



## Dossier “Retórica, emociones y filosofía en la tradición grecorromana y sus apropiaciones posteriores”

### Traducción, política y eurocentrismo: narrativas en conflicto en el *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (2018), edición en castellano del *Vocabulaire européen des philosophies* (2004)

Translation, politics and eurocentrism: conflicting narratives in the *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (2018), spanish edition of the *Vocabulaire européen des philosophies* (2004)

MARIANO JAVIER SVERDLOFF<sup>1</sup>

**Resumen:** El proyecto del *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (VEP, 2004) es el primer abordaje a gran escala del problema de la traducción en el discurso filosófico. Su principal animadora, Barbara Cassin, postula, a partir de la revalorización del relativismo sofístico, que la traducción implica un “saber hacer con las diferencias” de alcances éticos y comunitarios a escala transnacional. Sin embargo, más allá del pluralismo que supone la “logología sofística”, se advierte en algunas partes de la traducción castellana del VEP, el *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (VFO, 2018), una imagen de Latinoamérica estereotipadamente eurocéntrica, que entra en conflicto con otras narrativas también presentes en la edición española. El objeto de este trabajo es pues analizar la cartografía de la filosofía mundial que traza el VFO, lo cual supone revisar la teoría de la traducción de Cassin y establecer conexiones con las posiciones que tomaron la filósofa y algunos de sus colaboradores en las discusiones que se dieron en los últimos años en la Argentina en torno a la adopción del “modelo sudafricano” como forma de tramitar la violencia del pasado reciente.

**Palabras clave:** traducción filosófica; sofística; narrativas de traducción; cartografías; genios de las lenguas.

**Abstract:** The *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (VEP, 2004) directed by Barbara Cassin is the first large-scale approach to the problem of translation in philosophical discourse. Based on a reinterpretation of sophistic relativism, Cassin postulates that translation implies a “know-how with differences” of ethical and political scope on a transnational scale. However, beyond the pluralism of “sophistic logology”, the Spanish translation of the VEP, the *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (VFO, 2018) can be read as a problematic textual artifact where different narratives and images of Latin America clash. The object of this paper is to analyze the cartography of world

<sup>1</sup> CONICET || Universidad de Buenos Aires (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina).  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9365-9901>. [marianosverdloff@gmail.com](mailto:marianosverdloff@gmail.com)

philosophy drawn by the *VFO*. This discussion implies reviewing Cassin's theory of translation and the positions taken by the philosopher and some of her collaborators in the discussions concerning the use of the "South African model" in Argentina, as a way of dealing with political violence in recent past.

**Key Words:** philosophical translation; sophistic; translation narratives; cartographies; genius of languages.

---

**Cómo citar:** Sverdloff, M.J.. (2022). Traducción, política y eurocentrismo: narrativas en conflicto en el *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (2018), edición en castellano del *Vocabulaire européen des philosophies* (2004). *Cuadernos Filosóficos*, 19.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 31/03/22  
Fecha de aprobación: 07/12/22

## I. Introducción

El *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (*VEP*, 2004, editado por Seuil) y sus traducciones son un corpus sumamente complejo y rico para el análisis desde la perspectiva de los estudios de traducción y las metodologías de las literaturas comparadas. El proyecto, que nace en los '90 y es el primer abordaje a gran escala del problema de la traducción en el discurso filosófico<sup>2</sup> (Rawling y Wilson, 2019, p.22), se inscribe en una estrategia de revalorización de la filosofía europea continental y sus lenguas frente al avance del "Globish" (global English)<sup>3</sup>. Se trata de un vasto programa de traducción/adaptación que supone importantes redes editoriales e institucionales, de alcance transnacional. El *VEP* ha sido traducido o está en proceso de traducción a más de 10 lenguas. En 2014 se publicó la traducción inglesa; en 2018 la castellana y el primer tomo de la edición en portugués; se están preparando ediciones al ucraniano, rumano, farsi y chino, entre otras lenguas. Cada traducción (que toma como original a la edición francesa) supone el agregado de algunas entradas en diálogo con la lengua y cultura meta y una adaptación de alcance variable, enmarcada por narrativas de traducción diversas, a veces en conflicto.

El *VEP* se presenta explícitamente como un proyecto político. Su principal animadora, Barbara Cassin, postula, a partir de la revalorización del relativismo sofisticado, que la traducción

2 La extensa compilación de Rawling y Wilson, que recapitula y discute diversos aspectos de la relación entre filosofía y traducción, revisa aportes tanto de la tradición filosófica como de los estudios de traducción. Cfr. también A. Benjamin (2014), Pym (2007) y Rée (2001) y las compilaciones de Foran (2012) y Spitzer (2020).

3 Sobre esta cuestión, cfr. asimismo *Google-moi: la deuxième mission de l'Amérique* (2006), de Cassin.

implica un “saber hacer con las diferencias” de alcances éticos y comunitarios a escala transnacional<sup>4</sup>. Sin embargo, más allá de esta narrativa pluralista, diversos agentes de la edición en castellano del *VEP*, el *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* (*VFO*, 2018), preparada por Siglo XXI, trazan una imagen de Latinoamérica estereotipadamente eurocéntrica, que entra en conflicto con otras perspectivas también presentes en la edición en castellano del diccionario. En ciertas zonas del *VFO* el español es definido como una lengua sin pensamiento estricto y Latinoamérica es entendida como un espacio más afín a la experiencia que al concepto; asimismo, se omite la existencia de una historia y un archivo de traducciones filosóficas latinoamericanas. Esto es en parte una consecuencia del recurso, en la argumentación de Cassin, a los imaginarios de lenguas, sobre los cuales se organiza una cartografía de la filosofía mundial, que parece dividir entre zonas conceptuales y otras más bien habitadas por afectos. La apelación a estos imaginarios (que se acercan a la figura rivaroliana<sup>5</sup> de los “genios de la lengua”) implica una lectura descontextualizante del acto de la traducción y tiende, por tanto, a oscurecer las mediaciones (asimetrías de la “República Mundial de las Letras”, instancia editorial, narrativas en conflicto, anclajes institucionales, modos de circulación, proyectos y horizontes de los traductores, etc.). Un similar movimiento de descontextualización se advierte en las intervenciones de Cassin y Philippe-Joseph Salazar (con quien la filósofa escribió sobre la amnistía y la transición a la democracia en Sudáfrica) en torno al juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad en Argentina. El objeto pues de este trabajo es esbozar una lectura del *VFO*, para lo cual exploraré tanto la relación con las teorías de traducción de Cassin, como con la postulación de la opción sudafricana en tanto paradigma universalizable en el ámbito de los DDHH.

## 2. Latinoamérica en el *VFO*

La edición en cada lengua de *VEP* supone narrativas legitimantes sobre el proceso de traducción, a menudo divergentes o en conflicto (Baker, 2006), en las cuales pueden relevarse distintos modos de tramitar las asimetrías entre campos nacionales. Esa tensión se advierte en las diversas formas de entender la traducción al español en el *VFO*. Una de esas narrativas

4 Para una lectura del proyecto político de Cassin, entre otros, cfr. Crépon (2014).

5 Antoine de Rivarol escribió *De l'universalité de la langue française* (1784) como respuesta a un concurso llamado en 1783 por la Academia de Berlín cuyo tema era el carácter universal de la lengua francesa. Rivarol desarrolla el tópico, bastante extendido en el siglo XVIII, de que, en virtud de la *clarté*, el genio del francés sería más “razonable” (y por tanto más universal) que el de otras lenguas.

sobre la traducción es enunciada por Jaime Labastida, Director General de Siglo XXI Editores al momento de la edición del *VFO* y coordinador general de la edición en español, quien sostiene en la “Presentación de la edición en español” que el volumen vendría a “modernizar” la lengua española:

Este libro fundamental, que adapta la versión francesa a las necesidades actuales del español, será sin duda un instrumento indispensable para que se desarrolle, con ímpetu, una filosofía audaz y moderna en lengua española. (Labastida en *VFO* I, p.XXXVI)

La idea de que el *VFO* es una suerte de dispositivo modernizador de la filosofía se apoya en la creencia (producto de una cierta ideología lingüística) de que el español sería una lengua que hasta ahora habría carecido del “método y rigor determinados” propios de la filosofía (Labastida en *VFO* I, p.XXXV). Esta delimitación se apoya, a su vez, en la distinción entre la filosofía como actividad “profesional” y géneros tales como el ensayo, que estarían más cerca del “pensamiento espontáneo” (Labastida en *VFO* I, p.XXXV). En la misma línea, Labastida dice que el aporte por parte de América Latina (ya que no a la “filosofía” al menos sí al “pensamiento” en términos laxos) sería una cierta cosmovisión mítica y animista que definiría - siempre según esta narrativa- en términos generales a las lenguas y culturas amerindias (Labastida desarrolla el ejemplo de la oposición entre “tiempo mítico”, es decir circular, y tiempo “newtoniano”, “puro”, Labastida en *VFO* I, p.45, s.v. “El tiempo en las culturas amerindias”). Asimismo, esta caracterización del español en tanto “lengua inicialmente más literaria que filosófica” (Cassin en *VFO* I, p.XXIII, “Agradecimientos a esta edición”), parece apoyarse en la suposición de que no hubo una circulación previa en Latinoamérica de filosofía “profesional”, ni tampoco del discurso de la “teoría”. También se omite una conceptualización sobre la tradición (o más bien las tradiciones) de traducción filosófica en Latinoamérica, en y desde el español y en y desde otras lenguas, así como sobre las diversas reflexiones, tanto ensayísticas como teóricas, producidas en Latinoamérica sobre esos procesos de traducción y circulación, que han ido adquiriendo un nuevo cariz a partir de los múltiples procesos de institucionalización de los estudios de traducción (revistas, cátedras, redes y centros de estudio) en curso en los últimos 30 años (Chaia, 2019). La mayor parte de la filosofía mencionada en el *VEP* y el *VFO* circuló en Latinoamérica, a menudo en traducción, otras veces en lengua original, formando parte de un sinnúmero de escenas de transferencia cultural y estableciendo diversos tipos de diálogos con conceptualizaciones locales. Esta omisión, a la que

volveremos, no deja de ser llamativa, si tenemos en cuenta el rol importante que jugó en la traducción filosófica latinoamericana la editorial que preparó el *VFO*, Siglo XXI. Este borramiento de la historia de traducción supone un curioso caso de invisibilización –para citar los planteos de Venuti-, no ya de la figura del traductor, sino de toda una extensa serie de tradiciones de traducción. La traducción y la adaptación del *VEP* al *VFO* no fueron hechas desde cero, en una lengua más literaria que filosófica, tal como podría sugerir la evocación de la escena de la “modernización”, sino que se articula sobre el horizonte de largas tradiciones de traducciones, transferencias culturales y conceptualizaciones, a menudo entrelazadas con procesos de institucionalización de la filosofía, la crítica literaria, la historia, la antropología y la sociología, entre otras disciplinas.

