

FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN

Philosophy and Translation

Luís G. Soto

Profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad de Santiago de Compostela

luisg.soto@usc.es

ORCID ID: 0000-0003-2607-3390

Recibido: abril de 2017; Aceptado: septiembre de 2017;

Publicado: diciembre de 2017

Fecha de conclusión: 22 de enero de 2017

Ref. Bibl. LUÍS G. SOTO. FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN.

1616: Anuario de Literatura Comparada, 7 (2017), 65-86

RESUMEN: En este artículo, reflexionamos sobre filosofía y traducción, a propósito de la publicación del *Vocabulaire européen des philosophies* y su traducción a varias lenguas, en concreto al español. En primer lugar, tratamos la relación entre filosofía y lenguaje ordinario: en nuestra opinión, la filosofía hace posible establecer una comunidad de comunicación y de acción en la comunidad de hablantes de una lengua. En segundo lugar, abordamos tres cuestiones relacionadas con la traducción de filosofía: el público, el papel del autor, los conceptos. En tercer lugar, examinamos tres términos intraducibles: *acedia*, *sau-dade*, *telos*. En conclusión, defendemos el pluralismo lingüístico filosófico en la globalización de la filosofía.

Palabras clave: Filosofía; Traducción; Intraducible; Universalismo; Globalización.

ABSTRACT: This paper addresses philosophy and translation in relation to the publication of the *Vocabulaire européen des philosophies* and its

translation into several languages, in particular into Spanish. First, I deal with the relationship between philosophy and ordinary language: in my opinion, philosophy makes it possible to establish a community of discourse and action within the community of speakers of a language. Secondly, I examine three topics concerning philosophical translations: the public, the author's role, and concepts. Thirdly, I examine three untranslatable terms: *acedia*, *saudade*, *telos*. In conclusion, I defend philosophical linguistic pluralism in the globalization of philosophy.

Key words: Philosophy; Translation; Untranslatable; Universalism; Globalization.

INTRODUCCIÓN

La lectura del *Vocabulaire européen des philosophies* (VEP)¹, y también de su traducción al inglés (Cassin 2014a), coloca al practicante de la filosofía ante la pluralidad filosófica y lingüística y su traducción. Unas 400 entradas y más de 4000 palabras, procedentes de 15 lenguas europeas, abocan a un pluralismo, en el que las lenguas filosóficas van más allá de la experiencia del practicante filósofo habitual en nuestros pagos: alemán, francés, inglés, además de griego y latín, con la incorporación esporádica de alguna otra lengua. El VEP, fruto de la colaboración de más de 150 especialistas, contiene un universo filosófico en el que los términos se encuentran, y se vinculan, entre el original y sus traducciones, entre su aparición o formulaciones originales y sus translaciones o equivalencias en diversas lenguas. Su próxima aparición en español, y también en portugués, invita a quien en Galicia se dedica a la filosofía, y por lo tanto en la encrucijada de esas dos lenguas, a reflexionar sobre filosofía y traducción.

A la vista del VEP y sus mutaciones², intentaremos explorar esa problemática, filosofía y traducción, yendo en dos direcciones, de la traducción al original y del original a la traducción, y visitando algunas voces: *acedia*, *saudade*, *telos*. Sin olvidar, como veremos al final y para concluir, que nos encontramos, y la filosofía y la traducción están, en la era, y en un lugar, de la globalización.

1. CASSIN 2010. La primera edición es de 2004.

2. Actualmente, está en curso la traducción del VEP a más de una decena de lenguas (CASSIN 2014b, 25).

1. DE LA TRADUCCIÓN AL ORIGINAL

En filosofía, cuanto más se depende de la traducción, de las traducciones, más necesario se hace ir al original, a los originales.

1.1. *Filosofía como traducción*

Tomaré como punto de partida³ una situación extrema y, sin embargo, bastante normal: cuando la filosofía es traducción. Es la situación en la que se encuentra el profesor de filosofía que filosofa en gallego y también, en menor medida, en castellano. Para este filósofo, hacer filosofía, hablar de filosofía es hablar de traducciones. Si enseña, si lee, si investiga, fundamentalmente tiene que manejar traducciones. En el caso del gallego, ni siquiera al gallego, salvo pocas excepciones, sino a lenguas próximas como el castellano o el portugués. Y esas traducciones remiten a otras lenguas, como mínimo: griego, latín, alemán, inglés, francés. Quien filosofa en gallego o castellano lo hace con traducciones de las lenguas de los clásicos y de los referentes contemporáneos⁴.

Un profesor de filosofía que enseña en gallego: explica en gallego, habla en esta lengua con los estudiantes, les entrega textos en gallego que él mismo traduce y el resto de los materiales serán traducciones al castellano o al portugués y, en algún caso, textos originales. La filosofía que enseña y transmite es la traducción, las traducciones, de otra filosofía. Por su parte, añade muy poco material propio: la reflexión que pueda hacer y las que hagan los estudiantes. Ese núcleo, tan pequeño, de pensamiento propio está sostenido y alimentado por la traducción. Aun en el supuesto de contar con una tradición propia, una filosofía gallega por ejemplo, nuestro

3. Como marco conceptual, tomaré la noción y la práctica de traducción intercultural, e intracultural, sustentada por SANTOS (2010, 115-125). Intentaré defender en los movimientos e interacciones del original a la traducción, de la traducción al original, de la lengua a la filosofía y de la filosofía a la lengua, una «ecología de saberes», o sea, de decires y haceres (SANTOS 2010, 127-153).

4. Esta situación extrema, que vincula inexorablemente filosofía y traducción, reúne en una misma persona al profesor, al filósofo y al traductor. Curiosamente, para FOWLER (2014) el filósofo que traduce debe ser también (debe «convertirse en» o «actuar como») profesor: «It is not enough to merely move the words about from one language to another, or even within a single language as Heidegger's use of neologisms demonstrates, but the philosopher and the translator have the difficult task of teaching so that their audience becomes aware of some aspect of the world and more importantly shares this awareness with others» (FOWLER 2014, 138).

profesor probablemente nunca, o casi nunca, tendrá ocasión de hacer uso de ella. Deberá contentarse con tratar los grandes perfiles y estelas del concierto del pensamiento universal, traducido, e introducir, cuando vengan a cuento, algunas notas de la tradición y el aporte filosóficos propios.

1.2. *Insuficiencia de la traducción*

Ahora bien, ¿es posible trabajar siempre con traducciones? En nuestra opinión, no. Y menos aún si la filosofía propia es escasa, por no decir insignificante, y no puede proporcionar mucho pensamiento. Es decir, si la filosofía propia, la gallega o la española, no posee demasiados recursos: si no dispone más que de una escasa reserva o acervo de pensamiento y de una escasa capacidad generadora de pensamiento. En suma, la escasez de filosofía propia, de un suelo y un fuero filosóficos propios, torna difícil, si no impide, manejarse solo con traducciones: porque no hay, o apenas, ni dónde ni cómo inscribir la traducción.

