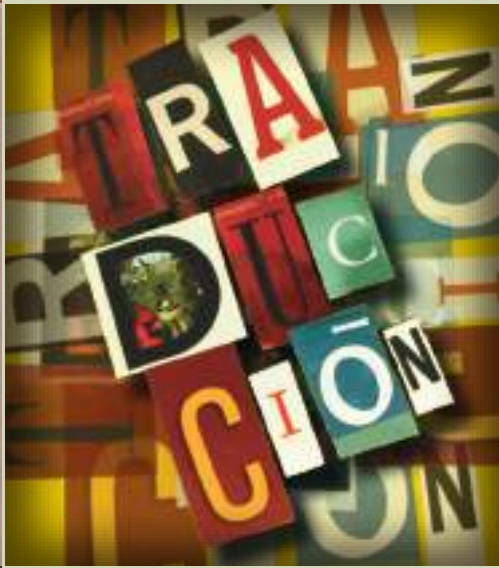


Nayelli Castro

# Hacerse de palabras

Traducción y filosofía en México (1940-1970)



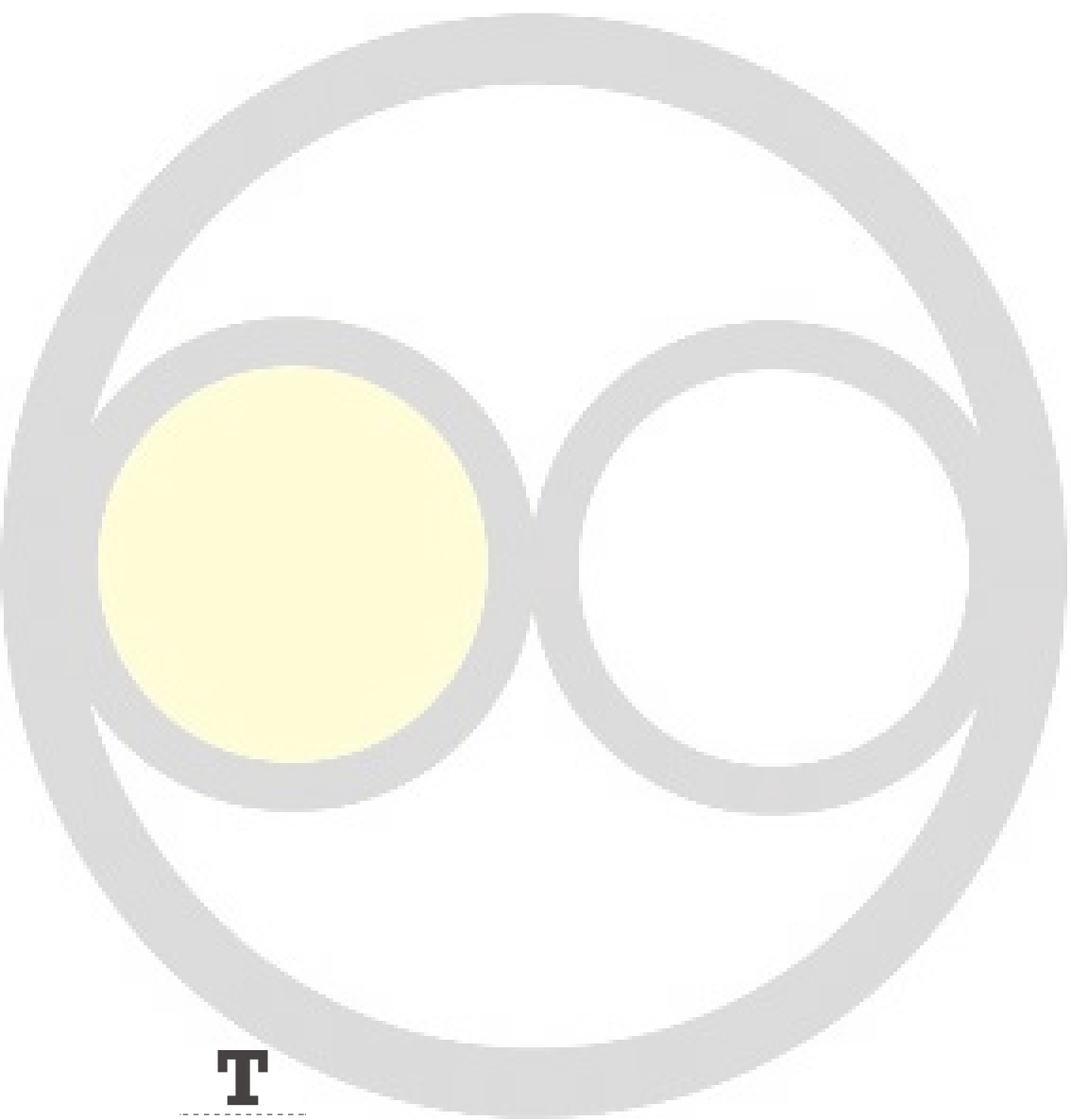
**T**

de traducción



**BONILLA  
ARTIGAS**  
EDITORES

5



**T**

de traducción

5



**Hacerse de palabras**



# T

## de traducción

Desde hace algunas décadas se ha intensificado y enriquecido la reflexión en torno al traductor y su trabajo superando la idea histórica de que el texto traducido era *copia fiel* del original.

Mediante esta colección ofrecemos a los investigadores y estudiosos un espacio en español que se suma a dicha discusión en tres grandes vertientes: el quehacer del traductor hoy en día, la historia de la traducción y de sus concepciones y textos traductológicos importantes escritos en otras lenguas.



Nayelli Castro

**Hacerse de palabras**  
**Traducción y filosofía en México**  
**(1940-1970)**



BONILLA  
ARTIGAS  
EDITORES

Castro, Nayelli.

Hacerse de palabras : traducción y filosofía en México (1949-1970) / Nayelli Castro.  
Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2018.

254 pp. ; 15 x 23 cm.— (T de Traducción ; No. 5)

ISBN: 978-607-9800-3-1-4

1. Teoría de la traducción.
2. Comunicación intercultural I. t.

LC: P94.6

DEWEY: 302.226

Los derechos exclusivos de la presente edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida su reproducción, parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse sin el consentimiento por escrito de los legítimos poseedores de derechos.

Primera edición: agosto 2018

© 2018, Nayelli Castro

© 2018, Bonilla Artigas Editores S.A. de C.V.  
Hermenegildo Galeana # 111  
Barrio del Niño Jesús, C.P. 14080  
Tlalpan, Ciudad de México  
[www.libreriabonilla.com.mx](http://www.libreriabonilla.com.mx)

ISBN: 978-607-9800-3-1-4

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseño de portada y formación de interiores: Mariana Guerrero del Cueto

Impreso y hecho en México

# CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS .....	9
INTRODUCCIÓN .....	11
I. LA FILOSOFÍA TRADUCIDA O EL RITUAL DE LA AUTENTICIDAD.....	21
II. TRADUCTORES EN ESCENA Y TRAS BASTIDORES .....	37
III. HACERSE DE PALABRAS .....	57
IV. LA VOCACIÓN ENUNCIATIVA EN LOS MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA TRADUCIDA.....	93
EPÍLOGO: EL ESPAÑOL Y LA FILOSOFÍA.....	171
BIBLIOGRAFÍA .....	197
ANEXO .....	215





## AGRADECIMIENTOS

Estas páginas deben su existencia a la buena fortuna de su autora de haber contado con mentores y amigos cuyos consejo y compañía fueron alicientes fundamentales. Entre los mentores debo mi más sincero y profundo agradecimiento a Danielle Zaslavsky, Clara Foz, Gertrudis Payàs y Antonio Ziriòn, cuyo apoyo, ejemplo, guía, lecturas y escucha contribuyeron de manera decisiva a que las ideas que empezaron con un proyecto de investigación doctoral maduraran y se asentaran como aparecen ahora en español. A Tania Hernández y Aurelia Valero les debo un agradecimiento muy especial por haberme acompañado con sus propias investigaciones y por haberme escuchado más de una vez tratando de explicar a qué puerto iba el bote. Entre las amigas con quienes compartí espacio y tiempo durante los años de investigaciones felices y tortuosas quejas, no puedo dejar de mencionara mis queridas hermanas biológica y adoptivas Daniela Castro, Machivei Danha y Bénédicte Mosna.

Como todo proyecto de este tipo, este no habría llegado hasta aquí sin el debido apoyo financiero e institucional. Por ello agradezco también a la Universidad de Massachusetts Boston por la subvención otorgada para financiar la publicación, al Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México por las facilidades brindadas para transformar mi tesis doctoral en un primer manuscrito durante mi estancia allí en la primavera de 2016 y, por supuesto, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a la Secretaría de Educación Pública por las respectivas becas otorgadas para emprender y llevar la investigación a buen término.



## INTRODUCCIÓN

La consolidación de los estudios de traducción, o traductología, como disciplina universitaria y perspectiva interdisciplinar de análisis cultural en el siglo XX, debe mucho a la lingüística, la teoría literaria, al análisis del discurso y la filosofía. Tan es así que, a principios de los años noventa, en pleno giro culturalista, no se dudó en considerar a la traductología, como una “interdisciplina” (Snell-Hornby *et al.* 1992). Una de las voces más representativas de una constructiva autocrítica suscitada por este verdadero *collage* de métodos y enfoques disciplinarios, a veces más riguroso y fundamentado y otras muchas no tanto, fue la de Anthony Pym (2007), quien afirmó, con razón, que entre la traductología y la filosofía privaba una relación profundamente asimétrica.

Asimetría hasta cierto punto comprensible por el hecho de que la filosofía hunde sus raíces en la antigua Grecia, mientras que la traductología tiene pocas décadas de existencia. Dicho esto, es efectivamente innegable que, entre los traductólogos, especialmente a partir de la deconstrucción, no ha sido poco frecuente recurrir a la autoridad de la filosofía para poner en tela de juicio la primacía del “original”, del “sentido único”, de la “esencia del texto”, pero también de la “interpretación verdadera y fiel” de los textos fuente para ir poco a poco dando legitimidad y visibilidad a las traducciones y a los traductores y, con ello, a la disciplina en la que invierten sus desvelos.

Aunque no completamente indiferentes a los problemas de la traducción, los filósofos solo empezaron a preocuparse por la traducción como fenómeno y problema filosófico hasta bien entrado el siglo XX. A pesar de que algunos sitúan en el ensayo de Walter Benjamin, “La tarea del traductor” (1923), la primera reflexión filosófica sobre el asunto, lo cierto es que el interés filosófico de la traducción no se hace patente sino con Heidegger y su reinterpretación y retraducción de la filosofía griega, en los años cua-

renta. A partir de los años sesenta, la deconstrucción derridiana representa una vuelta de tuerca más en el afianzamiento de la reflexión filosófica en torno a la traducción, pues puede afirmarse que es precisamente a partir de entonces que se obliga al discurso filosófico a tomar consciencia de la traducción como uno de sus elementos constitutivos (Young 2014). La idea de traducibilidad que subyace a esta toma de consciencia es, sin embargo, profundamente problemática ya que, lejos de contribuir a la consolidación de un *corpus* filosófico universal e idéntico a sí mismo, la “ansiedad lingüística” que acecha estas reflexiones ha minado la idea universalidad y transparencia que dominó a la filosofía moderna. En otros términos, la reflexión filosófica sobre la traducción ha puesto de manifiesto las fisuras e incompatibilidades del *corpus*; los espacios de incommensurabilidad e intraducibilidad que tienden a pasarse por alto cuando se construye, por ejemplo, a un Hegel en francés, español, inglés o japonés. Una concepción semejante animó la publicación del *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. En la presentación de la obra, Barbara Cassin (2004), responsable de este monumental proyecto, explicó que su punto de partida era precisamente la intraducibilidad, concebida no como la imposibilidad de traducir un término determinado, sino como la imposibilidad de dejar de traducirlo. En otros términos, la traducción de filosofía es inevitable porque siempre es insuficiente. La filosofía traducida está sujeta a procesos de reescritura y reinterpretación permanentes, los cuales, dicho sea de paso, aseguran y actualizan su “universalidad”.

Como se muestra en el *Vocabulaire*, pero también en muchas de las intervenciones que han ido publicándose al respecto en años recientes, el diálogo entre filosofía y traductología no solo es difícil porque, en gran medida la traducción sigue siendo una suerte de punto ciego para los filósofos (Ladmiral 1989), sino también porque una reflexión filosófica sobre la traducción conlleva la dificultad de que “la filosofía no puede situarse al margen de la traducción para teorizarla como objeto de estudio, pues en sí misma siempre está sujeta a la traducción” (Young 2014: 47). Precisamente este “estar sujeta a la traducción” es lo que permite

observar desde fuera de la filosofía los usos y abusos a los que las traducciones dieron lugar en México en las tres décadas comprendidas entre 1940 y 1970.<sup>1</sup> Sin pretender remediar la asimetría entre ambos campos, ni mucho menos esbozar una filosofía de la traducción, estas páginas sobre la traducción de filosofía se sitúan en la grieta abierta por la tensión entre ambas, arrojando luz sobre la reconstrucción en español de un corpus de textos filosóficos.

Acontecimientos como el florecimiento de la industria editorial, la inmigración republicana española -cuya faceta traductora ha sido estudiada en más de una ocasión- y la fundación de instituciones culturales decisivas para el cultivo de la filosofía permiten abrir el periodo estudiado aquí en los años cuarenta. Carlos Pereda (2013) considera este periodo como la época de los grandes bloques, pues, efectivamente en estos años la definición de distintas escuelas o corrientes filosóficas dio lugar a la constitución de grupos cuyos miembros definieron sus trayectorias intelectuales precisamente a partir de una panoplia de discursos teóricos traducidos. Así, aunque no fueron los únicos, en distintos momentos los existencialistas y los filósofos analíticos recurrieron a la traducción de la fenomenología husserliana para respaldar sus respectivas posiciones teóricas. De manera semejante, aquellos interesados por proponer un discurso filosófico sobre el derecho recurrieron tanto a la traducción de filósofos de la Antigüedad -Platón y Aristóteles-, como a aquella de Hans Kelsen o de filósofos neokantianos. En este periodo, con la traducción del neokantismo de Marburgo se asoció igualmente la labor de los neokantianos mexicanos y con la de la filosofía novohispana, la de los neoescolásticos. Se trata, en suma, de años idóneos para estudiar la manera en que las traducciones de filosofía contribuyen a la construcción de una filosofía en México y a la organización interna del campo. Esta periodización resulta además provechosa, pues permite observar cómo el discurso fi-

<sup>1</sup> En estas páginas reformulé y actualizo muchos de los datos y conclusiones que presenté en mi tesis doctoral *Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)*, disponible en línea a través del catálogo de la biblioteca de la Universidad de Ottawa, Canadá.

losófico se entreteje con una agenda ideológica nacional o cómo desde filosofías importadas se busca contribuir a una reflexión sobre la identidad; reflexión que es, además, reveladora de la relación de los intelectuales de la época con el Estado. El corte temporal a fines de los años sesenta se impone tanto por acontecimientos externos a un campo filosófico plenamente constituido, como por un proceso de reorganización interna. Por una parte, la masacre de los estudiantes en 1968 marca un cambio en la relación entre los intelectuales y el Estado mexicano. Por la otra, la muerte de José Gaos y la fundación de la revista *Crítica*, desencadenan una transformación interna que apelará a otras traducciones y dinámicas intelectuales.

Desde una perspectiva traductológica, el estudio de la historia de la traducción se ha interesado, por sacar a la luz la importancia de los traductores y las traducciones –silenciada por cierto discurso historiográfico– para la producción y reproducción de cánones literarios, estéticos, científicos y filosóficos cuya universalidad parecería ciega a la opacidad de la multiplicidad lingüística de la que emergen. Así, nuestro acceso a los textos, autores y saberes que hoy se consideran parte del *corpus* filosófico resultaría muy limitado si estos no hubieran sido traducidos, pues como se sabe, la filosofía es un campo de conocimiento esencialmente heteroglósico. Por otra parte, sin ser ajenos a una perspectiva histórica, los estudiosos de la traducción, sobre todo a partir de las propuestas de los estudios descriptivos (Toury 1995), se han interesado por analizar la manera en que las traducciones circulan en sus contextos de producción, por las representaciones sociales e ideológicas a las que dan lugar y por las estrategias textuales y discursivas que los traductores adoptan para reproducir o transformar las expectativas sociales a las que las traducciones responden. Una de las grandes contribuciones de esta perspectiva al estudio de las traducciones consiste en haber transitado de una concepción simplista, que reduce la traducción a un duplicado defectuoso de una obra escrita en una lengua distinta, a otra más compleja, que la considera como el resultado de procesos de importación, adaptación y reformulación que no son ajenos a los contextos en que son producidas.

Este cambio de perspectiva ha sido fundamental para el acercamiento a las traducciones de filosofía publicadas en México en el periodo que nos ocupa, pues la traducción es aquí un objeto de interés teórico más allá de una mirada prescriptiva que buscaría determinar ya la supuesta equivalencia con el original, ya la fidelidad del traductor al autor traducido. Así, “traducción” no remite aquí solo al “equivalente” o a la “versión” en español de una obra de filosofía publicada en otra lengua. Lejos de agotar el sentido de “traducción”, la concepción anterior es parte de un continuo que incluye otras formas de producción textual y discursiva que tienen en común surgir, precisamente, de la interacción de lenguas y tradiciones distintas. En otros términos, “traducción” incluye aquí muchas de las formas de intertextualidad que Gérard Genette (1987) catalogó bajo el concepto de paratextualidad. Particularmente, en el ámbito filosófico mexicano, estos discursos emparentados con la traducción incluyen las reseñas en español de obras filosóficas en otras lenguas; las reseñas de obras traducidas al español; las notas que, concebidas para la cátedra universitaria (también conocidas como traducción pedagógica), tienen su origen en la lectura de un texto escrito en otra lengua; así como también los prólogos, introducciones, notas editoriales y demás discursos paratextuales a los que una obra traducida da lugar.

A este continuo discursivo unificado por la noción de traducción, se suma además la idea de traducción como objeto de discurso. En otros términos, en el ámbito filosófico mexicano la traducción *se usa y se menciona*, emergiendo no solo como una práctica social e intelectual que involucra a un conjunto de actores, formas de circulación y productos textuales, sino también como objeto de crítica, o como tema en los discursos de algunos filósofos e intelectuales. Estudiar esta doble faceta de la traducción implica, por un lado, observar la manera en que las obras traducidas se integraron al corpus filosófico en español y al medio editorial y cultural de la época desde la materialidad de su escritura y, por el otro, considerar a otros actores sociales que no solo se encarnan en el traductor, sino que también se incorporan a la producción de un discurso sobre la traducción como edito-

res, prologuistas, reseñistas, y en suma, como mediadores que contribuyen a que una obra traducida vea la luz, asegurando su lectura, circulación y consumo.

Estudiar la historia de la filosofía en México desde el punto de vista de las traducciones que contribuyeron a construirla ha implicado como ya se ha dicho adoptar una concepción externa a la filosofía. Lo anterior implica que a nuestro estudio de estas traducciones no subyace una concepción de filosofía compartida por aquellos que pertenecen al campo, pues estando el campo en pleno proceso de construcción, la definición misma del concepto es inestable. Así, para estudiar la traducción de filosofía, y por ende, aquello que se concebía como filosofía, ha sido indispensable tomar dos puntos de partida. El primero son los registros que dan cuenta de su circulación y consumo, esto es, los catálogos editoriales que la promueven y la definen por medio de su inclusión en una colección *ad hoc*, registros que me han permitido repertoriar el Índice de traducciones que he incluido en el Anexo. El segundo ha sido la historiografía sobre la filosofía en México en el siglo XX. Así, me he dejado guiar por los filósofos e historiadores de la filosofía que han hecho la crónica de la importación de algunas de las corrientes de pensamiento que florecieron en ese periodo, para desbrozar los caminos que las traducciones tomaron, la manera en que se leyeron y las polémicas a las que dieron lugar, como se verá en el capítulo III.

El capítulo I, “La filosofía traducida o el ritual de la autenticidad”, plantea el problema de la traducción como práctica intelectual en el ámbito mexicano de la primera mitad del siglo XX. La preocupación por la autenticidad de la filosofía en México que con frecuencia se contrapuso a una preocupación por la importación de filosofías extranjeras y que se expresó contundentemente en el mítico grupo Hiperión, tuvo como telón de fondo una intensa actividad traductora que casi duplica aquella registrada por Valverde Téllez a lo largo de tres siglos de historia filosófica. Aunque debidamente contextualizadas tales comparaciones no resultan tan estridentes como lo sugeriría una lectura apresurada, es innegable que traducción y originalidad parecen ser, en este contexto, las dos caras de una moneda corriente en



los intercambios filosóficos del periodo. El desencuentro entre Antonio Caso y Samuel Ramos es solo la primera de una serie de polémicas protagonizadas por algunos de los participantes del medio intelectual mexicano quienes, como traductores y representantes de corrientes filosóficas importadas, definieron poco a poco un conjunto de prácticas de lectura y escritura, cuya reiteración ritualizó la producción filosófica.

Interesarme por el papel desempeñado por las traducciones y los traductores en la construcción de un espacio filosófico más o menos restringido me ha permitido arrojar luz tanto sobre la importación de filosofías, como sobre los procesos de profesionalización a los que las traducciones dieron lugar. Así, el capítulo II, “Traductores en escena y tras bastidores”, problematiza el lugar que la traducción ocupa en las obras de cuatro filósofos-traductores: José Gaos, Eugenio Ímaz, Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez. Se presenta allí la doble faceta bajo la cual se puede estudiar la traducción en este periodo, esto es, como práctica intelectual y como objeto de discurso. A la luz de los relatos autobiográficos propuestos por estos filósofos, examino cómo a veces la traducción ocupa el centro del escenario, mientras que otras permanece tras los bastidores de una obra intelectual propia. El capítulo arroja luz igualmente sobre la participación de otros traductores, cuya intervención queda tras bastidores de la reconstrucción del *corpus* filosófico. A pesar de que se ha repetido casi hasta el cansancio que solo un poeta puede llevar a cabo la tarea de la traducción de poesía y se ha tenido la tentación de extender la afirmación al terreno de la filosofía, en este contexto, la traducción de filosofía ha demostrado la imposibilidad de dicha analogía. Lo anterior no solo se debe al amplio abanico genérico mediante el cual se materializa el discurso filosófico, sino a las diferentes trayectorias biográficas e intelectuales de aquellos que se han prestado a la tarea. En suma, el traductor de filosofía en México enfrentó con frecuencia la necesidad de traducir tanto para enseñar filosofía, como para alimentar una reflexión propia y se definió por el capital cultural que le otorgaba el dominio de una lengua extranjera, pero tam-

bién aquel que vinculó la producción intelectual propia con la apropiación de la obra traducida.

En el capítulo III, “Hacerse de palabras”, exploro la manera en que las traducciones, las vías más conspicuas para la importación de ideas, contribuyeron a las polémicas que enfrentaron a los intelectuales del ámbito filosófico de la época. Me ha parecido importante situar a las filosofías traducidas tanto en el contexto más o menos general de su recepción y circulación, como con respecto a la construcción de la obra propia de los filósofos y traductores que intervinieron en la tarea. Lo anterior permite superar un enfoque centrado en la recepción de cierto autor, obra o corriente de pensamiento, para someter a examen la intervención de los que emprenden directa o indirectamente la iniciativa de su reconstrucción en español. En suma, la filosofía no se considera aquí solo como una actividad espiritual –tan crítica e inquisidora como descontextualizada–, sino también como una disciplina académica construida por un conjunto de actores con intereses teóricos específicos. En otros términos, me he interesado por observar cómo una red intelectual constituida por filósofos y estudiosos de disciplinas afines contribuyó a la construcción paulatina del campo filosófico mexicano. En ese sentido, la filosofía es también el producto de prácticas sociales, de la construcción de redes intelectuales y de la producción discursiva de sus agentes. La expresión “hacerse de palabras” debe interpretarse aquí en su inevitable ambigüedad, esto es, como entrar en un intercambio verbal con alguien más y como la apropiación de palabras ajenas. Al traducir, los filósofos e intelectuales que observamos se hicieron de palabras con otros, esto es, entraron en el *agon* de un campo filosófico, pero además de servirse de las palabras tomadas de otras lenguas y tradiciones a manera de estandartes de batalla, las hicieron suyas, adoptándolas con frecuencia como nombres propios en las múltiples disputas con que marcaron el pulso de la vida filosófica mexicana de esos años.

El capítulo IV, “La vocación enunciativa en los márgenes de la filosofía traducida” pone en escena la intervención paratextual de traductores y editores para problematizar el límite entre el texto traducido, atribuido a su autor, y el discurso producido por

su traductor. De la producción textual y discursiva que constituye el continuo de traducción al que me referí anteriormente, emerge la subjetividad de los reenunciadores de discursos importados y, bajo la apariencia inofensiva de la contextualización de una obra que se ofrece en un prólogo o en una reseña, puede surgir una particular interpretación tanto de la obra traducida como de la contribución del autor que así se integra a la bibliografía filosófica en español. En otros términos, en los márgenes de la filosofía traducida se manifiesta una vocación enunciativa o una particular inclinación hacia la producción de un discurso filosófico, a la vez huésped y anfitrión, de un discurso filosófico importado. Gracias a este examen de los discursos que proliferan en torno a las traducciones de filosofía puede identificarse una multiplicidad de *ethos* que buscan situarse en el panorama filosófico de la época y que revelan con no poca frecuencia cambios en la percepción social del oficio del filósofo y del traductor. Desde los márgenes de las traducciones de la filosofía grecolatina, del existencialismo y del marxismo, entre otras corrientes, el análisis del discurso contribuye a ilustrar cómo la traducción, de mera importación y recepción, pasa a ser la sede de intervenciones, lecturas y reescrituras filosóficas.

El epílogo con que concluye este estudio se centra en un problema sugerido en varios lugares del *corpus* de esta investigación, esto es, la conflictiva relación del español con la filosofía. La relación entre el español y la filosofía se ha tematizado y ha seguido tratándose, incluso de manera reciente, más allá del contexto mexicano, por lo cual me pareció prudente dedicarle un espacio que permitiera abordarlo tomando en cuenta las posturas que al respecto han adoptado los filósofos de la España peninsular. Esas últimas páginas siguen, pues, el rastro del debate en torno a la frecuentemente cuestionada e ideologizada capacidad del español para transmitir o dar lugar a un discurso filosófico; un tema que ha tocado fibras profundas a ambos lados del Atlántico. Seguir el rastro de esas reflexiones, desde una perspectiva traductológica contribuye a mostrar una faceta más de la íntima relación entre traducción y filosofía.



# I

## LA FILOSOFÍA TRADUCIDA O EL RITUAL DE LA AUTENTICIDAD

A lo largo del siglo XX, la autenticidad de la filosofía escrita en español fue una preocupación constante en España e Hispanoamérica. Al recurrir a nociones como trasplante, imitación, adaptación y originalidad para narrar el camino recorrido por la filosofía en *Suma filosófica mexicana*, Ibargüengoitia (2000) sugirió una especie de teleología según la cual el destino de las ideas importadas es llegar a aclimatarse a su contexto de recepción hasta dar lugar a una “filosofía original”.

En general, al abordar la cuestión se ha tendido a matizar que por el carácter exógeno atribuido a la filosofía, esta y la traducción han compartido el camino desde la época colonial. Así, es inevitable observar una intensa labor traductora a partir del “trasplante” de la escolástica en el contexto de la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México en el siglo XVI, pasando por los conflictos que llevaron a su clausura en el siglo XIX; por los vínculos de la filosofía con el liberalismo del proyecto republicano y, luego, con el positivismo del periodo porfirista, hasta las corrientes filosóficas traducidas e importadas en México a lo largo del siglo XX.

Tal vez la primera evidencia de la preocupación por lo propio en filosofía en el siglo XX sea la *Bibliografía filosófica mexicana* compilada por Emeterio Valverde Téllez en 1913. Al incluir 291 títulos de obras traducidas y publicadas en México, entre la llegada de la imprenta en el siglo XVI y 1914, año de su última actualización, la obra permite trazar un esbozo de las actividades traductorales vinculadas a la práctica de la filosofía en la Nueva España y en el México decimonónico. El panorama traductor

que queda al descubierto revela el universo heteroglósico que caracterizó la práctica de la filosofía en la Nueva España y en los primeros años del México independiente. Aunque, como era de esperarse, el francés y el latín contribuyeron a acercar a los lectores novohispanos y mexicanos a obras que circulaban en lenguas menos accesibles como el alemán, el chino y el griego, en el resto del repertorio de Valverde, el español fue poco a poco afianzándose como lengua de la expresión filosófica al servir de destino a obras originalmente escritas en alemán, francés, hebreo, inglés, italiano, latín, náhuatl y toscano. Asimismo, el hecho de que en algunos casos, las traducciones omitiesen el nombre de los autores o las lenguas originales de las obras publicadas muestra hasta qué punto sirvieron como reemplazo de sus originales.