Sobre este espesor histórico se asienta el trabajo de los traductores, redactores de entradas y recuadros y de los revisores, coordinados con rigor por Prunes y Herzovich. Como explicita la propia Prunes (y como yo mismo pude comprobar, cuando traduje las entradas “Plaisir” y “Mutazione”) el trabajo de traducción del *VFO* se inscribe a menudo en el campo de la retraducción, lo cual implica visibilizar a los traductores previos (Prunes y Weler, 2019). Sin embargo, en las narrativas de Cassin y Labastida, la incorporación de “Latinoamérica” a “Occidente” se daría a partir de una descripción de “Latinoamérica” en tanto espacio receptor de una cierta modernización filosófica. Como hemos visto, esta “modernización” se apoya en dos presupuestos (el español y las otras lenguas latinoamericanas no tienen tradición filosófica ni conceptual, el aporte americano es sobre todo “mítico” o relacionado con el “pensar espontáneo”) y una omisión (la de las tradiciones de traducción previas). Los alcances eurocéntricos de esta forma de entender la tradición latinoamericana pasan ampliamente desapercibidos para la propia Cassin: incluso, en los agradecimientos al *VFO*, cita al filósofo senegalés Souleymane Bachir Diagne, colaborador de la edición inglesa, el *Dictionary of Untranslatables*, y responsable de la traducción/adaptación del *VEP* al wolof, quien dice que el *VEP* sería el “primer diccionario poscolonial [de filosofía]”. Asume Cassin que tal denominación podría extenderse también a la traducción al español, dado que el *VFO* se editó entre México y Argentina y no en España (Cassin en *VFO* I, p.XXXIII, “Agradecimientos a esta edición”).

Esta lectura de Latinoamérica como una suerte de desierto filosófico supone una interpretación de la cultura latinoamericana en términos de experiencia, es decir, como alteridad frente al concepto. Esta lectura, que por lo demás parece recuperar la añeja entrada

en clave antropológica (propuesta, entre otros, por Roger Bastide<sup>6</sup>) de la literatura latinoamericana en el hispanismo francés, aflora aquí y allá en diversas zonas del *VFO*, sin que por lo demás, y es fundamental insistir sobre esto, esta narrativa sea aceptada por todos los agentes que participaron de la edición. Esa lectura se advierte, por ejemplo, en el recuadro escrito por David Beytelmann para complementar la entrada “Experiment”. Mientras que la entrada “Experiment” redactada por Jean-Pierre Cléro hace una pormenorizada disquisición sobre la diferencia que hay entre conceptos tales como *experiment* y *experience*, revisando las teorías de filósofos como David Hume, Thomas Bayes o Jeremy Bentham, en el recuadro “La experiencia americana y las ciencias modernas” Beytelmann define a América Latina en términos de un espacio de experiencia antes que de pensamiento:

Podríamos hablar también de una experiencia americana en términos de historia social y de literatura. Respecto de la historia social, se trata de la experiencia de una sociedad de frontera donde la estructura colonial convive con la primera de las grandes experiencias de movilidad social fuertemente marcada por la migración, la esclavitud, la mezcla racial y la convivencia con las sociedades indígenas. En cuanto a la literatura, un aspecto central del tropos aparece en Whitman: es el proyecto intelectual de dar cuenta de la inmensidad del espacio y de la naturaleza marcados por un sentido cósmico, pero que sólo pueden experimentarse en las Américas. Esta experiencia literaria también trata de articular la especificidad de un mundo americano, definido por la intensidad y la violencia. (Beytelmann en *VFO* I, p.522, s.v. “La experiencia americana y las ciencias modernas”)

Es decir, que mientras que en Europa se acuñan conceptos, en América más bien habría experiencias intensas que obligan a los saberes europeos a repensarse a sí mismos. Esta forma de entender la diferencia América/Europa cuenta con una larga tradición, y también, como se sabe, cuenta con una larga tradición la impugnación de esta polaridad. Solo quiero hacer notar que en esta suerte de división internacional del trabajo intelectual, América no parece aportar categorías conceptuales, sino datos experienciales brutos para una reflexión teórica o filosófica ulterior. América es “inmensidad”, “sentido cósmico”, “intensidad” y “violencia”, es decir paisaje, naturaleza. Es, según este recorte, antes “experiencia” y “cultura” que “concepto”. En el *VEP* las referencias a la literatura tienden a funcionar como grandes puntos de condensación de los imaginarios en torno a las diferencias culturales y geográficas. Así se advierte en la caracterización de Pessoa como una cifra de la “melancolía” de la lengua portuguesa (Santoro

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, el conocido artículo “Sous ‘La Croix du Sud’ : l’Amérique latine dans le miroir de sa littérature” (1958), publicado por Bastide en *Annales*.

en *VFO* 2, p.1187, s.v. “Portugués”) o en esta mención que hace Beytelmann de Whitman, que se convierte al poeta en una suerte de médium de la “inmensidad” americana. Tal como expondré en el próximo apartado, los imaginarios lingüísticos producen cartografías, es decir formas de clasificar el mundo en regiones culturales o filosóficas.

Como tantas veces ha ocurrido en las perspectivas mundiales de las literaturas comparadas, una cierta reflexión sobre la escena de la transferencia cultural franco-alemana se convierte, imperceptiblemente, en norma de lo universal<sup>7</sup>. El *VEP* es una recapitulación de problemas de traducción filosóficos mayormente europeos hecha desde una perspectiva francesa metropolitana, a partir de una lectura que le da un lugar central a Heidegger, el autor moderno más mencionado en el diccionario (Engel, 2017). El bastidor constante viene de Francia, de los intraducibles elegidos por Cassin y equipo en el *VEP*, que se enfrentan a nuevas versiones según el paso a cada lengua. Como lo dicen Cassin y sus colaboradores, tanto la selección de “intraducibles”, como la perspectiva sobre ellos, van a depender de la situación desde la cual se haga el mapeo de la filosofía mundial. Los “intraducibles” son una construcción situada, producto del contexto traductor, que encontrará tales o cuales resistencias a la traducción en determinadas zonas de la tradición de origen. Ahora bien: de las 1860 páginas del *VFO*, solo 58 fueron escritas para el *VFO*. El resto de las entradas son, mayoritariamente<sup>8</sup>, traducciones del francés al español. Desde ya, es muy fructífero que se traduzca al castellano este riquísimo mapeo hecho desde Francia: el *VFO* se suma a un linaje (al que podríamos decir que corona) de grandes traducciones hechas en Latinoamérica de textos fundamentales que recapitulan la tradición occidental desde una perspectiva europea de larga duración. El *VFO* se ubica en la estela de las traducciones de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre de *Literatura Europea y Edad Media Latina* de Ernst Robert Curtius, y de Eugenio Ímaz y de Ignacio Villanueva de *Mimesis* de Erich Auerbach (publicadas respectivamente en 1955 y 1950 por FCE), a la vez que, por la cantidad de agregados, colaboradores y lenguas traducidas, sube la apuesta en términos de complejidad. El *VFO*, por la calidad de su factura (es decir, por el trabajo sagaz y puntilloso de los traductores, autores de agregados, revisores, coordinadores y editores) cumple

7 Para un análisis del europeísmo en el ámbito de los estudios sobre literaturas comparadas, y de su relación con la circulación transnacional de la literatura latinoamericana, cfr. Sánchez Prado (2006), quien hace interesantes observaciones críticas sobre las teorías de Pascale Casanova y Franco Moretti. Véase asimismo capítulos 1 a 4 en Domínguez, Saussy y Villanueva (2015).

