

De la traducción de la filosofía a la filosofía de la traducción

Ibon Uribarri Zenekorta
(UPV/EHU)

Resumen.-En este trabajo se reivindica el diálogo y una vinculación disciplinar más estrecha entre filosofía y estudios de traducción. Tras constatar la evidente conexión entre filosofía y traducción, se parte de algunas consideraciones sobre la traducción de la filosofía relacionadas con problemas sintácticos, semánticos y pragmáticos. A continuación nos centramos en la filosofía traducida como producto cultural sometido a los condicionamientos de la cultura meta. Seguidamente se establecen algunas ideas básicas para una ontología de la traducción partiendo del concepto de movimiento y haciendo referencia a Kant, Schleiermacher, Peirce y Heidegger. Finalmente, se proponen unos Estudios Críticos de Traducción como lugar de encuentro entre la filosofía y los estudios de traducción.

Palabras clave: filosofía, estudios de traducción, multilingüismo, homo translator

En este trabajo me propongo desarrollar algunas ideas que conectan mi formación filosófica, mi actividad como traductor de filosofía (y literatura) y mi faceta de investigador en Estudios de Traducción con el objetivo de reivindicar el diálogo y una vinculación disciplinar más estrecha entre filosofía y estudios de traducción.

Conexión entre filosofía y traducción

Nuestra cultura, la cultura en general se podría decir, es una cultura traducida. Aunque pocas veces se ha atendido a ese hecho hasta hace poco, intentar imaginar nuestra cultura aislando todo lo traducido es un buen experimento mental que nos muestra esa realidad. Y esta idea es también aplicable a la filosofía: apenas se puede entender la filosofía, tal como la conocemos, sin la traducción. Las *tradiciones* filosóficas tienen una larga historia de *traducciones*. Se podría llegar a decir que la filosofía no tiene lengua materna, o más bien, tiene lenguas maternas que son mestizas. Así, la tradición traductora de la filosofía influye decisivamente en la producción de nuevas traducciones, y, de hecho, traducir filosofía es reescribir, renovar, crear una cierta tradición y es, en definitiva, también filosofar.

La traducción de la filosofía

Teniendo en cuenta la ya clásica estructuración de los Estudios de Traducción de J.S. Holmes en teórica, descriptiva y aplicada¹, pensamos que el primer paso debe ser la descripción de los fenómenos reales. En este caso habría que proceder a una descripción sistemática de la práctica traductora de los textos filosóficos, una tarea pendiente. A la

¹ HOLMES, J.S.: "The name and nature of translation studies". En HOLMES, J.S.: *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam, Rodopi, 1988, 67-80.

espera de la puesta en marcha de esa descripción general, podemos acudir a temas tratados en comentarios y trabajos más circunstanciales sobre la traducción filosófica.

El primer elemento común que encontramos es el énfasis puesto en la dificultad de la traducción filosófica. Esta dificultad se suele atribuir en primer lugar a ciertas características del texto filosófico como realidad macrotextual y microtextual². Se pueden mencionar aquí características sintácticas peculiares (las largas y complejas frases kantianas de la *Crítica de la razón pura* aparecen desmenuzadas en sus traducciones). También hay toda una problemática propia relativa a la semántica de conceptos clave. No es nada inocente la decisión de traducir *Geist* por *spirit* o *mind*, por *espíritu* o *gogo*; ello determina en gran medida la interpretación que hacemos de la filosofía de Hegel. Por otro lado, Philonenko tiene la sospecha de que importantes triadas kantianas se reducen en las traducciones francesas a dicotomías cartesianas: en las traducciones de la *Crítica del Juicio*, la importante tríada *Gemüt/Seele/Geist* se reduce a *âme/spirit*. Otra alternativa cada vez más corriente es dejar algunas palabras clave sin traducir, usar la no-traducción como traducción (*Dasein* heideggeriano), con la (vana) esperanza de que dejando el significante tal cual éste va a llegar sin contratiempos a la cultura meta.