En el prólogo a su *Bibliografía*, Valverde describió elocuentemente el propósito de la obra y justificó haber incluido las traducciones junto con las obras “originalmente escritas por autores mexicanos”, argumentando que “quien traduce una obra, quien se toma la molestia de reimprimir un libro de Filosofía, es casi seguro que acepta las doctrinas que en él se expresan, cree útil la difusión de las ideas y siquiera sea por mero espíritu de especulación, espera encontrar lectores” (1913 [1989]: xxx). En otros términos, estas traducciones debían incluirse en el repertorio porque se asumía que no estaban desvinculadas del trabajo intelectual de sus traductores. El hecho de haberlas dado a la estampa en México permitía registrarlas junto con las originales. Al convertir a las traducciones en evidencia de la producción intelectual mexicana y en argumento contra los rumores de su esterilidad, la obra de Valverde se inscribió en el debate de la autenticidad de la filosofía mexicana que se prolongó a lo largo del siglo XX.

Con todo, la relación entre las traducciones y las obras originalmente escritas en español distó mucho de poder definirse en términos unívocos. Como si fuesen el negativo de una fotografía de familia, estas traducciones muestran los puntos en que la luz exterior incidió; puntos que fue difícil ignorar cuando se trató de sostener la autenticidad de una producción filosófica “nacional”.

No obstante, estas traducciones también fueron y siguen siendo productoras de *nuestro* pasado filosófico. La cursiva en el adjetivo sugiere que el proceso de apropiación mediante el cual este pasado se ha definido como ancestro común no puede definirse de manera simple. Por mencionar solo dos casos paradigmáticos de este proceso de reescritura y apropiación de la historia, recordemos que tanto la *Investigación filosófico natural. Los libros del Alma 1 y 2* de Alonso de la Veracruz como *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* fueron ejercicios traductores, en los cuales Oswaldo Robles (1942) y León Portilla (1959), respectivamente, emprendieron la tarea de integrar ambas obras al corpus filosófico mexicano. Traducir para rescatar el pasado filosófico ha sido un ejercicio de reconstrucción antes que la reproducción o la mera transmisión de saberes olvidados, pues la actualización y recontextualización a las que se somete aquello que se pretende rescatar van de la mano de procesos de resemantización e instrumentalización de los autores y conceptos en cuestión en cada caso. Las nuevas lecturas han contribuido a instaurar un ritual de la autenticidad en el que participaron tanto oficiantes como practicantes de la filosofía en México, según la manera en que concebían y el lugar que otorgaban a la filosofía en el espacio social.

Desde el umbral de la revolución de 1910, la mirada reflexiva sobre la filosofía en México emprendió una revisión histórica anunciada en el discurso que Sierra pronunció con motivo de la inauguración de la universidad. Tras un destierro de las instituciones de educación oficial desde 1867, el retorno de la filosofía a la universidad se planteó en los siguientes términos:

Una figura de implorante vaga hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello. [E]sa implorante es la filosofía, una imagen trágica que conduce a Edipo, el que ve por los ojos de su hija lo único que vale la pena de verse en este mundo, lo que no acaba, lo que es eterno. ¡Cuánto se nos ha tildado de crueles y acaso de beocios, por mantener cerradas las puertas a la ideal Antígona! (1910 [1984]: 459).

A pesar de la voluntad explícita de reparar los daños causados por su destierro de la *polis* mexicana, el regreso de la filosofía a la educación superior oficial no significó el regreso sin más de la filosofía, a pesar de que se le reconocía el mérito de haber sobrevivido el siglo XIX en el seno de conventos y monasterios. Que se valoraran las verdades eternas descuidadas por el positivismo del último tercio del siglo XIX no fue suficiente para rescatar un pensamiento especulativo que, además de asociarse con instituciones confesionales y posturas políticas conservadoras, parecía tener pocos vínculos con la realidad social y política mexicana.

La vuelta de la filosofía a la universidad, al igual que el papel que los ateneístas le concedieron en la renovación cultural del país, la insertaron en un movimiento construido en torno a “la particularidad de la cultura nacional, la originalidad espiritual y la revitalización de lo propio en un marco integrador, fuera este hispanoamericano o universal” (Estrella, 2014: 95).

Considerado a veces como una “revolución conservadora” por su regreso a las fuentes y su ambigua ruptura con el positivismo (Monsiváis 2008: 970), el Ateneo de la Juventud reintrodujo la metafísica en el ámbito intelectual mexicano y en el debate sobre la educación pública, con José Vasconcelos y Antonio Caso como representantes del ámbito filosófico, y Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, como representantes del ámbito literario.

En su búsqueda de la autenticidad nacional los ateneístas recurrieron a la traducción profusamente. La faceta traductora de Reyes ha sido estudiada en varias oportunidades (Castañón 2013). Sabemos que muchas de las inquietudes intelectuales del grupo se han rastreado hasta Bergson, Boutroux, Croce, Eucken, Hegel, James, Kant, Lessing, Menéndez Pelayo, Nietzsche, Poincaré, Ruske, Schiller, Schopenhauer, Taine, Wilde, Winkelman, Wundt (Hernández Luna 2000: 10). Aunque señalar influencias no puede equipararse sin más a una tarea de traducción, en el contexto que nos ocupa las tareas intelectuales se situaron inevitablemente a caballo sobre lenguas distintas, de manera que la práctica de la traducción respaldó mucho de aquella producción intelectual. Sin limitarse a publicar traducciones de obras extranjeras, traducir incluyó leer en francés para escribir en español,



ventaja que el afrancesamiento de los círculos letrados representó desde fines del siglo XIX. Las traducciones también se hicieron presentes en los libros españoles que llegaban a México y comenzaban a renovar un desgastado repertorio de lecturas.

Que una comunidad intelectual se organizó en torno al proceso de renovación de este repertorio ha quedado plasmado, además, en las crónicas del surgimiento, primero, de cenáculos literarios y filosóficos y, hacia 1907, de la la Sociedad de Conferencias. De esta manera, cuando ese 12 de junio, Antonio Caso expuso “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno”, es muy probable que sus fuentes hayan sido las traducciones francesas o españolas a las que tenía acceso, ya que el conocimiento del alemán era más bien raro entre los intelectuales mexicanos de la época. A esto precisamente se refería Villoro cuando, al abordar el periodo ateneísta, lamentó el aislamiento del medio intelectual mexicano, cuyas lecturas se limitaban a aquello que pasaba por Madrid o París (1960 [1995]: 39).

El reproche reafirma la sospecha con que la traducción se integró a las prácticas intelectuales de la época, a veces actuando tras los bastidores de la cátedra o la intervención pública y otras respondiendo a necesidades de difusión o interés filosófico personal. Cuando la lectura privada, la tertulia y la cátedra se mostraron insuficientes para colmar una curiosidad intelectual mayor, las traducciones intervinieron de manera decisiva. Como ejemplo de lo anterior, Vasconcelos citó el caso de Walter Pater, el cual “era tan solicitado que aparece de él una traducción mexicana” (Hernández 2000: 10).<sup>2</sup> No obstante, la traducción *El concepto de ley natural en la ciencia y la filosofía contemporánea* de Boutroux que Antonio Caso publicó cumplió con una función distinta. No se trataba de satisfacer una mera curiosidad intelectual que poco a poco se iba generalizando, sino de procurar que surgiera “como corolario filosófico, una moral más desinteresada y menos absurda que las que pregonaron los positivistas mexicanos” (Caso 1917: 22). En otros términos, los ateneístas situaron

<sup>2</sup> Muy probablemente Vasconcelos se refería a la traducción *Estudios griegos* que Pedro Henríquez Ureña hizo para la *Revista Moderna* de México en 1908.

la tarea traductora en la frontera entre un espacio público, en el que las traducciones cumplían una función civilizadora, y un espacio privado, en el que las traducciones debían dar lugar a una filosofía propia.

La colección de clásicos que Vasconcelos publicó a su paso por la Secretaría de Educación Pública para apoyar su campaña de alfabetización evidenció lo primero. En la nota preliminar a uno de los volúmenes no vaciló en definir a la traducción como “el primer paso para la elaboración de una cultura propia” y a “nuestra lengua” como vehículo de la difusión cultural que redundaría en la expulsión “del libro en idioma extranjero” (1921: 6-7). El testimonio de la participación de Daniel Cosío Villegas en la traducción de las *Enéadas* de Plotino evidenció lo segundo. De acuerdo con Cosío, dado que “no podía pensarse siquiera en traducirla directamente del griego, tanto por el desconocimiento de esa lengua, como por el tiempo que se llevaría hacerla de ese modo”, Vasconcelos pidió a Ramos, Cosío Villegas y Villaseñor traducirlas usando como textos fuente traducciones inglesas y francesas (1976: 76).

La selección de las *Enéadas* que se publicó finalmente en la colección de clásicos (1923) se atribuyó al departamento editorial de la SEP, sin mención alguna de la intervención de Cosío Villegas, Ramos y Villaseñor. El anonimato en el que permanecieron los traductores también dio lugar a que la autoría de esa traducción se atribuyera al propio Vasconcelos. El interés del entonces secretario de educación pública por el neoplatónico permitía vincularlos en el clásico binomio autor-traductor, según el cual la labor de la reescritura de un texto ajeno lleva finalmente a la escritura de la obra propia. Desde esta perspectiva, Vasconcelos no habría pretendido solamente una reconstrucción de la obra de Plotino en español, “buscaba más bien encarnarla, traducirla en conducta práctica. Su primer propósito fue escribir una obra filosófica como las *Enéadas*”; escribir “las *Enéadas* modernas de un neoplatónico americano” (Krauze 2000: 940). El vínculo entre traducción y obra original parecería integrar la tarea traductora en un ritual productor de la tan ansiada autenticidad, en el cual

el traductor se apropiaría de la obra de su autor para producir la propia.

Sin embargo, la apropiación del canon clásico que Vasconcelos pretendió con su colección solo pudo ser parcial. Y esto no solo se debió a que las obras publicadas fueron reimpressiones de traducciones españolas, sino también a que los altos índices de analfabetismo de la época contrastaban con las ambiciones lectoras del secretario de educación; contraste que replicaba un intelectualismo inspirado en proyectos culturales y políticos también importados.

Las críticas a tales importaciones no se hicieron esperar, replicando, irónicamente, muchas de las críticas que los mismos ateneístas habían hecho a los intelectuales del porfiriato como importadores de ideas que poco o nada tenían que ver con las necesidades nacionales. Ante las abundantes críticas al intelectual como un ser enclaustrado en su torre de marfil, en “El bovarismo nacional”, Caso tomó a su cargo resguardar el espacio intelectual abierto por los ateneístas diez años antes. Aunque la definición del término “bovarismo”, retomado de Jules de Gautier, como un “mal” y una “tragedia” parecería sugerir que el autor se unía a la condena generalizada del intelectualismo desligado del contexto social mexicano, en su discurso también se presentaba ese bovarismo como la posibilidad de superar otra tragedia, a saber, la fatalidad de las circunstancias presentes. En sus propios términos:

Los pueblos, como los individuos, también son bovaristas. A veces piensan que son diversos de como son en realidad. Pero si se creen libres, llegarán a serlo algún día. México busca su libertad a través de su historia. Cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino. La vida es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él. Constreñidos en nuestra individualidad, nos devoraría la desesperación de no salir nunca de nuestra propia miseria (1922: 81-82).

Las afirmaciones anteriores son reveladoras en muchos sentidos. Además de sugerir el bovarismo del pueblo mexicano, aven-

turaban una lectura histórica que explicaba a partir de él las revoluciones con las cuales había pretendido alcanzar un ideal libertario que las circunstancias le negaban. Asimismo, asimilado a esa búsqueda “de un mundo imposible, de una vana realidad de leyenda” (Caso: 80), el bovarismo reivindicado por Caso abría el camino a un ejercicio filosófico cosmopolita que al negar los constreñimientos de “nuestra individualidad” contribuiría en último término a superar una realidad hostil. Rebasar estos constreñimientos era también perseverar en el empeño por llegar a ser aquello que no se era todavía.

La reivindicación de la voluntad mimética que podía leerse en el discurso de Caso no bastó para conjurar las críticas hechas por Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934[1963]). Si Caso eligió la perspectiva literaria para abordar el problema, Ramos partió de la psicología adleriana para esbozar un perfil de la cultura mexicana basado en su carácter necesariamente derivado y su pertinaz mimetismo. Desde la perspectiva de Ramos, el “vicio” de la imitación de lo extranjero no solo había traído como consecuencia “los fracasos de la cultura en nuestro país” (21), sino que también había impedido la asimilación de lo heredado. La imitación se concibe como un proceso mecánico, ligado a la traducción y opuesto a la organicidad de la asimilación. Para reforzar el contraste entre ambos procesos, el autor apeló al rumor según el cual “el primer texto de la Constitución americana que se conoció en México fue una mala traducción traída por un dentista” (23).

El diagnóstico negativo de Ramos parecía partir también del terreno filosófico. En “La campaña antipositivista”, ensayo publicado en 1927 en la revista *Ulises*, su maestro Antonio Caso apareció retratado como un expositor de filosofías extranjeras más que como un pensador original. El contraste entre exponer las ideas de otros y producir ideas propias, quedó explicitado en *Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal*. Por distintas vías, emprendió allí Caso la defensa de su originalidad como pensador. Una de ellas consistió, precisamente en contrastar la labor traductora con la producción de una obra original. Así, el maestro responde al joven Ramos en los siguientes términos:

El señor Ramos lleva publicado, tan sólo, una versión española, de no muy pulcro estilo, referente al *Compendio de Estética* de Croce, versión que coincidió, con otra excelente del propio libro, redactada en España, amén de unos cuantos artículos periodísticos, por lo que resulta imposible adivinar su pensamiento filosófico (1927: 12).<sup>3</sup>

Además de revirar contra Ramos por no haber hecho más que una traducción, retraducción si consideramos que competía con la versión española; la respuesta de Caso evidencia una vez más que la tarea de traducción solo es legítima cuando se vincula a la producción de la propia obra, esto es, cuando permite hacerse de lo traducido, asimilándolo en aras de la producción de una obra original. Asimismo, Caso recordó a Ramos que la *Historia y antología del pensamiento filosófico*, publicada por el primero en 1926, era “la primera antología redactada en castellano, y que abarca[ba] toda la evolución de las ideas”. En este caso, su originalidad quedaba de manifiesto porque, decía, “nunca se ha[bía] intentado en nuestra lengua el esfuerzo que yo he realizado” (28). Un esfuerzo que, para que no hubiera ninguna duda, Caso equiparó a obras como las *Lettres à Zoe* de Salomón Reinach o la *Historia de la filosofía* de Will Durant, las cuales escritas en francés y en inglés serían *el equivalente* en esas lenguas del esfuerzo sintetizador del filósofo mexicano.

El intercambio entre Caso y Ramos evidencia que la originalidad se fue construyendo a la vez por oposición a la traducción y gracias a ella. Por un lado se reprochaba que la producción intelectual se limitara a traducir; por el otro, era precisamente una suerte de traducción; esfuerzo pionero de síntesis filosófica, lo que se erigía en prueba casi irrefutable de originalidad. El español, cual *terra incognita* se convertía así en terreno de conquista para la expresión filosófica.

La labor pionera que representaba escribir filosofía en español en este contexto quedó confirmada en el prólogo que Eduar-

<sup>3</sup> La traducción a la que se refiere Caso es la que José Sánchez Rojas publicó en Madrid del *Breviario de estética: cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice*, la cual se reeditó varias veces en España y Argentina.

do García Máynez escribió para *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, compilación de las conferencias dictadas por Caso y publicadas por el Centro de Estudios Filosóficos (1941). De acuerdo con el prologuista, el conferencista “ha continuado en la América Española la tarea iniciada por aquellos filósofos en Europa y Estados Unidos; pero ha sabido lograr una posición independiente, realizando en la misma dirección espiritual, interesantes aplicaciones y trabajos *originales*” (Caso 1914: 13, las cursivas son mías). Frente a los cuestionamientos a la originalidad del maestro, Máynez afirmó que “tales cargos [eran] infundados, y únicamente revela[ba]n desconocimiento, no solo de la producción insigne del maestro, sino de la naturaleza de las tareas filosóficas y de la imposibilidad de una originalidad absoluta” (15).

De tal manera, hacer filosofía implicó también participar en el debate sobre su carácter extranjero, sobre su trasplante, asimilación y adaptación a la realidad mexicana, pero también sobre la autenticidad u originalidad a la que se podía aspirar. La importancia de este debate ha dado lugar a que se reconozcan en él dos modelos de hacer filosofía en Hispanoamérica. Uno, el de una autenticidad definida a partir de la propia circunstancia y, otro modernizador y deshistorizante que entendía la filosofía en clave universalista y buscaba consolidarla como disciplina universitaria (Hurtado 2007: 27-32). Esta vertiente no buscó subrayar la especificidad de las prácticas filosóficas mexicanas o americanas, sino que se interesó por cultivar una filosofía “científica”. Así, en *El problema de la filosofía hispánica*, Eduardo Nicol sostuvo que “no es la mengua de originalidad vital con que deba pagarse la originalidad intelectual. La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*” (1961 [1998]: 79). De la misma manera, al tiempo que reconocía que las filosofías particulares se inscriben en el marco más amplio de la filosofía occidental, Ferrater Mora alertó sobre el hecho de que “la busca americana de una autenticidad y una peculiaridad no debe hacer olvidar que lo que importa en filosofía es la verdad” (1969: 669).

A pesar de las concepciones del ejercicio filosófico presentes en ambos modelos, la traducción se encontró practicada y rei-

vindicada tanto por los partidarios de la autenticidad, como por los modernizadores. Aunque sus tareas traductoras no fueron objeto de disputa, sí lo fueron las maneras en que unos y otros buscaron superar la falta de autenticidad que veían en la filosofía local. Si los modernizadores se pronunciaron por una reforma del medio filosófico que lo equiparaba a las ciencias, para los defensores del modelo de la autenticidad era necesario filosofar desde la propia circunstancia, lo cual incluía, aunque no se limitaba a historiar la filosofía hispanoamericana.

La creación de la cátedra de historia de la filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras (1942) contribuyó a poner en manos de los historiadores de la filosofía la tarea de resolver las dudas sobre la capacidad de la filosofía para plantear y resolver los problemas nacionales y sobre la posibilidad de una filosofía asimilada a “nuestro espíritu nacional”, según lo planteó Ramos en su *Historia de la filosofía en México*. Que la importación debía dar lugar a la asimilación y ultimadamente a una filosofía auténtica se puso de manifiesto en el prólogo:

En México, el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional (1943:161).

La historiografía construida en torno a la filosofía producida y practicada en México se convirtió en uno de sus garantes al sostener con José Gaos que “no hay filosofía mexicana *en la medida* en que no hay Historia de la Filosofía Mexicana” (1952: 87). De la misma manera, Leopoldo Zea sostuvo que “para saber lo que podemos hacer es menester saber lo que hemos hecho” (Ramos 1943: 60).

Al abordar la historia de la filosofía atendiendo a las sucesivas importaciones de escuelas de pensamiento, el proyecto historiográfico de Gaos en *En torno a la filosofía mexicana* (1952[1980]) vino a representar una de las primeras tentativas por abandonar una historia de la filosofía escrita desde categorías centradas en

las escuelas y corrientes filosóficas europeas, para proponer una historia situada en el contexto hispanoamericano. En este universo explicativo, hubo importaciones hechas desde fuera, esto es, desde la metrópoli, con objetivos completamente colonizadores; pero también las hubo desde dentro, resultado de un proceso de selección mediante el cual el medio importador actuaba de manera “libre y espontánea” en el trazado de las coordenadas que le correspondían en el panorama filosófico “universal”.

Esbozado desde la perspectiva de las importaciones, este relato histórico sacó a la luz el doble movimiento al cual dieron lugar los desplazamientos filosóficos operados a lo largo de cuatro siglos. Por un lado, este era un movimiento que insertaba lo extranjero en lo nacional por medio de una “*adaptación de lo importado a las peculiaridades culturales del país en cada momento*” (Gaos 1952[1980]: 149). El ejemplo por excelencia de lo anterior vino de la investigación de Zea sobre la importación del positivismo en México. El hecho de que el lema comteano “*l’amour pour principe, l’ordre pour base et le progress pour but*” hubiese sido traducido por Barreda como “orden, progreso y libertad”, más que de una recepción pasiva y acrítica, daba cuenta de una lectura selectiva y de una voluntad de adaptación del positivismo francés al contexto mexicano. Por otro lado, el mismo movimiento insertaba lo nacional en lo extranjero mediante una lectura reflexiva que contribuía a la universalidad de la filosofía, integrando en esta algo que anteriormente no tenía, pues al reconocer los tres estados comteanos en la historia de México, la lectura de Barreda lograba situarlo en el “curso de la historia universal” (p. 50).

El “afuera” y el “adentro” con respecto a los cuales se definían las importaciones no correspondía, ni a un espacio geográfico nacional, ni a una lengua en particular. Escrita originalmente en Italia a fines del siglo XVIII tras la expulsión de los jesuitas, la *Historia antigua de México* de Clavijero se citaba como ejemplo de una de esas importaciones hechas desde “adentro” en la medida en que incluso antes de que la obra llegase a México y se tradujera al español, el autor había incorporado las filosofías extranjeras de su tiempo de manera tal que a pesar de que estas eran extranjeras y



de que Clavijero escribía en el extranjero, su obra seguía siendo mexicana (49).

La reflexión articulaba, pues, una dimensión intelectual y una dimensión histórico-política en cuya intersección se situaba la filosofía escrita en español. Si en un principio parecía que era posible defender cierta originalidad de la filosofía mexicana basada en su importación selectiva de filosofías, Gaos concluyó que este rasgo “quizá no [fuera] exclusivo de México”, ya que “en el mismo sentido que este, [habían] elegido en materia de Filosofía otros países hispanoamericanos en que también se [habían] sucedido escolástica, eclecticismo, positivismo, bergsonismo” (59). De tal manera, esta reflexión también atenuaba las fronteras entre las reflexiones identitarias hispanoamericanas, integrándolas en un paisaje unificado por el español promovido a lengua de expresión filosófica. De ahí que la invitación a historiar las ideas hiciera de la historia de la filosofía mexicana un ejemplo para escribir aquella de los “países de lengua española en general” (22).

Así planteada, la historia de la filosofía no sólo fue responsable de articular un corpus de obras y autores en el cual el pasado filosófico mexicano justificaba una tarea filosófica endógena; también pretendió unificar, bajo la bandera de la lengua española, la contribución hispanoamericana al panorama filosófico internacional o “universal”, según el término empleado en las discusiones de la época. Así, a casi diez años de la *Historia de la filosofía en México* de Ramos, Gaos situó la filosofía mexicana en el horizonte de la producción intelectual de los países hispanohablantes, de la siguiente manera:

La filosofía de los países hispanoamericanos y de España presenta rasgos típicos de toda ella: la preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libres y más bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el “politicismo” y el “pedagogismo” distintivos de estos países. Estos rasgos la unifican pues caracterizándola a diferencia de las filosofías de los países “clásicos” de la filosofía, la filosofía antigua, las filosofías modernas de Italia, Fran-

cia, Inglaterra, Alemania para nombrarlos en orden de su sucesiva hegemonía en el mundo de la filosofía (70).

La cita anterior es reveladora no sólo de la construcción de la lengua y la historia como rasgos que distinguen y cohesionan la filosofía de los países hispanohablantes, sino también de cierta jerarquía internacional en cuanto a las ideas se refiere. Subyace la convicción de que la filosofía de los países hispanohablantes no pertenece a este orden internacional de las ideas y se sitúa, por ende, al margen de lo clásico. La reflexión sobre la autenticidad de la filosofía americana, en la cual se diluyó la filosofía mexicana por el hecho de expresarse en español y por tener un pasado colonial compartido con otros países hispanoamericanos, se tiñó entonces con un tono de reivindicación histórico-política.

Repensar las importaciones como el resultado de una práctica filosófica autóctona no fue indispensable solo para responder a la acusación de falta de originalidad, ni para sustentar cierto nacionalismo en filosofía, sino también para reflexionar sobre las capacidades expresivas de un español “filosófico”. Si la propuesta de Gaos tendía a mostrar que aquellos que habían traducido filosofía en territorio mexicano, se habían hecho de ella de manera suficiente como para postular un trabajo auténtico de apropiación, mismo que permitía añadir el adjetivo “mexicana” a su historia de la filosofía, esta reflexión se tornó más compleja al vincular la importación de ideas a un mundo hispanohablante que rebasaba fronteras nacionales.

El viraje que la discusión tomó a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta no solo puso en tela de juicio la universalidad de la filosofía europea, sino que también emprendió una reflexión sobre el lugar desde el cual se filosofaba. Como se verá más adelante, entre 1947 y 1952, la construcción de esta autenticidad filosófica se llevó a cabo por medio de la combinación de fenomenología y el existencialismo que ocupó al grupo Hiperión, cuyos miembros reaccionaban “ante la actitud imita-

tiva de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas” (Villoro 1995: 120-121).<sup>4</sup>

Las reservas ante la defensa de la autenticidad de una filosofía mexicana o americana no solo salieron de entre las filas de los defensores de una filosofía científica. También se objetó a lo anterior desde el marxismo, entonces representado por Lombardo Toledano. Para el autor, precisamente por ser el resultado de la colonización española, la filosofía local carecía de toda originalidad. En sus propios términos:

Nada hay original, al principio en la vida de México en el campo de las ideas. Porque la filosofía de las tribus indígenas, su manera de concebir la existencia, las relaciones humanas y la perspectiva para la comunidad, fue implacablemente perseguida por los conquistadores (Lombardo Toledano 1963: 11).

Así, la inautenticidad o poca originalidad de la filosofía mexicana también se definía por la referencia, a veces nostálgica, a la irreparable pérdida de un pasado indígena. En otros términos, si cualquier posibilidad de autenticidad quedaba cancelada por la destrucción del mundo prehispánico, la salvación del pensamiento mexicano, tan necesaria para el nacionalismo del régimen de la época, consistía en resaltar el matiz aportado por el mestizaje. Desde esta perspectiva, la construcción de un pensamiento auténtico solo era posible cuando se hubiese matizado “lo ajeno con el espíritu local, representado por la sensibilidad del mestizo, convirtiendo así la cultura universal en cultura propia” (88).

La insistencia en la adaptación de lo ajeno a lo nacional y la definición de la autenticidad a partir de la asimilación de las ideas extranjeras fueron puntos de coincidencia entre el proyecto historiográfico de Gaos y el de otros intelectuales mexicanos que buscaban reivindicar la filosofía practicada en México. De las plumas de los discípulos que Gaos congregó en su Seminario

<sup>4</sup> Entre los miembros del grupo estaban Emilio Uranga, Luis Villoro, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Ricardo Guerra. Al respecto pueden consultarse Díaz Ruanova (1982) y Santos (2015).

del Pensamiento de los Países de Lengua Española, pero también de aquellas de intelectuales católicos poco a poco fue emergiendo una filosofía “propia”, cuya legitimidad no podía cuestionarse aludiendo a su carácter importado. Poco importó que para reescribir esta historia tuviera que recurrirse también a la traducción, pues, muchas veces esto implicó traducir o reeditar las obras de los filósofos novohispanos.

La polémica que enfrentó a los defensores de la autenticidad filosófica definida a partir de un discurso historiográfico que resaltaba la particularidad de los orígenes, a aquellos que la definieron a partir de un discurso filosófico de corte universalista, tuvo como telón de fondo la pregunta por la legitimidad de las sucesivas traducciones que puntuaban la historia de la filosofía en México, así como también la implícita condena de los usos y abusos a los que estas importaciones daban lugar. El hecho de que, en esta polémica, el uso constante de la traducción no se explicita sino metonímicamente –por referencia crítica a la copia, la imitación, la falta de creatividad y la producción intelectual de segunda mano– permitió que el espacio en el que se practicó, la traducción no solo no se cuestionara sino que prosperara, en muchos casos, teniendo por artífices a los mismos filósofos que ponían en tela de juicio la originalidad de la producción intelectual local. Más que síntoma de esquizofrenia intelectual, lo anterior fue un indicio de la función confiada a la traducción en este contexto.

Predicar la autenticidad de cierta filosofía fue también contraponerla a la extranjería que llegaba de la mano de las traducciones. Como tarea ancilar en la producción de una filosofía original o subordinada a las necesidades de la cátedra, al traducir los filósofos contribuyeron a instaurar una suerte de ritual de la autenticidad. A pesar del halo heroico que con frecuencia cubrió a la tarea traductora, persistió una profunda ambigüedad con respecto a la función que las traducciones desempeñaban en la producción de una filosofía “original”. Así, el vínculo entre filosofía y traducción sirvió también para evocar la profunda escisión entre la autenticidad y legitimidad de la filosofía local y el diletantismo y la falta de rigor con los que se había hasta entonces asociado.