8 Digo mayoritariamente, porque el *VFO* incorpora algunas “entradas de otras versiones, posteriores a la francesa (de la inglesa, la portuguesa, la hebrea y la árabe)” (Labastida en *VFO* I, p.XXXIV, “Presentación de la edición en español”).

efectivamente con el objetivo que se ha trazado Cassin de capitalizar el “saber acumulado de los traductores” (Cassin en *VFO* 1, p.XXXII, “Presentación”) y es, por sí mismo un notable acontecimiento filológico. ¿Pero por qué los problemas de traducción definidos a partir de un cierto posicionamiento al interior de la tradición francesa serían exactamente los de (otros posicionamientos al interior de) América Latina?<sup>9</sup> Y más todavía: ¿por qué el traslado de los problemas pensados desde esa perspectiva francesa al castellano podría interpretarse como “poscolonial”? Las entradas sobre filosofía griega suelen culminar en los problemas de traducción desde el francés. Y una entrada como “Liberalismo” (lo mismo ocurre con “Barroco” y “Romanticismo”) no se detiene en la historia del concepto en Latinoamérica (cotéjese, por ejemplo, con el extenso desarrollo en la sección “Liberal-Liberalismo” en el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* [2009] editado por la red de historia conceptual del área iberoamericana Iberconceptos). Por lo demás, una lectura desde Latinoamérica de los “intraducibles” franceses, tan centrales para las tradiciones latinoamericanas, no tiene por qué coincidir con la lectura que algunos agentes del campo francés hacen de ese mismo campo desde una posición metropolitana, a partir de una cierta perspectiva disciplinar e institucional (de hecho, muy probablemente un lector latinoamericano le daría más espacio a las ricas tradiciones francófonas de reflexión sobre la traducción surgidas desde el Caribe y Canadá).

Asimismo, la selección de intraducibles de otras lenguas hecha desde la perspectiva francesa no se corresponde necesariamente con la que harían los lectores latinoamericanos. Por ejemplo, la cartografía filosófica mundial del *VEP* inscribe a la “lengua” y la “cultura” y la “filosofía” rusas en una zona más bien teológica o religiosa, ejemplificada por nombres como León Tolstói, Nicolás Berdiáiev o Vladímir Soloviov. Esta inscripción podría no ser del todo adecuada para los lectores latinoamericanos de algunas tradiciones conceptuales, habituados a leer en el ámbito eslavo problemáticas de los campos de la revolución, las vanguardias artísticas y literarias, la teoría literaria, la lingüística y la semiótica. La lectura espiritualista que hace el *VEP* de los “intraducibles” de la “cultura rusa”, ella misma la puesta en acto de un cierto imaginario, omite casi completamente teóricos como Víktor Shklovski, Iuri Tiniánov y Iuri Lotman<sup>10</sup>, que sin embargo fueron centrales en Latinoamérica muchas veces a partir, precisamente, de la mediación francesa. Consideraciones similares podrían hacerse sobre la

9 Este problema ya fue notado por Freijomil (2020) en su reseña del *VFO*.

10 La única mención a Lotman se hace a propósito de un comentario circunstancial que el semiólogo hace sobre el pacto de San Francisco de Asís y el lobo (*VFO* 2, p. 1499, s.v. “Sobórnost”).



recapitulación de las teorías occidentales de la traducción que hace el *VEP*, que le da un notable espacio al diálogo con Heidegger, tal como se advierte precisamente en la entrada “Traducir” (*VFO* 2, pp. 1638-1659), que incluye un largo desarrollo sobre la distinción propuesta por el filósofo entre traducción “auténtica” (*Über-setzung*; *Übersetzung* como *Überlieferung*), que sería propia del ámbito alemán y la “traducción/traición”, que sería propia de las lenguas romances<sup>11</sup>. Ha habido una extensa recepción y traducción de Heidegger en España y Latinoamérica (Picotti, 2017), que hace necesaria una reflexión desde el español sobre los “intraducibles” de su filosofía. Pero es lícito preguntarse hasta qué punto un recorrido de las teorías de la traducción que culmine en Heidegger sería satisfactorio para los lectores latinoamericanos de los diversos campos disciplinares en los que han ido adquiriendo un volumen cada vez mayor los discursos de la historia conceptual; metodologías como la sociología de la traducción y la edición; las formulaciones de los estudios de traducción, a partir de las investigaciones, por ejemplo, de Andrea Pagni y Patricia Willson<sup>12</sup>; las discusiones relativas a literatura mundial; o enfoques sobre la traducción que si no son directamente poscoloniales o decoloniales, dialogan con esas teorías, tales como el trabajo seminal de Nora Catelli y Marieta Gargatalgi, *El tabaco que fumaba Plinio* (1998). Por lo demás, en un ámbito en el que han sido tan productivos los planteos de la escuela de Frankfurt, la crítica adorniana al “Jargon der Eigentlichkeit” quizá hiciera que algunos lectores observaran ese diálogo con las teorías de la traducción de Heidegger con alguna suspicacia. Por supuesto, ninguna de las líneas conceptuales que menciono (desde ya que hay otras, varias también en diálogo con Heidegger) tienen algo que ver con un quimérico “genio de la lengua” del español latinoamericano, sino con situaciones disciplinares e institucionales, es decir “estados de la teoría” contingentes y diversos.

Al traducirse el combate contra el monolingüismo del “Globish” desde *VEP* al *VFO* se trama una relación asimétrica entre el francés y el español. Según se advierte, se da un conflicto en el *VFO* entre la invocación a una perspectiva latinoamericana sobre los “intraducibles” de la filosofía mundial -una perspectiva que Cassin, incluso, llama “poscolonial”- y un modo de inclusión de Latinoamérica en “Occidente” que opera sobreimprimiendo los

11 Para una crítica de las teorías de la traducción de Heidegger, cfr. Venuti (2019, pp. 4-5). Ver asimismo en el propio *VFO* el recuadro redactado por Mariana Dimópulos “Heidegger y la tradición latina” (*VFO* 1, pp. 60-1) y Engel (2017).

12 Willson recapitula la historia de los estudios de traducción en el ámbito local en *Página impar. Textos sobre la traducción en Argentina* (2019). Para una semblanza de la trayectoria de Pagni, cfr. Friedrich, Keilhauer y Welsch (2021).

intraducibles franceses sobre un espacio latinoamericano definido en términos de “no filosofía”. Esta tensión hace de la edición en español un corpus especialmente rico para lecturas que, focalizándose en las mediaciones, las articulaciones textuales concretas de la práctica de la traducción y los modos de circulación, hacen visibles las zonas de conflicto. Pienso en enfoques como los poscoloniales de Susan Bassnett, los planteos de Pascale Casanova (cuyo trabajo *La Langue mondiale. Traduction et domination* fue recientemente traducido por editorial EThos), o de la mencionada Mona Baker.

El *VFO* involucró directamente a las universidades Nacional Autónoma de México, Autónoma de Sinaloa, de Anáhuac, Panamericana, Autónoma de Guadalajara, a varias instituciones estatales, a diversos campos académicos nacionales (España, México, Argentina) y movilizó importantes recursos editoriales y apoyos privados. La existencia material de esta colosal apuesta de traducción requiere de una lectura contextual para comprender tanto las fuerzas en presencia como las distintas narrativas, a menudo en conflicto, que hay en juego. Ante todo, es importante subrayar que las narrativas sobre el proceso de traducción y adaptación al español en términos de “modernización”, con la direccionalidad desde Europa hasta América que suponen, se enmarcan en las pautas del intercambio desigual que se da en el ámbito de las ciencias sociales entre Francia y América Latina, dinámica que Gustavo Sorá ha descrito focalizándose en las relaciones franco-argentinas (Sorá, 2019). El hecho de que la editorial elegida haya sido Siglo XXI, es decir una editorial central de la tradición intelectual latinoamericana de izquierda (Sorá, 2017) y que sin embargo haya persistido con tanta fuerza este imaginario eurocéntrico, dice mucho sobre el poder de la hegemonía francesa en los campos académicos y editoriales latinoamericanos: una hegemonía que, como hemos visto, puede pasar desapercibida para los mismos agentes<sup>13</sup>.

Asimetría implica divergencia y disputa. Las narrativas de los agentes entran en conflicto unas con otras<sup>14</sup>: una mirada detenida al *VFO* permite advertir que no hay un punto de vista único en la adaptación al español, y que de hecho, se da una tensión entre, por un lado, las narrativas que piensan al español como una lengua “no filosófica” y, por el otro, las elecciones de los coordinadores Natalia Prunes y Guido Herzovich, particularmente en lo que hace a la

<sup>13</sup> Para un análisis de caso de los efectos de esta asimetría, cfr. Cámpora (2022).

<sup>14</sup> Asimismo, incluso es posible rastrear un conflicto al interior de la cada narrativa. La tensión entre eurocentrismo e invocación de la pluralidad que encontramos en la propia narrativa de Cassin, o entre modernización y defensa de lo latinoamericano que se advierte en las entradas de Labastida también pueden ser entendidas como formas de este conflicto.

selección de las entradas. Encargadas y redactadas desde una perspectiva afín a la crítica cultural, varias de las entradas agregadas al *VFO* se desmarcan fuertemente del imaginario del español como sede de un “pensamiento espontáneo” o “mítico”. De este modo, la entrada “Mestizaje” de Luciana Cadahia se extiende sobre el carácter híbrido y heterogéneo de una cultura latinoamericana cuyo análisis proveería un modelo para la crítica de toda totalización homogeneizante; la entrada “Memoria colectiva” de Claudia Feld reflexiona sobre el aporte que implica la conceptualización de la memoria social de los crímenes de las dictaduras militares del Cono Sur, distanciándose así de las formulaciones de Cassin y Salazar que analizaré más abajo; la entrada “Populismo”, escrita por Horacio González, plantea un recorrido de los usos del concepto, focalizándose en sus derivas latinoamericanas tanto en el ámbito de la práctica como de la teoría políticas; la entrada “Modernismo”, de Guido Herzovich, recapitula la densa historia de debates críticos en torno al concepto de “modernismo” latinoamericano, centrándose en su relación con la aceleración moderna y el cosmopolitismo. Por su parte, el recuadro “Borges y el idioma francés”, escrito por Magdalena Cámpora como agregado a la entrada “Francés” de Badiou, puede ser leído como una ironía sobre el modo en que Badiou define (en espíritu francamente rivaroliano, es decir, etnocéntrico) al francés como lengua “democrática” y “universalista”. Y crucialmente, las entradas “Español” (de Del Valle y Meirinho) y “Panhispanismo” (de la mencionada Prunes), se inscriben en la perspectiva glotopolítica, es decir, en una línea teórica que desarticula toda idea reificada sobre el “carácter de las lenguas” y que más bien analiza las condiciones de emergencia de ese tipo de narrativas metalingüísticas. Lejos de ser el resultado del “espíritu del español latinoamericano” en tanto “organismo vivo”, con su “carácter propio” (Labastida en *VFO* I, “Presentación de la edición en español”, p. XXXIV), en el *VFO* se advierten miradas diversas, incluso contenciosas, en torno a la definición del espacio latinoamericano y del acto mismo de traducción, y en este punto debe reconocérsele a los editores la voluntad de permitir esa disonancia. Ahora bien: esta deriva eurocéntrica que observamos en el *VFO* no es de ningún modo accidental; es una consecuencia directa, tal como veremos, del método a partir del cual Cassin piensa a la traducción en tanto encuentro entre los “caracteres propios” de cada lengua.