En el nivel macrotextual los textos filosóficos presentan normalmente una retórica particular, muy elaborada, que refleja una discursividad propia, y que tiene que ver con la forma argumentativa de estos textos. Se puede hablar de claras diferencias retóricas entre la filosofía alemana y anglosajona, que plantean serios problemas para su traducción (en tanto que están unidas a ciertos tipos filosóficos básicos, el idealismo y el empirismo en este caso). A estas retóricas “nacionales” se le une luego la textualidad propia de cada autor. La *Fenomenología del espíritu* está escrita en un alemán muy particular, una especie de idiolecto hegeliano que choca con los límites gramaticales con cierta frecuencia. Schopenhauer interpreta ese hecho como un mero intento de disfrazar una total vaciedad de contenidos. Sin embargo, otros son más positivos en sus apreciaciones, y así Bloch considera que Hegel tiene que ir más allá de las leyes gramaticales porque quiere expresar algo que no se puede expresar con esas leyes; el desarrollo del pensamiento hegeliano estaría, por tanto, ensanchando los límites del lenguaje. También el lenguaje de Heidegger retuerce el alemán más allá de las normas gramaticales para crear un idiolecto propio. La característica más recurrente en ese sentido es el uso de preposiciones y partículas deícticas (frente a los

² URIBARRI, I.: “La traducción de textos filosóficos alemanes”. En SANTANA, B., ROISS, S. y RECIO, M.A. (eds.): Puente entre dos mundos. Últimas tendencias en la investigación traductológica alemán-español. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, 375-392.

substantivos de Kant y el verbo substantivado de Hegel). Su escritura, con su estrategia de liberar al texto de la lógica “normal”, parece estar construida expresamente para desafiar cualquier intento de traducción. En el otro extremo, la traducción ha ^{traducción ha supuesto a veces} un trasvase filosófico total: se habla de Kant como de uno de los filósofos anglófonos más grandes o de un Hegel y un Wittgenstein anglosajones. En España lo más parecido sería seguramente el krausismo, un movimiento intelectual clave basado en traducciones.

Sin embargo, más allá de sus características micro y macrotextuales, son muy relevantes desde un punto de vista traductológico los elementos pragmáticos de los textos filosóficos. Ahí entra la marcada intertextualidad de estos textos en los que se condensan largas tradiciones de pensamiento con sus conceptos clave, sus temas, sus referencias a diversos problemas. Los textos filosóficos no son en el fondo monolingües, sino que viven en varios territorios lingüísticos y en varias culturas al mismo tiempo; son una especie de seres cosmopolitas e incluso interculturales. La filosofía escrita en latín depende de la griega (también hubo un gran trasvase medieval del griego hacia el árabe con un trasvase posterior al latín), y las filosofías escritas en lenguas europeas modernas dependen del latín (y del griego) y, posteriormente, el francés, el inglés y el alemán han actuado como fuentes principales de obras traducidas a otros idiomas. Por eso, el conocimiento de lenguas que se le supone al traductor no se puede limitar en este caso al conocimiento de la lengua fuente, sino que debe extenderse a todas aquellas que de alguna manera marcan el texto en cuestión. De hecho, se producen fenómenos traductológicamente interesantes cuando se produce la retrotraducción de términos clave provenientes del griego antiguo al griego moderno o la retrotraducción de términos clave provenientes del latín a lenguas románicas. Otro elemento pragmático importante se relaciona con el agente principal de las traducciones filosóficas. Si las traducciones filosóficas las hace un traductor sin muchos conocimientos filosóficos se le puede escapar toda esa intertextualidad. Sin embargo, las traducciones filosóficas las hacen frecuentemente otros filósofos, dado que esos textos exigen una formación específica necesaria para lograr un nivel de comprensión suficiente. Pero ello conlleva también sus peligros: hay filósofos-traductores seducidos por el gran maestro, que tras el arduo trabajo de lograr acceso a su dinámica conceptual no son capaces de mantener la mínima distancia crítica necesaria para un trabajo de traducción que no caiga en un literalismo poco satisfactorio. Y eso llega hasta la especialización extrema: un buen traductor de Freud no es necesariamente un buen traductor de Hegel. Por tanto, la especialización disciplinar no es una garantía suficiente a falta de un desarrollo adecuado de la competencia traductora.