Pero es que, además, las traducciones reenvían al original. La traducción contiene un efecto de llamada a la lengua original: la insuficiencia, la inadecuación, la inexactitud invitan, si no obligan, al retorno a la lengua original⁵. Solo yendo a ella es posible adueñarse, apropiarse y apoderarse, del pensamiento. Subrayo y matizo apropiarse: no solo tornar propio lo ajeno, lo que de hecho es entregarse a ello, sino además vincular lo otro con lo propio. Por eso añadido apoderarse: dotarse de poder: hacerse fuerte no solo en ese pensamiento sino, también y sobre todo, con ese pensamiento.

En suma, por hache o por be, es necesario trascender la traducción e ir al original.

1.3. *De las traducciones al original: de Barthes a Roland*

Cuando en los años 80, como becario investigador, me dispuse a realizar una tesis sobre Barthes, había leído muy pocos de sus libros, tal vez tres o cuatro o alguno más traducidos al castellano, cuando decidí que tenía que pasar al francés. Me di cuenta, o me pareció, que leerlo en las traducciones haría ir más lento mi trabajo. Además, en aquel momento, no estaba todo traducido, aunque sí mucho y, también por este motivo, tendría que leerlo en francés. Curiosamente, la idea que me animaba, para ir al origen y lo

5. *Vid.* HERNÁNDEZ-VILLAESCUSA 2014, 128-129.

original, no era el acceso a lo prístino y lo irreductible, sino, al contrario, la búsqueda de lo absolutamente traducible. Me explico: visto que los libros de Barthes están traducidos por diferentes autores, pensaba yo, cada uno aplica sus propios criterios y, en consecuencia, términos iguales pueden recibir diferentes traducciones⁶. Leyendo traducciones no podía reconocer yo, tras expresiones semejantes pero diferentes, el uso del mismo término por parte de Barthes. Lo que buscaba eran las redes o matrices conceptuales y eso no lo podía captar, o más difícilmente, leyendo las traducciones en castellano, porque la palabra traducida podía enmascarar el original francés y porque una misma palabra podía recibir diferentes traducciones. Voy a poner dos ejemplos, que aparecen en la traducción castellana de *Le degré zéro de l'écriture*, uno de los libros que yo había leído (Barthes 1973).

Primero, un término que usa Barthes con frecuencia en un sentido técnico y preciso: habla. Pues bien, esto es irreconocible, o no fácilmente reconocible, porque el vocablo francés «parole» puede ser traducido por «palabra» o por «habla». Si lo traducimos por «palabra»⁷, aunque sea correctamente, desaparecen los vínculos terminológicos y la carga conceptual, muy importantes en la obra de Barthes, que el vocablo francés «parole» tiene al asociarse y contraponerse a «langue». Toda una historia estructural y estructuralista está en juego en la traducción de esta palabra. Y, con independencia de la resonancia estructural, cuando en *Mitologías* leemos que «el mito es un habla» (Barthes 1980, 199)⁸, resulta muy difícil establecer un vínculo con la «palabra» y la «escritura» de *El grado cero de la escritura* (Barthes 1973).

Otro término, este sin resonancias técnicas y/o conceptuales, también en *El grado cero de la escritura*: «cerco»⁹, traducción de «clôture». Tal vez sería mejor «clausura», como se traduce en otras ocasiones¹⁰. Digo tal vez, pero en cualquier caso perdemos el recorrido y el desarrollo, por pequeño que sea, de «clôture» en el pensamiento de Barthes. ¿Reconoceremos bajo las diferentes traducciones ese mismo término, en *Sade, Fourier, Loyola*¹¹ y por otras partes?

6. Vid. «Barthes em espanhol» (SOTO 1998).

7. «Palabra»: BARTHES 1973, 17, 26, 26, 80-82. Cfr. BARTHES 2002, I, 177, 183, 183, 219-220. Se trata de ejemplos significativos. En *Le degré zéro de l'écriture*, Barthes emplea en 28 ocasiones «parole».

8. BARTHES 2002, I, 823.

9. «Cercos»: BARTHES 1973, 11, 11, 13, 26, 29, 31. «Clôture»: BARTHES 2002, I, 171, 172, 183, 185.

10. Por ejemplo, en *Sistema de la moda*, la «variante de clausura» (BARTHES 1978, 126).

11. BARTHES 2002, III, 714, 715, 740, 764.

1.4. *Red*

Como puede apreciarse, en el original francés buscaba yo el sistema, la estructura y el funcionamiento, y no el evento o acontecimiento. Aunque no desdeñaba la raíz y los matices, no era esto lo que perseguía leyendo a Barthes en francés, sino que lo que quería era hacerme con la red o redes y las matrices de su pensamiento. O sea, buscaba lo traducible y no lo intraducible. Las razones son dos, vinculadas a dos objetivos: el retorno al origen y la búsqueda de la universalidad.

En primer lugar, la vuelta al origen: leer a Barthes en francés era un paso en un movimiento que debía culminar en el retorno a la lengua de partida, el español. Pretendía, con Barthes, escribir una tesis en español y, eventualmente, inscribir este trabajo en una práctica profesoral en castellano o, a ser posible, en gallego¹². En segundo lugar, con ese movimiento, con ese paso por Barthes y con Barthes, pretendía no solo regresar, modificándola, a la posición originaria, sino también adquirir una perspectiva universalista. Por estas dos razones, privilegiaba yo la red y las matrices, sin desdeñar la raíz y los matices¹³. Voy a explicar por qué, con un poco de detenimiento, y más adelante incidiré sobre la raíz y los matices.

1.5. *Origen, comunidad lingüística y comunidad filosófica*

La vuelta al origen: ¿qué origen, si dije que apenas había filosofía en gallego y, algo más, en castellano? Y aunque la hubiese, y la haya, si el sujeto, yo mismo, la desconoce, el efecto es el mismo: no hay o casi no hay origen, la posición originaria, si existe, es muy débil, irrelevante o incluso insignificante. Por mi parte, creo que la escasez o la carencia de una base filosófica propia constituye una dificultad, pero no es óbice para disfrutar de una posición originaria y original.

Podemos defender, recogiendo una indicación de Vattimo (2012, 84-85) y jugando con una ambigüedad del castellano, que la filosofía es la «conciencia» del lenguaje. Digo «conciencia» como se dice «conciencia moral», es decir, una suma de consciencia y voluntad, de saber y de querer. Pues bien, la filosofía incide como una conciencia sobre el lenguaje ordinario, sobre una lengua cualquiera, como el gallego o el castellano. La filosofía no solo esclarece sino que también redirige las palabras, las conversaciones,

12. Hacer filosofía en lengua vulgar: la elección de Dante de la lengua vernácula como lengua filosófica (PÉREZ 2012, 209-221).