### 3. Genios de lenguas

Cassin, apoyándose en Humboldt y en una cierta lectura de Heidegger y de Sapir-Whorf, postula que cada lengua es una visión del mundo distinta. Este relativismo de raigambre etnolingüística, por un lado supone una infinita multiplicidad productiva (*enérgeia*) dentro de cada lengua<sup>15</sup> y por el otro, una suerte de vínculo orgánico que uniría a la visión de mundo de la lengua con la filosofía que cada filósofo articula en ella. En tanto modo de estar en el mundo, cada lengua movilizaría una cierta *enérgeia* dinámica que se despliega a través de la *performance*. Según esta teorización, la “filosofía” expresaría a la “lengua”, a la vez que la modificaría, y viceversa; este razonamiento, sobre el que se articula la noción misma de “intraducible”, parece hacerse extensivo a grandes áreas culturales<sup>16</sup>. Es a partir de estas premisas que Cassin analiza el modo en que el discurso filosófico se inscribe en la materialidad de las distintas lenguas. Ahora bien: esta perspectiva supone buscar ese carácter propio de cada lengua en tal o cual recorte del corpus filosófico, lo cual es sumamente problemático. No parece haber una afinidad particular entre la lengua española y tal o cual filosofía, y de hecho, gran cantidad de filosofías europeas (y muchas orientales) han sido traducidas al español. Consideraciones similares podrían hacerse sobre los géneros literarios: por factores perfectamente contingentes y explicables, hubo sonetos y conceptismo en español, pero de allí no podría derivarse una cierta “sonetitud” esencial o tendencia al conceptismo que definiría a la lengua española en tanto forma de estar en el mundo. El español no tiene “carácter propio” que lo lleva a producir tal o cual texto, o género, o idea, al contrario de lo que sugiere Labastida; y lo mismo podría decirse de cualquier otra lengua.

Sin embargo, a los efectos de captar la singularidad que produce el encuentro del concepto con la red significante de cada lengua, la teoría de Cassin propone la existencia de una suerte de ajuste o de continuidad entre lengua y discurso filosófico. Estamos ante una especie de extensión de la etnolingüística sapirwhorfista al ámbito del análisis cultural, que opera trazando paralelismos o analogías entre diversas series: “cultura”, “visión de mundo”, “lengua”, “obra”, “filosofía”, incluso “literatura”. El efecto de estos paralelismos o analogías es la demarcación de

<sup>15</sup> En esa dirección, Cassin cita la idea de Schleiermacher de que cada filósofo fabrica su propia lengua, menciona la fantasía humboldtiana de una hiper-Babel en la que habría una lengua por hablante, o argumenta, en clave derridiana, la no pertenencia del hablante a su propia lengua.

<sup>16</sup> Para una discusión de la noción de intraducible, cfr. la compilación de Large, Akashi, Józwickowska y Rose (2019). Cfr. también Gleeson (2015) y Lianeri (2014). Desde una perspectiva crítica, cfr. Engel (2017), y particularmente Venuti (2019, pp. 41-82), quien critica la posición de traducción “instrumental” que supondría la formulación de la categoría de “intraducible”.

una cierta identidad, que hace posible oponer un continuo “lengua”/ “visión de mundo” a otro: tal como veremos, esa demarcación (sobre la cual se organiza una cierta cartografía de la filosofía mundial) reposa sobre los imaginarios lingüísticos. Es evidente la afinidad entre este proceder y los viejos comparatismos de cuño historicista que tendían a establecer series lengua/literatura/nación. El hecho de que ahora, en clave deleuziana, se apueste a la “desterritorialización” y se quite a la “nación” de la ecuación no cambia demasiado las cosas: determinadas ideas siguen estando “en su lugar”, según parece, en determinadas lenguas.

El establecimiento de paralelismos entre “lengua”, “visión del mundo”, “pensamiento”, “cultura” y “discurso filosófico” a partir de un cierto cruce con la etnolingüística, la antropología y la lingüística histórica (por eso el recurso al *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Émile Benveniste) es una empresa harto problemática. De allí la necesidad de acudir a lo que la glotopolítica llama imaginarios lingüísticos, es decir generalizaciones sobre ciertas características de las lenguas, a las que se le atribuyen ciertas propiedades. El lugar donde se hacen más evidentes y explícitos estos imaginarios es en las entradas sobre lenguas: “Inglés”, “Francés”, “Portugués”, entre otras<sup>17</sup>. La retórica de estas descripciones metalingüísticas, que operan por generalización y recorte es aditiva: funciona por acumulación, estableciendo supuestos lazos entre aspectos morfológicos, sintácticos, gramaticales y/o estilísticos de una determinada “lengua”, y tal o cual característica de la “visión del mundo”, la “cultura”, la “filosofía”, la “literatura”, y en algún que otro caso también, la “geografía”. A esa lógica responde la caracterización ya comentada más arriba del español como lengua “sin rigor filosófico”. También va en esa línea la definición, de reminiscencias rivarolianas, del francés filosófico como lengua a la vez “democrática” y “de la comunicación universal”, que se dirigiría sobre todo a las “mujeres y los proletarios”, cuya universalidad reposaría en la precisión de su sintaxis clásica, que le da “poca cabida al equívoco semántico” (Badiou en *VFO* 1, p. 544, s.v. “Francés”); del inglés como “lengua de la filosofía ordinaria”, (gramatical y morfológicamente inclinada al antisustancialismo a causa de sus verboides en *-ing*, que serían “operadores” de “propiedades y consecuencias antimetafísicas”, Cléro y Laugier en *VFO* 1, pp. 720-731, s.v. “Inglés”); del “pensamiento ruso”, que mostraría una “irresistible propensión [...] a formular sus nociones en términos religiosos o, para decirlo mejor, en dualidades jerarquizadas de contrastes religiosos”, propensión que se apoyaría en “la diglosia que caracteriza a la historia de la lengua rusa” (Malamoud y Omelyantchik en *VFO* 2, p. 1372, s.v. “Ruso”); del portugués

<sup>17</sup> La sobria entrada “Alemán”, escrita por Jean-Pierre Lefebvre, que trata mayormente sobre las peculiaridades de la sintaxis de Hegel y las dificultades de traducción que supone, evita esta clase de generalizaciones.

“sensual” (alternativamente “vitalista” y “melancólico”), que, al igual que otras “lenguas meridionales”, como el italiano y el español, sufriría la influencia del mar y del sol<sup>18</sup>. Por lo demás, el carácter puramente arbitrario y convencional de los imaginarios lingüísticos se hace todavía más evidente cuando se compara una descripción metalingüística con otra: para Badiou la sintaxis clásica haría al francés proclive al “vaciamiento de toda sustancialidad” (Badiou en *VFO* 1, p. 544, s.v. “Francés”); para Cléro y Laugier la morfología y la sintaxis harían al inglés más antisustancialista que el francés, demasiado afectado, según esta descripción, por la “sustancialidad del ‘yo pienso’, afirmada por Descartes” (Cléro y Laugier en *VFO* 1, p. 725, s.v. “Inglés”). Naturalmente, para Santoro, el portugués, a causa de su carácter “concreto” (relacionado con el hecho de que el “espíritu de la lengua” se mantiene “hechizado por la melancolía y la voluptuosidad de los tiempos”, *VFO* 2, p. 1193, s.v. “Portugués”) captaría mejor “el paso del tiempo” y la “nostalgia” que el resto de las lenguas europeas, demasiado inclinadas hacia la “abstracción filosófica”. Por distintos caminos argumentativos, cada una de estas entradas llega a la misma conclusión: la lengua que se describe es siempre más antisustancialista que las otras. Las narrativas sobre el carácter de las lenguas sirven asimismo para trazar una cartografía mundial a la vez lingüística y cultural en la cual, pese a la declarada intención de escaparse del nacionalismo ontológico de cuño heideggeriano (Cassin en *VFO* 1, p. XXXI, “Presentación”), se advierte claramente una jerarquía de lenguas. Si el francés, el inglés y sobre todo el alemán son definidos por su relación con la filosofía, otras lenguas se inscriben en zonas que configuran algún tipo de alteridad frente a la razón: la religión, la melancolía, o tal como sucede en caso del español, el “pensar no estricto”. Se advierte el carácter organicista de estos sorprendentes estereotipos, que tienden a oscurecer tanto las mediaciones de todo tipo que articulan unas con otras a cada una de las series (la serie de la “lengua”, de la