## II

### TRADUCTORES EN ESCENA Y TRAS BASTIDORES

Como parte de las prácticas ritualizadas de escritura y lectura del campo filosófico mexicano, neófitos e iniciados recurrieron a la traducción, ya sea como lectores o traductores. Su carácter derivado, inauténtico y mimético no fue impedimento para que la traducción se convirtiera en prioridad de editores; necesidad de instituciones educativas y ocupación complementaria de profesores universitarios y escritores. Que también fuera una de las acusaciones lanzadas en algún desencuentro o que se la nombrase como etapa a superar u obstáculo por vencer, no impidió que Gaos propusiera reescribir la historia de la filosofía en México desde el punto de vista de la importación de ideas extranjeras. Si bien es cierto que sobre la traducción pesaba la acusación tácita de haber demorado la formulación de un pensamiento propio, también lo es que se la concebía como un mal necesario, pues ante la falta de conocimientos lingüísticos, las traducciones aseguraban el acceso a las fuentes “de primera mano” y facilitaban el diálogo con las filosofías extranjeras. La falta de traducciones redundaba, además, en un perjuicio mayor para el cultivo de la filosofía; sin ellas, el estudiante quedaba supeditado a lo dicho por los profesores o por los comentaristas de algún autor, cancelando así la posibilidad de leer “directamente” a los autores estudiados.

Con la legitimación de la traducción como práctica y producto autorizado de consumo intelectual se confirma también un cambio en la relación de los lectores con los textos filosóficos. A medida que el campo filosófico se va delimitando y gracias a la fundación de instituciones culturales, de revistas especializadas y de colecciones editoriales, se impone la exigencia de la lectura

directa de las obras filosóficas, para lo cual la traducción resulta indispensable. Al mismo tiempo, se hace presente la necesidad de abordar la escritura filosófica de manera más rigurosa y, de ser posible, distanciándose de la tradición ensayística y literaria con la que se había asociado hasta entonces. Así, al presentar el primer número de la revista *Diánoia*, Eduardo Nicol no vaciló en afirmar que los trabajos allí publicados tendrían “el carácter de investigaciones rigurosas y no el de ensayos más libres o literarios” (Nicol 1955: vii). El autor afirmó igualmente que “el nivel que [había] alcanzado la filosofía en México, y en la comunidad de países de habla castellana, [era] suficiente ya para crear las condiciones de posibilidad de un nuevo estilo: el estilo propio de la investigación científica” (1955).

Lejos de limitarse a la política editorial de *Diánoia*, esta declaración de principios ganó vigencia a lo largo y ancho del medio filosófico y se aplicó tanto a los participantes de la época como a los del pasado inmediato. Así, Salmeron criticó la *Historia del pensamiento filosófico* de Vasconcelos (1937) como más apta para analizar las opiniones de su autor que para conocer las corrientes de pensamiento de las que se ocupó, pues para escribirla este no había recurrido a fuentes de primera mano (1963:292). Poco le importó al crítico que tanto al final de cada capítulo, como en el desarrollo de algunos de ellos, Vasconcelos remitiera a algunas de las obras de los filósofos estudiados, ya sea en traducciones españolas, en inglés o francés. A sus ojos, el recurso a las historias de la filosofía de Heinrich Ritter, Edward Zeller, Victor Cousin, Alfred Weber, Wilhelm Windelband, Émile Boutroux, Émile Brehier y Will Durant, por lo demás debidamente citadas en la bibliografía, convertían la obra en un collage de traducciones.

Al endosar la exigencia de la lectura directa, la crítica de Salmeron también confirma que tales ejercicios de traducción filosófica se toleraban en casos muy precisos. En otros términos, si la labor traductora de Vasconcelos en esta obra es objeto de reproche, esto se debe a que constituye una lectura de tercera mano, es decir, se nos da Nietzsche a través de alguna de las historias consultadas y luego a través del comentario de Vasconcelos. La traducción emprendida en este caso es difícilmente comparable

a la emprendida en las *Enéadas*, pues, como vimos, en ella, el vínculo entre la obra traducida y la obra propia permitía pensar en un auténtico ejercicio de apropiación.

En consecuencia, al examinar la manera en que se recurre a la traducción en este contexto es necesario distinguir entre la lectura traductora que estrecha los vínculos entre, por un lado, la reescritura de una obra ajena y la producción de la propia, y por el otro, la lectura traductora cuyo objetivo es ensanchar los límites de una comunidad intelectual por medio de la enseñanza de la filosofía. En uno y otro caso, sin embargo, la traducción se convierte en objeto de un discurso que apunta a regular la práctica de la filosofía en el espacio intelectual mexicano y su relación con las filosofías extranjeras. Uno y otro caso, permiten concebir las prácticas traductoras emprendidas en el ámbito filosófico de la época a través de la metáfora teatral que sitúa a los traductores en escena o tras bastidores.

Si la traducción se escenifica como una práctica intelectual autorizada cuando permite la lectura directa de las fuentes y cuando sus vínculos con una producción original son corroborables, no es de extrañarse que la traducción practicada en los cursos de José Gaos, a su vez basados en el “análisis minucioso y directo de los grandes textos y en su interpretación histórica cuidadosa” (Villoro, 1995: 78), se considerara como uno de los primeros pasos para un auténtico ejercicio de la filosofía. Elsa Cecilia Frost, una de sus discípulas más cercanas, ha dado cuenta de cómo con Gaos los estudiantes debían vérselas con textos en alemán, latín o griego, muchas veces mediante ejercicios de traducción realizados bajo la guía del profesor (1989: 218). Del mismo modo, de acuerdo con Juliana González:

Gaos transmitía el proceso traductor con todos sus problemas y matices, proporcionando un acceso interiorizado de la obra heideggeriana insustituible con otro tipo de enseñanza como si se asistiera al proceso creador, a la búsqueda filosófica (y lingüística) de Heidegger mismo (2000: 7).

Tampoco resulta extraño que en los planes de estudio de la Facultad de Filosofía y Letras se reconociera la importancia del conocimiento de lenguas extranjeras y de su traducción, pues la tarea traductora era equiparable a aquella de echar los cimientos de la originalidad filosófica. Hacia 1949, por ejemplo, Hernández Luna consignó que para obtener el grado de doctor en filosofía era necesario tener dos lenguas muertas y dos lenguas vivas (1949: 293). De la misma manera, Gaos enfatizó la cuestión de la enseñanza de las lenguas extranjeras entre las cuales consideró tanto lenguas clásicas (griego, latín y árabe) como modernas (alemán, francés, inglés, italiano y ruso) (1956: 57-58).

A pesar de que estas exigencias pronto debieron matizarse ante el abrumador peso de una realidad poco proclive a tan ambiciosos planes académicos, no se trataba de ideas con poca resonancia entre los universitarios de la época. Confirma lo anterior la creación de la colección de clásicos bilingües *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* y de un Centro de traducción en 1944, que con el paso de los años se integró al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Si bien las publicaciones de esta colección no se limitaron al ámbito filosófico, sus volúmenes recibieron una cálida acogida entre la comunidad filosófica. Así, al ocuparse del primer volumen publicado, Espinosa no vaciló en afirmar que la colección venía a “llenar un vacío que desde hace muchos años, y por falta de textos adecuados, obstaculizaba el trabajo histórico-filosófico de investigación clásica” (1944: 97). Señaló también que hasta entonces “los textos clásicos editábanse, generalmente, en traducciones imprecisas, sin el texto latino o griego, y sin la paginación y numeración correspondientes a los originales, único modo posible de comprobar las citas y frases (de *trabajar* sobre los textos, en última instancia)” (1944).

Las traducciones publicadas en la *Bibliotheca* refrendaban la exigencia de proximidad con las fuentes del trabajo filosófico y, al presentar el texto en lengua extranjera frente al texto traducido, contribuían a salvar una incómoda distancia, no solo entre original y traducción, sino también entre la mera posibilidad de una filosofía auténtica y su realización. En otros términos, si uno



de los primeros requisitos para alcanzar la originalidad en filosofía, era cumplir con el ritual de la lectura directa y proponer una relectura original, los volúmenes bilingües de esta colección representaban justo esa posibilidad.

Destinadas a estudiosos y especialistas, estas traducciones permitían delimitar un ámbito más o menos restringido de circulación para la filosofía. No obstante, los proyectos editoriales que ampliaron el radio de la lectura filosófica para incluir a lectores menos especializados no se hicieron esperar e incluso precedieron a la constitución del ámbito especializado. El listado de traducciones que puede obtenerse a partir de algunos de los catálogos de libreros, impresores y editores de estos años permite distinguir con relativa claridad que la producción y difusión de la filosofía se escinde entre un público restringido y uno más amplio, lo cual dio lugar igualmente a la construcción de cierta imagen social del trabajo filosófico.<sup>5</sup>

Las traducciones que circulaban en uno y otro ámbitos cumplían con funciones distintas. Aquellas que se destinaban a la divulgación satisfacían las necesidades de una población estudiantil que empezaba a multiplicarse. Aquellas que se vinculaban a la construcción de una obra propia cumplían con la función de legitimar y diferenciar el trabajo intelectual de sus autores como participantes de pleno derecho en el ámbito filosófico de la época. El límite entre uno y otro ámbitos no siempre fue claro y es precisamente en el espacio de la cátedra donde ambas esferas se entrecruzaron.

Un ejemplo de ello fue la colección “Opúsculos” de la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Samuel Ramos, la cual se

<sup>5</sup> Las colecciones dedicadas a la publicación de obras de filosofía de más de 40 casas editoriales activas entre 1940 y 1970 permiten construir un corpus de aproximadamente 455 obras traducidas. Muchas de estas traducciones vieron la luz en el seno de proyectos editoriales de divulgación como la Biblioteca Enciclopédica Popular, de la SEP, la colección Sepan cuántos, de Porrúa o los Breviarios, del Fondo de Cultura Económica, los cuales remiten indudablemente a un lectorado más amplio que aquél al que se dirigen colecciones especializadas como Textos Clásicos de Filosofía, del Fondo, o la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, de la UNAM. Véase el “Índice de traducciones” incluido como anexo.

dedicó a la edición de “textos ‘clásicos’, traducidos por profesores de la Facultad, o bien a la reimpresión de aquellos títulos cuya traducción fuera notable” (Eguía-Lis Ponce 1997:21). De manera semejante, el Centro de Investigaciones Filosóficas, puso prensas de por medio para asegurar la difusión de traducciones y originales entre los especialistas. En 2007, su *Catálogo histórico de publicaciones* constató la importancia de la labor traductora de los miembros del instituto, al tiempo que afirmó que las traducciones allí publicadas disminuyeron a medida que aumentaron las publicaciones originales firmadas por sus miembros. De manera tal que el balance que en el *Catálogo* se ofrece da cuenta de la consolidación de una producción filosófica original proporcionalmente opuesta a la publicación de traducciones, las cuales ocupan un lugar secundario, a pesar de que por su “calidad” habrían contribuido a dar al Instituto la reputación de la que desde entonces ha gozado en el mundo hispanohablante (Celorio 2008: 14-15).

Que la traducción se veía como un arma de doble filo quedó confirmado por la respuesta de Gaos a una encuesta del Fondo de Cultura Económica. A pesar de reconocer que las traducciones publicadas por la editorial contribuían al avance de la cultura de lengua española, el encuestado advirtió sobre el riesgo de convertirse en una “cultura de traducciones” desprovista de la “suficiente originalidad creadora”. En consecuencia, era necesario “hacer todos los esfuerzos posibles por pasar de la cultura de traducciones a la cultura de aportaciones originales y universales, y por que las demás la conozcan y reconozcan en beneficio de su propio enriquecimiento y elevación” (Gaos 1967: 242).

La traducción se convirtió en una tarea auxiliar de la construcción de una filosofía local y en la producción de una obra propia. Aunque aquellos que fungieron como traductores de filosofía quedaron definidos tanto por el capital cultural que venía con su dominio de una lengua extranjera, como por aquél que vinculaba su producción intelectual con la apropiación de la obra traducida, su participación en las tareas traductoras no fue homogénea. Antes bien, se alineó con dos roles arquetípicos

asociados con la figura del traductor a lo largo de la historia: el traductor sacerdotal y el traductor paria (Prunč 2007).

Lejos de situarse en una posición subalterna, el traductor sacerdotal cumplió una función de custodia; se le asignó la tarea de seleccionar y definir aquello que debía traducirse y fue representante y depositario de valores culturales que sus pares y compatriotas tenían en alta estima. Pero no solo eso, también cumplió con la función de formar discípulos y de vincularlos a redes intelectuales construidas en torno a los autores traducidos y a sus obras. En cambio, el traductor paria encarnó la servidumbre con que históricamente se ha asociado a los traductores; posición que resultó en la “asumida invisibilidad” de muchos de ellos” (2007). La tensión entre ambas figuras no implicó su mutua exclusión. Reconocerse en una fue evocar secretamente a la otra. A pesar de la distancia que parecía establecerse entre ellas, ambas fueron cómplices del imaginario que aún rodea a la tarea del traductor en general, y a la del traductor de filosofía en particular.

Los intereses teóricos de aquellos que participaron en las tareas traductorales contribuyeron a definir la función de las traducciones. De la circulación de ideas pertenecientes a determinadas corrientes filosóficas, pasando por la construcción de grupos dedicados a su estudio y hasta la consecuente reorganización del campo filosófico, las traducciones fueron excelentes portadoras de capital simbólico. No es difícil ver cómo el vínculo entre la construcción de una obra propia y la tarea traductora pronto resultó unido con los valores de la traducción sacerdotal. Si la traducción conducía a un comentario especializado o a proyectos de largo aliento, como la dirección y creación de colecciones editoriales, el traductor quedaba arropado no solo por la autoridad de los autores traducidos, sino también por la nobleza de una tarea ingrata motivada por un interés intelectual genuino.

Con todo, por sí solo el vínculo entre el interés filosófico por un autor, su traductor y la construcción de una obra propia no es suficiente para dar cuenta de las diferentes prácticas traductorales observables en el México de estos años. Para ello, además es preciso considerar la relación del traductor con el mundo editorial. La integración de los exiliados españoles a las tareas de edición

y traducción en el Fondo de Cultura Económica situó a muchos de ellos en posiciones excepcionales (Díaz Arciniega 1994).<sup>6</sup> La creación de la sección Filosofía, en 1943, dirigida por Gaos e Ímaz muestra efectivamente que algunos traductores gozaban de ciertas prerrogativas para hacer circular las obras y los autores que les interesaban.<sup>7</sup> Su posición era, por ende, especialmente ventajosa, pues

para todo universitario, investigador o intelectual, dirigir una colección en una editorial es, efectivamente, un medio de evaluar, controlar y administrar la producción de sus pares; de tener voz y voto sobre la naturaleza de la producción intelectual en su campo de conocimiento (Leclerc 2003: 70).

No es posible exagerar la intervención de Gaos en este contexto, especialmente porque junto con Eugenio Ímaz, su labor al frente de la sección Filosofía, y a partir de 1955, de la colección Textos Clásicos de Filosofía, vehiculó una idea precisa de lo que era leer y escribir filosofía. Se trataba, en particular, de una concepción de filosofía de un acentuado germanismo que coincidía con el programa de publicaciones de la *Revista de Occidente*, el cual era parte del equipaje que Gaos trajo consigo de España (Gil Villegas 2001: 277).

<sup>6</sup> La literatura sobre el exilio español también suele abundar sobre la contribución de los exiliados como editores y traductores al despegue de la industria editorial mexicana. Entre las casas editoriales fundadas pueden mencionarse Atlántida, Cima, Compañía General Editora, EDIAPSA, Embajada de la República Española en México, Esfinge, España con Honra, España Popular, Federación de juventudes socialistas de España, Lex, Leyenda, Minerva, Moderna, Nueva España, Orión, Publicaciones de España Combatiente, Quetzal, Séneca, y UTEHA (Abellán 1995 y Ferríz Roure 1998).

<sup>7</sup> Fuera del ámbito filosófico, pueden mencionarse la sección dedicada a las obras latinas dentro de la Biblioteca Americana, la cual quedó bajo el cuidado de Millares Carlo, aquella dedicada a Ciencia Política creada en 1947 y dirigida por Manuel Pedroso, así como también el papel desempeñado por Zea al frente de la colección México y lo Mexicano de editorial Porrúa, el de Ramos como director de la colección Opúsculos de la UNAM, o en los años setenta, aquél de Sánchez Vázquez al frente de Teoría y Praxis, en Grijalbo.

Gaos veía en la colección Textos Clásicos de Filosofía la oportunidad de poner remedio a la penuria bibliográfica de textos filosóficos en español. Al presentar el primer volumen de la colección, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, traducidas por Wenceslao Roces y revisadas por Elsa Cecilia Frost, reconoció que “las publicaciones filosóficas hechas en lengua española durante los últimos lustros [eran] sumamente numerosas y variadas” e insistió en que seguía “sin llenar el hueco más importante en materia de publicaciones filosóficas no originales en lengua española”, ya que faltaban “traducciones íntegras, directas y correctas de algunas de las obras absolutamente capitales de la historia universal de la filosofía” (Gaos 1955: vii). Consciente de que para el cultivo de la filosofía en español no podía prescindirse de estas traducciones, no vaciló en describir el proyecto editorial del Fondo como síntesis y compenetración cultural. En sus propios términos:

[E]n la historia universal de la cultura, han representado las traducciones de obras maestras de la misma, desde unas lenguas a otras, aportaciones a la compenetración entre las distintas culturas integrantes de la universal que han sido y serán siempre esenciales a la marcha histórica del hombre hacia una cultura ecuménica lograda, no por supresión, ni siquiera por uniformación, de las variedades que la enriquecen, sino por armónica síntesis de éstas (1955).

Los vínculos de esta labor traductora no solo con la cátedra y el desarrollo de una obra propia, sino también con la reconstrucción de un corpus filosófico en español se evidenciaron en las “Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos”, en las cuales Gaos distinguía la escritura filosófica de la literaria y buscaba definir aquello que estaba en juego en la reconstrucción de un texto filosófico. Así, lo que en el contexto del Fondo se exigía de cualquier traducción, esto es la precisión terminológica y la corrección lingüística, se replanteó según normas léxicas y sintácticas, cuya observancia evitaba caer en la paráfrasis o en la interpretación libre de una obra. Que una traducción filosófica debiera apegar-

se terminológica y sintácticamente a su fuente la asemejaba, en cierto modo, a la traducción de poesía, pero para marcar con claridad la distancia entre ambas, decía Gaos, era necesario reconocer que el carácter indisociable de forma y contenido en la escritura poética produce ciertos “efectos”, mientras que en el caso de la escritura filosófica reproduce “el pensamiento del original” (2000: 222). En otros términos, mientras que la escritura poética quedaba investida con un valor estilístico, se cubría a la escritura filosófica de un halo lógico y riguroso que la distanciaba de la lectura impresionista y la situaba en el terreno de una racionalidad que trascendía límites lingüísticos.

El alcance de esta distinción no era menor, pues de acuerdo con esta, el traductor de filosofía reproducía el pensamiento del original, al tiempo que contribuía a reconstruir un “género filosófico”, definido por un conjunto de obras y por las constelaciones semánticas que estas compartían y que eran rastreables en otras lenguas. Así, que la *ousia* aristotélica fuera esencialmente ambigua, que el irracionalismo de Nietzsche pretendiera huir de cualquier empleo sistemático de los términos, o que Heidegger recurriera a términos cuya traducción desafiaba sin cesar la coherencia terminológica intra e intertextual en su obra, fueron algunos de los ejemplos que Gaos trajo a colación para dar cuenta de las potenciales batallas a las que debía enfrentarse cualquier traductor de filosofía. Puesto que estas constelaciones semánticas o redes terminológicas definían la identidad de autores, textos y tradiciones, su reconstrucción era fundamental para la reproducción no solo del género filosófico, sino del corpus del cual dependían la lectura y escritura de la filosofía en español.

Ante este panorama, el traductor de filosofía no solo se convertía en coautor de la obra traducida sino en reconstructor de un corpus de obras de filosofía. Su labor iba más allá de la fidelidad a un autor o a una corriente e implicaba un compromiso con un universo intertextual de límites inciertos. Esta manera de concebir la tarea traductora la distinguía claramente de la traducción literaria y, al mismo tiempo, contribuía a desdibujar los límites entre el traductor y el autor de filosofía.

No es extraño que, al referirse a las traducciones de Ímaz, Gaos señalara la necesidad de contarlas como constitutivas de una obra propia. Gaos situó estas traducciones en un movimiento cultural mayor que buscaba reemplazar la filosofía francesa por la filosofía alemana en la España republicana. El trabajo traductor de Ímaz era, pues, una labor sacerdotal de parte a parte, pues su compromiso con la puesta al día de la filosofía de lengua española era difícilmente imaginable sin considerar sus traducciones. En sus propios términos:

[E]n la obra que nos ha dejado hay que incluir la del traductor. Lo que se piensa corrientemente de las traducciones vale para las traducciones corrientes, pero nada más. Hay traducciones que, aunque no sean trabajos originales en el sentido habitual de esta expresión, atestiguan una auténtica originalidad, a saber en la manera de traducir (Gaos 1988: xiii).

Para el propio Ímaz, sus labores traductoras generaron un entusiasmo mucho más matizado. Con un tono no poco irónico, no vaciló en autorretratarse como un “pobre traductor” (1951), no solo por la magra retribución de su trabajo, sino por las constantes críticas que como traductor debía enfrentar, ya fuera de parte de los lectores, los gramáticos o los autores traducidos. Esto no impidió, sin embargo, que él mismo fuera un crítico implacable de otros traductores, como lo he expuesto en otro lugar (Castro Ramírez 2015).

Al sostener que estas traducciones conducían a cierta originalidad, Gaos reivindicaba tanto la labor traductora de Ímaz, como la suya. Al igual que el Dilthey de Ímaz había dado lugar a dos volúmenes propios (*Asedio a Dilthey*, 1945 y *El pensamiento de Dilthey: evolución y sistema*, 1946), su Heidegger había conducido a una *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, publicada junto con la obra traducida en las primeras ediciones, para circular de manera independiente en ediciones posteriores.

Con la publicación de sus respectivas traducciones, Ímaz y Gaos consolidaron una reputación como traductores y autores de filosofía convirtiéndose en la voz en español de sus respec-

tivos autores. De hecho, por su Heidegger, Gaos recibió un raro privilegio: “una regalía de 2% sobre el precio de venta de todas las ediciones que se efectúen del libro”; decisión que los editores del Fondo justificaron aludiendo a que se trataba de “un trabajo excepcional” y no “de una simple traducción” (AHFCE, Correspondencia José Gaos, 6 de mayo de 1952).

Traducir también fue uno de los caminos que los intelectuales y políticos de la España republicana tuvieron a su disposición para transformar convicciones políticas sospechosas en productos académicos socialmente aceptables e inofensivos. Además de permitirles integrarse al medio intelectual mexicano, estas traducciones contribuyeron a disipar el temor que entre los anfitriones habrían podido despertar convicciones políticas subidas de tono. De acuerdo con Faber, la traducción de *El Capital*, de Marx, que Roces publicó en México en los años cuarenta, podría considerarse como resultado del acceso de los exiliados republicanos a posiciones hegemónicas en el mundo intelectual mexicano (2002: 37).

Las traducciones de las obras de Marx que Wenceslao Roces publicó en México permiten igualmente definirlo como un traductor sacerdotal. Aunque no se limitó a traducir obras de este autor (también tradujo a Cassirer, Dilthey, Hegel, Jaegger, Lukács, Radbruch, Konstantinov y Rosental) fueron sus traducciones de Marx las que constituyeron propiamente su “obra de traductor”. En una entrevista publicada en *Dialéctica* en los años ochenta, el propio Roces se encargó de caracterizar esta “obra de traductor”, vinculándola a sus repetidos exilios y a su militancia política. En el primero de estos exilios, en 1934, en Moscú, se sujetó a la celosa vigilancia de editores soviéticos a cargo de las “Ediciones en Lenguas Españolas” [sic]. Los constreñimientos a los que el traductor se sujetó durante su exilio moscovita le permitieron reforzar el trazo de un retrato harto familiar al recordarse como “un pobre y desgraciado traductor español”, cuyas facultades ante el aparato editorial soviético eran limitadas, a pesar de que se contaba entre esas “gentes más o menos probadas en el manejo de la doctrina marxista” (Vargas Lozano 1984).



Roces explicó la desconfianza de las autoridades rusas ante sus traducciones a partir de una historia de malas traducciones españolas –no las suyas, ¡por supuesto!–, pero también a partir del hecho de que los rusos veían al traductor ante todo como un intelectual y no como “un viejo luchador comunista” (Vargas Lozano 1984). Lo anterior sugiere que las condiciones en que se llevaba a cabo la tarea traductora y el resultado de la misma no eran independientes de formas de sociabilidad en las que la figura del traductor respondía a ciertas expectativas, entre las cuales se encontraban tanto aspectos biográficos como convicciones políticas.

Aunque al igual que aquellas publicadas en España, las traducciones de su exilio mexicano respondían a una “dieta muy pobre” (1984), estas se inscribieron en dinámicas lectoras muy distintas. Así, si bien el proyecto editorial de la Biblioteca Carlos Marx de Cenit encontró continuidad en el Fondo, para el cual completó la traducción de los tres tomos de *El Capital* de Marx en 1946 y, a partir de los años setenta dirigió y tradujo la colección Obras fundamentales de Marx, la difusión de los textos marxistas no era en este caso parte de un programa de difusión ideado desde un aparato estatal y debió sujetarse al mercado editorial de la época. En otros términos, la labor traductora de Rocés en México se vinculó antes a los mecanismos de circulación de sus traducciones, que al proyecto ideológico del proyecto republicano español o a aquel del partido comunista.

Su familiaridad y cercanía con los escritos de Marx fueron los pilares de la apropiación a la que los sometió en el sentido literal y metafórico de esa palabra. Como traductor, Rocés logró apropiarse tan cabalmente de sus traducciones que consiguió opacar la labor de otros traductores de Marx. La traducción de *El Capital* de Manuel Pedroso (Aguilar 1931), duramente criticada por Rocés en la revista *Bolchevismo* en 1932, así como la posterior de Manuel Sacristán dan cuenta ineludible de ello.

La apropiación referida también puede confirmarse por el papel de Rocés en un diferendo que irónicamente opuso a la sucursal argentina del Fondo a la Editorial Cartago a propósito de los derechos de autor de las traducciones la *Historia crítica*

de la *plusvalía* y *El Capital* hechas por Roces para el Fondo algunos años antes. Editorial Cartago contactó a Roces en 1957, apelando a “sus ideales de amor a la verdad y a la justicia” y pidiéndole una carta en la que diera el visto bueno a su edición de ambas obras que, aunque efectivamente tomadas de la traducción de Roces, habían sido cotejadas y corregidas por “un conjunto de economistas, un traductor y diversos correctores” (AHFCE, Correspondencia de Wenceslao Roces, 10 de febrero de 1957). En su respuesta, Roces condenó el plagio y fue tajante con respecto a sus derechos como “un trabajador intelectual”, cuya traducción había sido “fruto de largos años de desvelos” (AHFCE, Correspondencia de Wenceslao Roces, 28 de febrero de 1957).

Aunque era de esperarse que en este conflicto Roces se solidarizara con el Fondo, es difícil no recordar que a su llegada a México también se enfrentó a traducciones suyas que habían sido publicadas sin su permiso, las cuales no fueron objeto de la misma condena. ¿Sería posible ver en este cambio de opinión también un cambio en la relación entre el traductor y la obra traducida? La mirada retrospectiva que se nos presenta en la entrevista citada anteriormente, en la cual Roces se pronuncia por que haya tantas ediciones de *El Capital* como sea posible,<sup>8</sup> se constituye a partir de una labor de apropiación de largo aliento que no se limitó a la traducción y edición de los escritos de Marx, sino que además consiguió vincular el nombre de Wenceslao Roces a aquél de un Marx que se expresaba en español. Así, al igual que lo sucedido con el Heidegger de Gaos, Roces también meritó un reconocimiento financiero que iba más allá del pago atribuido a sus traducciones y recibió el 2% de regalías sobre el precio de venta de sus traducciones editadas por el Fondo.

La obra de traductor a la cual Roces afirmó haber sacrificado su obra de autor consistió también en construirse como una suerte de militancia, “un servicio hecho a la juventud y a los combatientes de lengua española” (Vargas Lozano 1984). No en vano,

<sup>8</sup> No olvidemos que en los años setenta empezaron a circular tanto una edición de los escritos de Marx dirigida por Manuel Sacristán para editorial Grijalbo y otra dirigida por Pedro Scaron para Siglo XXI en Argentina.

para Sánchez Vázquez, Roces habría contribuido “a la renovación del marxismo, al poner en manos de los marxistas de lengua española preocupados por el giro dogmático, asfixiante, que se imprimía al marxismo desde los años treinta un instrumento teórico indispensable para su conocimiento y renovación: la lectura directa, sin intermediarios dogmáticos, de los textos de los fundadores” (1997: 153).

El homenaje que Sánchez Vázquez hacía a Roces como uno de los artífices de la renovación del marxismo en México, no le impidió afirmar años después que “era poco lo que un marxista podía recoger del pensamiento español” (Pereda 2013: 85), pues los filósofos españoles “apenas se habían asomado” a Marx. No hay que ver en la afirmación anterior un olvido alevoso. Lo que aquí aflora, es más bien la exigencia inconsciente de producir una obra propia, sin la cual la obra traducida queda a la intemperie. Habiendo Roces renunciado a lo primero y habiendo entregado la escritura de una vida entera a lo segundo, habría logrado también perder su lugar en el panteón del marxismo en español. Tampoco fue ingratitud de quien compartió el crédito por más de una traducción con Roces lo que asomó en este negativo balance de la situación del marxismo en España en la primera mitad del siglo XX sino el destino que desde la modernidad se impone a todo el que toma la pluma: convertirse en autor.<sup>9</sup> Para ello, “no bastaba la vuelta a las fuentes”, también era imprescindible “una nueva lectura de la realidad” (Sánchez Vázquez 1997: 153).