13. Comprensión y traducción, uno mismo y el otro: BUBNOVA 2009, 193-197.

los discursos, etc. Funciona, o puede funcionar, como una consciencia y una voluntad de la lengua, interpuestas en el uso ordinario de una lengua. La filosofía redefine los universos lingüísticos y discursivos, afectando a significado, referencia y comunicación. Por consiguiente, incide en las acciones y permite modificar las prácticas de los hablantes. La filosofía dota de consciencia y voluntad, de una consciencia y voluntad comunicativas y activas, a una comunidad de hablantes¹⁴.

Aprender filosofía es adquirir una disposición a incidir, pensando y actuando, sobre la propia vida. Pues bien, la predisposición a la acción (pensar en hacer algo) y la responsabilidad por la acción (haber hecho algo) implican entidad e identidad: introducen la subjetividad y el sujeto. Aprender filosofía es entrar, como sujeto, en una comunidad de comunicación y de acción. Esto, constituir una comunidad comunicativa y activa, está al alcance de cualquier comunidad lingüística, con poco, o ningún, bagaje filosófico¹⁵. Dije «una» comunidad, o sea, una entidad, un sujeto, con identidad. Como en el caso de los individuos que la constituyan, lo que la y los caracterizaría serían la comunicación y la acción, mejor dicho, en plural: las comunicaciones y las acciones, los decires y los haceres. En ellos, debe haber algo propio y diferencial, eminentemente el retorno de las acciones y la dirección de las acciones, o sea, propiedad y apoderamiento, con una perspectiva universalista.

En resumidas cuentas, la traducción debe no solo anclar en una posición originaria, sino también alimentar una posición original¹⁶. Tiene que contribuir al asentamiento y desarrollo de una identidad, de identidades personales y colectivas, con una perspectiva universalista.

14. Podríamos decir de una «autoconciencia» y una «autonomía» (TUGENDHAT 1993). Auto-reflexión y auto-regulación deben incluir reconocimiento y tratamiento de la diferencia y la alteridad. En la identidad y el sí mismo habita, constitutivamente, la diferencia y el otro (cfr. BLANCO 1987, 99-146).

15. Comunidad de comunicación y de acción: subrayo los aspectos formales y procesuales (APEL 1985; HABERMAS 1989), pero incluyo también los aspectos materiales o sustantivos: concepciones del bien (ENGELHARDT 1995, 31-110), de la virtud (MACINTYRE 1987), de la justicia (WALZER 1999), etc.

16. La traducción propicia la auto-reflexión, siendo esta, no solo proyección, sino también acogida. Cfr. BORTUN 2014.

1.6. *Originalidad, particularismo y universalidad*

El concierto de la filosofía, el maremágnum de las traducciones de las tradiciones filosóficas, dota a las comunidades filosóficas locales de una orientación y un sentido universalistas.

Sin embargo, esta especie de ayuda al desarrollo que es la traducción filosófica otorga una universalidad hecha de particularidades. El contraste, la diferencia y la divergencia entre puntos de vista particulares se toman como el foco de lo universal. No está mal, pero existe el riesgo y el peligro ciertos de tomar una particularidad por lo universal: adoptar el foco de una tradición filosófica, la francesa, por ejemplo, como el punto de vista de la universalidad. En mi caso, por ejemplo, después de haber tomado a Barthes y a otros pensadores franceses como atalaya privilegiada, corría el riesgo de contraer una dependencia, incluso inadvertida, con la filosofía y la lengua francesas. Es verdad que ese riesgo estaba atemperado por la frecuentación, propia de un profesional de la filosofía, de otras figuras, otros pensamientos y otras tradiciones. En suma, algo de inglés, algo de alemán y también de español, gallego y portugués.

Sin embargo, ese riesgo de particularismo, sin duda reducido por esa frecuentación de autores de otras lenguas, no me parecía conjurado. En mi opinión, para dirigirme y acercarme a la universalidad, tenía que hacer una inmersión, semejante a la realizada con Barthes, en otro autor u otro tema en otra lengua, distinta del francés. Pensé sobre todo en el inglés, porque a diferencia de cualquier otro idioma, me permitiría dar el paso al inglés como *lingua franca* de la filosofía internacional. Pero lo descarté, porque consideré que optar por una lengua muerta, como el griego, me permitiría alcanzar mejor lo universal y, además, conservar mejor mi particularidad. Con el inglés, con algún tema o autor de filosofía en inglés, corría un riesgo mayor de tomar una particularidad por lo universal: precisamente, aquella particularidad que más se parece a lo universal y que más aparenta serlo¹⁷. Por eso, me decidí por Aristóteles, que, además de griego, es multilingüe: internacional, plurisecular y multívoco. Esta aventura, sumergirse en un pensamiento y en una lengua clásica, como el griego o el latín, es un continuo ejercicio de traducción¹⁸ y retorno, pues no hay posibilidad de prosecución y desarrollo en la lengua visitada.

17. *Cfr.* ARNAU 2008, 15-18.

18. La historia de la filosofía es una historia de traducciones, teniendo en ella las obras de Aristóteles un protagonismo señalado. *Cfr.* TARDÁGUILA 2012.

2. DEL ORIGINAL A LA TRADUCCIÓN

Querría ahora mudar el ángulo de enfoque y pasar del consumo de la traducción, de lo que he hablado hasta ahora, a la práctica, o producción, de la traducción. El VEP, y su próxima versión al español, me ha suscitado tres temas: el destinatario o receptor, la función del autor, el léxico filosófico.

2.1. *Público*

Primera cuestión: ¿cuál es el público de la filosofía? Creo que esta puede tener tres destinatarios: estudiantes, que la leen para formarse; simples lectores, que la incluyen en su ocio; trabajadores, en general investigadores, que la leen como un recurso o un instrumento, un útil en su oficio. A bote pronto, me parece que el público del VEP en español serán, sobre todo, estos últimos, los trabajadores, y los primeros, los estudiantes. No sé cómo condicionará esto esta traducción.

En mi experiencia, y tal como concibo la filosofía, la relación con el público es un elemento fundamental. ¿Cómo hay que traducir un vocablo, cómo hay que verter una expresión? Para mí, como mejor la entienda el público, sea estudiante, lector o investigador. Porque la traducción, el texto traducido, debe operar en esa dialéctica entre lenguaje ordinario y filosofía, debe funcionar en la comunidad de comunicación y acción que instaura la filosofía en una comunidad de hablantes.