18 “El pensamiento en lengua portuguesa se inclina fuertemente hacia las cuestiones que atañen al arte, a la estética, a los sentimientos. Esto vale también para el español e incluso para el italiano, en donde vemos la influencia hedonista del mar o del sol, como diría Camus, de las poblaciones meridionales... Pero el pensamiento en lengua portuguesa se inclina hacia el arte y los sentimientos incluso cuando decide especular metafísicamente. Produce una ‘metafísica de sensaciones’, según la expresión presente en los Manifiestos sensacionistas de Fernando Pessoa y retomada por José Gil. [...] El portugués, quizás por su tendencia existencial y sentimental, o quizás por su sintaxis heteróclita, revoluciona el estatus abstracto de ciertas nociones filosóficas universales. La importancia de la información de los detalles aspectuales de los verbos, que llega incluso a multiplicar los verbos copulativos [...] y que le otorga al tiempo un carácter muy humanizado, vivido, carnal, socava la arquitectura rígida de una razón completamente rectilínea. En esta lengua, los conceptos nunca son columnas de mármol frío, blanco, eterno; sino que son curvas sensualmente modeladas en piedras-jabón, como las que esculpía el Aleijadinho, que no se toman el trabajo de esconder su deterioro en el tiempo. El portugués expresa el paso del tiempo y la presencia de la muerte, sobre todo porque los siente y hasta sufre a menudo por ellos. La tristeza, la nostalgia, el desfallecimiento son las arenas movedizas y pantanosas en donde establece sus fundamentos.” (Santoro en *VEP* 2, pp. 1186-1193, s.v. “Portugués”). Me permito esta extensa cita para ejemplificar el deslizamiento entre descripción gramatical y valoración cultural que suponen estos imaginarios lingüísticos.

“cultura”, del “discurso filosófico”, etc.), como a aplanar las distintas configuraciones, puramente contingentes, que constituyen la historia interna de cada una de esas series. Es evidente que, por caso, la literatura (ya se la defina como institución o como un cierto uso de lengua) no puede derivarse de una cierta “visión de mundo” que estaría expresada por una “lengua” y que la propia literatura no es un todo homogéneo (por lo demás, ¿cuál sería esa “visión de mundo”, y definida por quién, y en base a qué “obras”?). La entrada “Portugués” redactada por Santoro, que inscribe a la *saudade* que sería propia del “espíritu de la lengua portuguesa” en un determinado canon de autores literarios, es una excelente muestra de las obvias dificultades que supone esta forma de leer la tradición literaria. Consideraciones similares podrían hacerse sobre las ciencias sociales y humanidades en general: ¿por qué habría de ser diferente el caso de la filosofía? ¿O es que la filosofía tendría algún lazo diferente, más esencial, con la “lengua” y la “visión del mundo” de una determinada “cultura”? Esa parece ser la suposición que anima la descripción de los “caracteres propios” de cada lengua, es decir esos imaginarios lingüísticos que establecen conexiones, correspondencias, afinidades o analogías entre las “lenguas”, los “conceptos y las “obras filosóficas”.

El carácter esencialista de esta aproximación al “encombrant génie des langues” (Cassin, 2016, pp. 198-216) no ha escapado a la propia Cassin, y tampoco a Emiliy Apter, co-editora de la traducción al inglés, el *Dictionary of Untranslatables (DoU)*<sup>19</sup>. Con todo, Cassin considera al problema del “génie des langues” una suerte de consecuencia inevitable del “filosofar en lenguas”, que en todo caso, es tolerable dado que el suyo sería un “rivarolismo de lo múltiple” (Cassin, 2016, p. 216), que, a diferencia del rivarolismo de Rivarol, no pondría jerárquicamente al genio del francés por encima de los genios de las otras lenguas. El “genio”, según esta nueva versión, sería algo así como la definición de las propiedades históricas de cada lengua entendida a la vez como atmósfera cultural y como sistema de diferencias en términos saussureanos. Desde esta perspectiva, la diferencia que produce la operación de traducción se explicaría a partir de la no superponibilidad de las diferencias de lenguas, y por tanto, de la imposibilidad de arribar a una equivalencia exacta<sup>20</sup>. La traducción se entiende, pues, sobre todo como el resultado del pasaje de una determinada palabra de una “lengua” a otra, de una red de diferencias a otra, de una “visión del mundo” a otra. El problema de esta teoría (que parece

19 “This said, the *Dictionary* is not without its nationalist hauntings. Nowhere are such hauntings more evident than in the entries devoted to languages themselves” (Apter en *DoU*, “Preface”, p. xiii). Cfr. asimismo Engel (2017).

20 “Las perspectivas son constitutivas de la cosa, cada lengua es una visión del mundo que atrapa a otro mundo en su trama, que despliega un mundo, y el mundo compartido es menos un punto de partida que un principio regulador” (Cassin en *VFO* I, “Presentación”, p. XXXI).

darle un lugar central a la no equivalencia término a término<sup>21</sup>), es que tiende a omitir todas aquellas mediaciones que forman parte del proceso de traducción y que, de hecho, lo hacen posible. Todo sucede como si la traducción fuera la puesta en contacto entre dos lenguas, y no el resultado de una práctica que se da en el contexto de una serie de agentes y mediaciones, cada uno de los cuales supone un nuevo y decisivo espesor interpretativo. Entre esos agentes sobresale, precisamente, el productor del texto traducido, es decir el traductor, cuya praxis no puede explicarse a partir de la lengua meta en tanto “sistema de diferencias” o “visión de mundo”. Es como si la focalización sobre la lengua en tanto sujeto fantasmático que tramara la traducción hubiera bloqueado el análisis de todas aquellas mediaciones de los cuales vienen dando cuenta los estudios sobre traducción desde hace medio siglo: los polisistemas de Itamar Even-Zohar, las normas Gideon Toury y los Descriptive Translation Studies, las asimetrías relevadas por los enfoques poscoloniales como los de Susan Bassnett, la “manipulación literaria” a la que se refiere Theo Hermans, la praxis y la figura del traductor sobre las que habla Venuti, el proyecto y el horizonte traductivos de los que habla Berman en el prefacio a *Pour une critique des traductions: John Donne*, la narración y el conflicto que estudia Mona Baker, para mencionar algunos enfoques, por no hablar de planteos más nítidamente sociológicos como los de Pierre Bourdieu, Pascale Casanova o Gisèle Sapiro sobre la circulación internacional de ideas mediante vectores que no son de ningún modo neutros. A la luz de estos trabajos, la diferencia de sentido que produce la traducción no puede ser explicada en términos de un mítico encuentro entre “caracteres” o “genios” de lenguas. La traducción es un artefacto textual, un enunciado situado en una cultura meta cuya enunciación responde dialógicamente a otros enunciados situados en esa misma cultura meta. Como sucede con todo enunciado, su producción responde a distintas restricciones, entre ellas el proyecto traductivo del traductor, que supone, entre otros elementos, un cierto modo de entender la equivalencia entre la lengua de origen y la lengua meta, e imaginarios lingüísticos sobre las lenguas de salida y la lengua meta. El traductor, lo sea de un concepto o de una obra, no es un instrumento o representante imparcial de la lengua meta en tanto “red de diferencias” o “visión del mundo”, sino un productor de textos que, como tal, hace diversas elecciones retóricas, que obedecen a múltiples condicionantes. Por lo demás, el traductor es solamente un eslabón de la cadena de mediaciones que va desde la decisión de hacer ingresar

21 Sobre la tendencia del VEP a considerar la no-equivalencia entre lenguas a partir de la palabra como unidad formal de análisis (y por tanto, la tendencia a privilegiar las comparaciones de término a término), cfr. la lectura que hace Venuti del *DoU* en *Contra Instrumentalism* (2019, pp. 56-7). Ver, entre otros, Chakravorty Spivak (2003) y Westphal (2013).



un texto extranjero hasta su puesta en circulación, a menudo a partir de la mediación editorial. Así se observa, por ejemplo, en los estudios de Charlston (2020) sobre A.V. Miller, traductor de Hegel al inglés durante la Guerra Fría, de Castro (2000) sobre la traducción en Husserl en el contexto mexicano, o de Tarcus (2018) sobre las traducciones de *El capital* al castellano. Para centrarnos solamente en este último caso, sería reductor e impropio interpretar la sinuosa historia de las lecturas y traducciones de Marx en América Latina a partir del contacto entre los hipotéticos genios de “el alemán” y “el español”. En este sentido, es especialmente interesante observar cómo se entrelazan las opciones de traducción, los posicionamientos políticos y la mediación editorial en la traducción de *El capital* que Pedro Scaron preparó - precisamente- para Siglo XXI (Tarcus, 2018, pp. 79-93).

La restitución de las mediaciones deja poco lugar para los imaginarios lingüísticos. Los “genios de lenguas” deben ser analizados en tanto representación nativa que orienta las prácticas de los agentes, y que inciden, por tanto, en el horizonte de traducción y en la definición de su espacio de posibles. Estas narraciones metalingüísticas tienen condiciones de emergencia específicas. Por caso, la enunciación de los constructos del “portugués melancólico” o del “español sin rigor filosófico” supone una cierta negociación entre el centro francés y las contrapartes locales. La pregunta por sobre cómo negocian identidades los agentes locales que participan en la construcción de cartografías globales es, como se sabe, un tópico recurrente en las recientes discusiones sobre estudios de traducción y literaturas comparadas<sup>22</sup>. Por lo demás, las narrativas sobre el “carácter de las lenguas” son una mediación entre otras y no definen unívocamente las distintas formas de entender y practicar la traducción, así como tampoco los distintos modos, sumamente heterogéneos, de historizar las migraciones y las transformaciones de los conceptos que encontramos en cada entrada. Como ha señalado Venuti a propósito del *DoU*, la edición en inglés del *VEP*, no hay en las distintas ediciones del diccionario una metodología o idea única de traducción<sup>23</sup>. Las narrativas sobre el carácter de las lenguas son, pues, mediaciones que deben ser contextualizadas, tal como hemos analizado en caso del *VFO*. Y parte de esta tarea de contextualización supone, según

<sup>22</sup> Ver, entre otros, Chakravorty Spivak (2003) y Westphal (2013).