Que para Sánchez Vázquez no bastaba con traducir, puede, con todo, no haberse debido exclusivamente a la exigencia de firmar una obra propia o de releer la realidad, sino también a una experiencia distinta de la tarea traductora. A diferencia de la traducción sacerdotal que encarnaron Gaos, Ímaz y Roces, Sánchez Vázquez parece situarse en el polo opuesto, esto es el del traductor paria. Habiendo llegado a México también en 1939, pero con menos años y títulos que Gaos y que Roces, sus traducciones quedaron reducidas a tareas de subsistencia antes que a

<sup>9</sup> Sánchez Vázquez y Roces tradujeron juntos a Rosental y G. M. Straks (1960) y a Konstantinov (1960 y 1965).

un proyecto intelectual. Desvinculadas de un proyecto teórico o político, traducciones como el *Retrato de Dorian Grey* de Wilde, o *La vida de Mahoma* de Irving no suelen considerarse como dentro de su trayectoria intelectual. Otras, como las realizadas desde el ruso en los años sesenta para el Fondo de Cultura Popular y para Grijalbo, responden a una labor realizada tras los bastidores de la práctica política y aunque parecen entroncar más fácilmente con su militancia en el Partido Comunista Español, se recuerdan como un obstáculo para la construcción de una obra propia.<sup>10</sup> En una entrevista con Gutiérrez de Lecea, realizada en los años noventa, Sánchez Vázquez dio cuenta de estos quehaceres en los siguientes términos:

¿Cómo podía investigar y escribir un libro traduciendo seis horas diarias, complementadas con otras tantas de actividad política, y de trabajos aquí y allá? Cada día traducía en la casa o daba clases fuera de ella hasta las siete o las ocho de la noche, y a esa hora me iba a una reunión política o al partido, y regresaba a mi domicilio a la una o dos de la mañana. Prácticamente no había para mí ninguna posibilidad, no ya de investigar y publicar, ni siquiera para leer lo que no fuera de urgencia inmediata (1995: 282).

A pesar de todo lo anterior, el propio Sánchez Vázquez reconoció que traducir del ruso no solo le permitió no contrariar a la ortodoxia del partido sino también obtener un mejor pago, pues “pues para las traducciones del francés e inglés, sobran los traductores –sobre todo los malos– y claro, se pagaban mal” (1995: 281). Ahora bien, las traducciones y la militancia política como factores explicativos del retraso en la publicación de una obra propia –*Las ideas estéticas de Marx*, su primer libro es de 1965– parecerían establecer una jerarquía entre la escritura que da lugar a la obra traducida o ajena y aquella en la que toma forma la obra original o propia. Al escindir la escritura traductora

<sup>10</sup> Con Andrés Fierro Merui, tradujo a Shishkin (1966) y con José Laín tradujo a Dynník (1965). Por su cuenta tradujo a Mijail Erazmovich Omel’ianovskiy (1960) y a Arjijptsev (1962).

de la escritura original, el relato de Sánchez Vázquez desvincula ambos ejercicios en su trayectoria intelectual, marcando no solo una distancia entre lo propio y lo ajeno, sino también entre un marxismo dogmático y el marxismo renovado en el cual buscó inscribir su contribución teórica y, al hacerlo, propone una suerte de teleología en la cual la producción original sucedería a la traducción. Así, en el mismo testimonio, afirmó que pudo “decir adiós al agotador trabajo de traducción, al ser nombrado en enero de 1960, profesor de carrera de tiempo completo” (281) a pesar de que muchas traducciones con su firma siguieron apareciendo después de esa fecha, pero también, a pesar de que siguió recurriendo a la traducción tanto para la formulación su filosofía de la *praxis* como para aquella de la estética de inspiración marxista que propuso años más tarde. Huellas insoslayables de ello son su versión de *Dialéctica de lo concreto*, del filósofo checo Karel Kosík (1967) y su antología *Estética y marxismo* (1970). El hipotético abismo que existiría entre la traducción de una obra ajena y la producción de la propa se cierra, en particular, en el caso de la traducción de la obra de Kosík como lo sugiere el hecho de que el mismo año en que se publicara, 1967, viera la luz también su *Filosofía de la praxis*.<sup>11</sup>

La discrepancia anterior puede deberse a que, para Sánchez Vázquez, la traducción correspondía a un producto cuya fuente existe en una lengua distinta y no necesariamente a la operación intelectual mediante la cual se forja un discurso nuevo a partir de una lengua extranjera. Como esto último, la traducción no parece haber desempeñado un papel menor en su trayectoria intelectual. En primer lugar, aunque no es esto lo más importante, traducir del ruso le permitió vincular su nombre a cierta tradición marxista. Entre estas traducciones es importante incluir las reseñas que publicó en *Diánoia* de la *Logicheskoe uchenie Aristotelia* de A.S. Ajmanov (1956), de *Voprosi dialectiki u “Kapitale” Marxa* (1957) de Rosental y de *La Liberté* de Garaudy

<sup>11</sup> Stefan Gandler advierte a este respecto que, con el término “praxis”, Sánchez Vázquez está en realidad traduciendo la *ποιεσις* [*poiesis*] aristotélica. La preferencia por “praxis” por encima de “poética” se explica porque, para Sánchez Vázquez, “poética” parecía más restringido a la literatura (2007:152).

(1956), pues, aunque estrictamente hablando no puedan considerarse como traducciones íntegras de sus originales, son resultado de un ejercicio de traducción particular, en el cual, a partir de lecturas hechas en francés y en ruso, Sánchez Vázquez tomó la palabra como autor para describir y recomendar los libros en cuestión. En estas traducciones fragmentarias, el abismo descrito entre la tarea traductora llevada a cabo bajo el imperio de las necesidades financieras y el compromiso intelectual con el marxismo parece hacerse menos profundo. Allí, la traducción pasa desapercibida para inscribir al reseñista y a los autores reseñados en el circuito de publicaciones de una comunidad intelectual y, a la vez, contribuye a confirmar el lugar de Sánchez Vázquez en el ámbito filosófico e institucional de la época, pues fue porque “estaba al tanto de lo que se publicaba en la Unión Soviética” que pudo contribuir como profesor ayudante en el curso de Lógica que Eli de Gortari tenía bajo su cargo, con una monografía sobre las relaciones entre “lógica formal y lógica dialéctica” (1995: 279). De esta manera, antes que evitar la producción de una obra propia o reducirse a una tarea de subsistencia, la traducción se plegó a un proyecto intelectual y político. Lo anterior es particularmente claro a partir de los años sesenta, durante los cuales Sánchez Vázquez diversificó sus tareas traductoras de manera tal que pudo vincular sus traducciones a sus intereses teóricos.

Como sustituta de una obra escrita en una lengua distinta; simulacro de la lectura directa; ejercicio de crítica textual en los cursos de Gaos; reflejo del texto extranjero en las ediciones bilingües de la *Bibliotheca*; práctica militante o actividad de subsistencia, la traducción fue poco a poco constituyéndose en práctica intelectual sancionada. Y no solo se sancionó el ilusorio ritual de una lectura directa, pues rigurosamente habría que admitir que la traducción, así sea directa, constituye ya una mediación importante. Se sancionó igualmente la intervención explícita de los traductores de filosofía y la materialidad que hacía posible esta lectura, esto es, la reescritura de filosofías extranjeras en español.

La contraposición entre el traductor sacerdotal y el traductor paria que emerge de los autorretratos y de las miradas retrospec-

tivas aquí evocados deben tomarse con cautela. Se trata efectivamente de relatos autobiográficos en los que la traducción se integra a la vida y a la obra, buscando reconstruir una dudosa coherencia. Habría, pues, que reconocer que muy pocos de entre los filósofos convocados fueron realmente parias de la traducción, pues tanto por sus propios relatos, como por las huellas documentales que quedan ha podido reconstruirse el vínculo que une sus tareas traductorales a la construcción de una obra propia.

De la misma manera, observar estas prácticas traductorales y la manera en que se han integrado al discurso sobre el ejercicio de la filosofía en México deja al descubierto los lugares de enunciación desde los cuales los traductores de filosofía se apropiaron de una palabra filosófica que en principio les era ajena. Al descubrirlo quedan también los verdaderos parias de la traducción filosófica, esto es, aquellos cuya labor traductora no fue redimida por la obra filosófica propia, ni por la mirada retrospectiva que la integró a la coherencia de una biografía intelectual. Así, de los contratos de traducción y de las páginas legales de las traducciones publicadas en las colecciones de filosofía de muchas de las editoriales activas en esos años emerge una nómina de traductores que no deja de evidenciar la importancia que en los medios intelectuales se otorga a la coherencia entre la traducción y la construcción de una obra propia. Es precisamente porque lo contrario tiende a asimilarse a anomalías o a tareas intelectuales que valen menos porque se realizan bajo el imperativo de la supervivencia que estos nombres son apenas recordados o asociados a la constitución de un corpus filosófico o literario. Así, puede sorprendernos que allí aparezcan escritores y poetas como Julieta Campos, Augusto Monterroso, Juan Almela (Gerardo Deniz), Jorge Hernández Campos, Gonzálo Baez-Camargo (Pedro Gringoire), junto a “traductores de oficio” u ocasionales como Florentino M. Torner, Carlos Gerhard, Francisco González Aramburo, Daysi Learn, Raquel Rabiela de Gortari, Ángeles H. de Gaos, Nélida Orfila Reynal, Elsa Cecilia Frost y Vera Yamuni, quienes al traducir al margen de

la construcción de una obra filosófica propia permanecieron a la sombra de los grandes autores y traductores de filosofía.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Julieta Campos firmó más de cuarenta traducciones. En el período y ámbito que nos ocupa en particular, están Radhakrishnan *et al.* (1960); Barbut *et al.* (1967) y, Fromm (1962 y 1967). Augusto Monterroso, tradujo a G. J. Whitrow (1958). Daysi Learn tradujo a Scrive *et al.* (1958); Bohm (1959) y Young (1960). Raquel Rabiela de Gortari tradujo a Destouches (1957) y a Garaudy (1957). Juan Almela, cuyas numerosas traducciones no se limitaron a la filosofía, tradujo a Gamow (1959). Jorge Hernández Campos tradujo a Collingwood (1953), Abbagnano (1959), y una antología de filosofía oriental de Chan *et al.* (1950). El hebraísta Báez-Camargo tradujo al existencialista Berdiaev (1948). Carlos Gerhard, prolífico traductor del alemán, a Dilthey (1963), pero también a Lukács (1966) y a Körner (1969), aunque las traducciones que lo inmortalizaron fueron las de Grass que publicó Joaquín Mortiz. Florentino M. Torner, otro de los traductores recurrentes, tradujo a Guthrie (1953), Young (1961), Schaff (1969) y Walsh (1970). Francisco González Aramburo tradujo a Santayana (1959) y a Wahl (1960). Elsa Cecilia Frost adaptó a Royston (1960), y tradujo a Copleston (1960), Mattuck (1962), Von Aster (1964), Jaegger (1965) y Fink (1966). Con menos frecuencia que las anteriores, las firmas de Ángeles H. de Gaos (Nietzsche, 1940), de Nélida Orfila Reynal (Guignebert, 1956 y 1957) y de Vera Yamuni (Whitehead, 1964 y Afnan, 1965) completan, sin agotarla, la nómina de intelectuales y académicos que pusieron la pluma al servicio de la traducción.



### III

## HACERSE DE PALABRAS

El discurso historiográfico sobre la filosofía en México se ha mostrado particularmente fértil a lo largo del siglo xx.<sup>13</sup> Sin excepción, este relato histórico ha dado cuenta de la manera en que los participantes del ámbito filosófico mexicano emprendieron la tarea de parcelar el paisaje intelectual suscribiendo u oponiéndose a distintas escuelas o corrientes filosóficas, en aras de producir una filosofía “auténtica”, “científica” o “profesional”, según sea el caso. El panorama presentado, en 1963, por Mario de la Cueva en su prólogo a *Estudios de historia de la filosofía en México*, es por demás sugerente a este respecto. La compilación reunió siete ensayos en los que Miguel León Portilla, Edmundo O’Gorman, José M. Gallegos Rocafull, Rafael Moreno, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Fernando Salmerón y Ramón Xirau presentaron una genealogía de la filosofía mexicana cuyo comienzo se situó en el pensamiento náhuatl, seguido por el periodo novohispano, el positivismo y la institucionalización de la disciplina en el siglo xx. En correspondencia con el discurso oficial, el entonces Coordinador de Humanidades de la Universidad Nacional reveló tanto la imbricación entre el discurso filosófico y el discurso público, como la cartografía de un campo filosófico construido sobre un frágil equilibrio entre lo propio y lo ajeno.

<sup>13</sup> Es imposible mencionar los muchos trabajos publicados en esta línea de investigación a lo largo del siglo pasado, pero entre los más representativos pueden citarse libros pioneros como el de Ramos (1943), el de Zea (1944), y el de Gaos (1952). Dan cuenta de la vigencia de la reflexión obras más recientes como *El búho y serpiente* (Hurtado, 2007), *La filosofía mexicana entre dos milenios* (Durán y Miranda, 2002) y *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000)* (Dussel, Mendieta y Bohorquez, 2009).

Así, entre 1940 y 1970, la Universidad Nacional cobijó trayectorias y corrientes filosóficas frecuentemente disímboles. En el curioso abigarramiento resultante, las tareas traductoras emprendidas por filósofos e intelectuales desempeñaron un papel catalizador clave para mantener una suerte de equilibrio entre las importaciones innovadoras y las prácticas tradicionales conservadoras, bajo las condiciones más o menos controladas de la reproducción institucional del campo filosófico mexicano.

Para dar forma al ámbito filosófico de la época, sus protagonistas no vacilaron en recurrir a la traducción para importar corrientes de vanguardia, pero también para rehabilitar prácticas intelectuales heredadas y sancionadas históricamente. Ambas operaciones dieron lugar a polémicos contrastes e intercambios que poco a poco fueron consolidando el ejercicio de la filosofía como disciplina universitaria. Tanto el legado filosófico de la Antigüedad y de la época colonial, como las escuelas filosóficas importadas en el periodo de posguerra y luego durante la Guerra Fría persistieron, con frecuencia oponiéndose, a la manera de un “ballet bien regulado en el que los individuos y los grupos van evolucionando, ora oponiéndose unos a otros, ora enfrentándose, ora marcando el mismo paso y luego dándose la espalda con separaciones a menudo chocantes y así sucesivamente” (Bourdieu 1995: 175).

Las tareas traductoras asumidas por muchos para la reconstrucción en español de un corpus de textos filosóficos fueron condición indispensable para la reapropiación y rehabilitación de una herencia intelectual contestada. La traducción de corrientes y escuelas filosóficas permitió utilizarlas como herramientas teóricas tanto para hacer filosofía como para pensar la realidad nacional y, en esa medida, permitió también pensarlas según la peculiar interpretación que de ellas proponían sus intérpretes para postular una fenomenología, un existencialismo, un marxismo, un neotomismo y un neokantismo “mexicanos”. Aunque estas corrientes no siempre dieron lugar a escuelas o grupos filosófi-

cos estables,<sup>14</sup> no hubo impedimento para que en torno a ellas se congregaran intelectuales que ejercieron la filosofía u otras disciplinas universitarias y para que, en las polémicas suscitadas por la importación de estas filosofías y por las posturas adoptadas en consecuencia, surgieran interpretaciones diversas sobre su pertinencia para un ejercicio filosófico local.

En este contexto, traducir filosofía fue hacerse de palabras no solo porque traducir permitió forjar jergas teóricas y apropiárselas en la cátedra o en los escritos personales, sino también porque estas traducciones posibilitaron el intercambio polémico. Traducir fue hacerse de las palabras *de* otros, para hacerse de palabras *con* otros. Los usos y apropiaciones a los que la palabra filosófica traducida dio lugar permiten trazar una red de grupos constituidos en torno a corrientes teóricas importadas al calor de polémicas, intervenciones y posicionamientos que, al tiempo que confirman de manera contundente la naturaleza agónica de las redes intelectuales (Collins 2000), entretejen los discursos traducidos con los de aquellos que se hacen cargo de la tarea.<sup>15</sup> Reconstruir discursos filosóficos ajenos fue más allá del mero transmitir fielmente o de una promesa de inteligibilidad, para convertirse en expresión de una subjetividad teórica, rito de paso hacia la producción de una obra propia e inserción en una comunidad discursiva que se extendía más allá de fronteras lingüísticas y nacionales.

De la mano de la historia de la filosofía en México, el panorama esbozado a continuación confirma que, para construirse, la filosofía no ha podido prescindir de la traducción ni de trascender las fronteras nacionales, pues la circulación de traductores y traducciones en España e Hispanoamérica ha permitido abrir

<sup>14</sup> Se ha atribuido a la falta de grupos o escuelas filosóficas estables, las deficiencias de la filosofía local. Así, Hurtado dirá que la filosofía mexicana no ha logrado aún consolidar “comunidades intelectuales fuertes” (2007: 32).

<sup>15</sup> No es la primera vez que se recurre a la metáfora de la red para explicar el funcionamiento de los campos filosóficos. Pueden encontrarse planteamientos afines en los trabajos de Vázquez García (2009) para el contexto español y de Estrella González (2010 y 2014), para el contexto mexicano. Álvaro Fernández y Claudio Maíz (2009) también recurren a la metáfora de la red para estudiar la historia cultural latinoamericana.

un espacio de enunciación filosófica y tender vastas y complejas redes intelectuales. Retomar el relato de la construcción del campo filosófico mexicano a partir de las traducciones que contribuyeron a definir sus polémicas y a dotar de una identidad teórica a sus protagonistas no pretende hacer la crónica de los argumentos y objeciones, ni declarar vencedores o vencidos, sino arrojar luz sobre su naturaleza relacional y sobre la manera en que se fue reconstruyendo un corpus filosófico en español. Repensar el asunto desde la perspectiva de las prácticas discursivas que trascienden fronteras lingüísticas, esto es, desde sus vetas traducidas, también es pensar la filosofía a partir de la materialidad de sus discursos y de aquellos cuyas tareas traductoras se entrelazan con aquellas de hacer y escribir filosofía.

EN ESTA ESQUINA, LA FENOMENOLOGÍA Y EN LA OTRA...

La fenomenología subyace a muchas de las corrientes filosóficas cultivadas en el periodo, pues a pesar de las “indefiniciones y los tropiezos en su enseñanza y aprendizaje, la fenomenología consiguió como ninguna otra, la atención, el interés y la dedicación más o menos intensa, más o menos prolongada, de casi todos los filósofos que se han destacado en el país en este siglo” (Zirión 2003: 286). Lo anterior se explica, en parte, por la naturaleza de la corriente, pues no se trata propiamente de *una* escuela filosófica, sino de un movimiento con distintas derivas, como lo sugiere Spiegelberg (1965). El hecho de que en México haya suscitado tanto interés puede deberse además a que las interpretaciones que de ella se hicieron permitieron conciliar, por un lado, una suerte de metafísica que volvió a escena tras la retirada del positivismo, y por el otro, las reflexiones epistemológicas que buscaron reformar el ejercicio de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX.

De Antonio Caso a Luis Villoro, pasando por José Gaos, la traducción de la fenomenología ocupó a muchas plumas del ámbito filosófico mexicano. Los primeros programas para la enseñanza de la filosofía en la Universidad Nacional la incluyeron. Caso

propuso una traducción parcial de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl en 1934, tomando como punto de partida la versión francesa de Levinas y Pfeiffer, la cual en sentido estricto fue el primer texto conocido de esa obra, anterior incluso a la versión alemana. Gaos, quien además de haber dedicado muchos años a su estudio, era también uno de sus principales traductores en la *Revista de Occidente*, tomó la estafeta a escasos años de su llegada a México. Ahí publicó otra versión de las *Meditaciones* (1942), esta vez desde el alemán, y el primer tomo de las *Ideas* (1949), del mismo autor. Volveré más adelante sobre estas traducciones. Baste por el momento con señalar que el compromiso fenomenológico no era solo con Husserl, como lo demostraron traducciones emprendidas tanto por Gaos como por algunos de sus discípulos en los años posteriores. La *Introducción a la filosofía* (1961) de Hartmann y de los cinco tomos de la *Ontología* del mismo autor (1954-1964), el último de los cuales fue añadido por Gaos, su traductor, es uno de los ejemplos más importantes.

Como responsable de la sección Filosofía del Fondo, en 1947, no dudó en recomendar a Orfila Reynal la traducción de *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges Zum Sinn des Seins* de Edith Stein, autora a quien describió como “discípula de Husserl” cuya obra era “una síntesis de fenomenología y neotomismo, elogiada como profunda, original e importante” (Correspondencia de José Gaos, AHFCE, 3 de diciembre de 1947). No es improbable que la implacable e irónica reseña que Sánchez Mcgrégor hizo de esta obra en las páginas de *Filosofía y Letras* en 1951 haya desalentado la publicación en esos años, pues hubo que esperar a 1994 para que el Fondo publicara *Ser infinito y eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción integral de Alberto Pérez Monroy.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Alberto Pérez Monroy, sacerdote católico perteneciente de la orden del Carmen, publicó además *Edith Stein también murió en Auschwitz* (1998). El autor es uno de los principales estudiosos de la obra de San Juan de la Cruz en México. El hecho de que los trabajos de Stein hayan suscitado el interés sobre todo de filósofos e intelectuales católicos contribuye a confirmar que el estudio de la fenomenología permitió reconciliar a un sector conservador de la intelectualidad mexicana con la filosofía “oficial”. Así, un congreso en la Universidad Iberoamericana celebrado en 1963 reunió a estudiosos de la obra de Stein cuyas actas se publicaron como

Desde la cátedra, Gaos logró inspirar y enlistar a algunos de sus discípulos en el esfuerzo por integrar a la fenomenología al debate filosófico mexicano. Elsa Cecilia Frost, por ejemplo, tradujo la *Estética* de Hartmann (1953). En una línea más próxima de la reflexión analítica y desde el alemán, Villoro reseñó en la revista *Diánoia*, *Ideas II* y la *Filosofía primera* de Husserl en 1959 y 1960, respectivamente, y posteriormente tradujo su *Lógica formal y lógica trascendental* (1962). El interés del autor por la fenomenología husserliana lo llevó igualmente a reseñar *Edmund Husserl's Theory of Meaning* de Mohanty en 1967, espacio que por cierto, aprovechó para debatir con el autor sobre su interpretación de la teoría del significado de Husserl. Ricardo Guerra, por su parte, tradujo *La idea de la fenomenología*, de Muralt (1963) y hacia el final de la década de los sesenta, aparecen *Una teoría del arte a partir de una nueva clave de la filosofía* de Susanne K. Langer (1967) y, en la colección Breviarios del Fondo, *El pensamiento de Husserl* de Ludovic Robberechts.

Con respecto a la fenomenología se sitúan dos movimientos importantes para la filosofía mexicana del siglo xx. Por un lado el existencialismo y por el otro, la reflexión epistemológica que desemboca en una filosofía científica. El paso hacia el existencialismo ocurre a fines de los años cuarenta. La deriva se explica tanto por la recepción francesa de la fenomenología alemana como por la intervención del grupo Hiperión. La recepción francesa de la fenomenología es importante, en parte, porque debido a que el conocimiento del alemán seguía siendo escaso entre los lectores de filosofía en México muchos seguían dependiendo de traducciones al francés, pero también porque al igual que en Francia, en México se tendió a pensar la fenomenología husserliana como una etapa previa al existencialismo heideggeriano, a diferencia de lo que sucedió en Alemania, donde ambas posturas teóricas se consideraron opuestas (Spiegelberg 1965). Así, recordemos que Caso y Ramos<sup>17</sup> leyeron en francés, pero

---

*Homenaje a Edith Stein* (Mansur 1992). A su vez, Antonio Gómez Robledo publicó *El pensamiento filosófico de Edith Stein* en 1988.

<sup>17</sup> De acuerdo con Gil Villegas a su paso por París a fines de los años veinte, Ramos asistió a las conferencias de Georges Gurvitch sobre la filosofía alemana

también que incluso aquellos que leían alemán recurrieron a autores franceses para complementar sus lecturas, como puede confirmarse, por ejemplo, en los escritos de Emilio Uranga.<sup>18</sup>

Esta manera de concebir los existencialismos francés y alemán influyó en las lecturas hispanoamericanas en general y en las del grupo Hiperión en particular. La autenticidad de la filosofía y la búsqueda de lo propio, como se vió en el primer capítulo, adoptaron en los trabajos de los hiperiones tonos filosóficos y ello no solo por la combinación de fuentes fenomenológicas y existencialistas a las que recurrieron, sino por la reflexión que dio lugar a contribuciones emblemáticas del grupo como las de Emilio Uranga y Leopoldo Zea. Lo anterior no impidió las objeciones que Eduardo Nicol les dirigió al señalar la extraña ironía de servirse de una filosofía inspirada por la desesperanza de las guerras europeas para pensar las realidades hispanoamericanas (1961).

Si bien era claro que los hiperiones partían de la fenomenología y del existencialismo, también lo fue que para la construcción de una filosofía de lo mexicano se recurrió antes al existencialismo francés que al alemán.<sup>19</sup> Así lo confirman muchas de sus intervenciones públicas de esos años (Santos 2015), pero también los trabajos y las traducciones que algunos de ellos firmaron.

---

contemporánea. Las conferencias dieron lugar a *Tendances actuelles de la philosophie allemande*, el cual traducido en Buenos Aires en 1939, "fue fundamental para distinguir la manera en que las filosofías de Husserl, Heidegger y Scheler fueron comprendidas en México y en España" (2001: 275).

<sup>18</sup> En su *Análisis del ser del mexicano* (1952), por ejemplo, citó *La filosofía de Martin Heidegger* de Alphonse de Waelhens, publicada en España en 1945. Alberto Constante (2014) conjetura que Uranga podría haber leído el original francés de esta obra publicado en 1942, aduciendo que la primera traducción española data de 1952. Sin embargo, la referencia que Uranga proporciona puede rastreadse (el ejemplar está catalogado en el fondo antiguo en la Biblioteca Nacional de España) y no parece haber motivos suficientes para pensar que no tuvo acceso a la traducción española de 1945.

<sup>19</sup> Para sus lecturas de los existencialistas franceses, los hiperiones no necesariamente recurrieron a traducciones publicadas. Con todo, aunque sus propias traducciones sugieren que los leían en francés, es muy probable que hayan tenido acceso a *El ser y la nada* de Sartre, publicada en 1946, en Buenos Aires, con la firma traductora de Miguel Ángel Virasoro. En México, de Sartre se publicaron sobre todo obras de teatro y algunos ensayos y esto al margen de las colecciones de filosofía y de las plumas de los filósofos consagrados.

Villoro y Uranga, por ejemplo, publicaron en 1949 en *Filosofía y Letras*, sendos artículos sobre Gabriel Marcel y Merleau Ponty y, al cabo de pocos años aparecieron sus respectivas traducciones de *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* de Marcel (1955) y *La fenomenología de la percepción* de Merleau Ponty (1957). El análisis emprendido por ambos traductores antes de la publicación de las traducciones íntegras contribuyó a establecer con estas un estrecho vínculo que autorizaba la interpretación propuesta de dichas obras y daba cuenta de una íntima familiaridad con los autores traducidos.

El interés de los hiperiones por el existencialismo francés los situó de frente al existencialismo alemán. Recordemos que muy pocos años antes de que se dieran a la tarea de proponer una filosofía de lo mexicano sirviéndose del existencialismo francés, concretamente entre 1942 y 1947, José Gaos se dio a la paciente tarea de ir leyendo y explicando *Sein und Zeit* de Heidegger en sus cursos de la Facultad de Filosofía y Letras, “frase por frase y hasta palabra por palabra” (Gaos 1951: 11) y que en 1953, el Fondo publicó su traducción de *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* de Karl Jaspers. En cierto sentido, para los hiperiones situarse de frente al existencialismo alemán era también una oportunidad de decirse mayores de edad y de declarar preferencias intelectuales distintas a las de su maestro. Emilio Uranga llegó incluso a afirmar que dado que Gaos se dedicaba al existencialismo alemán, y a Heidegger en particular, ya no estaba de moda. Tales conflictos podrían interpretarse ya como ritos de iniciación, ya como el final de un ciclo. Con todo, que los hiperiones no se encontraban ni ante el ocaso del existencialismo alemán –como algunos de ellos afirmaban– ni ante el florecimiento del francés, sino ante una de sus últimas declaraciones heroicas quedó registrado para la posteridad en la crónica que Díaz Ruanova hizo de la defensa de tesis Sánchez Macgrégor.<sup>20</sup>

La discusión y les lecturas que tuvieron lugar en torno al existencialismo en estos días no se basaron exclusivamente en las

<sup>20</sup> En su tesis doctoral, publicada posteriormente como *Acoso a Heidegger* (1969), Sánchez Macgrégor hizo una crítica a Heidegger desde una perspectiva marxista.



contribuciones que desde Alemania o Francia empezaron a circular. Al concluir la década de los años cuarenta, empezaron a circular también algunos trabajos como *El existencialismo* (1949)<sup>21</sup> de Bobbio y la *Introducción al existencialismo* (1955) de Abbagnano. De este último también se publicó *Filosofía de lo posible* (1959). Un poco más tarde, apareció *El pensamiento existencialista* (1962), una antología en la cual Pietro Chiodi incluyó traducciones al italiano de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Abbagnano y Paci. Estos trabajos que llegaban al español desde el italiano, ofrecían la posibilidad de tomar cierta distancia con respecto a los existencialismos de Alemania y Francia. Así, al tiempo que rastreaba las raíces de un existencialismo italiano, el redactor de la “Nota sobre el libro y el autor” que se incluyó en el libro de Bobbio (muy posiblemente Eugenio Ímaz), identificaba al autor con un existencialismo “de cepa alemana”, antes que con aquella “boga sartriana”. Asimismo, la distinción anterior daba la oportunidad al redactor de establecer una suerte de jerarquía filosófica en la que Alemania e Italia ocupaban el primer y segundo puesto, dejando a Francia en el tercero.

