filósofa argentina Lucía Piossek Prebisch¹ (Tucumán, 11/1/1925- 15/11/2020). Se trata de una conferencia dictada en 1996 e incluida posteriormente en su libro *El Filósofo Topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*² de quien se ha desplegado en Filosofía y Traducción, con rigor académico y *creatividad pionera*.

1. Fue Profesora Emérita de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT) en las cátedras de “Filosofía Contemporánea”, Filosofía en Argentina” y “Filosofía de la historia”. Fundadora y Directora del IHPA (Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos). Siendo aún estudiante, en septiembre de 1945, fue cofundadora del Coro Universitario de Tucumán (CUT) a partir de su pertenencia a un cuarteto vocal junto a Leda Valladares y las hermanas Dora y Susana Losada. Cursó sus Estudios de Filosofía en la UNT y en la Universidad de Colonia, Alemania, con la beca Humboldt. Miembro correspondiente del CELCIRP (Centro de Estudio de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata, Sorbone Nouvelle, París III. Miembro honorario del Centro de Estudios “Eugenio Pucciarelli” de la ANCBA (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Compiladora y autora de *La inmigración en la Argentina*, premiado por la Secretaría de cultura de la Nación y *Alberdi* (ambos con sellos del IHPA). Autora de *De la trama de la experiencia; El “filósofo topo”*. *Sobre Nietzsche y el lenguaje; Huellas de un itinerario*. Miembro de honor del Instituto “Miguel Lillo”. Obtuvo el 2004 de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y Premio Konex 2014: Ensayo Filosófico.

2. Se trata de la conferencia pronunciada en las Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires. Publicada posteriormente en *Transformaciones e identidad cultural* (1997). IHPA, UNT, pp. 19-36 e incluido en Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). *El Filósofo Topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 105-127.

Vinculó la filosofía³ con el teatro, el drama y la poesía,⁴ pero sobre todo con la experiencia vivida como lo muestran sus ensayos *De la trama de la experiencia*⁵ y *Argentina: identidad y utopía*.⁶ Y ha traducido importantes textos filosóficos contemporáneos, alemanes y franceses para la Editorial Sudamericana, como Karl Jaspers, Johannes Hessen, Hans von Balthasar, Émile Bréhier y Gabriel Marcel.

Su traducción *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*,⁷ de Friedrich Nietzsche, está incluida como Apéndice del libro⁸ donde se encuentra el ensayo al que nos referimos aquí.

1- Epígrafes y enlaces

“Dígame lo que se quiera de la traducción: ésta seguirá siendo una de las empresas más importantes y dignas de interés en todo el mundo”.⁹ Dichas palabras de Goethe, traducidas al castellano, son elegidas por Piossek como apertura y cierre de su escrito. Anticipamos con esto su conclusión valorativa y su presagio.

3. Femenías, M. L. (2020). Lucía Piossek Prebisch, en *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la Memoria*. Buenos Aires: Lea, cap. 13. Organiza su pensamiento en tres líneas: pensamiento argentino, filosofía alemana contemporánea, esp. Nietzsche, y Existencialismo, esp. Gabriel Marcel (1889-1973) y Simone de Beauvoir (1908-1986), p. 280.

4. Camus, García Lorca, Gabriela Mistral, Alfonsina Storni. Cf. Smaldone, M. (2013). Una tesis innovadora en la Argentina de los sesenta: Fenomenología de la maternidad. Diálogo con Lucía Piossek Prebisch, *Revista mora* (19), pp. 127-136. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7495/pr.7495.pdf

5. Piossek Prebisch, L. (1994). *De la trama de la experiencia*. Tucumán: Gráfica Noroeste, p. 9.

6. Piossek Prebisch, L. (2008). *Argentina: Identidad y Utopía*. Tucumán: EDUNT (Premio 2004 de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires).

7. Traducción del póstumo de 1873 publicada en la revista *Discurso y realidad*, vol. II n. 2, Tucumán, 1987.

8. Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). *El Filósofo Topo... (op. cit.)*. Cuyo título retoma la imagen del topo (*Maulwurf*) que el filósofo-filólogo ofreció de sí mismo en el Prólogo de *Aurora*, evocando un “ser subterráneo” y solitario que a oscuras, cava y socava la confianza en la moral y la metafísica.

9. Carta de Goethe a Carlyle (1827), *Ibid.*, p.127.

Un segundo epígrafe agrega “Podemos apreciar el sentido histórico de una época, viendo cómo en tal época se hacen las traducciones [...]”.¹⁰ Ambos muestran dos aspectos clave, por un lado, la época permite valorar la traducción como actividad significativa y, por otro, las traducciones permiten apreciar una época por cómo se activan o desactivan las significaciones.

Comienza tomando como referencia un texto precedente titulado “Pensar y hablar”¹¹ en el cual Nietzsche y Gadamer son contrapuestos sobre la base común a ambos: *la lingüisticidad de la experiencia del mundo*¹². Según Nietzsche “Cesamos de pensar si no queremos hacerlo desde la coacción lingüística”. Coacción semántica y estructural que desarrolla a su vez, en un texto anterior, “Lenguaje y Pensamiento”. Los enlaces son múltiples en el plano teórico y en el ensamble de voces citadas. Recuerdo también, porque lo considero relevante para el tema de la traducción y su concepción de filosofía, la veta musical y coral de Piossek¹³ como una marca de tonalidad y textura que atraviesa y enlaza los textos. “Pensar y hablar” cierra con una cita de Gadamer “tras todas las relatividades de lenguajes y convenciones hay algo común que ya no es lenguaje, sino algo común dispuesto para la posible *hablabilidad* (*Versprachlichung*), para el cual *la buena palabra razón quizá no sea la peor*”.¹⁴

El contrapunto se apoya sobre la base teórica tras el giro lingüístico¹⁵. Pero allí donde Gadamer pone el lenguaje como *condición de posibilidad* de la comprensión y traducción, Nietzsche lo opone como trampa y

10. Dicha sentencia de Nietzsche es el extracto inicial del aforismo 83 de *La Gaya Ciencia*, titulado “Traducciones”, cuya cita recupera en la p. 124.

11. Se trata de la reelaboración de la ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía y IV Congreso de la Asociación Filosófica Argentina, Mar del Plata, 1995, publicada en *Transformaciones de nuestro tiempo*, IHPA, UNT, 1996, pp. 109-126.

12. *Ibid.*, p. 105.

13. Su participación juvenil en el cuarteto vocal con Leda Valladares y Susana y Dora Losada.

14. Piossek Prebisch, L., (2008 [2005]). *El Filósofo Topo... (op. cit.)*, p. 83 (cita de *Kleine Schriften IV*, p. 91). (*Fuentes menores*, que cita sin traducir).