<sup>23</sup> Esta heterogeneidad se amplifica en las diferencias que hay entre las ediciones de distintas lenguas. Por ejemplo, la edición en portugués preparada en Brasil refuerza la importancia de los imaginarios de lenguas, tanto por la explícita adhesión que la introducción ofrece a esta formulación, como por la división en tres tomos, el primero de ellos consagrado, precisamente, a las definiciones de lenguas. En cambio, tal como hemos visto, Apter muestra en el *DoU* bastantes reservas con respecto a esas narrativas.

veremos en el próximo apartado, observar cómo estas narrativas se conjugan con intervenciones políticas.

#### 4. Ubuntu/Nunca más

Más allá del acotado ámbito de la filología, los “intraducibles” y sus cartografías pueden también articularse con intervenciones políticas. Así se advierte en la participación de Cassin y varios de sus colaboradores en un tema álgido del debate público argentino: las políticas de “Memoria, Verdad y Justicia” puestas en marcha para juzgar los crímenes de lesa humanidad cometidos por la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Cassin siguió de cerca la tarea de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación sudafricana (CVR), y también forma parte de las redes intelectuales que, a la luz del caso sudafricano, han venido debatiendo con diversos argumentos sobre el modo en que se juzgaron los crímenes de lesa humanidad y sobre las formas de construcción de memoria colectiva en la Argentina. Cassin compiló junto a Olivier Cayla y Philippe-Joseph Salazar el volumen colectivo sobre la experiencia sudafricana *Vérité, Réconciliation, Réparation* (Seuil, 2004), que contiene textos de Jacques Derrida, Marc Fumaroli y Paul Ricoeur, entre otros intelectuales. La presentación de esta compilación, “Dire la vérité, faire la réconciliation, manquer la réparation”, fue incorporada como capítulo en *Un pasado criminal. Sudáfrica y Argentina: argumentos y documentos para el debate* (compilado por Lucas Martín y editado en 2017 por Eudeba/Katz). También Cassin es a menudo citada en *Les a humanidad* (2014), volumen preparado por Claudia Hilb, por Martín y por Salazar. A la hora de comparar los casos argentino y sudafricano, las dos compilaciones editadas en la Argentina presentan un abanico de argumentaciones, en general articuladas desde posiciones liberal-progresistas, en las que juega un papel fundamental el pensamiento de Hannah Arendt. No sería exacto simplificar las diversas perspectivas presentes en las compilaciones; sin embargo, en muchos artículos el polo positivo de la comparación es la transición democrática sudafricana que, si bien dejó sin castigo a la mayor parte los ejecutores de la violencia estatal racista (llamados “perpetradores” en el vocabulario de la CVR)<sup>24</sup>, habría permitido elaborar una verdad sobre el pasado y habría contribuido a arribar a una cierta reconciliación y a una refundación comunitaria sobre bases democráticas.

<sup>24</sup> La denominación de “perpetradores” incluye tanto a los represores del apartheid como a los militantes anti-apartheid que cometieron actos de violencia política.

Las argumentaciones que desde el contexto argentino acuden al caso sudafricano han sido estudiadas y debatidas bajo diversos ángulos. Goldentul/Saferstein (2019) investigaron cómo esta comparación se ha venido articulando en los últimos años en torno a la figura del “diálogo”, desde diversos sectores políticos y académicos. Pineau y Flores (2016) han analizado las simplificaciones que trae aparejada la idealización del “modelo sudafricano”; en la misma línea, Oberti y Pittaluga (2016), se enfocan en cómo juega, en algunas argumentaciones sobre la violencia de los '60 y '70 en la Argentina, una apreciación sesgada de los efectos de la memoria histórica elaborada en Sudáfrica. Feierstein (2018) estudia el uso táctico que las derechas hicieron del caso sudafricano a partir del 2015 y Lvovich y Grinchpun (2022) investigan, por su parte, la forma en que los argumentos revisionistas suelen articularse, desde posiciones de la derecha liberal conservadora y la ultraderecha, con la relativización, el negacionismo en sentido estricto o la reivindicación directa de los crímenes de la dictadura. Por lo demás, el campo académico de la historia reciente, en el que se insertan los trabajos de Hilb y Martín, en la medida en que está “indisolublemente ligad[o] a una dimensión moral y ética” (Franco y Levín, 2007, pp. 16-7), es un terreno polémico, en el cual suelen entrelazarse debates historiográficos con tomas de posición sobre filosofía política, sobre políticas de la memoria y sobre cuestiones política en sentido amplio: en ese contexto, también, deben considerarse las diversas valoraciones del caso Sudafricano. Más allá de estas cuestiones, quisiera discutir brevemente el modo en que volvemos a encontrar en la escena de traducción y de transferencia cultural que se trama entre el “ubuntu” y el “Nunca más” un cierto modo descontextualizante de trazar la cartografía filosófica mundial que ya advertimos en el *VFO* y en la teoría de la traducción de Cassin.

La presidencia de Mauricio Macri supuso una reorientación de la política de derechos humanos que implicó, entre otras cuestiones, la convergencia o el solapamiento parcial con algunos actores de la ultraderecha y la enunciación de argumentos abiertamente negacionistas por parte de algunas voces oficiales. El negacionismo no fue la postura monolítica del período 2015-2019 (Grinchpun y Lvovich, 2022), pero en todo caso la nueva administración buscó instalar un nuevo sentido sobre la violencia del pasado reciente (Feierstein 2018). En ese contexto, y aprovechando una visita de la filósofa a la Argentina, la agencia estatal TELAM le preguntó a Cassin en 2017 por su perspectiva sobre los juicios contra los crímenes de lesa humanidad cometidos por el terrorismo de estado<sup>25</sup>. Cassin argumentó que los juicios

25 “- T: ¿Qué relación se puede establecer entre el modelo aplicado en Sudáfrica y los criterios que guiaron el Juicio a las Juntas de la dictadura militar argentina?”

celebrados en la Argentina, a diferencia de la tarea de la CVR sudafricana, habrían obturado el surgimiento de una “verdad”. Esta línea de análisis contradecía sutilmente uno de los pilares las políticas de “Memoria, Verdad y Justicia” y no era de ningún modo disonante con el cambio de rumbo en las políticas de derechos humanos que se presentaba desde los ámbitos oficiales bajo la figura del “diálogo” (Goldentul y Saferstein, 2019). El de Cassin era un apoyo prestigioso para revisar las “versiones unilaterales” de la historia que debe ser puesto en serie con la invitación a eventos oficiales de intelectuales de proyección internacional como David Rieff, autor del *Elogio del olvido* (Grinchpun y Lvovich, 2022). Pero más allá del análisis de las redes que posibilitaron las declaraciones de Cassin y otros intelectuales desde el sistema de medios públicos y desde otras instancias oficiales argentinas, me interesa retener el modo en que en esta argumentación se construye la diferencia entre Sudáfrica y Argentina. El dispositivo retórico de la CVR, inspirado en el “ubuntu”, es para Cassin un excelente ejemplo del relativismo sofisticado, en la medida en que fue capaz de producir una verdad de efectos políticos. Los juicios en la Argentina, por el contrario, habrían producido apenas “justicia”; o una “verdad jurídica”, es decir, una verdad de menor grado, que habría obturado la posibilidad de una verdad histórica de efectos políticos. Tal como veremos, estos argumentos, y la cartografía filosófica mundial que suponen fueron enunciados, con bastantes menos sutilezas, por el mencionado Salazar.

Las compilaciones de Hilb, Martín y Salazar que comparan el caso argentino con el sudafricano invocan el “cruce de [...] reflexiones” sobre las experiencias de ambos países a los efectos de “ampliar el horizonte de las propias dudas y perplejidades”, en un espíritu que supondría “desarmar las certezas” y “privilegiar las preguntas” (Hilb, Martín y Salazar en Hilb, Salazar y Martín, 2014, p. 11). El supuesto que recorre en mayor o menor medida los trabajos incluidos en estos volúmenes, sin embargo, es el de que la opción sudafricana habría permitido arribar a un mayor grado de comprensión que la argentina, y habría posibilitado una suerte de “clausura” del pasado criminal. Esta mirada se advierte en la estructura misma de las

-B.C.: Argentina y Sudáfrica afrontaron de manera distinta la relación con su pasado. En definitiva, fueron contextos diferentes los que hicieron optar por modelos distintos, uno con más énfasis en la justicia y el otro en la verdad. En el caso sudafricano, la consigna fue toda la verdad a cambio de la libertad. Se pensó en una justicia transicional antes que en una justicia punitiva. En la Argentina, en cambio, el juzgamiento a los militares que cometieron delitos durante la dictadura se realizó en el marco de un proceso judicial normal. Por lo tanto, los perpetradores de esos crímenes hicieron todo lo posible por ocultar esos crímenes. Como el procedimiento no fue hecho para que la verdad sea dicha sino para impartir justicia, la verdad quedó finalmente relegada. Más tarde se podría haber pensado en castigos más laxos a cambio de un mayor nivel de confesión, pero igual no hubiera tenido el mismo efecto de verdad” (Cassin 2017).