Voy a poner un ejemplo. Traduciendo, del francés al gallego, la *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* (Hottois y Missa 2005), encontré muchos casos de necesidad de adaptación terminológica: era preciso, entre varias opciones, hallar la más adecuada. La consulta a otras lenguas ayudaba: el inglés daba la pauta propia de la comunicación científica y el español y el portugués ofrecían posibilidades de recepción. Para tomar una decisión, para escoger un vocablo, un aspecto a tener muy en cuenta era el posible público lector de la traducción. Creía que la *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* en gallego podría llegar, sobre todo, a trabajadores (profesores, personal sanitario) y también a estudiantes. ¿Cómo traducir «cellule souche», versión francesa del inglés «stem cell»? Para mí, era claro que la fórmula preferible sería «célula troncal» o «célula cepa», pero estas denominaciones chocaban con el nombre habitual en la discusión pública mediática en español: «célula madre». Esta traducción española me parece pésima e inductora de connotaciones morales infundadas, condicionantes empero de la reflexión y el debate. Sin embargo, pensando en el público, no sin darle vueltas, opté por «célula nai»,

añadiendo una nota en la que se indica que una traducción más exacta y libre de connotaciones sería «célula troncal» (Hottois y Missa 2005, 187). E introduce una entrada, solo el título, «célula troncal (ou célula cepa)», que remite a «célula nai» (Hottois y Missa 2005, 189).

Otro ejemplo, este literario: la traducción portuguesa de la novela de Tolstói *Guerra e Paz* (Tolstói 2009). Como advierten los traductores, Nina Guerra y Filipe Guerra, el título original es «guerra y mundo»: Tolstói escribió «mundo», palabra actualmente homógrafa de «paz», pero no en la época del autor¹⁹. Sin embargo, los traductores optaron por «paz», incluyendo una nota explicativa al comienzo (Tolstói 2009, I, 7).

2.2. Autor

Segunda cuestión: la función autor, esto es, la función del autor y del traductor. Bajo este nombre «función autor» identifico un papel rector acerca del original y de la traducción²⁰. Esta cuestión me viene sugerida, no por los autores, sino por la lengua que, en el original y en las traducciones, sustenta el VEP. El paso de una a otras acarrea mudanzas significativas: las derivadas de ser otra filosofía (de otra lengua, de otra cultura) la que se hace cargo del vocabulario filosófico general. Debe ser así y, con seguridad, esta traducción al español introducirá mudanzas significativas. Ni las puedo adivinar ni quiero apuntarlas. Mas me parece una ocasión para reflexionar sobre la función del autor en la translación del original a la traducción.

Voy a poner un ejemplo: *Fragments d'un discours amoureux* de Barthes, en sus traducciones al inglés y al castellano (y también al portugués). Comienzo por el autor, Roland Barthes, y voy después a los traductores.

Barthes (2002, v, 31-32) presenta su libro como los fragmentos de un discurso amoroso, los pensamientos de un enamorado en su irrupción asistemática, dispuesto por el orden alfabético de los títulos que merecen las figuras, los fragmentos, de ese discurso. Si hemos de creer a Barthes, leyendo *Fragments d'un discours amoureux* nos sumimos en el torbellino de los pensamientos de un sujeto apasionado, sucediéndose sin orden ni concierto jirones de acciones, situaciones, sentimientos, decisiones, relaciones, etc. En tal desorden, Barthes habría puesto un poco de orden, agrupando jirones en figuras, rotulándolas de modo aproximado y colocándolas por orden alfabético. Sin embargo, en *Fragments d'un discours*

19. Mundo/paz: CASSIN 2010, XXIII. *In extenso*: Charles Malamoud (CASSIN 2010, 803-808).

20. Traducción y aculturación: BENABDELALI 2009, 23-26.

amoureux hay una historia de amor, con sus episodios, su inicio y su final. No se trata de una historia que se pueda reconstruir a través de los fragmentos, sino de una historia que aparece, se refleja, en el orden de lectura de los fragmentos. En efecto, los títulos de algunos, los que marcan los jalones de esa historia, son tales para que vayan donde tienen que ir: para que ocupen la posición, que en la sucesión, deben ocupar²¹. Cualquier lector, cualquier traductor, puede percibir esta circunstancia: que en el orden alfabético hay una historia de amor.

Este descubrimiento plantea un serio problema al traductor: ¿cómo ordenar los fragmentos en la traducción: según el orden alfabético de la lengua original, el francés, o según el orden alfabético de la lengua de traducción, por ejemplo, el castellano? Si se atiene al orden de la edición francesa, no respeta el designio del autor; si ordena según su lengua, elimina la historia de amor reflejada por el autor. Como vemos, el traductor goza aquí de una importante potestad de decidir, participando de la función autor. En el caso de Barthes, los traductores optaron por las dos soluciones. En inglés (Barthes 2001)²², conservaron el título original en francés, junto con la versión inglesa, y ordenaron los fragmentos alfabéticamente según los títulos franceses. Resultado: conservaron la historia de amor, pero suprimieron de facto la ordenación alfabética. En castellano (Barthes 1982a, 5-9), y también en portugués (Barthes 1981a, 261-263), la traducción presenta los fragmentos según los títulos traducidos ordenados alfabéticamente. Resultado: la traducción, imponiendo otra secuencia, reescribe la historia de amor: de hecho, escribe otra historia. Resumiendo, en francés, es la historia de un amor triston, melancólico, frustrado. En cambio, la ordenación en castellano presenta una historia de amor ascendente, triunfante, exultante²³. No sé si, en el paso del francés al castellano, con el VEP sucederá algo semejante.

21. A modo de ejemplo, puede constatarse la artificialidad en los títulos y la colocación de las quince últimas figuras, a la vista de su contenido (BARTHES 2002, v, 233-287).

22. El índice, «contents», bilingüe francés-inglés, aparece en dos páginas previas, sin numeración. La página 1 viene a continuación.

23. Compárense los índices, en francés (BARTHES 2002, v, 291-296) y en castellano (BARTHES 1982a, 5-9), y, sobre todo, como indicábamos antes, las quince últimas figuras. En castellano (BARTHES 1982a, 200-251), desaparecen algunas figuras negativas y aparecen algunas muy positivas, como «te amo», que además es una de las últimas figuras (BARTHES 1982a, 234-242).

2.3. *Léxico*

Tercera cuestión: el léxico filosófico. Sin duda, la filosofía tiene un vocabulario técnico peculiar, con variaciones según las distintas tradiciones filosóficas²⁴. Pero, la filosofía, además de la habilidad para forjar términos, tiene la capacidad de convertir casi cualquier palabra en concepto²⁵. Por ejemplo, cuando vi el VEP se me vino a la mente, como vocablo filosófico, «circunstancia»²⁶. No lo encontré, no sé si saldrá en la versión en castellano²⁷. No digo tampoco que tenga que estar, porque la inclusión de términos filosóficos es, tendencialmente, interminable: el léxico filosófico podría comprender, tendencialmente, el diccionario entero, no de una, sino de varias lenguas. El VEP contiene una muestra extensa y matizada de conceptos procedentes de las principales filosofías.