En la traducción de la *Crítica de la razón pura* de Perojo al español (1883) vemos que el traductor lucha con la forma del original y la necesidad de expresar ese pensamiento innovador con claridad. Y en la traducción de Müller al inglés (1881) el traductor nos dice que ha intentado hacer una traducción honesta, literal en lo posible y, sobre todo, una traducción constructiva, que convierte seguramente a su versión en más inteligible que el original alemán, ¡incluso para los estudiantes alemanes! Por otro parte, cuando Philonenko traduce a Kant intenta ser lo más literal posible, deja las palabras originales tal cual o entre paréntesis, y su texto es claramente una traducción (*overt translation*). Ladmiral, en cambio, adapta el texto a la idiomática del francés y renuncia conscientemente a la tentación de seguir a Kant en su ambición de relacionar la forma textual con la forma de su pensamiento (*covert translation*). Muchas veces el traductor actúa por abducción y está abocado a eliminar las interpretaciones menos plausibles, con la desambiguación que ello supone. Pero otras veces, en actitud más reciente, se buscan y explotan precisamente esas ambigüedades para generar lecturas alternativas. En definitiva, la posición (filosófica) del traductor, sea implícita o explícita, marca la traducción de los textos filosóficos, y por tanto las traducciones filosóficas son en realidad un ejercicio práctico de filosofía.

Es relevante también que la mayoría de las traducciones son proyectos individuales, que a veces cuestan años de trabajo y muchas veces no tienen en cuenta el trabajo de otros traductores previos. Hay pocos proyectos colectivos coordinados (desafortunadamente). En consecuencia, los autores llegan a otras lenguas de forma fragmentaria a través de muchos intermediarios, se presentan con voces diferentes (en contraste con los actores de cine que son doblados normalmente por la misma voz).

Sin embargo, desde los estudios descriptivos de traducción se ha recalado que la traducción nunca es un asunto puramente individual, el traductor trabaja en el marco de ciertas normas dominantes en su cultura meta³. Las diferentes tradiciones filosóficas actúan también de formas diferentes a la hora de traducir filosofía. La solución al dilema de la adecuación y la aceptabilidad de las traducciones se resuelve de formas diferentes. Así, los británicos domesticar el texto en general y lo adaptan a su estilo orientado al lector sin excesivo respeto por las textualidades más complejas. Por tanto, el texto filosófico es también una realidad cultural cuya traducción y lectura depende en buena parte de la dinámica del sistema literario meta.

En ese sentido habría que relacionar ciertos conceptos clave de los estudios de traducción con la traducción filosófica. El concepto de manipulación ya ha tenido un largo recorrido a

³ TOURY, G.: *Descriptive Translation Studies and beyond*. Amsterdam y Philadelphia, John Benjamins, 1995. BOURDIEU, P.: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

nivel de texto; también se han hecho consideraciones sobre el uso del poder de diversos agentes y su impacto en el desarrollo cultural. Un producto cultural no se produce y recibe en un ambiente neutral, sino que depende de las condiciones sociales que determinan lo que es un discurso aceptable e inaceptable. Está claro que es importante prestar atención no sólo a los textos traducidos, sino también a sus condiciones de existencia, a los agentes y el entorno implicados en la recepción de todo el proceso de traducción, que es lo que determinará la realidad socio-pragmática del texto filosófico traducido en la cultura meta.

Siguiendo a Lefevere diríamos que la traducción tiene una gran capacidad para cambiar, subvertir la cultura meta, y por eso está controlada. La censura está siempre presente en la comunicación, es una parte constitutiva de las relaciones sociales, políticas y culturales. La censura no es sólo un reglamento administrativo de arriba hacia abajo que controla la comunicación social y cultural, sino que es un aspecto constitutivo de las esferas sociales y culturales. El control coercitivo sólo es un caso extremo de otro tipo de controles en la comunicación cultural: la reducción del discurso a lo socialmente autorizado, la negación para poder hablar con autoridad, la invisibilidad social de ciertos autores, etc. Por eso, el silencio, la omisión, la invisibilidad, la no-traducción y, por tanto, el no-reconocimiento del otro se convierten en síntomas muy interesantes de una cultura. Pero también hay que considerar la planificación cultural, el mecenazgo (*patronage*), los mecanismos de canonización, la corrección política, como elementos que también marcan el paisaje de la textualidad filosófica en cualquier cultura meta.