De acuerdo con esta nota profundamente crítica del existencialismo, este era una evasión antes que “un intento positivo de restaurar la cultura sobre sus propios goznes renovados” (Ímaz 1949:9). Precisamente porque no respondía a una renovación, este existencialismo dejó de ser “afición de intelectuales” y se convirtió, “anticipando la experiencia de Francia”, en “la comidilla de los salones y de los cafés” (9). Los términos en los cuales se presentaba el existencialismo delataban inequívocamente una concepción particular de la filosofía: esta debía, en efecto, tener una relación “orgánica” con su contexto y mantenerse alejada de “salones y cafés”.

<sup>21</sup> El FCE publicó dos ediciones de *El existencialismo. Un ensayo de interpretación* de Bobbio. En la primera, Lore Terracini partió de la edición original italiana (1949); mientras que en la segunda, Octavio G. Barreda (1951) partió de la traducción al inglés (*An Introduction to Aesthetics*) porque, para la traducción al inglés, Bobbio añadió un apéndice biográfico sobre Sartre, que no aparecía en la edición original italiana. Renunciar a la muy codiciada “traducción directa”, condujo en este caso a que de manera un tanto paradójica la traducción al inglés superara a su original, pues las reediciones subsiguientes del Fondo parten de la edición en inglés.

Además de arrojar luz sobre la manera en que las ideas existencialistas habían sido acogidas en otras geografías y sobre las formas en que sus pensadores se las habían visto con ellas, la traducción del libro de Bobbio permitía al redactor de la nota pronunciarse a propósito de esta corriente filosófica, sin dejar de señalar que antes que existencialista, Bobbio se interesaba por las doctrinas fenomenológicas de Husserl y de Scheler y que, a pesar de su “implacable lucidez”, el autor no había podido evitar recurrir “al empleo de expresiones tan reverberantes como ‘autenticidad’, ‘almas bellas’ y ‘hombre serio’ ” (9). El existencialismo no era, pues, unánimemente bienvenido.

A lo anterior debe sumarse que el término “existencialismo” fue objeto de cuestionamiento incluso para algunos de sus iconos. Ya desde 1946, en su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger renegó del mote y otro tanto hizo Marcel en su momento (Spiegelberg 1965). Sin embargo, poco importaron estos reclamos para la consolidación de un corpus de obras “existencialistas”. De ello se encargaron editoriales, antologadores y un ejército de comentaristas, traductores y reseñistas. Aunque gracias a las traducciones fue posible acceder a existencialismos que provenían de distintos ámbitos nacionales, lejos de reforzar la inscripción de una obra en una lengua y en una tradición nacional, las traducciones contribuyeron a desdibujar estos vínculos. *El pensamiento de Kierkegaard* de Collins (1958), traducido desde el inglés, y *La filosofía de Heidegger* de Corvez, traducida desde el francés (1970), son dos ejemplos de lo anterior.

La popularidad del existencialismo en los años cincuenta es inseparable de su traducción, pero muy particularmente de aquella de Heidegger, a pesar de las reservas que este expresó al respecto. Las traducciones de sus escritos distan de agotarse en los esfuerzos de José Gaos. Así, a pesar de que *El ser y el tiempo* (1951) logró consagrar a Gaos como su intérprete oficial, la fama del autor alemán y el interés que despertó motivaron la intervención de muchos otros filósofos del ámbito hispanoamericano. Entre ellos Juan David García Bacca, Joaquín Xirau, Samuel Ramos y Ricardo Guerra, en distintas medidas contribuyeron a construir

un Heidegger que se expresaba en español.<sup>22</sup> A este respecto es ilustrativo el testimonio de Sánchez Vázquez:

Recuerdo que uno de los cursos que dio [Xirau] fue sobre Heidegger y ése fue uno de mis primeros contactos con ese autor; no el primero, que lo tuve en Morelia, donde hice amistad con García Bacca, que había sido invitado como profesor visitante y estuvo allí un par de meses. [...] Por la noche nos reuníamos, paseábamos, y recuerdo que él había hecho, para su propio consumo, una traducción de *Ser y tiempo* que no se ha publicado (Rodríguez de Lecea, 1995: 278).<sup>23</sup>

La celebridad del autor de *Sein und Zeit* y la de su primer traductor oficial al español no impidieron, sin embargo, que el propio Gaos resultara desencantado por los escritos posteriores a esta obra y por la promesa incumplida de completar el proyecto anunciado en aquel libro. Así, en 1950, un año antes de que apareciera *El ser y el tiempo*, al reseñar *Holzwege* para *Cuadernos Americanos*, el traductor se refería al título “Caminos del bosque” como una traducción infiel, pues el alemán en realidad quería decir “estar perdido”; un título que resultaría más exacto para el libro reseñado, pues, en verdad, los caminos de Heidegger no parecían llevar a ninguna parte (Gaos 1950 [1999]). El desencanto no parece haberlo desanimado, pues Gaos no le perdió la pista al autor, cuyos escritos volvió a reseñar y traducir de manera fragmentaria para *Diánoia* en 1958. Tanto la disolución del Hiperión en 1952, como el desencanto de Gaos con respecto a Heidegger

<sup>22</sup> Se tiene registro de traducciones fragmentarias de Heidegger en Argentina, España, Colombia, Perú y Venezuela (Boburg 1986: 351-355). Carlos Astrada (1936), en Argentina, y Alberto Wagner Reyna (1945) en Perú, por ejemplo, dedicaron sendos trabajos a *Ser y tiempo*. En México, se publicaron también *¿Qué es metafísica?* (1941); *Hoelderling y la esencia de la poesía* (1944), *Kant y el problema de la metafísica* (1954) y *Arte y poesía* (1958). Ricardo Guerra, quien asistió a los cursos del filósofo mientras realizaba estudios de doctorado en Alemania y fue miembro de la *Heidegger Gesellschaft*, prefería resaltar su faceta agnóstica en las emisiones radiofónicas que sobre filosofía contemporánea condujo en la UNAM entre 1952 y 1994.

<sup>23</sup> No por breve fue el paso de García Bacca por México menos significativo. Muchas de sus traducciones y contribuciones se publicaron allí antes de establecerse de manera definitiva en Venezuela.

fueron cediendo terreno a otras corrientes filosóficas que habían en cierta forma sido opacadas por el existencialismo.

#### ÉRASE UNA VEZ UNA FILOSOFÍA...

Al volver la mirada hacia la historia de la filosofía en México, se ha afirmado, no sin razón, que el historicismo “en su vertiente mexicana está teñido de vitalismo y existencialismo” (Matute, 2002: 10). A esta afirmación podríamos añadir que ambas posturas filtran la influencia del romanticismo alemán, en particular, en la obra de Ortega y Gasset. Así, no es ninguna sorpresa que en los trabajos de Ramos, Gaos y Zea encontremos relatos sobre la manera en que la historia ha contribuido a definir identidades y formas de pensamiento. Como se vio anteriormente, estos relatos fueron también herramientas importantes para el debate sobre la autenticidad de una filosofía mexicana o hispanoamericana y, junto con las traducciones de obras que confirmaban el estrecho vínculo entre pensamiento, lengua y nación, resultan parte del instrumental indispensable del que echaron mano tanto filósofos como historiadores de la filosofía en este contexto.

“El Dilthey de Ímaz”, como Gaos llegó a referirse a lo que entonces se conocía como las obras completas de este filósofo traducidas por Eugenio Ímaz entre 1944 y 1945, es un caso paradigmático de la fusión entre historicismo y filosofía. Para Ímaz, efectivamente, Dilthey no solo echaba los cimientos de las ciencias del espíritu, sino que proseguía la kantiana labor de proponer una crítica de la razón histórica. En otro lugar me he referido a la manera en que en las traducciones de Ímaz se funden historia de la traducción e historia de la filosofía (Castro Ramírez 2015). No retomaré el tema aquí. Me interesa, sin embargo, resaltar el papel de estas traducciones en la discusión en la que intervinieron algunos de los filósofos más importantes del México de esos días con respecto a las relaciones entre filosofía e historia. Para plantear el problema, no vacilaron en recurrir a fuentes del ámbito de la historia de las ideas y a su traducción. Las traducciones de autores cercanos a la red intelectual tejida en torno a Dilthey,

como Bernard Groethuysen (1943) y Ernst Troeltsch (1951) fueron incorporándose al esfuerzo por sintonizar una dimensión particular de la filosofía con las pretensiones universalistas que la habían caracterizado hasta entonces.

Dilthey es, sin duda, una figura señera a este respecto no solo por la exhaustividad con que Ímaz se dedicó a estudiarlo y traducirlo, sino porque de la lectura de su obra emergen intereses teóricos que parecerían unificar una reflexión historicista hispanoamericana. Así, de entre las muchas páginas que Ímaz dedicó a prologar sus traducciones, emerge a ambos lados del Atlántico una red de traductores y estudiosos del autor, a quienes el traductor no vacila en llamar “embajadores de Dilthey en el mundo de lengua castellana”. La red incluye desde Francisco Giner de los Ríos, Manuel Cossío, Lorenzo Luzuriaga y Julián Marías, en España, pasando por Alejandro Korn, Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli en Argentina, hasta Manuel Pedroso, José Gaos, Wenceslao Roces y Juan Roura Parella, ya en México, y así sea de refilón, a Samuel Ramos, cuya traducción de *La esencia de la filosofía* (1943), se publicó incluso antes de que Ímaz incluyera su propia versión del mismo ensayo en el último tomo de las *Obras completas*.<sup>24</sup> Dar reconocimiento a estos embajadores filosóficos no ocurrió sin expresar las reservas que debían dotar al proyecto de las *Obras completas* de especificidad y pertinencia. Así, con respecto a las traducciones pioneras de Giner de los Ríos, Cossío y Luzuriaga, Ímaz afirmó que se trataba de “traducciones pedagógicas”, las cuales, aunque justificadas por el contexto krausista de la España de fines del siglo XIX, no convenían a un pensador del calibre de Dilthey. Del volumen *Teoría de las concepciones del mundo* (1944), que Marías tradujo, criticó tanto la selección de textos, como la terminología empleada para traducir algunos conceptos (Ímaz 1945). En cuanto a la traducción de Ramos, Ímaz temía que el carácter fragmentario de su publicación ocultara a los lectores el complejo sistema al que aquel escrito pertenecía.

<sup>24</sup> La omisión de esta lista de Elsa Tabernig, profesora de filosofía y traductora de *La esencia de la filosofía*, de Dilthey; versión publicada en Buenos Aires con un prólogo de Pucciarelli (que sí está en la lista), confirma de nuevo que la filosofía seguía siendo un asunto de hombres.

Todas estas reservas se encaminaron a defender la autoría de una interpretación original de la obra del autor traducido, la cual consistía, a fin de cuentas, en presentar los escritos fragmentarios del autor como un “sistema” construido por su traductor. Dicho sistema, de acuerdo con Ímaz, era la única manera de superar el relativismo al que llevaba la fusión de la filosofía con su historia. En otros términos, si por la conciencia histórica aprendemos que “los sistemas son relativos a las condiciones históricas” y que “todos los sistemas son igualmente representativos de su época y les corresponde el mismo grado de verdad” (1945: x), será necesario oponer a esta vertiginosa sucesión de “sistemas”, la “visión metódica de las ciencias del espíritu” propuesta por Dilthey.

Quedó claro, sin embargo, que pese a incluir esta visión metódica, la perspectiva historicista contribuyó a la multiplicación de relatos mediante los cuales distintas filosofías nacionales alcanzarían “el mismo grado de verdad”. Así, en el prólogo a su traducción de Groethuysen, Gaos afirmaría que “nuestra edad, la edad contemporánea viene siendo la edad del historicismo”, entendiendo por esto la posibilidad de que la historia de la filosofía dejara de ser aquella “de los filosofemas abstractos, en su idealidad, de toda realidad circundante” para convertirse en una “historia de la filosofía en su inserción concreta en la historia total” (Gaos 1943: xii).

Paradójicamente el proyecto de redescubrir una filosofía moldeada por sus circunstancias también respondía a preocupaciones no necesariamente endógenas. Así, al buscar las compatibilidades entre Dilthey y España, Ímaz afirmó sin vacilar que fue durante la renovación cultural española de fines del siglo XIX, de marcada influencia germana; específicamente en las obras de Unamuno y de Menéndez Pelayo, que podían ya encontrarse los brotes de una concepción española del mundo. El siguiente paso fue, por supuesto, determinar el lugar que correspondía a las distintas “concepciones del mundo” en el concierto de una historia y de una filosofía “universales”.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> “Concepción del mundo” es la traducción de la *Weltanschauung* alemana. Sobre las distintas traducciones de este concepto al español en este contexto me he

La totalidad como suma de particularidades se fue entonces esbozando poco a poco, a medida que, cual fragmentos de la vajija rota de Benjamin, se fueron traduciendo distintas filosofías. Así, en 1946, en “Oxford nos envía un filósofo”, reseña de *The idea of nature* de Collingwood, obra traducida al español pocos años después (1950), Ímaz describió su experiencia lectora del filósofo inglés en abierto cotejo con rasgos estilísticos atribuidos a otras tradiciones. En sus propios términos:

El caso de Collingwood me interesa a mí por muchas razones, además del encanto irresistible que su estilo terso, luminoso, tiene que ejercer en quien ha estado luchando gran parte de su vida con las anfractuosidades de la dicción alemana, [con] la tartamudez henchida de los norteamericanos –James, Dewey– y con la sutileza verbal caleidoscópica, de un Bergson o de un Santayana (Ímaz 1946: 74).

La reseña proseguía imaginando al autor “en la apacible, doctísima y vetusta Oxford, enroscando sus meditaciones en las dulces volutas de su pipa cargada con rubio tabaco de helénico sabor a higos y miel” (74). Por las semejanzas que Ímaz encontró entre Dilthey y Collingwood, no dudó de que el filósofo inglés se pusiera “de moda” en español, ni de que sus obras “nos” llegarán precedidas “de algún patético prólogo descubridor” (74). Lo cual habría podido suceder pues, efectivamente, cinco títulos más de Collingwood se tradujeron al español en los años siguientes, aunque esto sucediera sin la bomba y platillo de peritos prologuistas.

Además de dar cuenta de un interés creciente por pensar los vínculos entre historia y filosofía, las traducciones de obras como las de Groethuysen, Troeltsch y Collingwood dieron cuenta de una transición casi imperceptible de la historia de la filosofía y la historia de las ideas, hacia la filosofía de la historia. No solo se trataba de ver cómo la historia podía reconstruir cierta filosofía, sino también de examinar los supuestos desde los cuales el historiador partía para tal cometido. En consonancia con lo anterior,

---

detenido en el trabajo antes mencionado (Castro Ramírez 2015).

y tomando como punto de partida el volumen en el que Ímaz se ocupó de reunir y traducir la filosofía de la historia de Kant (1941), se publicaron obras con las que la filosofía devolvía una mirada inquisitiva al historiador. Entre los autores traducidos resurgen viejos conocidos que contribuyen a reforzar el lugar de corrientes filosóficas establecidas en el universo intelectual del México de la época, como Schiller (1956) y Windelband (1958), pero también se integran discretamente al corpus Dray (1965) y Walsh (1970).

Junto con la pregunta por la idea de “progreso” según se podía plantear a partir de una reflexión filosófica sobre la historia, se planteó aquella que dio continuidad a la búsqueda de una filosofía específicamente latinoamericana y de su lugar ante una filosofía occidental que servía de base a tesis universalistas. Dos obras traducidas y ampliamente comentadas en estos años respondieron precisamente a esta segunda pregunta y se integraron a una agenda intelectual que buscó subrayar el papel de la historia en la construcción de una filosofía local. Se trata, en primer lugar, de *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950* de Patrick Romanell (1954), traducida por Edmundo O’Gorman y prologada por José Gaos; y de *México y el occidente* de Arnold Toynbee (1955), traducida por Mariana Frenk y prologada por Leopoldo Zea.

La presentación de Gaos para la obra Romanell no podía ser más entusiasta. Para Gaos, en su obra, el autor no solo resaltaba el papel que el pensamiento de Ortega y Gasset había desempeñado en la reflexión sobre la filosofía local, sino que también reconocía a los antecesores ateneístas y su subrayado bergsonismo como los principales rasgos que oponían a la filosofía mexicana a la estadounidense de la misma manera en que “un sentimiento trágico de la vida” se oponía a “un sentimiento épico de la vida”. Gaos no ocultó “el gusto” que sentía al leer aquellas páginas de un autor, cuyo origen italo-estadounidense le permitía además de emprender aquella comparación, presentar a la filosofía mexicana “como nadie lo había hecho hasta ahora” (1954: 12). El prologuista prosiguió afirmando que “el profesor Romanell vive efectivamente la filosofía: no como pura cuestión



de la inteligencia de la razón, sino como cuestión radicalmente vital" (12). La obra de Romanell servía pues para reforzar los rasgos estereotípicos a partir de los cuales los filósofos de la época organizaron el panorama filosófico internacional.

Arnold Toynbee, a decir de Zea, "el gran filósofo de la historia inglés", visitó México en 1953. *México y el Occidente* recogió las conferencias que dictó durante su visita. A pesar de la reseña sumamente crítica que en 1948 Emilio Uranga publicó de *Civilisation on Trial*, la traducción de la intervención de Toynbee y el padrinazgo de un prólogo de Zea contribuyeron a integrar a su autor en la saga que en estos años se construyó sobre México y su filosofía.<sup>26</sup> A nadie sorprendió, pues, que se aprovechara la ocasión para otorgar al autor inglés un doctorado *honoris causa*, ni que la visita adquiriera las dimensiones de una visita de Estado. La pompa con la que fue recibido correspondía efectivamente al lugar que en su obra atribuía a México como vanguardia de los países latinoamericanos.

Así, si para Uranga, Toynbee solo reiteraba tesis spenglerianas ya superadas, para Zea, la obra de Toynbee y su visita a México eran un signo de que el mundo occidental por fin "se universaliza al tomar conciencia de su relación con otros pueblos y de la capacidad y derechos de los mismos a tomar parte en una tarea, que pertenece a todos ellos en su conjunto, y no a uno sólo" (Toynbee 1955:12).

Contra el pronóstico de Uranga de que las ideas de Toynbee no encontrarían en tierras americanas un suelo propicio, el balance de Toynbee de la revolución mexicana de 1910 como un movimiento descolonizador de vanguardia tocó una fibra sensible tanto en el discurso nacionalista del México posevolucio-

<sup>26</sup> Mariana Frenk, también traductora de Rulfo al alemán, se encargó de traducir la transcripción de las conferencias. Como lo decía Uranga en su reseña, el autor ya tenía algunos lectores en México al momento de la publicación. Efectivamente, en 1942, El Colegio de México había publicado *Toynbee y la sociología sistemática* de Becker y Frohlich en la traducción del jurista español Tomás Muñoz Molina, y no es improbable que traducciones de *The Study of History*, publicadas por la editorial argentina Emecé, llegaran a los lectores mexicanos a partir de 1952, como lo sugiere el artículo "Dos cometas de posguerra: Spengler y Toynbee" publicado por Ímaz en 1949 en las páginas de *El Nacional*.

nario, como en el proyecto de Zea de proponer una filosofía latinoamericana. La obra del historiador inglés sancionaba desde la historia la especificidad de México, su revolución y su filosofía y, por ende, reforzaba una filosofía de la historia en la que la universalidad se construía, en buena medida, a partir de la suma de reflexiones identitarias.

Al cumplir con la doble función de señalar al neófito el camino recorrido por los filósofos –con frecuencia desde la Antigüedad griega hasta nuestros días– y de contribuir a la consolidación de un canon de autores y formas de argumentación, las historias de la filosofía detentaron en este contexto un estatus especial. Fueron particularmente importantes porque al tiempo que desempeñaron una función pedagógica de difusión, sirvieron de excepcional punto de encuentro para narrar y construir la historia de la filosofía desde muy variadas perspectivas teóricas. Así, no solo se tradujeron las canónicas *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel (1955), sino también los siete tomos de la soviética editada por Dynnik y traducida al español por Adolfo Sánchez Vázquez y José Laín para Grijalbo entre 1960 y 1966. Desde el neokantismo, del que me ocuparé enseguida, Francisco Larroyo abonó el campo con otra obra de Windelband, *Historia La filosofía en los siglos XIX y XX* (1943), e Ímaz hizo lo propio con la *Historia de la filosofía* de Dilthey (1951). El hecho de que esta última no se incluyera en la edición que el traductor preparó de las obras completas del autor, da cuenta de las funciones pedagógicas y de divulgación que se atribuyeron a estos relatos sobre la filosofía.<sup>27</sup>

El relativismo al que el historicismo parecía dar lugar no fue impedimento para que el sesgo histórico se considerara como imprescindible para relativizar cierta idea de universalidad, pero también para sentar las bases de una filosofía académica. La relativización de la filosofía y su institucionalización parecían, sin embargo, tirar en direcciones contrarias y produjeron múltiples polémicas. Se sabe que tal relativización no es ajena a la pro-

<sup>27</sup> En estos relatos pueden incluirse también las obras traducidas que abordan periodos y contextos específicos como Bréhier (1959); Cohn (1956); Granet (1959); Kranz (1962); Lehman y Kranz (1962 y 1965); Robin (1956); Schilling (1965); Thomson (1959); Wulf (1945-1949) y Young (1961). Ver Índice de traducciones.

puesta gaussiana de la filosofía como confesión personal; postura que subyacía a sus lecturas de la tradición filosófica occidental y que lo opuso, a principios de los años cuarenta, a Francisco Larroyo en una polémica que se ha considerado como una confrontación entre historicismo y neokantismo (Gaos y Larroyo 1940).

#### KANT, DE NUEVO

En el panorama del ámbito filosófico mexicano que pintó a fines de los años cuarenta, Hernández Luna se refirió a los neokantianos como profesores “desdeñosos de las inquietudes sociales y políticas de su país”, quienes pasaban sus días viviendo “como cabecillas sublevados, declarando *guerrillas* a la ‘filosofía de la filosofía’, al ‘historicismo’, al existencialismo, al personalismo espiritualista de nuestro tiempo’, ‘al romanticismo filosófico’ y al metafisicismo de Kelsen” (1948: 101). Efectivamente, los neokantianos entraron en repetidas confrontaciones con sus colegas y se pronunciaron por una vuelta a Kant, haciendo un pequeño rodeo por algunos de sus intérpretes contemporáneos, a los cuales con gusto tradujeron.<sup>28</sup> Desde el Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica (1935), grupo fundado por Francisco Larroyo a su regreso de su estancia en Alemania (1931-1933), el propio Larroyo, junto con Guillermo Héctor Rodríguez y Ernesto Scheffler Vogel buscaron reforzar una orientación antimetafísica recuperando los postulados de la escuela neokantiana de Marburgo. Su órgano de difusión, la *Gaceta filosófica de los neokantianos* (1941), tenía la siguiente composición:

La mayor parte de cada número se llena con las reproducciones de textos de Platón, de Plotino, Kant, Nietzsche, Cohen, Heidegger, Husserl, Kinkel, Windelband, etc., traducidos al español, pero sin estar precedidos o seguidos de algún comentario o exégesis. El resto se completa con la transcripción de los “índices” de las obras de

<sup>28</sup> Entre las traducciones de Larroyo están Windelband (1941; 1943 y 1958). Bueno tradujo a Paul Natorp (1956), a Couturat (1960) y a Poincaré (1964).

los *clásicos del idealismo* que los propios neokantianos están traduciendo, y cuya impresión se viene anunciando desde hace tiempo. En cuanto a artículos originales, sólo de vez en cuando aparece alguno de Guillermo Héctor Rodríguez, que ocupa un número entero de la *Gaceta* (Hernández Luna 1949: 303).

El reproche a la falta de comentario por parte de estos traductores revela las expectativas que las traducciones y sus autores debían cumplir: el traslado al español y la impresión de trabajos ajenos solo parecían justificarse cuando de por medio iba también una interpretación original de la obra traducida. Resulta particularmente interesante que el equilibrio entre lo original y lo traducido parezca restablecerse en el comentario interpretativo que se exige de los traductores neokantianos en este caso. Retomaré el tema de la producción discursiva que se espera del traductor de filosofía más adelante. Antes, es importante señalar que la contraposición entre las traducciones y los originales publicados a la que Hernández Luna recurre contribuyó a confirmar el balance que años más tarde se hizo de los neokantianos mexicanos como meros expositores de una filosofía superada en Europa y adoptada tardíamente en el contexto mexicano (Hurta-do 2007).

Al considerarse como meros repetidores de lo dicho en otras geografías, los neokantianos perdieron espacio en los debates intelectuales de la época. Lo anterior no fue impedimento para que alcanzaran notable influencia en el ámbito de la cultura oficial. Antes bien, reorientaron sus esfuerzos hacia el ámbito de la pedagogía; ámbito en el que desplazaron a otras corrientes filosóficas hasta, por lo menos los años sesenta, gracias en parte a las posiciones de influencia que lograron tanto en la Secretaría de Educación Pública como en la Escuela Nacional Preparatoria (Granja 1999: 27). En efecto, la producción de los neokantianos no se dirigía al público especializado, sino a estudiantes del nivel medio superior. Sus escritos –prólogos a traducciones, manuales, libros traducidos y originales– lograron ocupar un espacio importante y muchas de las traducciones de obras filosóficas publicadas por editorial Porrúa aún circulan con prólogos y estu-

dios preliminares de Larroyo, alcanzando incluso las veinte ediciones (27). Lo anterior tal vez contribuye a explicar también que muchas de las traducciones que Ernesto Scheffler Vogel propuso de Herman Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Karl Vorländer, Wilhelm Windelband y Paul Rickert permanecieran inéditas en su archivo personal (Leyva y Pereda 2001: 217).

Con todo, el hecho de que, entre 1943 y 1957, el Fondo publicara nueve obras de Ernst Cassirer, traducidas por Wenceslao Roces, Eugenio Ímaz y Eduardo Nicol, y que en 1960 apareciera en la UNAM la traducción de Luis Villoro de *La teoría de la definición*, de Heinrich Rickert, confirma que ni el neokantismo ni su traducción al español fueron prerrogativa de los filósofos que así se autodenominaron. Antes bien, desde una concepción de la filosofía próxima del análisis lógico, las ciencias, la axiología, la ética y la filosofía del derecho, otra vertiente del neokantismo mexicano, representada sobre todo por Eduardo García Máynez y Luis Recaséns Siches, recurrió a traducciones para allegarse las fuentes que alimentaron estas inquietudes teóricas.<sup>29</sup> Las labores de García Máynez y de Recaséns Siches para consolidar una filosofía científica y una filosofía del derecho no pueden separarse con facilidad de prácticas de lectura y escritura muy cercanas a la traducción. Tal vez sea esta una de las razones por las cuales la historiografía de la filosofía mexicana los recuerde como introductores de la filosofía analítica y del derecho.<sup>30</sup> Esta *otra* vertiente del neokantismo –asociada con la escuela de Ba-

<sup>29</sup> Muchas de estas traducciones venían de España y otras se publicaron en la UNAM, sobre todo tras la llegada de los exiliados españoles, donde fueron parte del ambicioso programa de publicaciones impulsado por García Máynez desde el Centro de Estudios Filosóficos. En los años cuarenta y cincuenta, las traducciones representan 40% de su producción editorial y, en el decenio comprendido entre 1960 y 1970, esta cifra se elevó a 70% (Celorio 2008).

<sup>30</sup> García Máynez prologó a Stern (1944) y tradujo a Kelsen (1949) y a Driesch (1960). Además adaptó al contexto hispanohablante la bibliografía de la *Introducción a la filosofía del derecho* de Radbruch, traducida por Wenceslao Roces (1951). Luis Recaséns, por su parte, tradujo a del Vecchio (1953) y Brunner (1961), y prologó a Perelman (1961). Para un recuento de las actividades traductoras de Recaséns puede consultarse Martínez (2015). A estos esfuerzos por traducir y reactivar una filosofía del derecho en México se sumó la publicación de clásicos como Kant (1960) y de autores que abordaron el derecho desde una perspectiva kantiana, como Lisser

den— acompañó, desde la filosofía, la reflexión jurídica emprendida en el seno del recién fundado Instituto de Derecho Comparado en 1940 (hoy Instituto de Investigaciones Jurídicas), en el cual la filosofía se vinculó con uno de los ámbitos de mayor tradición y prestigio entre los círculos letrados mexicanos desde fines del siglo XIX.