Por otra parte, una dificultad importante de la traducción consiste en verter adecuadamente el léxico filosófico²⁸. El VEP viene a prestar un servicio inestimable en este sentido: sea para proponer o fijar equivalencias, sea para señalar los escollos en establecerlas. La filosofía en castellano, y en portugués, está llena de adaptaciones terminológicas²⁹, muchas de ellas polémicas. La tentación está en calcar la expresión original o acuñar a partir de ella un nuevo término o, como preferiría yo, traducir de la manera más próxima posible al lenguaje ordinario. Por ejemplo, en mis clases, hablando de las filosofías contractualistas no digo nunca «estado de naturaleza», como es habitual en las traducciones, sino «estado natural»³⁰. La expresión «estado de naturaleza» conceptualiza: es necesario salir del

24. Sobre el problema de la traducción de la terminología filosófica: CHICO 2015, 101-106.

25. Desde Hegel, hay una tendencia importante a definir la filosofía como creación de conceptos o trabajo del concepto. Una elaboración actual, toda una concepción de la filosofía: DELEUZE y GUATTARI 1992.

26. «Yo soy yo y mi circunstancia» (ORTEGA 1914, 43).

27. Consta «circun-stancia» en la entrada «Espagnol», debida a Alfonso Correa Motta (CASSIN 2010, 390, 394).

28. Otra dificultad: el propio texto filosófico, con sus características sintácticas, semánticas y pragmáticas (URIBARRI 2014, 83-89).

29. «Sobre la traducción de la terminología en los textos filosóficos y sociopolíticos (francés-español)» (ORTEGA 2010).

30. Por lo menos antaño, se registra la opción «estado natural». Por ejemplo, en la traducción de Everardo Velarde firmada en 1909: «La transición del estado natural al estado civil» (ROUSSEAU 1910, 202). Por el contrario, tanto el prologuista, Manuel Tuñón de Lara en 1975, como el traductor, Fernando de los Ríos en 1921, emplean «estado de naturaleza» (ROUSSEAU 2007), hoy habitual. Por ejemplo, en el prólogo: «el paso del estado de naturaleza

lenguaje ordinario, detenerse y pensar qué será eso. Y lo que sea es un concepto, tiene la dignidad de un pensamiento. Aparentemente, «estado natural» no es un concepto, aunque sea una traducción tan correcta, o más, de «état de nature» y expresiones similares de otras lenguas. Mas «estado natural» no choca con la intelección ordinaria, no es un tótem nemotécnico, en suma, no parece un concepto y el concepto no es reconocible en esa expresión.

Me gustaría insistir en esto, en la dificultad en reconocer los conceptos, como una de las dificultades de la traducción filosófica. Recordando, a este respecto, la habilidad de la filosofía para crear conceptos, para transformar palabras comunes en léxico filosófico. En concreto, estoy pensando en una expresión acuñada por Barthes, en *La chambre claire*, para dar cuenta de la esencia de la fotografía. En este libro, Barthes busca denodadamente el noema fotográfico, que acaba plasmando con la frase «ça-a-été» (Barthes 2002, v, 851 y ss.). ¿Cómo traducir esta frase? Aparentemente, no tiene dificultad: se trata sin duda de una frase traducida infinitas veces por los traductores. Pero la cuestión es que en estas páginas, en *La chambre claire*, dicha frase define la esencia de la fotografía: es un concepto filosófico. Es preciso tener en cuenta todo lo que Barthes dice acerca de la fotografía para traducir adecuadamente la fórmula que expresa su esencia.

Las soluciones, tres diferentes, que hallamos en español, portugués y gallego no nos parecen satisfactorias. La traducción literal, al español, podría ser: «esto, o eso, ha sido, o fue». La opción escogida fue «esto ha sido» (Barthes 1994, 136 y ss.). Sin embargo, de la lectura de las reflexiones de Barthes se sigue la distancia con relación al objeto y la inscripción, separadora, del tiempo³¹. Por lo tanto, se debería escoger, en vez de «esto», «eso» y, en vez de «ha sido», «fue». De todas maneras, la traducción «eso fue» tampoco sería correcta, tampoco vertería adecuadamente el concepto «ça-a-été» que expresa la esencia de la foto. Una crítica similar se podría dirigir a la traducción portuguesa, que dice «isto-foi» (Barthes 1981b, 109 y ss.): nada que objetar a «foi», pero sí a «isto» y también al trazo de unión «isto-foi». La traducción gallega se aparta más del «ça-a-été»: «foi iso» (Barthes 2003, 68 y ss.). Aquí, el error es mayor, pues esta expresión, «foi iso», da cuenta de una de las funciones de la fotografía, la identificación, pero no de su esencia. Esta, la esencia de una foto, podríamos describirla, sin ánimo de precisión, como «fijar el ser en el tiempo». O de otras maneras, resaltando diversos

al estado civil» (ROUSSEAU 2007, 23); y en la traducción: «Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil» (ROUSSEAU 2007, 49).

31. Por este motivo, discrepamos también de la traducción inglesa «that-has-been» (BARTHES 1982b, 76 y ss.).

rasgos, que se condensarían en la fórmula acuñada por Barthes: «ça-a-été». ¿Cómo traducirla? En español, simplemente por «fue». Y, en portugués y gallego, por «foi». Sobran el pronombre y el trazo de unión: «fue», «foi». Ese es el noema fotográfico, la esencia de la foto, lo que convierte a la fotografía en algo específico, lo que dice cualquier foto: «fue». La dificultad de traducir, en *La chambre claire*, la frase «ça-a-été» reside en que se trata de un concepto. La conceptualización operada por la filosofía, a saber por la reflexión filosófica llevada a cabo por Barthes, carga las palabras de sentidos, de matices, que es menester, si es posible, mantener en la traducción.

3. TRÁNSITO POR ALGUNAS VOCES

Voy ahora a las raíces y los matices, pero sin perder de vista, y procurándolas, las matrices y las redes.

3.1. *Acedia*³²

Me fijo en este vocablo, no por su sentido o sentidos o porque yo pudiera aportar algo, sino por su remisión al pensamiento español. Se trata de un término de origen griego, con larga tradición. En español, se considera preferible «acedía», aunque también se admite «acedia»³³. En portugués es «acédia». Se trata de un término al que es difícil hallarle un sinónimo o equivalente, porque está cargado de matices: tristeza, apatía, indolencia, amargura, etc. Después de leer la voz en el VEP, me quedo con tedio. O, también, con aburrimiento, si escuchamos en esta palabra la resonancia de aborrecimiento.