15. *Ibid.*, p. 67. Piossek recuerda la pauta teórico-filosófica tras el giro lingüístico que el Foucault de *las palabras y las Cosas* (1966) sitúa a fines del siglo XIX con Nietzsche, radicalizando la cuestión del lenguaje y la interpretación (siempre presentes en la filosofía) pero enfatizando hacia su dimensión posmetafísica.

condicionamiento. La hermenéutica gadameriana concibe la multiplicidad de las lenguas como un *verdadero proceso de traducción* del mundo hacia la fluidez de un diálogo (nunca concluido). La interpretación nietzscheana sospecha de la designación (siempre socavada) por la rigidez de la gramática.

2- Enfoque, intereses y transversalidades

El enfoque de la traducción se plantea desde

el problema que también afecta a la hermenéutica —*no ya sólo de carácter teórico sino también de política mundial dependiente de transformaciones del mundo contemporáneo*— consistente en la difícil relación entre la diversidad de las lenguas por un lado, y la creciente planetarización o globalización, por otro¹⁶.

La dialéctica entre diversidad cultural y *ritmo unificador* se visualiza de su perspectiva situada. Piossek se opone a una concepción de filosofía *erróneamente “desinteresada”* de su objeto y actitud. Por ingenuidad, reduccionismo, malinterpretación o ideología (interés encubierto) se ha considerado el objeto de la *filosofía* como “planta desprendida de su suelo nutritivo”¹⁷. En cuanto a su actitud remite el *inter-esse* a su etimología (*ser entre*), al mezclarse y mediar con la circunstancia humana desde la actitud vital¹⁸ de la comunidad a la que se pertenece y/o habita.

El *triple interés*¹⁹ que explicita Piossek en el texto persigue los siguientes objetivos:

16. *Ibid.*, p. 105.

17. *Ibid.*, p. 108.

18. Piossek Prebisch, L. (1994). Sobre lo interesado del conocimiento, en *De la trama...* (*op. cit.*), p.146.

19. Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). *El Filósofo Topo...* (*op. cit.*), p.126.

- i. Advertir una desproporción en el uso de los textos traducidos con respecto a los propios *en la formación filosófica argentina*.
- ii. Manifestar las *condiciones filosófico-conceptuales* y político-prácticas de su *contexto* histórico para pensar una filosofía de la traducción (paradójicamente habilitada y limitada por Heidegger).
- iii. Destacar la función realmente mediadora de la traducción *entre las culturas* en el proceso de *globalización*.²⁰

Intentaré una lectura esquemático-reflexiva por estos nudos problemáticos.

I- Traducción y formación filosófica: el abuso de la mediación

*Aprender a pensar desde lo propio,
aprender a pensar a partir de lo extraño.
¿No es acaso sorprendente que no nos hayamos preguntado
con más dedicación acerca del fenómeno de la traducción?*²¹

Nuestra formación filosófica en Argentina “tanto en lo clásico como lo moderno” —y quiero notar que esas mismas categorías histórico-universales son también productos de un reparto de dominios— está basada casi exclusivamente sobre textos traducidos. Hay una “enorme desproporción” entre el uso de textos traducidos y retraducidos, desde el francés y el italiano (hoy el inglés) con respecto a los escritos en nuestro propio idioma²² —a lo que agrego el general desconocimiento de lenguas originarias—. Dicha situación se enlaza con un problema crucial: nos hemos formado en un clima de “extrañeza” académica, “desconfianza” falta de familiaridad y *sospecha* lingüística. Piossek observa la curiosa palabra asociada a traductor: “*truchimán*”: persona astuta poco escrupulosa en su proceder”.²³

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p.109.

22. Se refiere a la situación de la filosofía universitaria de acuerdo con la información disponible en Programas de Estudio, cierta información estadística (1929-1950) de La Plata, Tucumán y lo conocido en el ámbito en general.

23. Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). *El Filósofo Topo... (op. cit.)*, p.108.

Coincido en considerar lo que señala aquí Piossek como un problema, aún no resuelto, aunque se haya alcanzado actualmente una mayor conciencia asociada a la exigencia de decolonialismo cultural. Y agrego que, otro tanto, ha ocurrido filosóficamente con el lenguaje y el género.

Las asentadas connotaciones negativas (generales y tradicionales de los idiomas sobre algún término) ponen de manifiesto la sospecha de los "intercambios". Malestar que parece no solucionarse por esa especie de "imperialismo/monopolio/monocultivo" del común "denominador/dominador/ cultural. La desproporción de las puras idealidades de los conceptos importados, traducidos (y retraducidos) frente a la denegada importancia de nuestro lenguaje-pensamiento entraña un desequilibrio o una deformación (en tanto actúa contra el propio cuerpo, que nunca es sólo lingüístico. Por ejemplo, cuestionarnos si "existe una filosofía argentina (en Argentina), al igual que se cuestiona si ha habido mujeres filósofas en la historia de la filosofía, como si ello no dependiera de un comportamiento circular de su propio cultivo/cultura, y su concepción y narrativa histórico-filosófica.

II- Traducción y condiciones filosóficas en la época de la difusión planetaria

¿Cuáles serían las condiciones para pensar no ya la traducción de²⁴ la filosofía sino, una filosofía de la traducción?

El giro está condicionado, dice Piossek, por el cambio de paradigma en consonancia con las ya mencionadas transformaciones "externas" conjugado con

24. Hoy diríamos más bien "en".

un desenvolvimiento y transformación interior de la herencia romántica (Herder, Von Humboldt, Hamman) que reemplaza el concepto de lenguaje-instrumento —de cuño platónico— por el concepto de lenguaje-concepción de mundo, y otorga así un lugar extraordinario al momento de interpretación del sentido, propio de la verdadera traducción²⁵

Desde que la hermenéutica heideggeriana inserta la interpretación como condición necesaria de la comprensión humana se abren las condiciones necesarias para pensar una filosofía de la traducción. Pero es Gadamer quien criticando su jerga exacerbada rehabilita la traducción filosófica.

*[...] Por sobre los grupos sociales o los partidos, por sobre las naciones y las culturas, poder hablar significa poder elevarse sobre los propios límites. Así la posibilidad universal del diálogo humano, de la palabra del uno con el otro y del uno ante el otro, implica una relación con la razón, medio común a todos los hombres en el cual éstos se comprenden y en donde se realiza en cierto modo la intuición [Einsicht]*²⁶

Al compás de ello se revaloriza la figura del traductor en mediación intercultural, motivo por lo cual, la comprensión de la propia cultura. Es la revalorización de Babel.

La tensión traducibilidad-intraducibilidad toma como caso límite a Heidegger, quien concede la primera al lenguaje común y las ciencias, pero la niega a la filosofía poético-pensante. Paradójicamente (o no) su obra era de las más traducidas y convocante de congresos en torno a su traducción. Piossek trae los testimonios de un filósofo chino, japonés, anglosajón (y hasta alemán) ante su jerga. Pero también su conversación, junto a su esposo Hernán Zucchi (traductor del griego de la *Metafísica* de Aristóteles), con Heidegger, en Friburgo (1967): "Recuerdo textualmente sus palabras

25. Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). *El Filósofo Topo...* (op. cit.), p.112.