Hace unos pocos años un estudio sobre el neokantismo español de finales del siglo XIX reconocía la innovadora fertilización cultural que supuso este movimiento intelectual en la cultura española⁴, pero al mismo tiempo pasaba por alto el papel central que tuvo la traducción en el impacto del neokantismo en España (cosa que también sucede frecuentemente con toda la bibliografía española sobre la recepción de Kant y otros filósofos). Por otro lado, el mayor movimiento reformador español del siglo XIX se basa en una traducción. Sin embargo, Sanz del Río no acude a Kant o Hegel para desarrollar su filosofía, sino a un filósofo bastante oscuro como Christian F. Krause. Era lógico mirar a Alemania en aquel momento, con su pujante cultura y filosofía, pero ¿por qué Krause? Porque el panenteísmo krausista permitía desarrollar un reformismo social moderado y mantener al mismo tiempo ideas religiosas básicas en la católica España.

⁴ VILLACANA BERLANGA, J.L.: Kant en España: el *neokantismo* en el siglo XIX, Madrid, Verbum, 2006.

Cuando fracasa políticamente el krausismo en la primera república, la recuperación de Kant no deja de plantear problemas. Esto se refleja en el debate sobre la ciencia y la filosofía española. Según Perojo España no había aportado nada a la ciencia moderna y la filosofía, sobre todo por la intolerancia religiosa y el despotismo que habían mantenido a España en aislamiento. Por eso había que traducir, para abrir las ventanas. Por el contrario, los tradicionalistas, encabezados por Menéndez y Pelayo, se sentían orgullosos de la gloriosa tradición española, que se entiende como ineludiblemente entrelazada con el catolicismo como elemento unificador del país. Siguiendo una larga tradición defiende que las nuevas ideas extranjeras no eran necesarias, las traducciones se debían evitar y la Inquisición debía ser bendecida.

Las personas implicadas en el debate corrieron suerte diversa: las obras de Perojo fueron sometidas a censura eclesiástica en 1881 y como consecuencia mantuvo su traducción de la *Crítica de la razón pura* en un cajón durante varios años y al final publicó sólo la primera parte, tuvo que malvender su revista neokantiana y, finalmente, abandonó sus esfuerzos para renovar la filosofía española. Menéndez y Pelayo, que se convirtió en una referencia cultural central en años posteriores, se refirió a Kant en *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant* (1891), pero lo hizo con el único objetivo de demostrar que la filosofía de Kant no era original: los filósofos españoles ya habían introducido ideas similares en el siglo XVI, así que no había necesidad de introducir filosofías extranjeras.

Como consecuencia, la recepción de la filosofía de Kant en el siglo XIX en España fue principalmente de segunda mano, fue incompleta y fragmentaria, y se produjo en un ambiente cultural hostil. Se puede decir que una especie de censura preventiva estructural estaba actuando a través de la hegemonía simbólica impuesta por el discurso dominante nacional-católico, interesado en excluir y silenciar ideas seculares modernas y extranjeras de la esfera pública.

Sin embargo, hay que recordar que la supuesta tradición española tampoco se libra en realidad de ser una cultura traducida: el pensamiento tradicionalista celebrado por Menéndez y Pelayo, Fernando de Zeballos y su *Falsa filosofía* (1775-76), por ejemplo, no son más que adaptaciones del pensador reaccionario francés Nonnote, de tal manera que “nada hay, pues, de tradicional ni de español en los grandes maestros de la tradición española”⁵.

⁵ HERRERO, J.: Los orígenes del pensamiento reaccionario español. Madrid, Edicusa, 1971.

Evidentemente, el texto sagrado en que se basa todo el tradicionalismo católico español tampoco fue escrito originalmente en español.