En el VEP, el autor de la entrada, José Miguel Marinas, explora la significación ética de la acedia: sus valencias según las situaciones y las relaciones en las que el vocablo se dice. Que figure en castellano ya avisa sobre su vinculación con el pensamiento español. En la voz, las referencias son: Séneca, fray Luis de Granada, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Cervantes, Juan de Mariana, Unamuno, Pío Baroja... Estos dos últimos aparecen calificados como moralistas. Quizá también podrían serlo todos los anteriores: moralistas, pensadores o escritores que reflexionan sobre la moral

32. José Miguel Marinas: «Acedia» (CASSIN 2010, 8-10).

33. Según el *Diccionario de la Lengua Española (DLE)*, también (y más) conocido como *DRAE (Diccionario de la Real Academia Española)*.

y tratan de incidir en la moral. Dije pensadores o escritores: en esa lista, todos, o casi, se relacionan con la literatura. En la voz, y en la bibliografía, además figuran otros relacionados con la literatura: Francisco Villaespesa, José Deleito y Piñuela, Eugenio D'Ors.

Esta presencia de la literatura me sugiere una pregunta: ¿está la filosofía española intrínsecamente ligada a la literatura? Pregunta que en el fondo esconde la constatación, y el temor, de que no haya filosofía española. Mi respuesta es no, aunque en el medio español sin duda haya conocido un mayor desarrollo institucional y proyección social la literatura. En esta voz, se menciona a Séneca como iniciador de la reflexión sobre la acedia. Paseo por Córdoba y me encuentro con las estatuas de Séneca, Averroes y Maimónides. Quizá la filosofía española está desparramada por diversas culturas y se ha expresado en diversas lenguas, además de en castellano. Pero no cabe dudar de su existencia, aunque muchas veces, y mucho tiempo, haya adoptado formas canónicas minoritarias y/o se haya visto sometida a represión y repudio. Sin duda en España se ha intentado, y se intenta, forcluir la filosofía, expulsarla del foro de la cultura y la comunicación, pero no se ha conseguido.

Y, por otra parte, la familiaridad del pensamiento español con la literatura no debe cegarnos. En la voz «acedia», la única cita que ilustra el concepto procede del *Quijote* de Cervantes. No debemos extraviarnos y confundir el ejemplo con el concepto y, por extensión, entender que la filosofía española está contenida en su literatura y, en concreto, en el *Quijote*. No, lo que es filosofía española son los escritos que, por ejemplo, Unamuno (2006) y Ortega y Gasset (2004) han realizado sobre el *Quijote*³⁴. E, inclusive, esto que acabo de decir no debe confundirnos y llevarnos a pensar que la filosofía española nace de la literatura, como una reflexión sobre ella o suscitada por ella. No, también sucede lo contrario: la filosofía española ayuda a entender la literatura española, porque es el contexto en que esta nace. Por ejemplo, el *Quijote*. Precisamente, Marinas, el autor de la entrada «acedia», tiene un interesante estudio, *Los nombres del Quijote* (Marinas 2005), en el que recoge una indicación de Ortega y Gasset que apunta a realizar una posible lectura de esta obra de Cervantes a partir de la reflexión acerca del nombrar que se halla en fray Luis de León. Marinas ahonda en el nombrar, siguiendo a fray Luis de León, y recorre la mística y el casuismo para arrojar luz sobre Don Quijote y, más allá, sobre el

34. Citamos ediciones recientes, y una mexicana (UNAMUNO 2006), para insistir en su vitalidad y fecundidad, en su difusión actual e internacional. La primera edición data de 1905 (UNAMUNO 1914, 5-7).

surgimiento de la ética autónoma característica de los tiempos modernos, subrayando y resaltando la «modernidad del sur» (Marinas 2005, 15-18)³⁵.

En suma, hay filosofía española, la había entonces y la sigue habiendo. Claro que si pasamos una raya por encima de los nombres de, en los tiempos de que nos habla Marinas, Teresa de Ávila, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda y muchos otros más, entonces tendremos que concluir que no hay filosofía española y el pensamiento filosófico solo se expresa en unas, muy pocas lenguas, europeas (Deleuze y Guattari 1992, 92).

3.2. *Saudade*³⁶

En esta voz se indican pocas traducciones, a lo largo del VEP se apuntan más. Ninguna parece verter exactamente el vocablo. ¿Es *saudade* una palabra intraducible? Casi desde su aparición, como se recuerda en la entrada, los portugueses han insistido en lo genuino del vocablo y la imposibilidad de la traducción³⁷. Modernamente, Teixeira de Pascoaes defendió la intraducibilidad del término, siendo refutado por António Sérgio, que aporta muestras de la posibilidad de verter *saudade* a otras lenguas³⁸. Por nuestra parte, compartimos la opinión de Sérgio, que querríamos matizar.

Primero, es necesario reconocer una dificultad objetiva en la traducción de la voz «*saudade*»: una dificultad que reside en la propia palabra, en sus usos lingüísticos habituales en portugués, con independencia de las elaboraciones conceptuales propias de las filosofías de la *saudade*. Recordando a Carolina Michäelis (1990), y simplificando mucho, *saudade* resultaría de una suma de soledad, salud, saludo y salvación. Quedémonos con que *saudade* reúne soledad y encuentro, junta dolor y gozo. Y este sentimiento mixto puede referirse, principalmente, a otro, sobre todo el amor, a la tierra o la patria, a uno mismo, a la trascendencia histórica

35. Es importante insistir: modernidad, sea denominada «modernidad del sur» (THIEBAUT 1989) o «primera modernidad» (SANTOS 2012, 52-53). Su impronta va más allá del momento: «Optimismo trágico e transgresivo da subjectividade da *Nuestra América*» (SANTOS 2010, 191-199). Varias de las ideas apuntadas acerca de esta modernidad están recogidas, en el VEP, en la entrada «Portugais, une langue baroque» de Fernando Santoro (CASSIN 2010, 967-976).

36. Fernando Santoro: «*Saudade*» (CASSIN 2010, 1115-1117).

37. Así: António Quadros (CASSIN 2010, 1115).

38. TEIXEIRA DE PASCOAES 1998. Esta compilación, organizada por Pinharanda Gomes, incluye la polémica con António Sérgio (TEIXEIRA DE PASCOAES 1998, 97-154).

o escatológica, a lo divino. Convengamos, con Teixeira de Pascoaes, que no resulta fácil encontrar en otras lenguas palabras que den cuenta de esa conjunción de soledad y encuentro, de dolor y gozo, de angustia y esperanza. Unas marcan más la pérdida y el pesar, otras más el anhelo y lo esperado. Y no solo es eso: las palabras que traduzcan saudade deben incluir el disfrute en el tránsito, la confianza en la reversión. Quizá, reconozcamos, dándole en parte la razón a Pascoaes, no haya en otras lenguas, o solo en algunas, una palabra que recoja los matices ínsitos en saudade. Por mi parte, asumo esa afirmación, ciñéndome a mi saber lingüístico limitado y mientras los hechos no demuestren lo contrario.