26. Gadamer citado en *De la trama...* (op. cit.), p. 111. Lo destacado entre corchetes es de Piossek.

terminantes que nos dejaron tan desalentados: 'mis obras no se pueden traducir a lenguas de origen latino'.²⁷

III- Traducción y sentido ¿Aplicación o extrañeza?

El último nudo problemático en torno a los sentidos o direcciones alternativas (Schleiermacher) para la traducción es planteado como el contrapunto entre *aplicación* o *extrañeza*.

La *Aplicación* (Gadamer²⁸) es la versión que prioriza la lengua del *lector* (meta) *hacia la cual* se traduce y asume la prioridad del sentido presente. En este sentido *Traducir es conquistar* (dice Nietzsche en el mismo aforismo 83, ahora citado más extensamente aquí). (Heidegger, Nietzsche, Rivera).

La *Extrañeza*: es la versión que procura abrirse hacia lo extraño de la lengua *origen* (*desde la cual se traduce*), *guardando el sentido histórico* (ya referido en el epígrafe)²⁹. (Ej. Ortega, Gaos, García Morente).

Consideraciones finales

Propongo un último esquema como síntesis y ensayo de una interpretación. Reconocida "primera" historiadora de la recepción nietzscheana en Argentina.³⁰ Piossek distingue tres planos o formas de *recepción*, que encuentro en correspondencia con sus tres modos de historicidad³¹:

27. *Ibid.*, pp. 118-119.

28. Es el comprender a otros para comprendernos a nosotros mismos. *Ibid.*, p. 125.

29. Aquí enlaza con Segunda Inactual (o Intempestiva): Ventajas e inconvenientes de los estudios históricos para la vida, con su conocida distinción entre historia monumental, anticuaria y crítica.

30. Cragolini, M., (2020). (Ausentes) Presencias de Nietzsche en la cultura argentina (entre dos Lucías), en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, ISSN 1666-2849, pp. 24-25; ISSN (en línea) 1853-2144, pp. 75-88. Cf. p. 88.

31. Piossek Prebisch, L. (2008 [2005]). La recepción de Nietzsche, en *El Filósofo Topo...* (*op. cit.*), p.130.

- i. *Difusa: historia de las ideas* que se configura a través de su divulgación por distintos medios periodísticos de comunicación. (No puede desvincularse de la sociedad y cultura a la que han “inmigrado”).
- ii. *Ensayística: historia del pensamiento filosófico*. (Recreación más deliberada y libre en la forma de “ensayo” filosófico-literario).
- iii. *Académica: historia de la filosofía* (especializada de los ámbitos intelectuales e institucionales de investigación y docencia).

¿Qué relevancia tienen en torno al problema filosófico de la traducción?

Creemos hallar una tercera correspondencia entre dichas formas de recepción, historicidad y modos de traducción. Mediación —*punte entre dos orillas*— entre: “aplicación” y “extrañeza”.

Las ideas recepcionadas por divulgación han “inmigrado” *hacia la* lengua (meta) del lector. Pero en el tránsito se mezclan y se “aplican” a la difusión como un modo de traducción común, comunicativa (i).

En el otro extremo, una historia de la filosofía académica “se extraña” *desde* la lengua origen. La *madurez filosófica* en el ámbito académico se revela en el trabajo crítico con las fuentes y con traducciones confiables (con más y mejores repositorios, publicaciones con índices de nombres, etc.). Requiere la experticia y el rigor disciplinar que le permita al filósofo/traductor “ser participe con independencia de criterio ‘en el diálogo de las interpretaciones’”³² en el ámbito institucional o específico. (iii).

En el medio (*mediando la mediación*) la recepción ensayística. El *pensamiento filosófico* como *punte* abierto hacia ambos lados: la *difusión* de las ideas y la *docencia/investigación académica* en filosofía (ii).

Entre las traducciones de “aplicación” por un lado y las de “extrañeza” por otro, las lenguas conquistan y defienden *nuevos* e *históricos* sentidos. Lo

32. *Ibid.*, p. 148.

mismo está en juego entre las culturas y la globalización, y los posibles conciertos entre distintas versiones de la traducción.

Por último, parafraseando el *fragmento* de Schlegel, "En aquello que se denomina filosofía del arte falta habitualmente una de las dos: o la filosofía o el arte"³³, podría decir en torno a una "Filosofía de la traducción" que a Lucía Piossek Prebisch, no le falta ninguna de las dos, ni la filosofía ni la traducción.

33. Fragmento 12 de los *Fragmentos Críticos* (Cf. Lacoue-Labarthe, P. y Jean-Luc, N. (2012). *El Absoluto Literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Trad. Cecilia González y Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia, p. 113).

Filosofar y traducir. Oficios sin certezas

Ana Sardisco

Escribí para este encuentro un breve texto del cual no podría decir que soy autora. En realidad, traté de recordar, actualizar, ¿traducir?, muchas conversaciones que sucedieron en distintos espacios y tiempos: en bares, aulas, sobremesas, hace unas semanas, meses o quizás años.

En esto de filosofar nos sucede (aunque no siempre) que se va haciendo vívido el "filein", hacer amigos, compartir interrogantes y en el entramado de preguntas por las actividades del filosofar y del traducir se fueron abriendo caminos o más bien atajos. Intentaré sintetizar de alguna forma las conversaciones con amigos que me sugieren siempre nuevos modos de interrogar-nos y lecturas que provocan la movilizante duda que invita a pensar.

Y aquí estoy en un conversatorio abriendo otros conversatorios anteriores, y ojalá nos queden tantos interrogantes que habiliten otros tantos por venir. Cadena que se disuelve en tantas modulaciones de la imposibilidad y también del deseo.

Y si la imposibilidad nos incomoda, podemos invitar a vivenciar una especie de "cartografía social", obra colectiva, recorrido participativo de ideas y acciones en territorio compartido, el del lenguaje como condición de posibilidad para la filosofía y la traducción. La convocatoria, al modo de operación cartográfica, aproxima y diferencia a filósofos y traductores en la tarea decisiva y nunca acabada del interrogar.

Filosofía y traducción, así el título del conversatorio, se ha deslizado a interrogarme sobre qué aspectos vinculan a las acciones de traducir y filosofar. Quizás tengan una territorialidad y materialidad en común que nos ha llevado a los que compartimos este momento a dedicar muchas horas, desvelos, desafíos y riesgos.

Traducir y filosofar son acciones de intervención inquietantes, estimulantes, sin manuales ni preceptos, interminables juegos de alternativas, oficios vitales en tanto se alejen de dogmatismos y certezas.