Al florecimiento de la bibliografía en el terreno de la filosofía del derecho no solo contribuyeron las traducciones de la UNAM y del Fondo; también participaron en esta tarea editores independientes como el jurista poblano José María Cajica. En su editorial, este último tradujo y publicó obras de Louis Josserand (1946), Henri Levy-Bruhl (1957), Rudolf Von-Ihering (1957-1962), Kant (1968) y Georges Gurvitch (1970). Asimismo, Editorial Botas publicó las *Modernas teorías del derecho y del Estado: Guión para cátedra* de Rudolf Stammler (1955), traducidas por el economista y jurista español Faustino Ballvé Pallisé; mientras que Jus publicó, en 1944, una pequeña antología traducida y prologada por Daniel Kuri Breña, en la que se reproducían los trabajos de Le Fur, Delos, Radbruch y Carlyle.<sup>31</sup> La posterior reedición de algunas de estas traducciones con el sello de la UNAM confirmó su intención pedagógica al tiempo que contribuyó a legitimarlas como versiones autorizadas de sus originales.

#### DE VIENA A CAMBRIDGE, E INCLUSO OXFORD Y... MÉXICO

El auge que la filosofía analítica conoció a fines de los años sesenta fue en parte una respuesta crítica al existencialismo y al historicismo. A este respecto, los posicionamientos más claros son los que tienen lugar tanto desde la tribuna de la revista *Diánoia* en el momento de su fundación en 1955, como también desde

---

(1959) y Vleeschauwer (1962). De Kelsen se publicaron también la *Introducción a la teoría pura del derecho* (1960) y *La teoría general del Estado* (1965).

<sup>31</sup> Fundada en 1933 por Manuel Gómez Morín, la editorial Jus publicó manuales escolares, obras de filosofía cristiana y jurídica, y trabajos de historia de México. Estuvo estrechamente vinculada al Centro Cultural Universitario (hoy Universidad Iberoamericana).

aquella de la revista *Crítica* más de diez años después (1967). Así, al presentar el primer número de *Diánoia*, Eduardo Nicol, dejaba en claro que los artículos allí publicados tendrían “el carácter de investigaciones rigurosas y no el de ensayos más libres o literarios”, ya que “el nivel que [había] alcanzado la filosofía en México, y en la comunidad de países de habla castellana, [era] suficiente ya para crear las condiciones de posibilidad de un nuevo estilo: el estilo propio de la investigación científica” (1955: vii). Que lo dicho allí más bien correspondía a una declaración de intenciones que a un consenso en el medio filosófico mexicano resultó evidente cuando más de diez años después el comité de dirección de *Crítica* presentó la publicación como respuesta a:

[U]na actitud crítica frente a la mayoría de los sistemas tradicionales de pensamiento; una reacción contra la especulación metafísica y las filosofías de la *Weltanschauung*, que fácilmente caen en un diletantismo retórico; un franco desvío del afán de lograr originalidad mediante ‘sistemas’ personales del mundo; una creciente prevención, en fin, a no confundir investigación filosófica con las reflexiones –más o menos literarias– acerca de las características culturales o antropológicas de nuestros países (*Crítica* 1967: 2).

Así, aunque hay evidencias del interés por la corriente analítica desde los años cincuenta, concretamente en los escritos de César Nicolás Molina Flores, otro discípulo de Caso, esta solo prosperó cuando Adolfo García Díaz, Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y el propio Villoro unieron fuerzas para difundir obras de esta naturaleza.

Ahora bien, la definición de “filosofía analítica” que contribuyó a su consolidación en el panorama filosófico mexicano da cuenta de las operaciones de adaptación y de las negociaciones a las que los interesados por esta corriente recurrieron para hacerse espacio en el medio filosófico de la época. Así, de acuerdo con Salmerón, se incluía en “filosofía analítica” también “una cierta manera de ver los problemas de la ciencia y los desarrollos de la lógica moderna”, de manera que resultaban sintetizadas las propuestas filosóficas hechas “de Viena a Cambridge e incluso

Oxford: el Oxford de los años sesenta” (1992: 306). Ampliar las miras permitió además reconocer genealogías y continuidades con ciertas figuras fundadoras como García Bacca, quien desde los años cuarenta mostró un gran interés por vincular la filosofía de las ciencias y la lógica, ya sea en escritos propios o en las reseñas que publicó de autores como Destouches, Desiderio Papp, Reichenbach, Le Lionnais, Whitehead o Greenwood, convirtiéndose para algunos en el “primer filósofo analítico de lengua española” (Hurtado 2007: 187).<sup>32</sup> Las traducciones que se publicaron en las series editoriales del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, creado en 1955 por Eli de Gortari, Samuel Ramos y Guillermo Haro también fueron antecedentes importantes de la perspectiva analítica.<sup>33</sup>

De esta manera, una concepción menos restringida de la filosofía analítica permitió que el interés por la filosofía de la ciencia y por la reflexión epistemológica fortalecieran la posición de los filósofos analíticos en el ámbito filosófico mexicano. Pero en esto también desempeñó un papel importante el legado fenomenológico, pues este interés por proponer una filosofía alineada con el rigor científico recuperó muchos de los presupuestos de aquel movimiento. Así, con su traducción de la *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl (1962), Villoro pudo añadir al cóctel de la filosofía analítica algunas de sus antiguas lecturas. Villoro no era el único para quien era necesario volver a Husserl como lo confirma el hecho de que *La filosofía como ciencia estricta*, haya sido objeto del coloquio que tuvo lugar en México en 1959, para celebrar el centenario de G.E. Moore. El hecho de que la traducción argentina de Elsa Tabernig no circulara antes de 1962 confirma una vez más que la traducción operaba a muy distintos niveles

<sup>32</sup> Estas reseñas se publicaron en el *Boletín bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos* (1945) y en la revista *Filosofía y Letras* (1948).

<sup>33</sup> Se publicaron alrededor de cuarenta traducciones de textos situados en la intersección entre ciencia y filosofía. Philipp Frank (1957), Herbert Dingle (1955), Louis de Broglie (1956), Jacques Hadamard y Alexandr Danilovich (1956), Nicolai Lobachevski (1956) y Roger Garaudy (1957) se encontraban entre los autores traducidos. A estos se sumó *La filosofía de las matemáticas de Kant* de Couturat traducida por Miguel Bueno (1960).



y que la circulación de textos traducidos puede no ser más que la punta del Iceberg de procesos de recepción e interpretación más amplios. La discusión, lectura y posterior traducción de este texto de Husserl no solo dio cuenta de un espacio filosófico de dimensiones latinoamericanas, sino también de un cambio en los intereses teóricos de muchos filósofos de la época.<sup>34</sup>

Los años sesenta fueron igualmente el escenario de una suerte de renacimiento del marxismo en el medio intelectual mexicano.<sup>35</sup> Precisamente desde esta perspectiva se reprochó a la filosofía analítica la falta de una reflexión de corte político que fuera más allá de la “asepsia conceptual y lingüística” de sus planteamientos. Para Sánchez Vázquez, por ejemplo, quedaba claro que “con respecto a los grandes problemas humanos y sociales de nuestro tiempo, incluidos los del propio subdesarrollo latinoamericano que, al parecer, alimenta[ba] su preocupación por la ciencia y la tecnología, [los filósofos analíticos] se [atención] fielmente al diagnóstico de Wittgenstein: ‘la filosofía deja al mundo como está’” (1987: 218).

La refutación más contundente a la objeción de Sánchez Vázquez vino del encarcelamiento de Eli de Gortari y de Nicolás Molina Flores a finales de esa década. Resulta irónico que fueran precisamente dos filósofos “analíticos”, supuestamente desinteresados en los asuntos de la *polis*, quienes sufrieran en carne propia la represión gubernamental. El caso de Molina Flores también interesa aquí por el relato que lo retrata en Lecumberri traduciendo artículos para una antología sobre el positivismo lógico, en la cual planeaba incluir a Rudolf Carnap, a quien

<sup>34</sup> Para documentar cómo la circulación de traducciones contribuyó poco a poco a crear un espacio filosófico latinoamericano, Salmeron señala igualmente que gracias a las traducciones hechas por el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdez llegaron al español muchas obras de filosofía analítica escritas en alemán (1992:309). El Centro de Estudios Filosóficos, por su parte, publicó a G.E. Moore (1959) y posteriormente a Waisman (1970). No pueden pasarse por alto las traducciones de Molina Flores de Carnap (1961 y 1963), A.J. Ayer (1965); Whitehead (1969) y Pap (1970).

<sup>35</sup> De acuerdo con Estrella González “no sería hasta la década de los sesenta con la disolución del estadio filosófico inaugurado a finales de la década de los treinta, cuando el marxismo pudo aprovechar las nuevas condiciones que se presentaban para instalarse en el ámbito de la filosofía académica mexicana” (2013:575).

conoció en el Congreso Internacional de Filosofía organizado en México en 1963. Precisamente por el informe de Carnap a la *American Philosophical Association* tras su visita a Molina en Lecumberry en 1970, tenemos ahora noticia de las condiciones en que la tarea fue realizada: habiendo perdido manuscrito, máquina de escribir y otros enseres en una trifulca acontecida cuando presos de otro pabellón invadieron aquel en que de Gortari y él se encontraban, Molina Flores tuvo que emprender de nuevo la traducción confiando en lo que de ella había quedado en su memoria (1970: 1028).<sup>36</sup> También se ha vinculado a Molina Flores con el trotskismo e incluso se le atribuye la traducción del *Testamento de Lenin*, de Trotsky, publicado en 1965 por la colección “Arsenal de Teoría y Práctica”, de la cual además habría sido el fundador. El retrato sorprendido que Alejandro Rossi hizo de Molina Flores como un “hombre curioso [y un] personaje curiosísimo, a la vez trotskista y positivista lógico” (1995: 3), es sugerente en cuanto a las expectativas a las cuales las trayectorias intelectuales debían corresponder.<sup>37</sup>

#### UN FANTASMA RECORRE FILOSOFÍA Y LETRAS...

La célebre línea del *Manifiesto* parece aplicarse con bastante exactitud a la manera en que el marxismo se reintegró al ámbito filosófico mexicano en los años cincuenta, ya que aún se recordaba la polémica que en 1933 sostuvieron Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano a propósito de la educación socialista.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> No queda ningún registro de la publicación de esta antología. Las traducciones de Carnap hechas por Molina Flores se publicaron en la UNAM en 1961 y 1963.

<sup>37</sup> En cuanto a la relación entre sus tareas traductoras y el desarrollo de una obra propia, tal vez no sea menor motivo de sorpresa que Molina Flores publicara su *Matemática y filosofía (reflexiones para la delimitación del territorio filosófico)* en 1953, esto es, mucho antes de que sus traducciones contribuyeran a consolidar una filosofía científica.

<sup>38</sup> De acuerdo con Gustavo Leyva y Carlos Pereda, “las variantes del marxismo que afloran en estos debates y las críticas que se le hacen se encuentran mediadas por su recepción a través del leninismo –o en el peor de los casos del estalinismo–, en el otro polo del espectro, de algunos autores anglosajones como Sidney Hook

Efectivamente la presencia espectral de aquel intercambio podía aún percibirse en los testimonios de algunos. Así, a fines de los años cuarenta, Guillermo Héctor Rodríguez se expresó al respecto en estos términos:

[H]ay varios profesores marxistas en la Universidad Nacional de México, pero no se puede hablar de que exista una corriente filosófica marxista, pues ni las asignaturas, ni los problemas filosóficos en general son objeto de un estudio organizado por parte de aquéllos (1949: 12).

La vehemencia de la negación solo ilustraba la presencia tan incómoda como constante de cierto marxismo, a pesar de que solo a fines de los años cuarenta un marxismo “académico” empieza a sugerirse en el ámbito universitario.<sup>39</sup> Pasaron casi diez años antes del punto de inflexión que fue la lógica dialéctica de Eli de Gortari, a principios de los años cincuenta. Además de dar lugar a un desencuentro con los neokantianos congregados en torno a la *Gaceta*, esta lógica fue un punto de encuentro importante para cierta filosofía analítica y el marxismo. La *Introducción a la lógica* de Cohen (1952), la *Lógica formal y lógica dialéctica* de Lefebvre (1956), ambas traducidas por de Gortari, su propia *Introducción a la lógica dialéctica* (1958), pero también las reseñas que desde el francés, el inglés y el portugués publicó en *Diánoia* a fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, contribuyeron a vincular ciencia y filosofía desde el mar-

---

o de traducciones al inglés de comentaristas. Las críticas de Caso se inspiran, por ejemplo, tanto del marxista belga Henri de Man, como en la reflexión del socialista español Fernando de los Ríos” (2001: 242). Al hacer un balance de esta polémica, Sánchez Vázquez consideró que tanto Caso como Toledano recurrieron a lecturas estereotipadas del marxismo y que el hecho de que se diera la victoria a Caso reforzó cierto conservadurismo en la universidad (1984: 210).

<sup>39</sup> El fracaso del seminario sobre Marx y Nietzsche que Gaos propuso en el Colegio de México en 1939, a escasos meses de su llegada es otro indicador de este estado de cosas. En su informe a Reyes advirtió: “El seminario no consiguió llegar a más de ocho sesiones. A la mayoría de ellas no asistieron sino 4 o 5 personas, la mitad aproximadamente de las admitidas. Estas personas no han leído lo que debían, ni hecho, en resumidas cuentas, más que dos escritillos en que lo breve no es, por bueno, dos veces tal” (Enríquez 1999:56).

xismo. Presentar al marxismo en el medio universitario como una perspectiva filosófico-científica permitió, en cierto modo, desligarlo del proyecto político-educativo socialista de Toledano para integrarlo a un mundo académico prestigioso.

Ahora bien, dicha integración no implicó que el marxismo no prosperara al margen del ámbito académico. De hecho, la revaloración del marxismo como corriente filosófica corrió de manera paralela a discursos políticos y militantes que apelaron a un Marx y a un Engels filtrados por el programa ideológico soviético. En ese sentido, los discursos marxistas mexicanos reflejaban con no poca precisión un panorama internacional poblado por una amplia gama de obras que incluía desde retraducciones de Marx y de Engels y algunas obras de la Academia de las Ciencias de la URSS,<sup>40</sup> hasta autores que, situados de este lado de la cortina de hierro (Althusser, Kosik, Lefebvre, Lukács, Marcuse y Mondolfo, entre otros), reivindicaban una postura “marxista” en el contexto de la Guerra Fría.<sup>41</sup>

A pesar de que el universo textual desde el cual se traducían este marxismo era profundamente heteroglósico, pues incluía obras cuyas lenguas originales podían ser italiano, ruso, francés, alemán o inglés, estas traducciones fueron forjando poco a poco una jerga marxista más o menos homogénea. Sus traductores tenían, sin embargo, perfiles por demás heterogéneos. Wenceslao Roces, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez y Emilio Uranga, por ejemplo, traducían desde el ámbito académico, sin que por ello tuvieran una agenda común, como tampoco la tuvieron Ma-

<sup>40</sup> Dos ejemplos de estas obras son *Pensamiento y lenguaje* (1962) y *El marxismo y el mundo contemporáneo* (1968).

<sup>41</sup> Althusser empezó a circular a fines de los años sesenta en las traducciones publicadas en la colección “Teoría y Crítica” de Siglo XXI. De Marcuse, Joaquín Mortíz publicó *Eros y civilización* (1965); *El hombre unidimensional* (1968) y *Un ensayo sobre la liberación* (1969) todos traducidos por el escritor Juan García Ponce. Para Grijalbo, En 1970, Sánchez Vázquez tradujo *Dialéctica de lo concreto* de Kosik (1967) y *Marcuse ante sus críticos* (1970). De Lukács, la misma editorial publicó las traducciones de Manuel Sacristán de *Prolegómenos a una estética marxista* (1964); *Estética* (1965) y las *Aportaciones a la historia de la estética* (1966). En cuanto a Mondolfo, el Fondo publicó *Marx y marxismo: estudios histórico críticos*, traducido por M.H.A. Alberti, en 1960 y *El humanismo de Marx*, traducido y prologado por Oberdan Caletti, en 1964.

nuel Sacristán y José Laín Entralgo, quienes traducían desde la militancia española. Las traducciones de unos y otros circulaban a ambos lados del Atlántico y se inscribieron tanto en la vertiente soviética impulsora de la desestalinización de los años cincuenta, como en la renovación del marxismo que atendió a lecturas y preocupaciones ajenas al ámbito soviético.<sup>42</sup>

Que estas publicaciones no necesariamente tenían cabida en las colecciones de filosofía puede confirmarse por el amplio espectro de proyectos editoriales en el que vieron la luz, así como también por los diferentes lectorados a los que se dirigían. Así, no todas tenían el objetivo de motivar un diálogo filosófico “marxista”, lo cual implicaba dirigirse a lectores más o menos especializados. Circularon también obras de divulgación como las publicadas por Ediciones Fuente Cultural (también conocidas como Frente Cultural), o por Fondo de Cultura Popular (también conocida como Editorial Popular), las cuales respondían a las necesidades propagandísticas del partido comunista.<sup>43</sup>

De frente a estas necesidades, una profunda preocupación por repeler el dogmatismo del discurso soviético; por la relación entre teoría y práctica y, a fin de cuentas, por la aplicabilidad del marxismo a las realidades latinoamericanas resultó en una ola desmitificadora que exigió volver a los “clásicos”. La retraducción de algunos escritos de Engels y Marx que tiene lugar a lo largo de los años sesenta y setenta da constancia de ello. La metáfora de la “dieta pobre” a la que Roces recurrió para justificar sus traducciones volvió esta vez, para conjurar los efectos

<sup>42</sup> Uranga tradujo *Mi camino hacia Marx* de Lukács (1959b). Augusto Vidal Roget y Lidya Kúper tradujeron desde España y aunque son conocidos sobre todo por sus traducciones de la literatura rusa, también tradujeron filosofía soviética. Además de traducir a Dynnik, Laín Entralgo tradujo a Gogol y a Tolstói; Vidal Roget tradujo a Dostoyevsky, pero también a Gorsky y a Rubinstein; y Kúper tradujo a Meliujin, además de Chejov, Tolstói y Pushkin.

<sup>43</sup> Recordemos además que las traducciones de Marx que Roces publicó en el Fondo no aparecieron en la sección dedicada a Filosofía, sino en aquella dedicada a Economía. Sobre el Frente de Cultura Popular puede consultarse Rivera Mir (2016). A las traducciones hechas o publicadas en México se suman además las publicaciones de Editorial Progreso, que traducía desde la URSS para España y Latinoamérica, así como también las Ediciones Pueblos Unidos, de Uruguay, y Editorial Cartago, en Argentina.

de lecturas de segunda mano, como las que intervinieron en la poémica Caso-Lombardo, años antes.

Sin embargo, no se trataba solo de poner remedio a una bibliografía escasa, pues, con todo rigor habría que recordar que ya desde fines del siglo XIX, circulaba *El manifiesto del partido comunista* en la traducción de Plotino Rhodakanaty y, así sea de manera fragmentaria, ya desde los años treinta podían leerse tres traducciones de *El Capital*.<sup>44</sup> Así pues, la vuelta a Marx y a Engels sugiere no solo una intención desmitificadora, sino también una voluntad de reconstruir marcos interpretativos que hicieran posible a la vez actualizar un corpus y replantear la cuestión marxista en el medio intelectual mexicano. En otros términos, no se trató solo de releer a los “fundadores” sino de replantearlos como “clásicos” y de reintegrarlos al panteón filosófico. Que la estrategia rindió frutos se constataría de manera contundente durante los años setenta, cuando Roces y Sacristán encabezaron sendos proyectos editoriales dedicados a las Obras Completas de Marx en el Fondo de Cultura Económica y Grijalbo. Al afirmar que “una lengua como el castellano, con esa difusión mundial, no puede no tener la obra completa de clásicos de Platón, Aristóteles, Adam Smith, o de Marx y Engels” (1981: 39), Sacristán solo confirmaba la validez de la nueva lectura.

Con la intención de reentablar una discusión filosófica en términos marxistas, de manera creciente se recurrió a un diálogo con intérpretes contemporáneos. En México, a partir de este diálogo, en realidad un formidable ejercicio de traducción que iba más allá de la construcción de equivalencias, de Gortari propuso una “lógica dialéctica”, y Sánchez Vázquez, por su parte, acuñó el concepto de *praxis* y formuló una propuesta estética. Las obras de ambos se integraron a un rico caudal de publicaciones en las cuales al tiempo que se leía a los clásicos y se analizaba a las sociedades contemporáneas desde las interpretaciones que estos motivaban, se repensaba también el papel social de

<sup>44</sup> La primera es la del médico argentino Juan B. Justo, publicada en Madrid en 1895; seguida por la de Manuel Pedroso, publicada por editorial Aguilar en 1931 y, finalmente, la tercera (sólo el primer tomo) es la de Roces, publicada por Cenit en 1934.

la filosofía. En ese sentido, no fue fortuito que muchas de estas relecturas y nuevas interpretaciones ya no se publicaran en colecciones de filosofía, sino en otras que, como Teoría y Crítica, de Siglo XXI; Colección 70 y Teoría y Práctica, de Grijalbo; o Cuadernos, de Joaquín Mortiz, daban cuenta de una percepción distinta de la filosofía, según la cual esta se incluía en el continuo más amplio de contribuciones teóricas hechas desde el estructuralismo francés, la historia y la sociología.

#### LA ESCOLÁSTICA CONTRAATACA

En radical oposición a los marxistas, pero no muy lejos de los intereses de los filósofos del derecho, los filósofos neotomistas se fueron reintegrando a la escena intelectual oficial a partir de 1943, con la fundación del Centro Cultural Universitario (Ibargüengoitia 1993). Por sus estrechos vínculos con la tradición escolástica, pero también con la filosofía cristiana planteada en la encíclica papal de León XIII en 1879, su participación será vista con no poco recelo. Aunque herederos de un importante capital cultural también se les responsabilizó del atraso de la filosofía en México y no solo en el periodo colonial. Así, si para Ibargüengoitia su regreso a la escena filosófica oficial fue equiparable al regreso de los jesuitas expulsos en el siglo XVIII (1993: 136), para Hernández Luna su presencia meritó el siguiente diagnóstico:

Este movimiento escolástico y neoescolástico, representa la ideología de la Iglesia Católica y de los núcleos conservadores de México. Desde el punto de vista filosófico, es un mero trasplante de la tradición filosófica tomista europea y un intento de resucitar en México una filosofía muerta de muerte natural, como es la medieval o la escolástica (Hernández Luna 1947: 93).

Que el diagnóstico no era compartido, lo demostró la invitación que el propio Caso extendió a Oswaldo Robles para impartir la cátedra de teoría del conocimiento en la Facultad de Filosofía y Letras, en 1936 (Colotla y Gallegos 1991). La acusación de estar

fuera de lugar, esto es, de ser un mero injerto de la filosofía europea escolástica en México, encontró, por así decirlo, circunstancias atenuantes en la puesta al día que significó recuperar el pensamiento novohispano desde la perspectiva de la particularidad que este revistió en el contexto colonial. Sus miembros se agruparon tanto en torno al Centro Cultural Universitario, como a los centros y las instituciones de la cultura católica de la época. La nómina registrada por Ibargüengoitia en los años cincuenta incluye a Hermilo Camacho, Jesús Guisa y Acevedo, Antonio Gómez Robledo, Rafael Martínez del Campo, David Mayagoitia, Gabriel Méndez Plancarte, Jacobo Morán, Eduardo Pallares, Jesús Pallares, Oswaldo Robles, José Sánchez Villaseñor y a los españoles José M. Gallegos Rocafull y Joaquín Xirau. Bernabé Navarro y Rafael Moreno Montes de Oca, discípulos de Méndez Plancarte, extendieron a la generación siguiente la influencia del grupo.

La trayectoria de estos intelectuales se definió en gran parte por su formación en las instituciones de la iglesia católica y por su conocimiento de la tradición escolástica y las lenguas clásicas; conocimiento que los situó en una posición privilegiada para llevar a cabo el rescate de la filosofía mexicana del periodo colonial, pero también la reconstrucción de la Antigüedad clásica grecolatina. Así, Méndez Plancarte publicó tanto una versión del poema de Lucrecio *De rerum natura* (1945), como las compilaciones *Humanistas mexicanos del siglo XVIII* (1941) y *Humanismo mexicano del siglo XVI* (1946), para el cual también tradujo muchos de los textos.<sup>45</sup> Oswaldo Robles, por su parte, publicó una compilación sobre los filósofos mexicanos del siglo XVI (1950) y tradujo algunos fragmentos del *Tratado del alma* de Alonso de la Veracruz (1942). Que la tarea de volver a insuflar vida a los trabajos del que se considera como el primer filósofo mexicano se extiende mucho más allá del periodo aquí estudiado, se demuestra también por la obra que Gómez Robledo editó con el título *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, en 1984, donde incluyó sus traducciones de *De la Re-*

<sup>45</sup> Tradujo además *El final del maquiavelismo* (1944) de Jacques Maritain.



*lectio de dominio infidelium* (Dudas x y xi), *Del Speculum coniugiorum*, así como de los estudios que el franciscano dedicó a los libros *Del alma* de Aristóteles.<sup>46</sup>

A su llegada a México, Gallegos Rocafull sumó esfuerzos con los neotomistas. Además de tomar bajo su cargo las traducciones de los escritos de Séneca, publicó *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII* (1951), con el cual contribuyó no solo al rescate de una primitiva filosofía mexicana, sino a replantear la manera en que la vieja escolástica se enfrentó a las realidades del Nuevo Mundo. De acuerdo con Frost:

Gallegos Rocafull plantea con toda su fuerza la doble problemática de la transculturación. Por una parte, esa nueva teología –la de Motolinia– que intentó encontrar una solución cristiana a cuestiones que la escolástica jamás se había planteado: la naturaleza del indio, el modo de realizar la evangelización, la licitud de la conquista y la colonización y otras más emparentadas con ellas y que llevaron a los teólogos españoles a producir sus mejores obras. Por la otra, el proceso de transformación que las grandes corrientes del pensamiento europeo sufrieron al ser enfrentadas con una realidad diferente (1989: 220).

Otro rescate histórico semejante fue el que Bernabé Navarro emprendió con la *Libra Astronómica* de Sigüenza. Si en el caso del comentario de Gallegos Rocafull a los escolásticos mexicanos se trataba de evidenciar cómo el traslado de la escolástica a tierras mexicanas forzó a los filósofos novohispanos a transformar la rigidez de aquel marco interpretativo, retraducir la obra de Sigüenza implicaba lograr un fino equilibrio entre forma y contenido, esto es, entre la reconstrucción del texto como un documento histórico y como constancia de la modernidad del pensamiento de su autor. A este respecto, la contribución de Navarro como traductor consistió en “seleccionar los textos, traducir ‘los latines’, suplementar los escritos con notas adecuadas;

<sup>46</sup> También tradujo y prologó *La esencia de la concepción católica del mundo* de Romano Guardini (1957).

en pocas palabras, poner al alcance de todos, la sabiduría de los pocos” (Benítez 2004). El traductor optó, pues, por “corregir ‘lo externo’ y conservar ‘lo interno’, para lo cual hubo de traducir las citas latinas que constituían más de una quinta parte del libro e ir a cotejar con las autoridades que Sigüenza cita” (2004).