Pero que no exista, en otra lengua, un vocablo equivalente no significa que saudade no pueda ser traducida. No podrá ser vertida por una sola palabra, pero sí por varias, según el matiz predominante en cada contexto. De ahí, las dificultades de traducción. Por otra parte, a diferencia del portugués, otras lenguas, como el alemán o el inglés, poseen vocablos que permiten identificar las saudades concretas: del amor, de la tierra, etc. En resumidas cuentas, me sumo a la opinión de António Sérgio: saudade es traducible (Teixeira de Pascoaes 1998, 100-103)³⁹.

Sin embargo, y no queriendo contradecirme, creo también que saudade es intraducible. No pretendo subrayar, una vez más, las dificultades de traducción. Estas, como dije, pueden ser vencidas. Lo que ahora quiero señalar es que al traducir la palabra saudade se pierde algo irrecuperable: el valor indicial del vocablo. Alrededor de la saudade, en lengua portuguesa, ha germinado y se desarrolla una cultura y una filosofía. Al traducir la palabra saudade, se pierde esta señalización. Podemos decir que al verter saudade a otra lengua, al encontrarle un vocablo equivalente, acertamos a traducir el signo, pero perdemos el índice. La palabra saudade funciona como una puerta, de entrada y salida, de la cultura y la filosofía portuguesas. Cuando la traducimos, cerramos esa puerta, pero conservamos la llave, porque la traducción contiene siempre una llamada a la lengua originaria.

Una nota al margen y desde el margen: los gallegos podemos aportar algunos sinónimos, con algún desarrollo filosófico, de la saudade. Pienso, en concreto, en «morriña» y «señardade»⁴⁰, que remiten la saudade, respectivamente, a la relación con la tierra y a la relación con uno mismo. En gallego, la reflexión filosófica se ha realizado sobre la saudade, pero incorporando los matices subrayados por esos otros vocablos⁴¹. En fin, el

39. También: MICHAËLIS 1990, 45-51.

40. Ambos vocablos registrados ya por MICHAËLIS (1990, 46).

41. Por ejemplo, PIÑEIRO (1984), TORRES QUEIRUGA (2003), SOTO (2012).

pensamiento filosófico en gallego, la filosofía gallega, podría hacer, aunque minúscula, alguna contribución al VEP.

3.3. *Telos*

Sobre este término griego, solo quiero hacer una brevísima anotación. *Telos* aparece muchas veces en el VEP, a propósito de otros términos, y aunque no es objeto de una entrada recibe un tratamiento muy completo. En la filosofía griega, y en concreto en Aristóteles, *telos* tiene varias significaciones e informa varios conceptos. Hay una, empero, que está en la lengua y en Aristóteles que no he visto en el VEP: *telos* significa impuesto y de ellos habla Aristóteles, entre otros textos, en la *Constitución de Atenas* (Aristóteles 2000). Cuando leyéndola (Soto 2011, 152-186) vi que esa era la denominación de los impuestos, la palabra *telos* dio, para mí, un revolcón. La traducción puede generar una innovación. Por ejemplo, en este caso, en nuestra manera de leer, de interpretar, una filosofía de la que hay tanto dicho, como es la de Aristóteles.

4. VEP Y *GLOBISH*⁴²

Antes de nada, aclaro que soy ajeno por completo al *Globish*, al inglés global. Aunque lo padezco, no soy contrario. Creo que representa una oportunidad, que puede ser una buena oportunidad, para la filosofía. De todas maneras, avanzo que me preocupa la situación actual de apoyo institucional al *Globish*, en detrimento de culturas filosóficas, no solo locales, regionales o nacionales, sino también internacionales. Hoy día no es infrecuente ver en los baremos académicos que goza de una valoración más alta un artículo en *Globish* que un libro en una lengua internacional y, no digamos, en un idioma nacional o vernáculo. Aunque ese libro se insiera en una comunidad de comunicación y acción o incluso de producción. Por otra parte, los proyectos, cualesquiera actividades filosóficas, obtienen un mayor apoyo, o algún apoyo, institucional y financiero, si están incardinados en el *Globish*. No comparto estas apuestas económicas y políticas.

Creo que las instituciones locales, nacionales e internacionales deberían apoyar el desarrollo de las culturas propias y de la pluralidad cultural. En lo que toca a la filosofía, ese es el camino de mantener, agrandar,

42. *Globish*: «global english». Cfr. CASSIN 2014b, 27.

enraizar y también exportar la comunidad de comunicación y acción que el pensamiento filosófico instaura entre y con los hablantes de una lengua. Entiendo, y suscribo, las ventajas que para un profesional de la filosofía representa el *Globish*⁴³. Es una oportunidad que no debe desaprovecharse: formar parte de la comunidad filosófica *Globish*. Sin embargo, esta, sin una traducción a las comunidades locales, se convierte en una comunidad inoperante. Por ello, y porque son y están sistemáticamente atacadas, considero una prioridad apostar por la filosofía de proximidad.

En concreto, volviendo al principio, en una situación, como la gallega, en la que la filosofía se reduce casi a la traducción, hay que apostar por la pluralidad lingüística y filosófica⁴⁴. Un profesional de la filosofía en gallego tiene dos espacios privilegiados de expansión: la filosofía en castellano y la filosofía en portugués. Estos campos están, ahora y aquí, amenazados por las inercias nacionales internas y externamente por el *Globish*, pero poseen un potencial de desarrollo enorme. Primero, en términos formales, como espacios de circulación de filosofía en las lenguas propias; segundo, en términos materiales, como lugares de producción de pensamiento filosófico. En castellano y portugués pueden desarrollarse comunidades filosóficas mundiales, no solo internacionales. Junto a ellas, y otras más, una comunidad filosófica *Globish* también es deseable.

5. CONCLUSIONES

Hemos intentado explorar el vínculo entre filosofía y traducción, subrayando la relación, de ida y vuelta, entre original y traducción. Según marcamos, en la traducción hay una llamada de la lengua original y, por otra parte, traducir filosofía es ya comenzar a hacer filosofía.

Sustentando, como hemos defendido, que la filosofía sirve una conciencia a una comunidad lingüística, proporcionándole una comunidad de comunicación y de acción, podemos concluir que la traducción contribuye a dotar a las comunidades filosóficas de originalidad y de universalidad.

Estas reflexiones, motivadas por el VEP, han proseguido con unas indagaciones más concretas, acerca de algunos componentes (público, autor, léxico) y algunos tópicos (implicaciones, intraducibilidad, innovación) de la traducción filosófica, teniendo como hilo conductor la traducción del VEP al castellano y algunas voces recogidas en el VEP (acedia, saudade, *telos*).