Prolegómenos a una ontología de la traducción

La dinámica de la traducción, como todo movimiento, depende de dos factores básicos, el espacio y el tiempo. Es evidente que no es lo mismo traducir a Hegel al español, al vasco o al japonés; la geografía cultural y lingüística presenta ya ciertos condicionamientos básicos. Así, las posiciones relativas de la obra original y del traductor determinan de alguna manera la existencia y la realidad de la obra traducida. En general, las traducciones entre tradiciones europeas cercanas tienden a exotizar los textos y las traducciones europeas de otras tradiciones tienden a domesticarlos. En cuanto al factor tiempo, la filosofía es una realidad histórica que se ha desarrollado en un proceso de traducción, la tradición filosófica se ha creado por la traducción de las ideas en el tiempo, dentro de una misma lengua (Schlegel pide que se traduzca a Kant al alemán), y también en la esfera interlingüística. Por eso, Nietzsche relaciona con acierto la vitalidad de las traducciones con la conciencia histórica. A veces, en la traducción de textos clásicos la distancia temporal llega a ser importante, y algunos textos adquieren cierto aura, y ello recrudece el dilema constante entre adecuación al original y aceptabilidad para el lector.

Schleiermacher ha conectado la movilidad con la traducción en una famosa frase de su conocido texto sobre la traducción: “Entweder der Übersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen”. Es muy destacable que la traducción de García Yebra hay hecho desaparecer la explícita conexión que hay en el original con el movimiento. “O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor”⁶. La opción de Schleiermacher por la segunda vía ha dado mucho juego y ha sido rescatada por Venuti para los Estudios de Traducción contemporáneos⁷.

Sin embargo, esta conexión que establece Schleiermacher no hubiera sido posible seguramente sin la revolución copernicana de Kant. El sujeto móvil kantiano construye la “realidad”, el movimiento es la primera condición de la experiencia, pero no el movimiento de las cosas, sino la capacidad de moverse del sujeto. La experiencia, *Er-fahrung*, quiere decir

⁶ SCHLEIERMACHER, F.: Sobre los diferentes métodos de traducir (traducción de Valentín García Yebra), Madrid, Gredos, 2000, 46-47.

⁷ VENUTI, L.: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

ponerse en marcha, salir de sí mismo hacia fuera, en busca de lo otro para luego volver a sí mismo. Que las condiciones a priori de la sensibilidad, como primer elemento básico del conocimiento, sean el espacio y el tiempo, no es ningún logro casual de la filosofía kantiana, sino que está estrechamente unido a esa movilidad básica del sujeto. El movimiento del sujeto, que es capaz de escapar a un punto de vista único y unilateral, y buscar una perspectiva más general a través de la consideración de las cosas desde diferentes ángulos, es la base de la objetividad y también del desarrollo de la identidad del sujeto.

Otra referencia importante la encontramos en la semiótica de C.S. Peirce. Este autor conocía muy bien las obras de Kant y Hegel, por un lado, y fue también traductor, por otro. Como consecuencia de ello, también conecta la traducción con el movimiento como elemento clave de su pensamiento. El signo peirceano consta de tres componentes básicos: el significante, el objeto y el interpretante. El signo está por algo (el objeto) para algo (el interpretante). Este es el origen de la semiosis o cadena de interpretaciones: el signo se conecta con el objeto que representa pero esa representación es para alguien, un interpretante, es decir, un signo que interpreta al signo primero. Por tanto, no hay ningún significado fijo y preestablecido de los signos, sino que su sentido surge y crece en el proceso de semiosis. Y Peirce conecta ese proceso directamente con la traducción, que se convierte así en una función básica para la producción de sentido. Peirce define en varios momentos el proceso semiótico como traducción de unos signos en otros signos: “The rational meaning of every proposition lies in the future. How so? The meaning of a proposition is itself a proposition. Indeed, it is no other than the very proposition of which it is the meaning: it is a translation of it”⁸.

Heidegger otorga también un papel preponderante a la traducción en su ontología del *Dasein*. Para Heidegger hablar es ya traducir, un traducir que se produce como consecuencia de una conversación consigo mismo. Por tanto, la traducción está de alguna manera vinculada ya a la situación hermenéutica originaria del *Dasein*. La dificultad de entender al Otro no es sólo epistemológica, una incapacidad subjetiva, sino que es constitutiva, porque el Otro, el texto, no es una realidad fija y determinada, sino que vive y se transforma en su contacto con nosotros. Y todo contacto con el Otro supone también una transformación en mí.