Un último ejemplo de la manera en que la traducción se puso al servicio de la actualización del pensamiento novohispano fue la publicación, en 1965, en el Fondo, de dos volúmenes con los *Tratados* de Bartolomé de las Casas. La publicación aparecía para una ocasión especial: la conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte de su autor. No se trataba de manera alguna de un descubrimiento o de una tarea reciente, pues a ambos lados del Atlántico, la obra del fraile ya había sido objeto de una copiosa bibliografía. Lo que resulta particular de esta edición conmemorativa es que al presentarse los facsimiles del siglo XVI, no solo se presentan ante el lector el original y su traducción ricamente ataviados por el aparato paratextual que convenía, sino que se sintetizaron esfuerzos interpretativos y editoriales que se extendían por más de veinte años y que reunieron a eruditos de diferentes generaciones y geografías. La puesta al día del legado novohispano evidenció, pues, que los vínculos con la España franquista no estaban del todo rotos y que cuando de una historia común se trataba, la hispanidad que se extendió sobre el Atlántico más de cuatro siglos antes, gozaba aún de buena salud. Para la ocasión, se convocó además a Lewis Hanke, hispanista estadounidense, quien escribió uno de los prólogos. Desde España, Manuel Giménez Fernández contribuyó con otro prólogo; Juan Pérez de Tudela, con la transcripción y, con la traducción, Agustín Millares Carlo.<sup>47</sup> A esta última tarea se sumó, en México,

<sup>47</sup> Desde Sevilla, Manuel Giménez Fernández (1896-1968) se dedicó al estudio de de Las Casas, cuya obra editó y comentó exhaustivamente. Giménez encontró en los escritos del fraile las ideas latentes que los independentistas hispanoamericanos solo explicitaron en el XIX (Malagón 1969). Juan Pérez de Tudela (1922-2004), junto con Giménez, es uno de los pioneros en la puesta al día de de Las Casas. En Madrid, fue responsable de la primera edición en castellano de la *Historia general de las Indias* (1957). Su transcripción de los *Tratados*, retomada para la edición conmemorativa del Fondo, es una versión revisada de una primera transcripción, la cual se editó en Madrid en 1958, también con intenciones conmemorativas,

Rafael Moreno Montes de Oca, cuyo interés por la historia de la filosofía novohispana se puso de manifiesto en sus posteriores trabajos sobre la filosofía moderna en Nueva España y sobre la ilustración en México.<sup>48</sup>

La traducción de filosofía opone a un *corpus* filosófico “ideal”, en el cual habría traducciones de cada original a todas las lenguas, un *corpus* filosófico “real”, en el cual lejos de proyectar un corpus unificado, las traducciones refractan la actividad intelectual de las comunidades en que se inscriben. En el México de esos años, la intervención de los traductores de filosofía dio pie a la articulación de una serie de discursos que vinculan formas de ser, decir y hacer. Del ánimo polémico de dichas intervenciones, pasando por la aceptación de una tarea intelectual concebida como confinada al sosiego de la cátedra, hasta la definición de los criterios para institucionalizar la filosofía como disciplina universitaria, la traducción sirvió de punto de partida, de encuentro y de llegada a múltiples trayectorias intelectuales. La recepción de las corrientes filosóficas importadas estuvo inevitablemente ligada a la influencia de sus intérpretes y a la manera en que, por sus voces, se expresaron distintas concepciones del quehacer filosófico. Como la tarea de Sísifo, estas traducciones pueden repetirse en otros escenarios y con otros exilios. Entre un hacerse con las palabras de otros, apropiándose las, y un hacerse de palabras con otros, en abierta disputa, la vocación del filósofo echó mano y se definió en ese punto ciego de la escritura que es la traducción.

---

pues sirvió para marcar los quinientos años del nacimiento del fraile (Martínez de Vega 1995).

<sup>48</sup> No es poco probable que su traducción de la *Introducción a la metafísica* de Bergson (1960), filósofo emblemático de los ateneístas y de sus batallas contra el positivismo, haya respondido a un interés personal antes que a un encargo editorial.



## IV

### LA VOCACIÓN ENUNCIATIVA EN LOS MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA TRADUCIDA

Además de reconstruir un corpus filosófico compuesto por obras de distintas escuelas y corrientes de pensamiento, en México la intervención de los filósofos traductores sugiere un aspecto más sutil del ejercicio de la filosofía: el llamado a la producción discursiva o, como también se le ha llamado, una vocación enunciativa (Maingueneau 1995). Este llamado remite también a una pulsión por la escritura; herramienta que permite trascender la inmediatez del intercambio maestro-discípulo, pero también, vía la traducción, aquella de las fronteras lingüísticas. La trascendencia del discurso filosófico por medio de su textualidad lo convierte en punto de encuentro de la comunidad discursiva en la que se inscribe y a la que, a la vez, contribuye a reproducir, pues en torno a los discursos filosóficos fijados por la escritura, una comunidad intelectual se reúne, define valores comunes y produce actos de habla que la identifican (Collins 2000). Sin embargo, al interior de esta comunidad de lectores, comentadores, traductores y aprendices, solo aquellos capaces de producir y descifrar un discurso filosófico, aquellos “llamados” a la palabra filosófica, encarnan la autoridad del filósofo.

Inmersa en la proliferación de escuelas de pensamiento, en el contexto mexicano esta vocación enunciativa dio lugar a una comunidad intelectual volcada hacia la tarea de traducir, publicar y difundir ideas filosóficas en torno a las cuales cerró filas, adaptándose a las formas sancionadas de la expresión filosófica. Lejos de limitarse a representar a sus autores en las discusiones y debates que tuvieron lugar en este contexto, estos discursos

traducidos o importados contribuyeron a construir y delimitar el campo filosófico en el que se inscribieron.

Acercarse a la filosofía, original o traducida, desde la perspectiva de su discursividad, esto es, desde la perspectiva de su inscripción en un contexto social concreto, es “pensar simultáneamente la relación de la filosofía a su realidad extradiscursiva y a su interioridad doctrinal” (Cossutta 1995: 23) y reconocer su carácter “autoconstituyente”, es decir, su pretensión a fundar sin ser fundada (Maingueneau 1995). Permite asimismo analizar la expresión filosófica sin desligarla ni de su materialidad escritural y lingüística, ni del espacio y tiempo de su enunciación. Sin que lo anterior signifique asentir a la lectura determinista, la mirada discursiva propone reestablecer las relaciones entre las maneras de decir y las relaciones sociales, “en lugar de oponer los contenidos a las formas de transmisión y el interior de un texto a un ambiente de prácticas no verbales” (Maingueneau y Cossutta 1995: 117).

Como enunciación, la filosofía no se restringe a la obra publicada o a la interpretación de su contenido. Por el contrario, abarca una diversidad de géneros y registros que concretan la presencia del filósofo en el espacio social. La conferencia magistral, la cátedra, la reseña, el aforismo, el ensayo, la entrevista, pero también la traducción de una obra de filosofía, se convierten en espacios desde los cuales se produce un discurso filosófico. Este último se considera atendiendo a un aparato formal de la enunciación filosófica, constituido a partir de una situación de enunciación o escenografía (el “yo-tú, aquí-ahora” de la enunciación); el género en que se inscribe el discurso y, por último, el código lingüístico en que se expresa (Maingueneau 1995).

La situación de enunciación o escenografía de un discurso comprende un enunciador y un coenunciador insertos en un “aquí” y un “ahora”. Ambos se reconocen como miembros de una comunidad discursiva más o menos cerrada y delimitada a partir de marcas específicas (pronombres personales, deícticos, referencias enciclopédicas, etcétera).<sup>49</sup> Por su parte, el género

<sup>49</sup> Esta es la terminología de la teoría de la enunciación de Benveniste (1970). No se trata de una mera sustitución de los términos empleados en teoría literaria

del discurso filosófico o “dispositivo comunicacional en el cual lo enunciado y las circunstancias de la enunciación participan para construir un macroacto de habla” (1955: 51). El diálogo, la carta, el discurso, el aforismo, el ensayo o el tratado imponen límites a la expresión filosófica y la transmiten de distintas maneras, sin excluir por supuesto las transgresiones que deliberadamente los filósofos pueden llevar a cabo al momento de publicar sus obras. Los géneros filosóficos obedecen a una estricta jerarquía según la cual hay géneros nobles, como el tratado o la suma, que pertenecen a la “gran filosofía” y géneros “menos nobles”, como el manual de clase o la introducción a tal o cual tema o filósofo, los cuales se apoyan sobre los primeros para “comentarlos, resumirlos o refutarlos” (Cossutta y Maingueneau 1995: 117). En cuanto a la lengua en la que el discurso se construye, esta es también un indicador de la estrecha relación entre el decir filosófico y su contexto, pues escribir filosofía en una lengua determinada, por un lado, contribuye a legitimarla como apta para la expresión filosófica y, por el otro, posiciona al enunciador de manera más o menos explícita ante las filosofías expresadas en otras lenguas, reafirmando así la naturaleza heteroglósica del ámbito filosófico y su potencial traducibilidad. Como se ha señalado desde el análisis del discurso, “el filósofo no se enfrenta a una lengua sino a una interacción de lenguas y usos, a aquello que podríamos llamar una *interlengua*, entendida como las relaciones que, en una coyuntura dada, tienen lugar entre las variedades de la misma lengua, pero también entre esta lengua y otras lenguas antiguas o contemporáneas” (Maingueneau 1995: 60).

De las dimensiones discursivas evidenciadas por el aparato formal de la enunciación filosófica emerge un *ethos* particular. Este, categoría tomada de la retórica clásica, no remite al autor de carne y hueso, con una biografía específica –nació, creció,

---

(autor/lector), sino de un esfuerzo por desligar la enunciación de instancias extratextuales. Así, “no se trata de aprehender la subjetividad enunciativa como instancia psicológica (individual o colectiva) expresada en un texto, sino de rastrear las huellas del proceso enunciativo hasta las posiciones de enunciación que las hacen posibles” (Maingueneau 1991:107). Cossutta y Maingueneau (1995) retoman la noción de “coenunciador” de Antoine Culioli para enfatizar el papel que un destinatario desempeña en la construcción de un discurso que le está dirigido.

murió—, sino al personaje creado en el discurso por la voz, el tono y la manera de abordar y responder a una vocación enunciativa. El *ethos* es equiparable a una “segunda naturaleza”, a la imagen del filósofo o la marca que lo caracteriza ante la comunidad discursiva en la que se inscribe (González y Sagols 2002: 7); “la vida del filósofo queda a la sombra de la enunciación filosófica y esta enunciación es una forma de vida” (Maingueneau 1995: 47).

En el umbral de la filosofía traducida, traducción de un discurso ajeno, suelen darse cita representantes de un género filosófico “menos noble”, cuyo primer objetivo parece ser “presentar a un texto en el sentido más corriente de este verbo, pero también en su sentido más profundo, esto es, de *hacerlo presente*, para garantizar su presencia en el mundo, su recepción y su consumo” (Genette 1987: 7). Al prolongar una obra filosófica más allá de sus límites textuales, también prolongan las funciones del discurso filosófico. Así, de estos discursos liminares emergen distintos *ethos* que dan cuenta de la manera en que los miembros de una comunidad intelectual aseguran cierta recepción para las obras importadas, pero también se constituyen como enunciadores filosóficos autorizados y portavoces de un discurso prestigioso.

Dichos discursos suelen formar una rica intertextualidad constituida por prólogos, prefacios, notas editoriales, solapas, reseñas y hasta intercambios epistolares a través de los cuales, se constituye un espacio de interlocución. En esta intertextualidad, se confirma la intención por recontextualizar las obras importadas y por facilitar su recepción, pues según el lugar desde el cual enuncia el discurso, su enunciador puede alentar o desalentar la lectura de la obra traducida; o pretender superar momentos de intraducibilidad que la propia traducción no resuelve.

El estudio de estos discursos esclarece las funciones asumidas por los traductores y los agentes que se hacen cargo de la importación de una obra y a la vez permite reconstruir las escenas de enunciación mediante las cuales reinscriben el decir de un autor con sus propias voces y en su propia lengua. De la postura apologética, pasando por la voz impersonal y el tono neutral sosegado que se acoge al tradicional anonimato del traductor, hasta la asumida originalidad creativa, los paratextos de las tra-



ducciones dan cuenta de la subjetividad que va de por medio en su producción y sacan a la luz las expectativas sociales que las rodean (Tahir-Gürçaglar 2008).

Los discursos paratextuales que suelen acompañar a las traducciones forman parte de las marcas empleadas por el ámbito importador para integrarlas a un corpus de obras “locales”. Junto con la colección y la casa editorial en que se publica una obra, los espacios paratextuales dan cuenta de la instrumentalización a la que se somete la obra traducida en un nuevo contexto. La traducción del título de la obra original, su composición, la presentación de su autor como perteneciente a tal o cual corriente filosófica y la firma que calza el prólogo o la introducción son gestos sutiles de hospitalidad para con la obra y el autor extranjeros que a la vez constituyen “actos típicos de transferencia de capital simbólico” (Bourdieu 2002: 5).

En el ámbito de la filosofía, la presencia de los paratextos es tan compleja como problemática. Derrida (1972) señaló cómo para Hegel fueron objeto de denegación al pretender construir una filosofía que enfrentó, sin concesiones, a los lectores a la complejidad del despliegue de la “verdad”. Para Derrida, los discursos paratextuales fueron igualmente poco deseables porque consideró que contribuían a la ficción de los límites de un texto unificado por la voluntad de su autor, cuando en realidad el texto debía rebasarlos inevitablemente. De allí su afirmación de que no hay un espacio exterior al texto (“*il n’y a pas hors texte*”). En uno y otro caso, nos enfrentamos a dos concepciones distintas de los límites de la escritura filosófica y de su función comunicativa. En ambos casos, la negación de la frontera prefacial o paratextual contribuyó a levantar otras fronteras. Parecería que tanto Hegel como Derrida buscaron evitar la instancia prefacial porque a través de esta “el discurso filosófico ‘se compromete’ con una discursividad endóxica: es el lugar en que el discurso sobre el discurso se vuelve un discurso como cualquier otro” (Schaeffer 1987: 37, mi traducción).

Los espacios paratextuales participan de un continuo de prácticas traductoras en uno de cuyos extremos se sitúa un discurso filosófico construido en una lengua extranjera y en el

otro, la traducción o retraducción de una obra. Entre estos dos extremos, se incluyen además prácticas traductoras con fines pedagógicos como la cátedra o la conferencia magistral, traducciones fragmentarias o parciales y ejercicios de crítica como las reseñas de obras publicadas en una lengua extranjera.

Las funciones del aparato paratextual fueron asumidas con creces por algunos de los traductores activos en México en el contexto que nos ocupa. Como enunciadores distintos de los “originales”, añadieron a las obras traducidas una instancia “alográfica”, término con que Genette (1987) caracterizó la intervención paratextual de voces distintas de aquella del “autor original”. La preocupación por dotar a los textos traducidos de estos discursos alográficos se evidenció en “las “Normas”, que Gaos (2000) preparó para la colección “Textos clásicos de filosofía” del Fondo. En ellas, no solo se ocupó de definir las características de la traducción filosófica, sino también de balizar el camino que traductores y editores debían seguir para la composición de los prefacios, prólogos e introducciones a las traducciones de filosofía. La necesidad de incluir este tipo de producción discursiva fue señalada explícitamente en la “Presentación” de *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, volumen inaugural de la colección, en la cual Gaos indicó:

Será obra, en cada caso, de un prólogo a la traducción exponer al público los datos y las consideraciones pertinentes acerca de los textos utilizados, de los problemas planteados por la traducción y de la forma en que se los haya resuelto y en general se haya llevado a cabo la tarea (Maingueneau 1955: vii).

Las “Normas” propuestas por Gaos para la composición de los discursos paratextuales plantearon una clara delimitación entre un lectorado neófito y otro especializado; límite que determinaría el tipo de comentario que tendría que acompañar a una traducción publicada. Así, cuando se tratara de obras destinadas a la divulgación o iniciación filosófica, el comentario paratextual proporcionaría información biográfica y enciclopédica sobre el autor, así como una introducción general y sucinta a la obra traducida.

Este tipo de comentario tendría que enfatizar el carácter referencial o el contenido de la obra. En cambio, cuando fuera cuestión de publicar obras filosóficas destinadas a un público especializado, el comentario paratextual tendría que abordar la cuestión de la traducción; la de las obras empleadas para llevarla a cabo; la de las versiones de la obra publicadas en otras lenguas y la de los problemas a los cuales el traductor se habría enfrentado en su tarea. De ahí que fuese deseable que el traductor fuera también el responsable de preparar este comentario.

La distinción entre ambos lectorados y las recomendaciones que se desprendían de ella obedecieron tanto a una voluntad didáctico-pedagógica, como a la necesidad de recontextualizar un discurso filosófico importado entre un lectorado que no era aquel que su autor habría considerado como primer destinatario y, en ese sentido, parecerían cuestiones de sentido común. A esta primera lectura, puede añadirse otra que atiende en particular al papel desempeñado por las traducciones; por el comentario que estas exigen y por aquellos encargados de llevarlas a cabo. En otros términos, más allá de la legítima necesidad de adaptar las obras traducidas a su nuevo contexto, considerando sobre todo a sus nuevos lectores, las “Normas” esbozaron los perfiles de aquellos que debían intervenir en esta tarea como especialistas y miembros de una comunidad intelectual concreta y definieron los parámetros textuales y discursivos a los que debían apegarse. De acuerdo con el autor de las “Normas”, independientemente del lector al que la traducción se dirigiera, el responsable del comentario paratextual debía “empezar –o haber empezado por– adquirir el conocimiento más perfecto posible de su asunto, el texto mismo y el estado actual de los conocimientos acerca del texto o de la obra constituida por él o de que forme parte, de la obra del autor y de este mismo” (Gaos 2000: 242).

De tal suerte, desde el espacio paratextual se buscó definir tanto a los lectores como a los productores de los discursos traducidos. Si no lo eran, aquellos responsables de las traducciones y de la composición de sus materiales paratextuales debían convertirse en especialistas. La exigencia se extendía incluso al conocimiento del medio cultural en el que la traducción circula-

ría y recomendaba que de ser posible, antes de publicarse todo comentario circulara entre sus lectores potenciales, a fin de que estos determinaran su pertinencia. Aunque el propio Gaos advertiera que se trataba de recomendaciones y de ningún modo de máximas, el hecho de su formulación es revelador tanto de una exigencia de rigor, como de otra que hacía indispensable que intervinieran aquellos que en ese contexto tomaron bajo su cargo la tarea de reconstruir y difundir un corpus filosófico.

El hecho de que ni el propio Gaos cumpliera en todos los casos con la redacción de los paratextos recomendados confirma que la exigencia resultó tal vez desmedida. Cuando las traducciones sí llegaron a circular con discursos paratextuales, estos no siempre corrieron a cargo de los traductores y esto no es en absoluto anodino, dado que en estos discursos se establecen operaciones de legitimación recíproca entre el prologuista o reseñista y los autores traducidos.

Ahora bien, en los hechos, en los márgenes de las traducciones de filosofía también emerge una tensión entre, por una parte, el rechazo o la omisión de prólogos, prefacios o notas editoriales –manifiesto en la ausencia de los mismos– y, por la otra, la multiplicación de este tipo de discursos paratextuales, lo cual da cuenta de la vocación enunciativa de aquellos que intervienen en la tarea. En esta tensión se revelan distintas relaciones con la filosofía, considerada ya como una producción discursiva fijada por la escritura, ya como un corpus de textos cuya actualización es una exigencia permanente. Correspondió a las operaciones traductorales y a los discursos que desencadenaron intentar resolver esta tensión en el umbral de los textos importados.

Los siguientes apartados buscan arrojar luz sobre los discursos paratextuales construidos en torno a la Antigüedad grecolatina, el existencialismo y el marxismo. En particular, se tratará de establecer los procedimientos discursivos a los que sus enunciadores recurren para reforzar el imperativo de construir una comunidad intelectual que sometía las traducciones a operaciones de crítica y actualización, pero también para reforzar ciertos *ethos* o formas de filosofar y de entender la práctica de la filosofía.

## LA (RE)TRADUCCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD: EL GESTO INAUGURAL

Tras la unanimidad que respaldó la necesidad de retraducir a los clásicos y volver a la Antigüedad grecolatina, una de las ramas más prestigiosas de la filosofía, se adivina una de las escenas de enunciación más complejas del ámbito filosófico mexicano. Lo anterior no solo se debe al papel problemático que las lenguas clásicas ocupan en este contexto, como lo he dicho en otro lugar (Castro Ramírez 2013), sino también al hecho de que confluyen en este espacio, además de las traducciones publicadas por primera vez, retraducciones y reimpressiones de traducciones previamente publicadas en España y Argentina, junto con trabajos publicados en inglés y alemán, cuyas traducciones al español contribuyen a la actualización del conocimiento sobre la filosofía en el mundo antiguo.

De manera semejante a lo que ocurre con la traducción, con frecuencia, la retraducción se concibe como inscrita en una suerte de teleología, según la cual cada intento por retomar el texto fuente acercaría más un texto traducido a la verdad de su original. Así, anclado en la tradición romántica alemana, Berman definió la retraducción como parte de un proceso de “traslación”, descrito en los términos siguientes:

La traslación tiene sus formas y sus momentos: se lee una obra extranjera [...]; se la señala, se la integra sin traducirla en un corpus pedagógico de literatura extranjera; se publica en forma ‘adaptada’ si su estilo ‘confronta’ en demasía las ‘normas’ literarias locales; luego llega el momento de una valiente introducción, sin pretensiones literarias (destinada generalmente a aquellos que estudian la obra); luego llega el momento de las primeras traducciones con ambiciones literarias, generalmente parciales y, como se sabe, defectuosas, después llegan las (múltiples) retraducciones [...]. Se ve claramente que la traslación es la ‘revelación’ del ser propio de una obra extranjera ante una cultura receptora. La ‘revelación’ plena y total de esta obra es la obra en sí (Berman 1995: 57).

Es necesario explicitar algunas de las presuposiciones de la noción de traslación de Berman. La más importante de estas es que, para el autor, el proceso mediante el cual se revela la verdad de una obra original parece tener lugar en el seno de una sola comunidad lectora o receptora. El autor no considera que la construcción de una obra “en sí”, perteneciente a un corpus compartido más allá de fronteras lingüísticas y nacionales, es un proceso largo y complejo en el que pueden participar múltiples comunidades intelectuales. Asimismo, Berman simplifica, tal vez demasiado, el concepto de retraducción, reduciéndolo al proceso que vuelve una y otra vez sobre una obra original con el objeto de alcanzar su verdad “en sí”, cuando, en realidad, la retraducción tiene lugar de maneras muy distintas y no limitadas al proceso descrito. Puede ocurrir, por ejemplo, cuando un texto escrito en una lengua extranjera se traduce múltiples veces a otra lengua sin que sus traductores tengan conocimiento de traducciones previas. También hay retraducciones que se consideran como tales cuando su punto de partida no es la lengua original de la obra, sino la traducción de la obra a una segunda lengua, la cual resulta más accesible a los traductores (Gambier 1994). Por último, la concepción bermaniana de la retraducción postula un movimiento lector que, a medida que se repite se acercaría más a la perfecta comprensión de una obra, sin considerar que cada época tiene sus clásicos y los traduce de acuerdo a parámetros propios. En otros términos, Berman parece ignorar el carácter situado de toda traducción, el cual, como Brisset (2004) lo ha mostrado, responde a lecturas históricamente determinadas y no necesariamente conduce a una versión que supera versiones anteriores.

Aunque muchas de las retraducciones de la filosofía greco-latina publicadas en México en las tres décadas comprendidas entre 1940 y 1970 buscaron encarnar una noción de traslación semejante a la bermaniana, esto es, acercarse cada vez más a la mítica verdad del original, en realidad convivieron armónicamente con otras que no necesariamente pueden inscribirse dentro de ese desiderátum teleológico. Consideremos dos ejemplos. Los diálogos platónicos, a propósito de los cuales Gaos –quién

sino él- señaló la gran paradoja de que a pesar de ser la “nuestra” una “cultura de traducciones”, no hubiera en español en los años cuarenta, “una traducción completa, original y bien hecha de Platón” (2008), circularon en al menos cuatro versiones. Las primeras, como veremos, son las que García Bacca hizo para la *Bibliotheca Scriptorum* de la UNAM, entre 1944 y 1945; seguidas por la compilación de André Barre, traducida del francés por Carlos Docteur y publicada como *Platón. Textos escogidos*, con un prólogo de Francisco Picavet (1957). Vino después *La República* (1959), en la colección Nuestros Clásicos de la UNAM, cuya traducción se atribuyó a José Manuel Pabón y la cual circuló con una introducción de Adolfo García Díaz.<sup>50</sup> Por último, la editorial Herrero, publicó unos *Diálogos* (1960), en los cuales retomó la versión del traductor español Patricio de Azcárate (1800-1886), con un prólogo de Ricardo Guerra. Como segundo ejemplo podemos mencionar las traducciones de algunas obras de Aristóteles. Entre ellas, la *Metafísica* apareció traducida desde el griego de manera fragmentaria en la *Antología filosófica* (1940) de Gaos, pero también circuló en la versión de Patricio de Azcárate, publicada por Porrúa con un prólogo de Francisco Larroyo en 1960 y en las *Obras filosóficas* (1963), traducidas por Lilia Segura y prologadas por Francisco Romero en la editorial Jackson Inc. A los esfuerzos por reconstruir el corpus aristotélico en español se sumaron la *Poética* traducida y prologada por García Bacca en 1946 para la *Bibliotheca*, así como la *Ética* (1954) y la *Política* (1963), traducidas y prologadas por Antonio Gómez Robledo para la misma colección.

En algunos casos, estas retraducciones pretendieron reemplazar a las versiones de Patricio de Azcárate, evitando el rodeo que suponía partir de las versiones latina y francesa de Ficino

<sup>50</sup> Carlos Docteur (posible seudónimo) fue un refugiado político en Madrid a fines del siglo XIX. Se le atribuyen también las traducciones al español de *Le Vœu d'une norte* (1889) y de *La Bête humaine* (1890) de Zola (Baulo et Lissourgues 1998:160). José Manuel Pabón y Suárez de Urbina (1892-1978) fue un reconocido helenista y latinista español. Su traducción de *La República* se publicó primero en España, en versión bilingüe con una edición del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, en 1949.

y Cousin, respectivamente, para tomar el griego como punto de partida.<sup>51</sup> Con todo, las versiones de de Azcárate no fueron realmente reemplazadas. Antes bien, la coexistencia con estas traducciones hechas desde el latín o desde el francés acrecentó la frontera entre distintos tipos de lectores y reforzó el universo de excepción cuya esmerada construcción ocupó a los filósofos mexicanos de la época.

La intertextualidad resultante encarnó un *ethos* fundador unido por la autoridad del griego y el latín, pero también por aquella de los esfuerzos que filólogos y eruditos hacían en alemán, francés e inglés para desentrañar nuevas interpretaciones de los textos fundacionales de la filosofía occidental. Desde un universo profundamente heteroglósico, estas traducciones presidieron la vuelta al mítico momento del comienzo de la filosofía y escenificaron la primicia de su aparición en español. Es al menos lo que puede percibirse en la multiplicación de discursos paratextuales que iluminaron, como en los manuscritos medievales, algunas de estas traducciones desde sus márgenes. De particular importancia para la reproducción de este gesto inaugural fueron los espacios marginales de la *Antología* de Gaos y del Platón y del Aristóteles de García Bacca, mencionados anteriormente, así como las versiones que este último propuso del poema de Parménides y de los fragmentos de los presocráticos; sin olvidar *Paideia*, de Jaegger, traducida por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces en 1942<sup>52</sup> y *La*

<sup>51</sup> Aunque Patricio de Azcárate Corral (1800-1886) fue pionero en la difusión de Platón y Aristóteles en español, se consideró que era necesario volver a los originales porque, según se afirma en la página correspondiente del Proyecto Filosofía en Español, “el texto de Aristóteles ofrecido por Patricio de Azcárate deja mucho que desear: procede sobre todo de ediciones francesas, es anterior a las ediciones críticas en griego hoy reconocidas, contiene errores, etc.” (“Patricio de Azcárate, Obras Filosóficas de Aristóteles”, <http://www.filosofia.org/ave/001/a163.htm>, consultado el 9 de junio de 2017).

<sup>52</sup> Cuatro traducciones más de obras de Jaeger aparecieron en el Fondo posteriormente: *Demóstenes: la agonía de Grecia*, traducido por Eduardo Nicol (1945); *Aristóteles* (1946) y *La teología de los primeros filósofos griegos* (1952), traducidos por Gaos, y *Cristianismo primitivo y paideia griega* (1965), traducido por Elsa Cecilia Frost.



*aurora del pensamiento griego*, de John Burnet (1944), traducida por Orencio Muñoz.<sup>53</sup>

En estas obras, los traductores reprodujeron ese momento inaugural y reclamaron como propio el legado de los griegos. Así, al reseñar su traducción de los primeros libros de *Paideia*, Xirau se reconocía y reconocía a sus lectores como pertenecientes a un Occidente, cuya conciencia estaba en Grecia.<sup>54</sup> El libro de Jaeger se convertía entonces en un instrumento de autoconciencia y de autoconocimiento. “Con ritmo solemne, se decía, vemos en sus páginas, emerger fragmentos perennes del alma griega –que son fragmentos de nuestra propia alma” (Xirau 1942: 162). Lejos de limitarse a una mera “investigación histórica”, el libro traducido era ante todo una herramienta filosófica, pues ¿no es la exigencia de autoconocimiento una de las primeras para toda filosofía?

Estos discursos confluyen en el recurso tanto a los textos “originales” en griego, como en el rodeo que supone recuperarlos a través de las nuevas ediciones bilingües que en Inglaterra, Alemania y Francia actualizan el repertorio de la Antigüedad. Entre las fuentes en que abrevan estas traducciones, los *Fragmente*

<sup>53</sup> Muñoz fue uno de los republicanos españoles exiliados en México tras la guerra civil española. Además de ser traductor y fundador de la efímera editorial Argos, tradujo manuales de diferentes especialidades para UTEHA (Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana).

<sup>54</sup> De acuerdo con Krauze, la *Paideia* se convirtió en un “*best seller*” cuyas ventas superaron a aquellas de la edición en inglés distribuida en Estados Unidos e Inglaterra (1984:22). Los últimos dos libros de *Paideia* aparecieron entre 1944 y 1945, traducidos por Wenceslao Roces, a partir de manuscritos en alemán inéditos. Tras un diferendo entre Xirau y Cosío Villegas, este último tomó la decisión de reasignar el contrato de traducción de esta obra a Wenceslao Roces. La correspondencia entre Jaeger y Xirau da cuenta de la amistad entre autor y traductor. Al enterarse del desencuentro con Cosío Villegas, Jaeger lamentó que el resto de la obra no fuera traducido por el barcelonés: “I say this with much resignation and regret for nobody could appreciate what you have done for my book in translating its first volume in such excellent manner more than I do. Believe me that I shall always be indebted to you for the time and interest which you have dedicated to my book, for no other reason that you liked it and wanted to see it better known” (Werner Wilhelm Jaeger papers, ca. 1898-1970. AM5 [Xirau, Joaquín], 3 de septiembre de 1943, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.) Agradezco al professor Stanley Burstein la generosidad de haber compartido conmigo estas cartas.