compilaciones: casi todas las intervenciones intentan iluminar el caso argentino a partir de la reconciliación sudafricana, pero ningún capítulo propone un replanteo del caso sudafricano a partir de una conceptualización derivada de la experiencia argentina. Más allá de esta forma asimétrica de entender el “cruce de [...] reflexiones”, lo cierto es que Hilb y Martín niegan otorgarle carácter de modelo universalizable a la opción sudafricana. Estos recaudos no parecen concernir a Salazar (Oberti y Pittaluga 2016, p. 6), quien argumenta en su capítulo incluido en *Lesas humanidad* que los procesos judiciales argentinos son “actos de venganza”:

“[...] la Comisión de Verdad y Reconciliación está muy lejos de los procesos penales que actualmente enmarcan a situaciones percibidas como análogas (Jemeres Rojos, Argentina, Uruguay, Chile), pero que solo son eso, análogas, es decir, que son montajes de la ideología penal en materia de derechos humanos y de justicia internacional. Estos procesos son, en realidad, actos de venganza que se sirven de la ley para exigir compensación para cobrarse el precio de la sangre. [...] Cicerón, [...] habla de la “libido de la venganza”; véase, por ejemplo, la Argentina posdictadura y los Estados Unidos post-11 de septiembre.” (Salazar en Hilb, Salazar y Martín, 2014, p. 167).

En la argumentación de Salazar, la “logología sofística” que como tal “complica el universal” y que estaría en la base de la CVR en tanto dispositivo retórico (Cassin 2018) se convierte en una suerte de pedagogía aplicable *urbi et orbi*, incluso en una situación tan grave y que exige una lectura tan fina del contexto como es la de los crímenes de lesa humanidad. En lo que configura un notable caso de traducción etnocéntrica, el “Nunca más” es leído a partir del “ubuntu” sudafricano, es decir, a partir de la interpretación que Cassin, Salazar *et alii* hacen del “ubuntu” como un modo de vida comunitario ancestral y como ejemplo de una ética relativista. Es como si este “saber hacer con las diferencias” autorizara a imponerle a un lugar del “Sur global” lo que habría funcionado, se supone, en otro lugar del “Sur global”. Lo notable de esta lectura, en la que tiene un peso decisivo la dinámica centro-periferia, es que del mismo modo en que se omite una reflexión sobre las mediaciones en el proceso de traducción del “ubuntu” hacia la Argentina, parecen omitirse las múltiples contingencias del contexto local, es decir de la historia. Y las contingencias jugaron en este caso un rol fundamental: Marina Franco, en *El final del silencio* (2018) expuso el azaroso concurso de circunstancias que llevó a los juicios a las juntas militares; fueron el resultado de un inestable juego de fuerzas en presencia, que, evidentemente, ni siquiera son tenidas en consideración por esta lectura.

Habría pues, según esta línea interpretativa, una pauta ideal de tramitación de los crímenes de lesa humanidad, que sería el único facultado para producir una “verdad”: precisamente un “modelo” sudafricano<sup>26</sup>. Este “modelo” se asienta en una cartografía de la filosofía mundial, es decir en un recorrido de intraducibles filosóficos: la *homónoia* de Gorgias (Cassin, 2018, p. 187; Salazar, citando *L’effet sophistique* de Cassin, en Hilb, Salazar y Martín, 2014, p. 166), la *metánoia* de San Pablo (Salazar, 2002, p.11), el Legislador (Salazar, 2002, p.19 y ss.) y el contrato social (Salazar en Hilb, Salazar y Martín, 2014, pp. 165-6) de Rousseau, el performativo de Austin (Cassin, 2018, pp.185-6), que confluirían en el “ubuntu”, intraducible de las lenguas africanas que para Cassin podría compararse con el *aidôs* de la antigua Grecia (Cassin, 2018, p.174). Se trata de un recorrido circular que se inicia en la Atenas clásica y termina en *An African Athens*, para citar el título de un importante libro de Salazar. En cambio, el “Nunca más” ni siquiera arribaría a la dignidad de concepto intraducible: sería apenas expresión de un *pathos* vengativo, incapaz de producir “efecto de verdad” alguno. Sería el afuera de una filosofía, que se define, sin embargo, en términos sofísticos y pluralistas. No estamos aquí ante ninguna “complicación del universal”, sino ante el tradicional universalismo eurocéntrico. La cartografía del “Sur global” que arman las colaboraciones de Cassin y Salazar, son una excelente ilustración de los usos políticos e ideológicos que permiten las apelaciones descontextualizantes a los “intraducibles” y al “carácter de las lenguas”, y de los riesgos de una metodología de la traducción que tiende a pensar por imaginarios y a prescindir, por tanto, de una reflexión sobre los contextos concretos que inciden sobre la operación de traducción. Sin que por ello, desde ya, pueda reducirse la filosofía de la traducción de Cassin o las cartografías filosóficas del *VEP* a los planteos binarios de Salazar.

Un análisis detallado de la escena de traducción y transferencia cultural del “ubuntu” hacia el contexto argentino debería tener en cuenta mediaciones tales como las redes transnacionales, la intervención editorial, el posicionamiento de los agentes en el debate político local, las luchas de los agentes en el campo intelectual, el modo en que los agentes locales se relacionan estratégicamente con la hegemonía cultural francesa, las diversas narrativas enunciadas por estos agentes tanto sobre el “ubuntu” como sobre el papel que jugaría su traducción al castellano. Dentro de esas narrativas, juega un papel fundamental la definición del “ubuntu” como cierto tipo de sabiduría a la vez “filosófica” y “ancestral”, definición que a su vez reposa en cierto imaginario lingüístico sobre el carácter de las lenguas y

26 Por ejemplo: “El modelo sudafricano del tratamiento de la lesa humanidad es el más humano y el que conlleva el menor daño a la humanidad política” (Salazar en Hilb, Salazar y Martín, 2014, p.180).

las culturas africanas. Por lo demás, las definiciones de “ubuntu” enunciadas desde el castellano en esta escena de traducción y transferencia son también el resultado de una larga serie de mediaciones, que deberían ser contempladas: el pasaje de una oralidad plurilingüe a la escritura, también plurilingüe, en el ámbito africano; la reformulación (que supone un conflicto con otras interpretaciones) de esas tradiciones por parte de intelectuales como Desmond Tutu; la traducción/interpretación que implica la circulación transnacional en lenguas como el francés o el inglés; la relectura contenciosa desde diversas posiciones políticas y filosóficas (desde marxistas hasta neoliberales) del “ubuntu” por parte de intelectuales africanos y de otras latitudes; la traducción al castellano usando, por lo general, el francés o el inglés como lenguas mediadoras, así como los discursos filosóficos y narrativas sobre la traducción que suelen acompañar esas operaciones de traducción y transferencia. En el contexto de estas mediaciones debe considerarse la enunciación de esta cartografía filosófica mundial que parece distinguir, para el espacio del “Sur global”, entre filosofía y no filosofía, entre formas “filosóficas” y formas “vengativas” de tramitar los crímenes de lesa humanidad, entre la “Atenas sudafricana” y “el precio de sangre” de la Argentina, entre civilización y barbarie. Esta cartografía, que se apoya en la pretensión universalizante, en el recurso a los imaginarios lingüísticos, en la escasa reflexividad sobre las mediaciones que constituyen al espacio transnacional en el cual se inscriben las traducciones y transferencias culturales, exhibe los puntos ciegos de la teoría de la traducción de Cassin, es decir los sesgos que, tal como hemos visto en el apartado anterior, contribuyen a ocultarle a los propios agentes las condiciones materiales de la práctica de traducción en tanto proceso sujeto a mediaciones.

## 5. Conclusiones

El *VEP* y sus adaptaciones/traducciones a otras lenguas son objetos eminentemente políticos: por la politicidad inherente a toda reflexión filosófica; por la articulación, a menudo vacilante, entre el universalismo y el eurocentrismo que propone el pluralismo sofístico de Cassin; por la inédita conexión de campos académicos y editoriales que demanda este proyecto de dimensiones transnacionales; porque cada cartografía del espacio mundial implica, tal como hemos visto, una cierta selección y jerarquía, ellas mismas políticas; porque, más allá de la invocación a la deleuziana desterritorialización, esta cartografía moviliza, a partir de la noción de “carácter de la lengua”, imaginarios nacionales, incluso en alguna ocasión nacionalistas. A lo cual debemos sumar los posicionamientos políticos de la propia Cassin

sobre cuestiones tales como la inmigración, el poder de Google o los crímenes de lesa humanidad. Estos posicionamientos pueden articularse con las figuraciones sobre el carácter de las lenguas, según analizamos en la escena de traducción del “ubuntu” hacia Argentina. En este caso, las narrativas descontextualizantes le permiten a Cassin y Salazar plantear una cartografía de afectos del Sur global en la cual se opondría una zona de “solidaridad ancestral” a otra de “venganza”. Mientras que el “ubuntu” accedería al estatuto de concepto intraducible, el “Nunca más”, según explica Salazar, quedaría del lado del “montaje penal” y el “precio de la sangre”. Esta narrativa eurocéntrica, que tiene continuidades con la caracterización del español como lengua “no filosófica” exige un análisis verdaderamente poscolonial o decolonial, a los efectos de considerar cómo se articulan los discursos sobre los “intraducibles” y el “carácter de las lenguas” con las asimetrías de los campos nacionales, y de qué modo la deriva esencialista de esos mismos discursos contribuye a omitir la reflexión sobre las mediaciones que constituyen el espacio transnacional de las traducciones y las transferencias culturales.