43. *English*, lingua franca: HUISMAN 2014, 116-117.

44. O la holandesa: HUISMAN 2014, 120-121.

De una manera muy sintética, hallamos las conclusiones de esa indagación en nuestra reflexión final acerca del *Globish*: la importancia, por los recursos singulares, y la potencialidad, por la expansión e interacción posibles, de la pluralidad filosófica. Obras como el VEP, y su traducción, son un paso en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II: El a priori de la comunidad de comunicación*. Trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985.
- ARISTÓTELES. *La Constitución de Atenas*. Ed. bil. y trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- ARNAU, Juan. *Rendir el sentido. Filosofía y traducción*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- BARTHES, Roland. *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*. Trad. Nicolás Rosa. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- BARTHES, Roland. *Sistema de la moda*. Trad. Joan Viñoli i Sastre, con la colaboración de Michèle Pendanx. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. Trad. Héctor Schmucler. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. Trad. Isabel Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1981a.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1981b.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. Trad. Eduardo Molina. México: Siglo XXI, 1982a.
- BARTHES, Roland. *Camera lucida. Reflections on photography*. Trad. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1982b.
- BARTHES, Roland. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Trad. Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 1994. 3.^a ed.
- BARTHES, Roland. *A lover's discourse. Fragments*. Trad. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 2001. 22.^a ed.
- BARTHES, Roland. *Oeuvres complètes I-V*. Ed. Éric Marty. Paris: Seuil, 2002.
- BARTHES, Roland. *A cámara clara. Reflexión sobre a fotografía*. Trad. María Azucena Vázquez Lamazares y François Gauthier Lapierre. Santiago de Compostela: Laiovento, 2003.
- BENABDELALI, Abdessalam. *De la traducción*. Trad. M'hammed Darbal. Toledo: Escuela de Traductores de Toledo, 2009.
- BLANCO REGUEIRA, José. *Diferir y comenzar*. O Castro (Sada, A Coruña): Ediciones do Castro, 1987.
- BORTUN, Ileana. «Thinking as Translation. The Silent Dialogue with Myself as Another». En vv. AA. *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid, septiembre de 2012*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, pp. 152-160.

- BUBNOVA, Tatiana. «Filosofía y filología (texto, comentario, traducción)». *Acta poética*, 2009, 30-2, pp. 181-198.
- CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Robert-Seuil, 2010.
- CASSIN, Barbara (dir.). *Dictionnaire of untranslatables. A philosophical lexicon*. Trad. Emily Apter, Jacques Lezra y Michael Wood. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014a.
- CASSIN, Barbara. «Traduire les intraduisibles, un état des lieux». *Cliniques méditerranéennes*, 2014b, 90, pp. 25-36.
- CHICO RICO, Francisco. «La traducción del texto filosófico: entre la literatura y la ciencia». *Castilla. Estudios de Literatura*, 2015, 6, pp. 94-112.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *O que é a filosofia?* Trad. Margarida Barahona & António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1992.
- ENGELHARDT, Tristram H. *Los fundamentos de la bioética*. Trad. Isidro Arias, Gonzalo Fernández y Olga Domínguez, con revisión de Olga Domínguez. Barcelona: Paidós, 1995.
- FOWLER, Steven. «Philosopher, Translator, Teacher». En vv. AA. *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid, septiembre de 2012*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, pp. 130-139.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HERNÁNDEZ-VILLAESCUA HIRSCH, Henrik. «La traducción filosófica como fuente de angustia». En vv. AA. *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid, septiembre de 2012*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, pp. 122-129.
- HOTTOIS, Gilbert y Jean-Noël MISSA (dirs.). *Nova enciclopedia de bioética*. Intr., trad. en colaboración con T. Roca y notas Luís G. Soto. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 2005.
- HUISMAN, Jelle. «Philosophizing in Translation: Translation as a Philosophical Practice». En vv. AA. *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid, septiembre de 2012*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, pp. 116-121.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987.
- MARINAS, José Miguel. *Los nombres del Quijote. Una alegoría de la ética moderna*. Madrid: El rapto de Europa, 2005.
- MICHAËLIS DE VASCONCELOS, Carolina. *A Saudade Portuguesa*. Aveiro: Estante, 1990.
- ORTEGA ARJONILLA, Emilio. «Sobre la traducción de la terminología en los textos filosóficos y sociopolíticos (francés-español)». *Anales de Filología Francesa*, 2010, 18, pp. 419-437.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación sobre el Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

- PÉREZ CARRASCO, Mariano. «Hacia una filosofía de la lengua vulgar. Filosofía, poesía y traducción en el *Convivio* dantesco». *Scientia Translationis*, 2012, 11, pp. 207-227.
- PIÑEIRO, Ramón. *Filosofía da saudade*. Vigo: Galaxia, 1984.
- ROUSSEAU, J.-J. *El contrato social o Principios de derecho político*. Trad. Everardo Velarde. Paris: Garnier Hermanos, 1910.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato social*. Trad. Fernando de los Ríos. Madrid: Espasa-Calpe, 2007. 12.^a ed.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2010. 2.^a ed.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Portugal, ensaio contra a auto-flagelação*. Coimbra: Almedina, 2012. 2.^a ed.
- SOTO, Luís G. «Barthes em espanhol: a recepção e a tradução». *Agora. Papeles de Filosofía*, 1998, 17-1, pp. 89-113.
- SOTO, Luís G. *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires: Marcial Pons, 2011.
- SOTO, Luís G. *O labirinto da saudade*. Santiago de Compostela: Laivento, 2012.
- TARDÁGUILA, Esperanza. «El viaje de la filosofía por los caminos de la traducción». *Mutatis Mutandis*, 2012, 5-1, pp. 53-64.
- TEIXEIRA DE PASCOAES. *A saudade e o saudosismo*. Compilação, introdução, fixação de texto e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.
- THIEBAUT, Carlos. «Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur». En CASTILLA DEL PINO, Carlos (comp.). *Teoría del personaje*. Madrid: Alianza, 1989, pp. 121-144.
- TOLSTÓI, Lev. *Guerra e Paz* (I, II, III e IV). Trad. Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Presença, 2009. 2.^a ed.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Para unha filosofía da saudade*. Traslba (Ourense): Fundación Otero Pedrayo, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau. México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- UNAMUNO, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid-Buenos Aires: Renacimiento, 1914.
- UNAMUNO, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. México: Porrúa, 2006.
- URIBARRI ZENEKORTA, Ibon. «De la traducción de la filosofía a la filosofía de la traducción». En VV. AA. *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid, septiembre de 2012*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, pp. 83-94.
- VATTIMO, Gianni. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012.
- WALZER, Michael. *As esferas da justiça*. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Presença, 1999.