Alan Pauls (en una entrevista)¹ se interroga sobre su oficio, concibe que el traducir es una práctica específica, tarea gozosa, especie de adicción que envuelve. Hay un llamado del texto que pone al traductor en una relación de dependencia total. Los textos piden ser traducidos y el oficio así se vuelve mandato irresistible y a la vez paradójico porque, nos dice Alan Pauls, tiene la conciencia de que no es posible traducir, es una tarea imposible, sin posibilidad de correspondencia absoluta entre el texto original y su traducción.

Por su parte Derrida ejerce su oficio también desde la interrogación, radicalizando la operatoria filosófica como modo de acceder a lo obturado. Como no hay una verdad, todo puede ser de otra manera y se abren una diversidad de perspectivas. Deconstruir es problematizar, interrogar y sólo es posible desde un oficio de incertidumbre. También nuestro filósofo sospecha sobre la pretensión de “fidelidad” de la traducción cuando sobre ella afirma que no es un problema externo a la filosofía...plantea problemas del lenguaje y al lenguaje. Y el lenguaje constituye un problema para la filosofía. Marca el horizonte de los demás problemas, es precisamente el lenguaje una de las condiciones (si no la condición) de posibilidad de la Filosofía.²

Por otra parte, filosofar y traducir tienen en común una trama de imposibilidad y carencia. Y cuando nos preguntamos por el origen de esta narrativa de insatisfacción encontramos la no inocente aspiración de totalidad y el ideal de encuentro puro con el sentido y la verdad. Pretensiones que

1. Pauls, Alan (2015). “Traducir es una esclavitud”, entrevista realizada como parte del ciclo *Casi lo mismo, entrevistas alrededor de la traducción*, llevada a cabo por la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, en el Museo del Libro y de la Lengua, Buenos Aires, Argentina. Publicada por *El Comité Samoano*. <https://www.samoacr.com/blog/2018/10/24/alan-pauls-entrevista>

2. Cf. Derrida, Jacques (1995). *El lenguaje y las instituciones*. Barcelona: Paidós.

fueron invistiendo al traducir y al filosofar como actividades solemnes, y la consecuente seriedad y profundidad de quienes las ejercen.

Hay algo en ese horizonte imposible que funciona como un motor poderoso, carencia/ausencia que impulsa a seguir buscando lo que nunca se encontrará pero que, por eso mismo, se desea.

Volviendo a las reflexiones de Alan Pauls sobre la traducción, la describe en términos de maravilla y desconsuelo por la perfección inalcanzable y la imposible fidelidad.

Para una concepción tradicional y anacrónica pero que de tanto en tanto reaparece, la traducción intenta reducir al máximo la distancia original entre los dos textos y las dos firmas: la del autor y la del traductor. Así planteada la traducción se viste de neutralidad, operación secundaria, derivada, accidental.

Varias décadas han pasado desde el surgimiento de una mirada teórico-crítica sobre la traducción y sin embargo pareciera que hiciera falta la fuerza de la repetición para insistir en que no hay copia fiel ni mera transcripción transparente sino el acontecimiento de un nuevo texto. La perspectiva derridiana nos ha advertido que un texto no vive más que si sobre-vive y no sobre-vive más que si es a la vez traducible e intraducible.

Tomamos los términos en que Adalber Salas Hernández se refiere a la traducción cuando despliega su oficio con el texto de Anne Boyer *Manual para destinos defraudados*, allí afirma que:

Ninguna escuela puede ofrecer invariablemente la traducción certera; creer lo contrario sería dogmatismo. Personalmente me aproximo a cada traducción preguntándome qué problemas insolubles me planteará —problemas para los que siempre tendré una respuesta inadecuada, interrogantes que son incesantes y estimulantes y hermosos precisamente porque no conocen respuestas adecuadas. Porque

enseñan que la traducción es una proliferación de posibilidades, un interminable juego de alternativas... la traducción posee un fondo radicalmente subversivo. Contrario a lugares comunes. Contrario a la ciencia mezquina de las certezas.³

Los filósofos y traductores son amantes carentes, incansables, quizás les tome por asalto el temor a repetir la experiencia de Sísifo, que fue castigado a empujar una piedra enorme cuesta arriba por una ladera empinada y antes de llegar a la cima rodaba hacia abajo y así el desdichado debía empezar de nuevo una y otra vez sin certezas de alcanzar su cometido. En épocas de incertezas, desencantos e imposibilidades hace bien un encuentro con Sísifo, pero que anule la vivencia del castigo y la reemplace por el gozo de la posibilidad e imposibilidad de sus oficios de la incertidumbre. ¿Por qué vivir como humillante aquello que nos constituye?

3. Salas Hernández, Adalber (2021). Nota del traductor, en Anne Boyer, *Manual para destinos defraudados*. Buenos Aires: Zindo & Gafuri, p. 145.

La tesis de la indeterminación radical de la traducción

Mariano G. Balla

La tarea de la traducción, sin dudas, nos enfrenta inicialmente a una situación paradójica. Ser un buen traductor, por un lado, implica una marca personal que hace visible al responsable de esa faena pero, a su vez, una buena traducción es aquella que hace pasar desapercibida esa intermediación necesaria entre el autor y el lector. La convierte en una tarea noble, aunque ingrata. Noble porque gracias a los traductores pude leer a Aristóteles o Kant sin saber ni griego ni alemán. Sin este arte de la intermediación, me hubiese estado vedado sumergirme en el apasionante mundo del ágora ateniense o en el Siglo de las Luces. Lo ingrato de esta profesión es que, en esa particular interdependencia, el autor y la obra ocupan el primer plano, quedando para el traductor la silenciosa labor, llena de responsabilidad y amor, de procurar realzar y preservar el valor del texto pero siempre fuera de escena.

La posibilidad de la traducción descansa en el a priori esperanzado de la transparencia enunciativa, de creer que no hay frontera infranqueable ni opacidad que impida inteligibilizar perspectivas por muy lejanas que nos resulten.

Por eso resulta inquietante y molesta una tesis que pone en cuestión esta posibilidad, el horizonte de una indeterminación que obture la traducción.

La tarea de este breve escrito consistirá en reconstruir el planteo que al respecto desarrolla un filósofo muy importante del siglo XX, Willard von Orman Quine.

Figura filosófica muy relevante en el pensamiento norteamericano contemporáneo, Quine constituye un referente insoslayable en los campos de la filosofía del lenguaje, la lógica y la epistemología, entre otros.

Podríamos decir que fue un empirista, pero no en el sentido tradicional del término, ese que remite a la escuela británica del siglo XVIII, el de Berkeley, Locke y Hume. Si bien es cierto que nunca objetará la idea primordial de que la experiencia es siempre la base de nuestros conocimientos, como pensador del siglo XX no puede evitar el impacto que la revolución logicista imprimió a partir de Frege.