Para finalizar, quisiera insistir en que ni las prácticas ni las teorizaciones sobre la traducción que hay en las entradas del *VEP* pueden reducirse a los imaginarios sobre el “carácter de las lenguas” ni a la cartografía mundial de la filosofía que se enuncia en base a ellos. El *VEP* y sus traducciones, tal como hemos visto en el caso del *VFO*, ofrecen una notable heterogeneidad. Resta saber si en los sucesivos avatares del *VEP* persistirán estas formulaciones sobre el “carácter de las lenguas” o si, por el contrario, se seguirán las líneas de los estudios de traducción, esto es, de ese variado *corpus* de teorías que permiten conceptualizar las mediaciones concretas de la traducción, entre ellas, precisamente, la práctica de los traductores. La anunciada migración de las versiones en papel a la red proveerá de una excelente plataforma para observar el derrotero de estas tensiones.

## 6. Agradecimientos

Quiero hacer llegar mi agradecimiento a Magdalena Cámpora, Emiliano De Bin, Boris Grinchpun y Martín Alejandro Vicente, con quienes he discutido distintos aspectos de este artículo.

## 7. Referencias

Baker, Mona. (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. Routledge.



- Bastide, R. (1958). Sous “La Croix du Sud” : l’Amérique latine dans le miroir de sa littérature. *Annales*, 1, 30-46.
- Benjamin, A. (2014 [1989]) *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*. Routledge.
- Cámpora, M. (2022). Albert Camus en Buenos Aires (1942, 1949, 2019). *Orbis Tertius*, 27(35), e227. Accesible en: <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/ote227> .
- Casanova, P. (2021) *La lengua mundial. Traducción y dominación*, trad. de L. Fóllica, prólogo de R. Bein. EThos Traductora.
- Cassin, B. (2006). *Google-moi: la deuxième mission de l’Amérique*. Albin Michel.
- Cassin, B. (2016). *Éloge de la traduction. Compliquer l’universel*. Fayard.
- Cassin, B. (2017). Entrevista en TELAM el 26/06/2017: “Hay que erradicar la creencia de que hay lenguas mejores que otras”. Accesible en <https://www.telam.com.ar/notas/201706/193531-barbara-cassin-filosofia-lenguas.html>
- Cassin, B. (2018). *Quand dire, c’est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*. Fayard.
- Castro, N. (2011). La traduction de la phénoménologie husserlienne en espagnol : une perspective socio-traductologique. *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 1 (24), 45-76.
- Catelli, N. y Gargatagli, M (1998). *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Ediciones del Serbal.
- Chaia, M. C. G. (2019). “La investigación sobre traducción en Argentina: situación actual y perspectivas de futuro” *Nueva ReCIT: Revista del área de traductología*, 2. Accesible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ReCIT/article/view/24564> .
- Chakravorty Spivak, G. (2003). *Death of a Discipline*. Columbia University Press.
- Charlston, D. (2020). *Translation and Hegel’s Philosophy. A Transformative, Socio-narrative Approach to A.V. Miller’s Cold-War Retranslations*. Routledge.
- Crépon, M. (2014). Éthique et politique: enjeux et limites d’une ligne de partage. En X. North, Ph. Büttgen y M. Gendreau-Massaloux (Dir.), *Les pluriels de Barbara Cassin. Ou le partage des équivoques*. pp.105-116. Le Bord de l’eau.
- Des Rochers, A. y Twiss, R. (2018). “Against Untranslatability”. *Quaderna*, 4. Accesible en: <https://quaderna.org/4/dossier-4/against-untranslatability/> .
- Domínguez, C., Saussy, H., y Villanueva, H. (2015). *Introducing Comparative Literature: New Trends and Applications*. Routledge.
- Engel, P. (2017). Le mythe de l’intraduisible. *En attendant Nadeau*. Accesible en: <https://www.en-attendant-nadeau.fr/preprod/2017/07/18/mythe-intraduisible-cassin/>.
- Feierstein, D. (2018). *Los dos demonios (recargados)*. Marea Editorial.
- Fernández Sebastián, J. (Dir.). (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. [Iberconceptos-I]*. Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Flores, C. y Pineau, M. (2016). ¿Arrepentimiento? ¿Justificación? ¿Voces perdidas? Luces y sombras de los testimonios de los perpetradores en la Sudáfrica post-apartheid. *Rúbrica Contemporánea*, 9(5), 35-57.
- Foran, L. (Ed.). (2012). *Translation and Philosophy*. Peter Lang.
- Franco, M. (2018). *El final del silencio. Dictadura, sociedad y derechos humanos en la transición (Argentina, 1979-1983)*. FCE.
- Franco, M. y Levín, F. (Comps.). (2007). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Paidós.
- Freijomil, A. (2020). Reseña del VFO. *Prismas*, 24, 277-280.
- Friedrich, S., Keilhauer, A., Welsch, L. (Eds.). (2021). *Escritura y traducción en América Latina. Diálogos críticos con Andrea Pagni*. Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Gleeson, L. (2015). Varieties of Untranslatability. Exploring a potential system of classification for the discussion of untranslatability in literary texts. *Journal of Postgraduate Research - Trinity College Dublin*, vol. XIV, 33-48.
- Grinchpun, B. M. y Lvovich, D. (2022). Banalización, relativización, negacionismo. Un escenario en los campos de batalla por la memoria del pasado argentino reciente. *Contenciosa*, 12. Accesible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Contenciosa/article/view/11451>.
- Hilb, C., Salazar, Ph.-J. y Martín, L. G. (Eds.). (2014). *Lesas humanidad. Argentina y Sudáfrica: reflexiones después del Mal*. Katz Editores.
- Large, D., Akashi, M., Józwickowska, W. y Rose, E. (Eds.). (2019). *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*. Routledge.
- Lianeri, A. (2014). A regime of untranslatables: Temporalities of translation and conceptual history. *History and Theory*, 4(53), 473-497.
- Martín, L. G. (Comp.). (2017). *Un pasado criminal. Sudáfrica y Argentina: argumentos y documentos para el debate*. Editorial Universitaria de Buenos Aires/Katz Editores.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2016). Apuntes para una discusión sobre la memoria y la política de los años 60/70 a partir de algunas intervenciones recientes. *Sociohistórica*, 38, e015.
- Picotti, D. (2017). La recepción del pensamiento heideggeriano y la experiencia de traducción". En L. B. Monteverde (Comp.), *Heidegger y la hermenéutica. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la SIEH-Argentina*. Teseo Press.
- Prunes, M. N. y Weler, A. (2017). Una reflexión sobre la pluralidad de voces: traducción, adaptación e invención de las citas de autoridad en la versión en castellano del *Vocabulaire Européen des Philosophies* (VEP). *1616: Anuario de Literatura Comparada*, 7, 107-124.
- Pym, A. (2007). Philosophy and Translation. En P. Kuhlczak y K. Littau (Eds.), *A Companion to Translation Studies*. pp. 24-44. Multilingual Matters Ltd.
- Rawling, P. y Wilson, Ph. (Eds.). (2019). *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*. Routledge.
- Rée, J. (2001). The Translation of Philosophy. *New Literary History*, 2(32), 223-257.

- Saferstein, E. y Goldentul, A. (2019). El “diálogo” como discurso emergente. La articulación de un espacio de ideas en torno a la memoria del pasado reciente en Argentina (2008-2018). *Políticas de la Memoria*, 9, 15-30.
- Salazar, Ph.-J. (2002). *An African Athens. Rhetoric and the Shaping of Democracy in South Africa*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- Sánchez-Prado, I. (2006). Introducción. En I. Sánchez-Prado (Ed.), *América Latina en la “literatura mundial”*. pp. 7-46. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg.
- Sorá, G. (2017). *Editar desde la izquierda en América Latina. La agitada historia de Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI*. Siglo Veintiuno Editores.
- Sorá, G. (2019). La traducción de libros de ciencias sociales y humanas entre Francia y Argentina como intercambio desigual. En S. Contreras y J. Goity (Coords.), *Las humanidades por venir: políticas y debates en el siglo XXI*. pp. 89-120. Humanidades y Artes Ediciones.
- Spitzer, D. M. (Ed.). (2020). *Philosophy’s Treason: Studies in Philosophy and Translation*. Vernon Press.
- Tarcus, H. (2018). *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El capital*. Siglo XXI.
- Venuti, L. (2019). *Contra Instrumentalism. A Translation Polemic*. University of Nebraska Press.
- Westphal, B. (2013). *The Plausible World. A Geocritical Approach to Space, Place, and Maps*, trad. de A. D. Wells. Palgrave Macmillan.
- Willson, P. (2019). *Página impar. Textos sobre la traducción en Argentina*. ETHos Traductora.

**Ediciones del VEP citadas:**

- Cassin, B. (Ed.), Apter, E., Lezra, J. y Wood, M. (Eds. de la traducción). (2015). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- Cassin, B. (Coord.), Santoro, F. y Severo Buarque de Holanda, L. (Organización de la edición). (2018). *Dicionário dos Intraduzíveis. Um vocabulário das filosofias; Volumen um: Línguas*. Autêntica Editora.
- Cassin, B. (Dir.), Labastida, J. (Coord. general), Prunes, M.N. (Coord. del equipo de traducción), Prunes, M.N. y Herzovich, G., (Coord. de la adaptación al español). (2018). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, 2 vols. Siglo XXI.
- Cassin, B. (Dir.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Le Robert/Seuil.