⁸ PEIRCE, C.S.: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, II, Indianapolis, Indiana University Press, 340.

Sin embargo, la traducción adquiere connotaciones negativas en el pensamiento de Heidegger al quedar vinculada a la tarea de su filosofía, expresada en el párrafo sexto del *Sein und Zeit*, como la tarea de una destrucción de la historia de la filosofía. Así, la traducción de los términos griegos al latín no es nada inocente, porque en ese trasvase del *logos* a la *ratio* se pierde según Heidegger la experiencia originaria de los griegos con el ser. La historia de la filosofía, una historia traducida, ha sido desde entonces la historia de una caída y un olvido del ser. La traducción interlingüística se identifica entonces con una pérdida y queda en un segundo plano. Heidegger de hecho llega a decir que la filosofía, igual que la poesía, no se puede traducir, “so wenig man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen”⁹. Esto implicaría que la filosofía no se puede entender traducida a otra lengua. Así, insiste en la famosa entrevista tardía concedida a la revista *Der Spiegel* en las dificultades de los franceses para pensar y la necesidad que sienten de usar el alemán para filosofar. Parece difícil conjugar la traducción como situación hermenéutica originaria del *Dasein* con este aislacionismo cultural.

Eppur si muove. A pesar de la aparente imposibilidad de la tarea, Heidegger mismo ha sido muy traducido a muchos idiomas. Si hacemos caso a Heidegger esas traducciones colaborarían en el olvido del ser, ya que mediante esas traducciones se hace exactamente lo contrario de lo que Heidegger pretende: volver a la experiencia originaria del ser. Parece que hay una paradoja de fondo entre la vuelta al origen heideggeriano a través de la destrucción de la tradición y el movimiento propio de la traducción. Al traducir a Heidegger estamos construyendo una lectura de su filosofía, una interpretación más. En ese camino el traductor parece traicionar a Heidegger, pero no traiciona a la *cultura* filosófica que sigue evolucionando y recreando su propia tradición. Se podría decir entonces que la traducción sobrevive incluso a la filosofía, “translation survives even philosophy”¹⁰. O dicho de otra manera, en todo esfuerzo de desconstrucción se generan inevitablemente construcciones nuevas.

De la traducción de la filosofía a la filosofía de la traducción

Históricamente la filosofía no ha tematizado su realidad traducida, la ha ocultado más bien. Algunos autores contemporáneos como Derrida le han prestado más atención pero todavía hay mucho margen para avanzar en dos direcciones: un estudio sistemático de la traducción

⁹ HEIDEGGER, M.: Antwort – Martin Heidegger im Gespräch. Tübinga, Neske/Kettering, 1988, 108.

¹⁰ BENJAMIN, A.: Translation and the Nature of Philosophy: A new theory of words. Londres, Routledge, 1989, 85.

de los textos filosóficos y del papel de la traducción en la filosofía, por un lado, y el desarrollo de una verdadera filosofía de la traducción, por otro.

Toda filosofía tiene lugar en un lugar concreto. En España la filosofía moderna y contemporánea ha estado muy relacionada con la traducción, ha sido en gran medida una filosofía traducida y muchos filósofos han sido también traductores (explícitamente participando en la producción de la amplia presencia de traducciones e implícitamente por depender en gran medida de la recepción de ideas provenientes de otras lenguas). Al mismo tiempo, en los últimos 20 años España se ha convertido en el país con la oferta mundial más amplia en estudios universitarios de traducción, realidad no ajena a la amplia presencia de la traducción en la cultura española. Esta situación pone las condiciones para un diálogo interdisciplinar entre filosofía y traducción, por un lado, y para el desarrollo de una filosofía de la traducción, por otro.