Recordemos brevemente que el logicismo fue aquella perspectiva que sostenía que las verdades matemáticas fundamentales podían ser reducidas a verdades lógicas, mostrando así que los conceptos y principios matemáticos podían derivarse sin depender de la intuición o la experiencia. Pues bien, el análisis lógico se mostró también como un método que permitía estudiar los sistemas de reglas subyacentes a los sistemas lingüísticos. Esto tuvo crucial importancia para desplazar los análisis psicologicistas del lenguaje, poniendo en el centro a los mecanismos lógicos como modo de hacer explícita la expresión lingüística del conocimiento en cuanto estructura.

En el caso de Quine, la adopción de esta herramienta analítica iba de la mano con su proyecto de un "naturalismo filosófico", en tanto la lógica desempeña un papel clave para entender y evaluar nuestras teorías científicas y conceptos filosóficos. La filosofía no puede llevar a cabo sus especulaciones ni diseñar sus métodos al margen del conocimiento científico; pero tampoco podría la ciencia proceder al margen de la lógica.

Estamos frente a un pensamiento que considera que el genuino conocimiento equivale a conocimiento científico, y el conocimiento científico son las "teorías científicas", es decir, unidades de significación amplias que sirven para comprender los hechos. Vistas así las cosas, debiéramos ubicar al pensamiento de Quine dentro de un materialismo antimetafísico. La inferencia es simple, conocer el significado de los términos generales implica conocer a qué objetos son aplicables y a cuáles no. Allí radica su "compromiso ontológico", en un compromiso teórico hacia objetos que admitimos como existentes, es decir, que vienen dados por las teorías

científicas verdaderas. Si la ciencia nos ofrece la mejor teoría sobre el mundo, debemos postular entonces una sola clase de conocimiento, y una sola corriente filosófica que aquella capaz de explicar de la mejor forma la naturaleza de la ciencia: el empirismo.

Pero, como dijimos antes, el empirismo de Quine es un neoempirismo o, para decirlo de manera más cabal, un "empirismo anómalo". En un célebre artículo de 1951, "Two dogmas of Empiricism", Quine somete a feroz crítica las versiones canónicas y contemporáneas de esta corriente filosófica. A los fines de este trabajo, me gustaría detenerme en uno de esos "dogmas", que Quine denomina "reduccionismo".

De manera sucinta, el reduccionismo es aquella tesis que sostiene que las entidades teóricas en una teoría científica debieran poder reducirse a entidades observables o "extrateóricas". Esta postura, defendida por Bertrand Russell y el Círculo de Viena, abona un criterio "atomista" que Quine considera inapropiado; para él, la ciencia constituye un cuerpo global de creencias, revisables desde luego, pero no pensadas de manera aislada. En eso consiste el "dogma" empirista: un enunciado no puede traducirse de forma aislada al lenguaje de la observación, porque al hacerlo presuponemos el significado de otros enunciados con los que el primero se halla relacionado semánticamente. No hay unidad de significación empírica, sino un complejo tejido hecho por el hombre. Si una confirmación empírica se da, es a partir de todo un sistema teórico, o sea, cualquier cambio en una parte del sistema puede afectar a otras partes. Esta idea de teorías entrelazadas conforma la postura "holística" defendida por Quine, que el autor denominará "infradeterminación de las teorías". En otras palabras, la experiencia no es suficiente para validar una teoría, porque todo enunciado puede concebirse como verdadero si ajustamos alguna parte a otra del sistema. Múltiples teorías pueden explicar y predecir los mismos conjuntos de observaciones empíricas porque, como dijimos, las teorías conforman sistemas interrelacionados en los que intervienen no sólo la evidencia empírica sino también factores pragmáticos y metodológicos.

Esta ajustadísima síntesis —sobre todo esta última tesis— es la base que necesitamos tener para comprender lo que Quine planteará en relación al problema de la traducción. ¿Por qué? Porque si aceptamos el postulado previo, no podríamos considerar el criterio de traducción término a término, o enunciado a enunciado: acá tampoco el significado lingüístico viene dado por las unidades que lo componen, sino por la función de un sistema particular. Claro, esto genera algo inquietante ya que cualquier hipótesis puede ser defendida estableciendo hipótesis compensatorias en otras partes del idioma. En eso consiste la tesis de la “indeterminación de la traducción”.

Quine desarrollará esta postura en un célebre experimento mental en su libro *Word and Object*, de 1960. Con notable sagacidad reconstruye de manera contrafáctica el encuentro de un lingüista con un nativo desconocido. No hay en esta relación ligazón histórico-cultural-lingüístico común que facilite la tarea de la traducción. Eso lleva al traductor a tener que diseñar un “manual de traducción”, a través de su única herramienta disponible: su capacidad de deducir las referencias del hablante a partir de gestos, expresiones faciales o verbales.

Ocurre entonces que al pasar un conejo, el nativo dice “*gavagai*”. El lingüista-traductor anota, entonces, “conejo” (como traducción provisional). Ahora bien, ¿cómo sabemos que *gavagai* se refiere a un conejo? ¿Acaso no podría ser también “aquí hay un conejo”, o “parte no separada de conejo”, “conejeidad” o el nombre propio de ese conejo que pasó? ¿Cómo decidimos el significado? ¿A través de criterios conductuales, por ejemplo, representando y anotando? Es una posibilidad, pero parece claro que es un recurso sin lugar a dudas insuficiente. Es esa insuficiencia la que nos muestra, según Quine, que la traducción radical es indeterminada porque la “referencia es inescrutable”.

Por eso no se puede traducir término a término y, aunque la traducción puede de hecho ser posible, lo que no se puede determinar es una única traducción particular correcta. En el experimento mental,

“conejo” es compatible con la conducta del indígena (sus disposiciones verbales), pero también puede ser una interpretación errónea. No hay hechos relevantes para determinar a qué objetos se refieren los términos de un lenguaje. Si la traducción es posible es por un sistema de coordenadas del aparato lingüístico que cada lengua posee para discriminar objetos, pero nunca enunciado a enunciado. No hay sinonimia y, por ende, tampoco “significado”. Dicho de otro modo, si la traducción tiene solución para Quine, esa solución no viene dada por el lenguaje verbal al traducir sino por lo que llamaré “punto de ostensión”, es decir, la práctica de señalar o mostrar un objeto con el fin de comunicar su referencia. Esta es una solución provisional de carácter conductual a través de la cual dejamos la tesis de la “indeterminación radical” por una menos extrema como la “hipótesis” de indeterminación.

No cabe duda de que el experimento mental al que nos invita Quine para defender su tesis de la indeterminación de la traducción es atrapante y demanda mucho esfuerzo intelectual poder rebatirlo en los términos en los que él plantea el problema.

Sin embargo, podríamos advertir un problema tanto en la tesis de la indeterminación como, si lo extendiéramos al razonamiento, a cualquier forma de relativismo. El problema es la autocontradicción en la que se incurre. Es decir, si no hay un lenguaje común subyacente a lenguajes que se presentan como inconmensurables, entonces tampoco habría un estándar externo que permitiera contrastar de un modo independiente de ellos el valor de veracidad de sus afirmaciones. Dicho de otro modo, postular la indeterminación sobre la base de la inconmensurabilidad lingüística implica reconocer un lenguaje común como base de dicha comparación (¿imposible?). De lo contrario, no tendríamos ningún fundamento para afirmar su inconmensurabilidad. Reconocer algo como un lenguaje implica la posibilidad de traducirlo a nuestro lenguaje, porque de lo contrario, ¿cómo podríamos reconocerlo como lenguaje?

Un último punto que, desde luego, no agota la polémica ni mucho menos. ¿Por qué sostener, con Quine, que las ambigüedades o la presunta indeterminación no pueden encontrar formas de resolución en otros mecanismos asociados al lenguaje? Podemos tener legítimas dudas acerca de si *gavagai* es "conejo" o "conejeidad". Pero si el nativo dice *gavagai*, y acto seguido caza el conejo y se lo come, difícilmente tengamos dudas como traductores que el indígena se comió un conejo y no una "conejeidad". Es decir, lo que en un primer momento se presentó como algo indeterminado, en una etapa posterior se resuelve perfectamente.

Surge entonces una pregunta final que deja abierta esta controversia, ¿no será que el compromiso con la tesis de la indeterminación de la traducción es más un problema filosófico aparente que real, una alarma filosófica extremada que podemos disolver?

Bibliografía

DAVIDSON, Donald (2019). *Sobre la verdad y la interpretación. Contribuciones fundamentales a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.

QUINE, Willard Van Orman (1951). Two dogmas of Empiricism, *The Philosophical Review*, 60(1), pp. 20-43.

——— (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Síntesis

María Gabriela Piemonti

Hay dos ideas sobre la traducción muy presentes en la sociedad. Una sostiene la traducción como absolutamente posible, una especie de matemática que iguala el allá y el acá de forma definitiva y universal, presuponiendo la certeza de aprehenderlo todo y la potencia por igual de cada cultura de incluir todo lo extranjero sin dificultad. “Una traducción fiel y completa” es el encargo según esta postura (de la “ideología de la fidelidad”¹), que traducido significa decir todo lo que dice el texto fuente y nada más que lo que dice el texto fuente, en el orden en que se presenta la información en el texto fuente. Así las cosas, no hay nada de interés “científico” o “filosófico” respecto de la traducción. En este sentido, en 1965, Mounin subrayaba que enciclopedias ampliamente utilizadas y conocidas, como la *Britannica* inglesa o la *Treccani* italiana, no hacían referencia alguna a la traducción. Paradójicamente, hasta ese momento, ni siquiera los textos canónicos de lingüística general le prestaban atención:

De hecho, la palabra traducción aparece casi por casualidad en los grandes tratados de lingüística general [...]. El término no aparece en Saussure ni en Jespersen, mientras que Bloomfield habla de la traducción incidentalmente como de una operación casi automática, completamente posible y sin problemas. Sapir, por su parte, le dedica tres líneas en el último capítulo sobre lengua y literatura. [...]

Se podría esperar algo más de Bally, autor de un tratado de lingüística general, o de Vendryes, que en este campo está influenciado por Bally; pero aquí tampoco hay nada orgánico ni sistemático².

1. Vidal Claramonte, María Carmen África: *En los límites de la traducción*. Granada: Comares, p. 49.

2. Traducción nuestra de: Mounin, Georges (1965). *Teoria e storia della traduzione*. Torino: Einaudi, p. 69. Texto original: “La parola traduzione, infatti, è citata quasi per caso nei grandi trattati di linguistica generale che in questo campo rappresentano la cultura del XX secolo. Il termine non compare né in Saussure né in Jespersen mentre Bloomfield parla

La otra idea de larga difusión en la sociedad concibe la traducción como algo imposible, y frente a la constatación de la existencia real de traducciones aquí y allá, la propone como aproximación al texto fuente, el cual conserva intacto su espíritu independientemente de todo devenir y de toda interpretación. Toda traducción es sospechosa y sospechada, mientras que el texto fuente —poético para esta postura, en general—, es objeto de culto, algo parecido a lo sagrado, y para ser aprehendido debe ser leído en su lengua. Toda traducción que se precie de tal es, precisamente, una aproximación a él, una herramienta para alcanzarlo. Con lo cual vuelve implícitamente a la concepción de traducción como aspiración a la identidad entre texto fuente y traducción. Una aspiración a priori concebida como imposible, una utopía.

Ambas son percepciones abstractas, apriorísticas y de la unicidad. Abstractas, por la generalización sin más apoyo que una percepción preliminar. Apriorísticas, por el rechazo a la experiencia, siempre múltiple. De la unicidad, por la resistencia a la diversidad.

En Traductología o Estudios de Traducción, ya desde hace algún tiempo no hay posturas que sostengan la una o la otra. Sí hay estudios y reflexiones que toman otras vías de análisis y que fundamentan y proponen la complejidad, no como complicación, sino como diversidad, multiplicidad, pluralidad, con anclaje en la experiencia —sin agotarse en ella— y sostenidas en un importante sustrato argumentativo.

Contra la intraducibilidad y la traducibilidad categóricas, la traducción en sí emerge en estas reflexiones filosóficas que hoy proponemos sin implicar perfección (identidad matemática) ni pérdida (aproximación) o, al menos, no necesariamente en el sentido tradicional.

incidentalmente della traduzione come di un'operazione quasi automatica, completamente materiale e che non pone problemi di sorta. Dal canto suo, Sapir le dedica tre frasi nel suo capitolo finale sul linguaggio e la letteratura. [...] Ci si aspetterebbe qualcosa di più da Bally, che scrive un trattato di linguistica generale, o da Vendryes, che in questo campo subisce l'influenza di Bally; ma anche qui, niente di organico né di sistematico".

Eduardo García Elizondo sostiene que en *Die Aufgabe des Übersetzers*, Walter Benjamin "... lleva hasta sus propios límites figuras que socavan el modo de producción aséptico de la conceptualización filosófica y de las ciencias sociales".

La asepsia. La pureza. La unicidad. La pretensión de lo único, definitivo y universal. La seguridad del control. La clausura de lo diferente, de la variedad.

Nada más alejado de la traducción que, como sosteníamos en la Presentación de estos Apuntes, es antes que nada diálogo entre los diferentes, entre las diferencias.

En traducción, al menos en Occidente, tradicionalmente se ha priorizado el contenido en una suerte de pretensión obsesiva de acumulación. Pero además se califica a la idea como conquistable en su plenitud, comunicable sin inconvenientes a todos los lectores de otra cultura. Se trata de una pretensión de transparencia, concepto hartamente escurridizo y efímero, que subsume la forma al contenido. Como sostenía Victoria Ocampo, estas traducciones son "frías".