Esta colaboración podría tomar la forma de una Estudios Críticos de Traducción, donde una apuesta más decidida de la filosofía por considerar el fenómeno de la traducción pueda ayudar a un desarrollo de los estudios de traducción en su vertiente teórica; no tanto para buscar una teoría de la traducción, sino teorizaciones más sofisticadas que nos permitan avanzar hacia unos estudios críticos de traducción. Así, en lugar de ver en la traducción un problema, se podría entender como un tema filosófico de primer orden. “Avec ce problème de traduction nous n’aurons affaire à rien moins qu’au problème du passage à la philosophie”¹¹.

Foucault y, sobre todo, Derrida han tenido mucho predicamento en los últimos 20 años en los estudios de traducción contemporáneos. El cuestionamiento de la autoría y de la originalidad, por ejemplo, han dado lugar a una nueva categorización de la traducción como reescritura. Sin embargo, también hay voces escépticas sobre el alcance que puedan tener las posturas postestructuralistas en los Estudios de Traducción: Gentzler ha puesto en duda la compatibilidad de la *différance* con la situación real del traductor, que tiene que decidir constantemente en condiciones precarias; Trivedi ha denunciado interpretaciones excesivamente laxas del concepto de traducción que llevan a una disolución de los estudios de traducción en los estudios culturales; y, además, los planteamientos postestructuralistas no han logrado una influencia social real: la división entre texto original y texto traducido sigue siendo plenamente efectiva en muchos sentidos (la traducción de las *Investigaciones*

¹¹ DERRIDA, J.: “La pharmacie de Platon”. En DERRIDA, J.: *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, 80.

filosóficas de Wittgenstein o cualquier otro clásico no se considera un trabajo académico relevante).

Por eso, creemos que hacen falta unos estudios críticos de traducción, en el buen sentido kantiano, unos estudios de traducción que objetiven sus propias condiciones subjetivas de producción de conocimiento. Parafraseando a Tymoczko, se podría decir que “translators [translation scholars] must become self-reflexive about their pretheoretical understandings and practices of translation [scholarship], or else translation [scholarship] in the age of globalization will become an instrument of domination, oppression, and exploitation”¹².

La primera condición de posibilidad de la traducción es la diversidad lingüística. Esto puede chocar con las pretensiones de universalidad proclamadas frecuentemente en la tradición filosófica, que a veces han llegado a cristalizar en la propuesta de una lengua (filosófica) universal. Sin embargo, parece más prudente asumir una diversidad lingüística originaria (dejando de lado el mito babélico). Reinterpreto en este sentido para ello una conocida frase aristotélica, “*Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*”¹³, el ser se dice de muchas maneras. Ser (*izan* en vasco) se relaciona estrechamente con el nombre (*izen* en vasco) en su pluralidad lingüística originaria (no meramente categorial). Entiendo que el potencial conflicto del multilingüismo originario pueda llevar a posturas absolutistas o aislacionistas que reivindicquen la intraducibilidad; pero me parece más interesante la consideración kantiana de la diversidad lingüística como elemento esencial del dinamismo cultural (contra el entumecimiento cultural provocado por el monolingüismo global). El camino de una filosofía de la traducción, como auténtica filosofía intercultural, está más bien en el contraste y el diálogo de las diversas perspectivas lingüísticas y culturales, y no en intentos de superación de la diversidad como problema.

Otra condición de posibilidad básica de la traducción es el sujeto agente, el *homo translator*. Se trata de desarrollar una subjetividad rica y compleja para comprender adecuadamente al agente de las traducciones en todas sus facetas. Un sujeto móvil, que estructura su espacio y tiempo, su realidad, en una construcción que surge y se desarrolla en el contacto de una subjetividad activa con el otro. El *homo translator* tiene una posición subalterna respecto al autor “original”, pero con su trabajo, su traducción, pelea por el reconocimiento; a través de esa negatividad transformadora de su trabajo, el traductor subordinado gana una voz, hasta el punto que podemos decir siguiendo a Walter Benjamin que el “original” sobrevive

¹² TYMOCZKO, M.: *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester, St. Jerome, 2007, 8.

¹³ ARISTÓTELES: *Metafísica* (traducido por Valentín García Yebra). Madrid, Gredos, 1982, 320 (1028a10).

en sus traducciones. La idea del *homo translator* tendría que incorporar tanto las capacidades lingüísticas y técnicas como la faceta ética e incluso política del traductor como agente cultural.