Para Benjamin —nos recuerda García Elizondo—, escindir el *qué* del *cómo* es una concepción instrumental que nos lleva a un malentendido en la interpretación de una obra y a un doble malentendido en la traducción, postulado aplicable —agregamos— a todo texto y no sólo al poético, aun a textos o discursos de la cotidianidad y científicos, incluso matemáticos. Lo confirmamos cada vez que traducimos una sentencia judicial, un informe médico o un mail entre familiares, amigos o amantes, por dar algunos pocos ejemplos.

La traducción entonces, ¿es posible siempre que no escindamos el *qué* del *cómo*? Es posible, paradójicamente: "lo posible puede efectivamente ser a partir y a través de la imposibilidad constitutiva". Imposibilidad de la identidad entre dos textos o culturas diferentes, posibilidad de lo mismo

pero de nuevo, atendiendo a la imposibilidad constitutiva, que necesariamente incorpora el devenir manteniendo su mismidad en el cambio, cambiando.

La traducción puede ser concebida como decir lo mismo *de nuevo*, repetir, e indefectiblemente, desplazar, ya sea en el espacio como, sobre todo, en el tiempo. Por lo tanto, no hay, no puede haber, identidad entre el original y su traducción.

Anabel Hernández nos trae a una filósofa argentina sorprendente. Se trata de Lucía Piossek Prebisch, quien reflexiona —nos dice Hernández— sobre cuestiones que solemos descuidar o que tratamos con ligereza: la filosofía de la traducción, la función mediadora de la traducción en el proceso de globalización o planetización y la desproporción en el uso de traducciones respecto de textos de autores y autoras de nuestro terruño en la formación filosófica argentina (y, podríamos agregar, de la formación científica en general en nuestro país).

Sin lugar a dudas, no es lo mismo pensar a partir de lo propio que pensar desde lo extranjero o pensar en una combinación entre lo propio y lo extranjero, en proporciones nunca pariguales. Este planteo nos conduce a varias preguntas: ¿hay otra filosofía que no nos ha sido traducida, que no hemos traducido?, ¿quién nos traduce la filosofía extranjera?, ¿cómo la traduce?, ¿es posible traducirla de otra manera?, ¿hacemos una filosofía traducida o nos nutrimos de esas traducciones para hacer la propia filosofía, o hacemos ambas cosas?, ¿hasta qué punto los autores extranjeros están presentes en nuestra filosofía (porque, en general, leemos y hacemos filosofía con sus traducciones, textos escritos por traductores y traductoras, no con los textos originales, en una suerte de ilusión lectora)?, ¿la ciencia y la academia, mayormente, están en similares condiciones a las de la filosofía en este sentido?, ¿qué hay de las traducciones inversas de nuestra filosofía (porque siempre hablamos de las traducciones en general visualizando solamente las traducciones directas, no las inversas)?

Todas estas preguntas nos llevan a las otras dos cuestiones formuladas por Piossek Prebisch, dado que la traducción de la filosofía hoy irremediablemente se da en el marco de la actual globalización o planetización, en paralelo a un creciente interés por la filosofía de la traducción. Podríamos preguntarnos qué implica esa mediación, qué diferencias se evidencian, si es que se evidencian, entre las distintas mediaciones y traducciones: cuáles son, por ejemplo, las diferencias entre las traducciones de la filosofía al inglés y al castellano o al portugués; cómo es y cómo puede ser el diálogo entre filosofía y traducción; qué lugar ocupan la razón, la traducibilidad al lenguaje común y la traducibilidad de la filosofía poético-pensante.

Ana Sardisco abre nuevas perspectivas en línea con los planteos anteriores. Sostiene que “traducir y filosofar son acciones de intervención inquietantes, estimulantes” ya que ambas presuponen superar las actuales certezas e incomodarnos a nosotros mismos abriéndonos hacia otros planteos y problemáticas. Ambas implican el preguntar y reconocen y nos colocan frente a lo diferente y quizás desconocido. Tenemos que habérsela con lo ajeno y con nosotros en relación con lo ajeno y con lo propio frente a lo ajeno.

La traducción y la filosofía son, como afirma Sardisco, “oficios vitales en tanto se alejen de dogmatismos y certezas”. Oficios, en tanto son un hacer, una faena, un quehacer. Vitales, en tanto inherentes a la vida misma, ya que no hay vida sin cambio y es por esto que la condición es que estén alejados de dogmatismos y certezas, los cuales no nos permiten preguntar ni desplazarnos hacia lo diferente.

En consecuencia, la materia de la filosofía y de la traducción no tiene posibilidad de correspondencia absoluta. En ellas no podemos dejar de interrogar, de interrogarnos, y esta es una tarea decisiva; ambas comparten una “trama” de imposibilidad y carencia. Pero imposibilidad y carencia no humillantes, sino vitales, nobles. Es por este motivo que Sardisco se pregunta “¿[p]or qué vivir como humillante aquello que nos constituye?”. Desde esta perspectiva, tanto la filosofía como la traducción tienen “un

fondo radicalmente subversivo”³, ya que nos enfrentan a nuestros lugares comunes, cómodos y conocidos, volviéndolos incómodos y desconocidos, para poder ver y relacionarnos con lo diferente, desestabilizarnos, perturbar nuestra comodidad y, quizás, encontrar lo que hay de ajeno en nosotros.

Mariano Balla hace una crítica a la indeterminación radical en traducción a partir de la experiencia. No se trata de blanco o negro, es decir, no es que la indeterminación sea infinita o se dé infinitamente ni que la traducción sea simplemente posible por la “esperanzada transparencia enunciativa”, sino que la experiencia demuestra la existencia de traducciones y de procesos traductivos que implican un después en el diálogo, un acuerdo en el tiempo.

En traducción, al identificar algo que no se comprende, que es diferente a lo conocido, es posible resolver esa incompreensión “en una etapa posterior”, por lo que la indeterminación radical misma, como “alarma filosófica”, en y con la experiencia, se vuelve “injustificada”.

Esto no significa que todo sea traducible a posteriori, sino que hay una posibilidad de entendimiento y determinación, ciertamente transitoria y no por ello precaria. No porque no sea universal ni perenne, sino por las otras experiencias y las etapas posteriores. De hecho, si nos moviéramos permanentemente en la determinante “esperanzada transparencia enunciativa”, la traducción y la filosofía no tendrían sentido, porque todo estaría ahí a disposición, sin posibilidad de diálogo, siendo siempre prácticamente lo mismo.

Eduardo García Elizondo, Anabel Hernández, Ana Sardisco y Mariano Balla nos proponen cuatro vías de pensamiento crítico respecto de la relación entre traducción y filosofía las cuales, sin dudas, a los y las traductoras nos permiten mejorar nuestra comprensión de la labor cotidiana en traducción, argumentar nuestras decisiones traductivas, así como comprendernos a

3. Cita de Salas Hernández, quien se refiere sólo a la traducción.

nosotros mismos, para poder decidir de forma más consciente y consistente y, también, cambiar a ideas y acciones que nos faciliten esa labor y nuestro estar en sociedad, en el mundo. La filosofía es inherente a la traducción.

Además, como sostiene Arroyo, “[...] traducir es la cuestión misma de la filosofía, el proceso mediante el cual se anulan las posiciones binarias, la primacía entre original y reescritura, entre presencia y suplemento, entre identidad y diferencia”⁴. Es decir, es posible poner en entredicho cierta tradición y resignificar la idea tradicional de “traición” asumiéndola como acontecimiento de diversidad.

De la mano de la filosofía podemos ver aquello que habitualmente no vemos, haciéndonos preguntas incómodas aunque fundamentales en ese camino. Podemos traducirnos.

Después de todo, *hostis* (enemigo) y *hospes* (huésped) comparten la misma raíz etimológica,⁵ como tradición, traición (ambas de *tradere*, *tradio*, *-ōnis*) y traducción.

4. Arroyo, Rosemary (2005). Presentación, en María Carmen África Vidal Claramonte, *En los límites de la traducción*. Granada: Comares, p. XII

5. Costa, Maria Teresa (2012). *Filosofie della traduzione*. Milano: Mimesis, p. 55.

Los autores

García Elizondo, Eduardo es Doctor en Humanidades y Artes con Mención en Filosofía, Licenciado en Filosofía y Profesor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Se desempeña como co-director del Centro de Estudios de Psicoanálisis, Retórica y Filosofía de la Facultad de Psicología de la UNR y como director del Centro de Estudios de Filosofía y Psicoanálisis de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR, en la que también forma parte del Comité Editorial de la Revista *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época* y es docente de Teoría de la lectura en la Escuela de Filosofía. Dirige el Programa Académico “La reinención del arte y su crítica. Porvenir de la retórica en la estética y en la filosofía contemporánea” y el proyecto de investigación “Retórica, Sprache y crítica en Walter Benjamin”, radicados en la cátedra Teoría de la lectura y en el Centro de Estudios de Filosofía y Psicoanálisis de la misma Facultad. Actualmente integra el proyecto de investigación “Negatividad, libertad estética y autodeterminación. Una investigación sobre el potencial crítico de lo estético en las sociedades neoliberales” (IDH-UNC-CONICET), entre otros. Participó como autor y compilador en ediciones colectivas de libros, y publicó artículos sobre estética, retórica y filosofía contemporánea en revistas nacionales e internacionales.

Hernández, Anabel es Profesora de Estética y Ética en la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (FHyA UNR). Profesora de Filosofía en el Instituto de Estudios Superiores “Galileo Galilei”, de Filosofía y Ética Profesional en el Profesorado de Italiano del Instituto Particular Incorporado de Estudios Superiores “Dante Alighieri” y de Ética y Filosofía de la Educación en el Instituto Superior Virgen del Rosario. Es miembro del Comité de Ética de la Investigación de la UNR, del Comité de Bioética de la Facultad de Ciencias Médicas, del Comité de Ética de la FHyA UNR y miembro de Tribunal Académico UNR. Es Directora de CESTADANZA (Centro de Estudios de Tango y Danza) y co-directora del CETES (Centro de Estudios Transdisciplinarios de Estética y Semiótica). Ha sido miembro docente del

Proyecto de Investigación y Desarrollo en el área de Ética y Pensamiento latinoamericano y, actualmente, integra el Programa de revisión crítica del canon de la Escuela de Filosofía. Co-autora junto a Amalia Ugarte de *Ética y Saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1997), Rosario: Cerider. Ha realizado exposiciones, publicado artículos vinculados a las áreas mencionadas de Filosofía, y organizado actividades académicas durante su gestión como Directora de la Escuela de Filosofía, FHyA UNR (períodos: 2015-2019 y 2019-2023).

Sardisco, Ana María es Magister en Educación Universitaria (área: filosofía), Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (FHyA UNR). Es Profesora Titular de los Seminarios Problemática Educativa Ambiental I y Problemática Educativa Ambiental II del Programa de Contenidos Transversales acreditables de grado de la misma facultad y Directora de su Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Humanidades, Artes y Problemáticas Ambientales. Es Co-Directora del Programa para la construcción de un espacio de investigación y acción para la Educación Abierta Ambiental de la Plataforma de Estudios Ambientales y Sostenibilidad (PEAS, CEI-UNR). Es además integrante de la Mesa de Trabajo de la Capacitación en el marco de la Ley Yolanda del Ministerio de Ambiente y Cambio Climático de la Provincia de Santa Fe, como representante de la UNR.

Balla, Mariano Gabriel es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (FHyA UNR). Es docente titular en las asignaturas Epistemología, Problemática del Saber, en la carrera de Filosofía; y Filosofía del Lenguaje en los Ciclos de Complementación Curricular de la escuela de Lenguas. Se desempeña además como docente de Filosofía del Lenguaje en el Profesorado de Filosofía (Normal 2, J.M. Gutiérrez N°35). Fue Secretario General de la UNR y actualmente forma parte del Consejo Directivo de la FHyA. Es director del Centro de Estudios de Filosofía del Lenguaje (CEFILE). Ha dictado cursos y seminarios en el grado y en postgrado de diversas unidades académicas del país y el exterior. Ha publicado artículos en libros y revistas especializadas.

lizadas en el campo de la Filosofía de la Ciencia, la Filosofía del Lenguaje y la Epistemología.

Piemonti, María Gabriela es Profesora, Traductora Pública e Intérprete de Italiano, especialista en dirección educativa (Università degli Studi di Firenze, Italia) y en traducción e interpretación (Università degli Studi di Trieste, Italia), profesora titular de Teoría y Metodología de la Traducción en el Traductorado Público de portugués, Facultad de Humanidades y Artes, UNR y Directora del Cuerpo de Traductores (CEI UNR). Es también profesora titular de Traducción Jurídica, Traducción Comercial e Interpretación en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Ha traducido al castellano y al italiano varios libros y es coautora de: *Dizionario Giuridico italiano-spagnolo / español-italiano* (2001 [2012]), Giuffrè Editore, con Luigi Di Vita Fornacciari; *Traducción y Derecho* (2016), UNR Editora y *Traducción y Justicia* (2018), Editorial de la UADER, los dos últimos con Alberto Anunziato y Sandra Capello. Es además autora y coautora de numerosos artículos y capítulos publicados y codirectora de las colecciones: *Polifonía de Mujeres, Traducción y Confluencias* y *La especie humana* (UNR Editora).

TRADUCCIÓN Y FILOSOFÍA

ISBN 978-631-90731-8-8



9 786319 073188