*der Vorsokratiker*, de Diels y Kranz (1934); *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, de Léon Robin (1923); la *Loeb Classical Library*, la colección Budé o, para las obras de Cicerón, la edición de Teubner, así como la propia *Early Greek Philosophy*, de John Burnet (1920) son las más frecuentes. La introducción de *La aurora*, en particular, recordó a sus potenciales lectores que el libro de Burnet era fruto de un trabajo de composición erudita, hecho posible por los últimos adelantos de la comunidad filosófica internacional en el terreno del conocimiento del mundo antiguo, y no dudó en integrar a sus fuentes de documentación las traducciones de los presocráticos que Gaos y García Bacca ya habían publicado en el momento en que Muñoz preparaba su versión de *La aurora*. Esto último da cuenta de la actualización constante a la que se sometieron los textos, pero también de la paulatina integración de las versiones de Gaos y García Bacca a un corpus de textos autorizados.

Además de autorizar los trabajos publicados, las nutridas bibliografías y aparatos críticos de estos libros proyectaban la imagen de una comunidad filosófica al día y prometían al lector que con estos textos podía ser testigo de primera mano del nacimiento de la filosofía. En otros términos, los discursos paratextuales de estas obras daban fe de que los textos allí presentados eran auténticos y proveían una vía directa a la palabra filosófica. La legitimidad de las obras presentadas, construida ella misma a partir de la legitimidad de las fuentes, daba cuenta de una compleja operación constituyente mediante la cual lo "auténtico" se producía de hecho como el último eslabón de una multiplicidad de fuentes y manuscritos, a su vez susceptibles de múltiples lecturas y revisiones. Como Cassin lo ha afirmado a propósito de las versiones francesas de Parménides, estas traducciones "contribuyeron a producir el texto original, naturalmente perdido" (Cassin 2010: 2).

Precisamente a propósito de los fragmentos de los presocráticos tuvo lugar una de las batallas por definir la especificidad de una lectura filosófica, con frecuencia, ambivalente ante las lecturas filológicas que por esos años empezaron a proponerse desde Alemania e Inglaterra. Así, debido a que los poemas de los

presocráticos traducidos “no se nos han conservado cual otras obras unitarias sino por citas sueltas de diversos autores antiguos”, García Bacca tomó la libertad de modificar el orden de su fuente –los fragmentos de Diels y Kranz– para proponer una edición “menos filológica y más filosófica” (García Bacca 1944: 15). La necesidad de distinguir entre la interpretación filológica y la filosófica se planteó más de una vez con respecto al relato sobre los orígenes de la filosofía. El traductor insistió en el asunto en repetidas ocasiones, entre ellas, en la versión del poema de Parménides que publicó con el subtítulo “Atentando de hermenéutica histórico vital” (1942), en el cual el diferendo con la lectura filológica se explicitó en los siguientes términos:

Hay que ir a rescatar el Poema de Parménides del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado; rescatarlo en especial de los filólogos, de ciertos filólogos, que los muy benditos, se creen habernos hecho un gran servicio a los filósofos con reunirnos los ‘Fragmentos de los presocráticos’, y hasta nos ofrecen compasivos, por si no sabemos tanto chisme de griego como ellos, una traducción intransitable e ininteligible (1944: xi).

Otro tanto sucedió en la introducción que acompañó la traducción del *Hippias Mayor*. El esfuerzo discursivo desplegado en este espacio no solo prolongó el trabajo de traducción más allá de los límites del texto traducido, sino que también propuso una lectura filosófica como si se tratara de mostrar a los filólogos, coenunciadores indirectos y miembros de la comunidad intelectual con la cual el traductor buscaba dialogar, cómo debía leerse un texto filosófico. Un ejemplo de lo anterior puede observarse en el siguiente fragmento:

I.1 “LO APROPIADO A CADA COSA  
ESO ES LO QUE LA HACE BELLA”

ο πρέπη ἐκάστῳ καλόν ποιει ἕκαστον (290 d).

Para interpretar correctamente esta definición hay que notar que el término “apropiado” incluye una correlación: “apropiar, -1) algo, -2) a

alguien, -3) para o con vistas a algún fin". En el caso presente, se trata de apropiarse o hacerse con una cierta cosa real, -oro, marfil (289 E-290 d), o apropiarla y darla con una cierta manera de propiedad a otro objeto, -estatua con finalidad o propósito de que resulte "adornado" (κοσμεῖται, 289-D-E), y "brillante", deslumbrador, luciente y lúcido (φαίνεται, 289-D-E) (1945: xvii).

La explicación explicitó lo que en la traducción solo quedaba implícito, a saber, las diferentes maneras en las que algo resultaba "apropiado", pero también fijó el punto de partida para oponer el concepto de belleza defendido por Hipias a aquel defendido por Sócrates. La confrontación de ambos conceptos fue el telón de fondo para el posicionamiento del enunciador a favor de Hipias. De este modo, el discurso hizo una propuesta terminológica; explicitó la polisemia implícita en "lo apropiado" y fijó los argumentos que debían servir de base a una discusión filosófica.

Este ejercicio filológico-filosófico acrecentó la complejidad de la escena fundacional al integrar la perspectiva heideggeriana –tal vez no haga falta recordar aquí que García Bacca fue uno de sus traductores. Así, en el espacio paratextual del Fedro, el esquema dialéctico adoptado para abordar el problema de la trascendencia y decadencia del alma intercaló términos alemanes tomados de la lectura heideggeriana de la Antigüedad, de la siguiente manera:

a) La «naturaleza» (φύσις) y «esencia» (οὐσία) del alma funda (gründen) por libre erección e institución (stiften) la trascendencia (ἐπέκεινα) dándose alas (überschwingen, πτέρωμα) para elevarse (Aufstieg, ἐπιεμένη); hacia el Absoluto o hacia lo Óptimo (Ἄριστον, Ἴδεα, Ἀγαθόν); b) empero, puesto que todo plan trascendente está caído o está cayendo sin escape al dominio y campo de los *entes*, –*aller Entwurf ist ein geworfener*, "todo plan está aplanado" (cf. *Von Wesem des Grundes*, pg. 40 edic. 2, 1931), el plan trascendente natural del alma está caído al mundo sensible, y así está *tomando tierra* (Bodennhemmen) afincado en lo real sensible (Gründen als Bodennhemmen); c) de ambos componentes surge o está surgiendo una *resultante* (Gründen als Begründen): el fundamentar que es el

*ser real mismo del alma, la Realidad-de-verdad del Hombre* (Dasein)  
(García Bacca 1945: xxxix-xl).

El fragmento interesa por varias razones. La primera es que permite observar la manera en que la interacción griego-español, frecuente en este tipo de textos, sirve de base para construir equivalencias terminológicas y acrecienta el exotismo del texto al incorporar los términos alemanes, excluyendo de entrada a un coenunciador neófito. En segundo lugar, al intercalar las tres lenguas se sugiere que la equivalencia no puede ser sino imperfecta –de ahí el abigarramiento interlingüístico– y que conservar las tres implica detectar matices de sentido pertinentes en cada una. Esto último ocurre en particular en el caso del término οὐσία, el cual traducido como esencia o sustancia durante la Edad Media, fue traducido por Heidegger como *Dasein* (Heidegger 2009), y retraducido por este traductor, como “realidad de verdad”. El primer objetivo de este encadenamiento de traducciones griego-alemán-español no parece ser la inteligibilidad del diálogo traducido a continuación, sino mostrar precisamente un orden del discurso que aparentemente parte de la pureza primigenia de la filosofía para, en realidad, presentar la lectura heideggeriana de la misma, filtrándola al español bajo la enagua de la teoría platónica del alma.

Las últimas líneas de esta “introducción filosófica” confirmaron la intención del enunciador de presentar el diálogo como uno de los momentos inaugurales de la filosofía al conminar a que fuera “el lector a leer en su *original*, maravilloso de estilo y delicadísimo de lenguaje, el Fedro de Platón” (García Bacca 1945: xlviii, las cursivas son mías). Habría sido justo agregar que se trataba también del Fedro de Heidegger y de García Bacca, para que ese “jardín de palabras” diera por fin cuenta de las especies recién injertadas.

El diferendo con la lectura filológica de la filosofía antigua también puede observarse en las traducciones que Gómez Robledo publicó de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles en la editorial Porrúa. A pesar de un explícito esfuerzo por contextualizar estas obras en el ámbito mexicano, la introducción no pudo evitar em-

barcarse en un debate con la interpretación filológica, en particular, con aquella que proponía Werner Jaeger. Así, a pesar de que la introducción a la *Política* reconoció que los textos fuente fueron precisamente aquellos establecidos filológicamente tanto por la *Loeb Classical Library*, como por Auguste Immanuel Bekker, se cuestionó la lectura filológica de Jaeger, la cual, basada en un ordenamiento teleológico de los libros sugería una progresión entre el Estado ideal y el Estado posible (1963: xxv). Para el traductor que firmó esta crítica, “lo que verdaderamente está en juego no es el problema de la colocación de unos libros, sino el propósito de hacer de Aristóteles (del último, claro está, pues el primero sería apenas el discípulo no emancipado de Platón) el fundador del positivismo ético y jurídico” (1963: xxvi).

En lo que concierne a la *Ética*, el desacuerdo se originó en la afirmación de Jaeger según la cual era posible observar el mismo tipo de progresión entre las dos éticas aristotélicas, esto es, de una moral teológica se transitaría hacia una moral relativista. De acuerdo con Gómez Robledo, el hecho de que una, en la que los elementos teológicos parecerían ser predominantes, precediera a la otra, en la que estos serían menos pronunciados, no autorizaba la tesis de una evolución de esta naturaleza en el pensamiento aristotélico. La refutación a la que el traductor se libró en su intervención evidenciaba la defensa de los límites disciplinares de la filosofía ante la filología, pues, de acuerdo con lo anterior, Jaeger “sobrepasó por mucho el cometido de su oficio” (1963: xxvii). La afirmación resulta igualmente reveladora de la posición del enunciador en el ámbito filosófico mexicano, de las lecturas del corpus aristotélico que buscó resaltar y de aquellas que prefería disimular. Así, por sus estrechos vínculos con el neotomismo mexicano y con la filosofía del derecho, Gómez Robledo también podría haberse opuesto a la lectura de Jaeger porque admitirla implicaba evacuar la lectura escolástica de Aristóteles. Así, para el traductor, la falta de elementos teológicos en la *Ética nicomáquea* solo era “literal” y quedaba compensada en los últimos capítulos dedicados a la vida contemplativa, los cuales “nos permiten ser amigos de Dios” (1963: xxiv).

Los desacuerdos con las lecturas filológicas no obstaron para considerarlos a regañadientes como fuentes legítimas para la traducción de los textos que se presentaban, sobre todo porque “no hemos llegado en México a la madurez filológica necesaria para poder hacer una edición crítica –ni llegaremos jamás ahora sobre todo que el griego y el latín han pasado a ser entre nosotros materias optativas” (1963: xxvii).

La cuestión de los límites de la filosofía –lingüísticos, temporales, geográficos y disciplinares– que puede extrapolarse de estos discursos paratextuales es un leitmotif que revela las tensiones subyacentes al ámbito filosófico mexicano de la época. Entre estas, una de las más importantes es sin duda aquella que escindió al coenunciador en dos ámbitos a veces inconciliables, esto es, aquél del lector especializado y aquél del lector neófito. La escisión fue tan importante que, como hemos visto, no pocas veces exigió la reimpresión de las mismas obras en distintas colecciones editoriales.

Los paratextos de la *Bibliotheca Scriptorum* por ejemplo, tendieron a construir escenarios enunciativos en los cuales el coenunciador se situaba en el contexto de los debates de una comunidad erudita o bien en aquel de una distante Antigüedad. Las intervenciones paratextuales de las ediciones de Porrúa, así como las de la colección “Nuestros Clásicos” de la UNAM dan cuenta de un coenunciador muy distinto. Así, mientras que en su introducción a los *Diálogos* de Platón, publicados por Porrúa, García Bacca intentó alertar sobre la lejanía histórica que separaba a los griegos de sus lectores mexicanos en 1965, en su introducción a sus versiones del *Hippias Mayor* y del *Fedro*, publicadas en la *Bibliotheca*, la información biográfica e histórica se limitó al mínimo, además de que los aspectos técnicos y filosóficos de ambos diálogos se trataron en apartados separados. Al construir un discurso en tercera persona y adoptar un tono neutral, el coenunciador terminaba situado ante de un escenario en el cual se examinaban las implicaciones teóricas de lo dicho por los interlocutores en los diálogos, al tiempo que se presentaban y explicaban algunos de los principales conceptos expuestos.

Aunque los discursos paratextuales de las traducciones muestran la escisión entre los dos públicos lectores con mucha claridad, esto no constituye ninguna regla general y pueden percibirse ciertas tensiones. Así, la introducción de Gómez Robledo a sus traducciones de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, publicadas por Porrúa, buscaron explícitamente evitar caer en el vicio de esas “introducciones kilométricas que exponen *per longum et latum* una obra e inhiben la lectura de la misma. Su argumentación como traductor dio prioridad a mostrar a los lectores la vigencia de la obra aristotélica por encima de aspectos biográficos o enciclopédicos. Así, señaló que por la importancia atribuida a la educación en el Estado mexicano, el cual “se ufana a justo título de adscribir a la educación de su pueblo el mayor renglón del presupuesto nacional” (1967: xxx), se justificaría que debiera “editarse y reeditarse una obra que, como la *Política* aristotélica, propone la educación como el más alto ideal del Estado” (1967: xxx).

La escisión fundamental de la instancia de coenunciación que puede colegirse de estas intervenciones marginales se radicalizó en la introducción a la *Antología filosófica* preparada por Gaos, pues en esta se involucraba a los lectores en el establecimiento mismo de los textos y en la construcción de una suerte de consenso interpretativo en torno a los mismos. “La traducción, se decía allí, afecta a la autenticidad de los textos y es interpretación de ellos”, y en esa medida, “establece el texto que lee quien no lee el original y esta operación no es posible sin alteraciones más o menos importantes de éste” (1940: 28). Debido precisamente a que tanto el lector como el traductor fijaban el texto leído, estableciéndolo como fuente fidedigna de su contenido, ambos se orientaban hacia “un ideal imposible”, “fundado en un supuesto sin realidad”, que a pesar de todo acontecía en la traducción, considerada como “recreación en todos los casos; en los más arduos, empeño con alto componente de creación” (30).

El consenso en torno al corpus heredado de la Antigüedad se extendía también a una concepción equívoca de la filosofía, pues las definiciones, explicitaciones y posicionamientos que se registran en los espacios paratextuales dan cuenta de la inherente polisemia del término. Así, en la introducción a *La autora*



*del pensamiento griego* de Burnet, se decía responder con esta obra a la necesidad de “llenar un hueco, en nuestra literatura filosófica”, en la cual la filosofía se presentaba como “base y coronamiento”, “alfa y omega” de “todos los campos de la cultura”, pues “en el fondo de toda creencia religiosa, doctrina política o teoría científica yace, siempre, un concepto filosófico” (Muñoz en Burnet 1944: vi).

La introducción de Muñoz se muestra igualmente atenta a lo que está en juego en estos ejercicios de retraducción y reconstrucción del origen de la filosofía. Así, antes de decidir traducir el título *Early Greek Philosophy* como *La aurora del pensamiento griego*, el traductor comparó las versiones francesa (*L'Aurore de la philosophie grecque*) y alemana (*Die Anfänge der griechischen Philosophie*), para concluir que el título elegido “nos pareció más sugestivo”, pero también que “tal vez resulte más exacto, ya que la palabra filosofía no significaba en aquellos tiempos lo que ahora, una disciplina bien delimitada, sino más bien lo que actualmente llamamos ciencia” (1944: x). Estas observaciones resultan particularmente interesantes por la conciencia que muestran frente a los cambios de significado del término “filosofía” y de su relación con la ciencia. En las afirmaciones del traductor, la frontera entre ambas aparece claramente trazada y, sin embargo, la palabra “pensamiento” en el título vuelve a desdibujar los límites que las separan, introduciendo de nuevo la ambigüedad que hacía de la filosofía un espacio de interacción para expertos y legos.

Algo semejante puede observarse en el prólogo y en las advertencias de García Bacca a sus versiones de los fragmentos de los *Presocráticos*. La argumentación construida allí recurre al símil del filósofo-loco expulsado de la ciudad “a pedradas”; expulsión por demás simbólica en el caso de un García Bacca que escribe y traduce desde el exilio. El enunciador aprovechó el paralelo para expresar la esperanza de enfrentar a sus coenunciadores al dilema moral y a una reflexión de corte ético-político a partir de la cual “desencadenar la locura filosófica y que los filósofos pongamos a la Gente en el aprieto –pongamos en tal aprieto incluso a nuestros amigos– de tener que decidir si so-

mos locos o dioses o mentecatos o varones divinos” (1944: 11). La noción de la filosofía que se desprende de estas afirmaciones la sitúan, como en el caso de la introducción de Muñoz a *La aurora*, en un espacio social más amplio que aquel destinado a la discusión erudita entre especialistas y, como resultado de lo anterior, implicaba que los textos traducidos podían ser objeto de múltiples traducciones. Así, al tiempo que el traductor afirmaba haberse guardado de toda “interpretación técnica”, reconocía que “siendo mi profesión la de filósofo, no habré podido evitar una interpretación filosófica en la elección misma de los términos y frases” e invitaba a que “algún literato acometa la faena complementaria de traducir y valorar –de interpretar también– estos poemas desde su punto de vista” (11).

Volver a sacar la filosofía al ágora no significó, sin embargo, fundir su expresión en un ejercicio meramente literario y sobre la base de la ambigua reivindicación de una expresión propiamente filosófica, el enunciador reestableció la equívocidad de la noción de filosofía. No vaciló entonces en considerar a los fragmentos de los presocráticos como “poemas filosóficos”, en los cuales se engastaban “diamantes conceptuales”, los cuales, a pesar de romper “la unidad del texto melódico”, “caracterizan un poema como filosófico” (11).

A la caracterización de la filosofía a partir de los espacios sociales en que se inscribía y las formas de expresión que adoptaba, se sumó también la experiencia textual a la que debía dar lugar. A esta última remitía precisamente la introducción a la *Antología* de Gaos al afirmar que “la lectura e inteligencia de los textos mismos de los filósofos es el único método que puede, no ya iniciar en el filosofar, ejercitar en él, adiestrar, formar en la filosofía, sino simplemente dar idea verdadera de ésta” (1940: 15). Las traducciones de la *Antología* se presentaban entonces como las fuentes de la historia constitutiva de la filosofía y a la vez como experiencia directa de la misma. Sólo así, podían los aprendices tener noticia de la filosofía en “su autenticidad plena y rigurosa, no simplemente a través de trasuntos más o menos cercanos y fieles” (15) .

La reconstrucción de la escena fundacional de la filosofía a través de ejercicios de retraducción que buscaban desentrañar, en la historicidad de las lenguas puesta al día por los filólogos, los conceptos y lecturas definitorios de la filosofía no se limitó a los griegos, por supuesto. Con frecuencia, la etiqueta uniformadora “Antigüedad grecolatina” también incluyó una latinidad filosófica cuyas traducciones se hicieron tan necesarias como aquellas de los griegos.

A las tensiones entre distintos lectorados y aquella entre la lectura filológica y filosófica de los textos, se añadía ahora la inevitable comparación entre los aportes de griegos y latinos a la filosofía y la reflexión sobre la originalidad de unos y otros; reflexión que, como sabemos, proyectó una preocupación importante.

El primer escenario de esta comparación fueron las traducciones de Cicerón. En su introducción a *Cuestiones académicas*, Millares Carlo, traductor de esta obra, señaló que la filosofía no alcanzó la misma estatura entre los romanos que entre los griegos. En el mismo volumen, García Bacca escribió un prólogo en el que, partiendo de las terminologías forjadas en griego y en latín para la expresión filosófica, caracterizó el “tipo de mentalidad” de cada una. Así, mientras que en el pensamiento griego predominaba una concepción visual o eidética de las operaciones intelectuales —expresadas con términos como εἶδος o ἰδεῖν—, para describir al pensamiento latino se recurrió a la metáfora del ave de rapiña que, expresada en términos como *cum*, *capere*, *prender*, *tenere*, remitía a la aprensión manual. García Bacca equiparó por ende el paso del sistema eidético griego a la conceptualización romana al tránsito de una filosofía centrada en la contemplación a otra centrada en la dominación y en el establecimiento de leyes rectoras para la ciudad. De ahí, de acuerdo con el prologuista, era comprensible la tendencia que podía constatararse entre los romanos hacia planteamientos éticos y morales.

Millares Carlo secundó esta lectura en su introducción a *De los deberes (De Officiis)*. En este caso, el discurso paratextual prolongó de nuevo el trabajo de traducción al explicitar lo que debía entenderse por un vocablo tan común y corriente como “deberes”. Los latinos, se decía allí, concibieron la virtud de ma-

nera completamente distinta a los griegos. Para ellos, la virtud se materializa en acciones. “La palabra *officium*, afirmó, adquiere su propia significación: *officium* es ‘lo que se tiene o se debe hacer’ (*facere*), el deber ser realizado, el ‘*reelles Seinsollen*’ de la Ética moderna. Para el romano clásico no significa pues ‘deber’ sino ‘deber hacer’” (1945: x).

Desde el discurso proferido en los márgenes de estas traducciones, laboriosa y anticipada *peroratio* que mostraba a los lectores el punto deseado de llegada de una lectura que se disponían apenas a emprender, se hizo presente con particular insistencia la necesidad de determinar la especificidad del helenismo y sus derivas latinas con respecto a Grecia. En estos espacios paratextuales, inevitablemente poblados de intervenciones de autores, editores y traductores preocupados por la explicitación de significados ocultos; claves de lectura recomendadas e interpretaciones polémicas, se fue concretando igualmente la dicotomía creación-transmisión, a partir de la cual se consideró a los griegos como los fundadores de la filosofía y a los latinos, como sus transmisores.

El contraste resulta por demás sugerente por el lugar y el momento en el que surge: el umbral de una traducción; gesto que reproduce precisamente aquel de la transmisión, opuesta de manera casi fatídica a la creación y, por ende, acto de suicida genialidad. Por tentador que fuese suscribir tal heroísmo y apresurar la analogía entre los traductores latinos y aquellos del México de la época, los enunciadores contruidos en estos discursos optaron por definir la originalidad latina en sus propios términos. Así, para Millares Carlo, aunque no fue un autor original, uno de los méritos de Cicerón fue poner el esplendor de su estilo al servicio de problemas filosóficos y dar a conocer entre sus conciudadanos las doctrinas de los griegos (1945: 28). Del mismo modo, para Gallegos Rocafull, Séneca, “el filósofo cordobés”, fue “el más popular y original de los estoicos” por combinar el género epistolar con el didáctico (1948: vii-viii).

Esta búsqueda de la originalidad de la filosofía latina en su papel de transmisora de la Antigüedad se puso en escena de manera singular en la introducción de René Acuña a su versión

de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio.<sup>55</sup> En esta ocasión, el discurso desplegó la intriga que rodeaba a la autenticidad de la obra y su autoría. Plantear ambas cuestiones implicaba determinar si Lucrecio era en realidad su autor y explicar el lugar atípico que ocupaba con respecto a las preocupaciones morales y éticas de su época. Para Acuña, la información biográfica disponible hacía improbable la autoría, pues de acuerdo con esta, Lucrecio había perdido la razón al final de sus días, época de la que databa la obra, y solo habría podido escribirla *per intervalla insaniae*, lo cual era poco probable dada la calidad y exigencias de la obra. Además, el hecho de que se tratara de una obra centrada en un tema poco común en su contexto –los filósofos de su época daban prioridad a cuestiones éticas y morales, como se ha dicho– también despertaba dudas sobre su autenticidad. Con respecto a la autoría, Acuña se apresuró a zanjar: “toda la tradición está completamente de acuerdo en que Lucrecio lo escribió” (1963: xx), por lo cual, puede suponerse que se trata de una copia o de una traducción. Hipótesis que permitía también resolver la cuestión de su autenticidad, pero, dado que “el que haya sido una copia está totalmente en desacuerdo con las posibilidades históricas: luego fue una traducción” (xx). Puesto que la inspiración del poema era claramente epicurea, Acuña estimó prudente verificar si Epicuro había escrito una obra semejante, para concluir que, efectivamente, existía una obra *De la naturaleza* atribuida a este último. De suerte que la originalidad de Lucrecio al abordar una temática poco común en su época se debió precisamente a que tradujo a Epicuro y, en esa medida, aunque “el poema latino [sea] sólo una adaptación a versos de *Peri Physeos* de Epicuro, cabe a Lucrecio el mérito de haber creado una genial interpretación de su maestro. Y no sólo eso: con un instru-

<sup>55</sup> Poeta guatemalteco, nacido en 1929. Dirigió el Centro de Estudios Mayas de la UNAM y se interesó por las civilizaciones prehispánicas, el teatro hispanoamericano y los estudios clásicos. También tradujo a Virgilio (Ocampo 2007: 9 [vol.9]) Su traducción del poema de Lucrecio no es la primera publicada en español, como lo hace saber la bibliografía que añade al final de su introducción. Entre las siete traducciones que se incluyen allí, dos fueron publicadas en México antes; una firmada por Millares Carlo (1944); otra, escrita en hexámetros, fue firmada por Gabriel Méndez Plancarte (1946).

mento indigente y pobre como era su idioma patrio en proceso de integración" (1963: lxvii).

Un escenario semejante tiene lugar en la introducción de Antonio Camarero a su traducción de los *Tratados* de Apuleyo. Para Camarero:

Apuleyo en casi todas sus obras sería un simple traductor, compilador o simple comentador como en mayor o menor grado se observa en las conservadas. Su falta de poder creador y fecundidad inventiva es propia de su época. Parece acabarse el periodo creador y la reflexión cede al saber aprendido. Filosofía y ciencia han quedado en ideas e imágenes fijas y no hay curiosidad especulativa profunda; todo está ya adquirido y heredado (1968: xv).

Y sin embargo, "no deja Apuleyo de tener cierta originalidad interpretativa, metafísica y moral, en los aspectos más importantes del platonismo medio" (xxiii). Lo anterior sería particularmente claro en el tratado *De deo Socratis*, el cual, de acuerdo con el traductor, "se advierte como el más original de sus tratados filosóficos, como propio comentario del tema, con citas de autores latinos y explicaciones sobre los dioses-genios romanos, y sin inclusión de términos griegos como en otros" (xlvi). Esta afirmación sugería que la depuración de la lengua latina de toda huella de los préstamos griegos la mostraba por fin como lengua apta para producir filosofía y no solo transmitirla.

¿Cómo pasar por alto que son estas las cualidades que se atribuyen también a la *Consolación por la filosofía* de Boecio (1945), prologada por García Bacca? Irónicamente no es la expresión del propio Boecio la que se describe de esa manera sino la de su traductor castellano del siglo XVII, Don Agustín López de Reta, cuya versión tiene "un sabor clásico, una amplia dicción y una maestría del verso y de la prosa con los cuales el lector podrá deleitarse" (1968: ix).

La intervención paratextual de traductores, editores y prologuistas contribuyó a resolver, pero también reprodujo las múltiples tensiones a las que la reconstrucción de la Antigüedad filosófica dio lugar. A partir de la superposición de lenguas y

terminologías antiguas y modernas, una comunidad filosófica hispanohablante negoció sus formas propias de expresión y su relación con un canon de obras y autores del cual se reconoció como heredera. Como tal, buscó participar y tomar posición en debates y discusiones que también fue necesario traducir e integrar a un corpus. A pesar de la deliberada voluntad de encarnar un *ethos* fundacional, levantando ante los lectores ese escenario primigenio de la filosofía, los enunciadores contruidos en estos discursos también hicieron resurgir la densidad histórica de los textos traducidos y la inestabilidad de las fuentes, dejando con ello trazada la vía del irremediable retorno a esos textos. Los encuentros y desencuentros con las contribuciones de la filología y las inevitables referencias a las lecturas que Heidegger propuso de los griegos que emergen en los márgenes de las obras traducidas mostraron no solo que la reconstrucción de esta Antigüedad filosófica estaba al día, sino también que desde esos márgenes –¿periféricos?– podía añadirse uno de los últimos eslabones a una larga cadena de posibles interpretaciones.

#### EL FENÓMENO DE LA EXISTENCIA

Como se ha señalado con frecuencia, la construcción del existencialismo en México entroncó con los procesos de importación de la fenomenología husserliana en España y en Francia, así como también con las lecturas que en estos dos países se dieron de las obras de Husserl y Heidegger y de la relación entre ambos autores. Los discursos paratextuales de los traductores, editores y reseñistas de obras existencialistas publicadas en México permiten observar, además de la construcción de representaciones asociadas con los autores traducidos, continuidades ambiguas, rupturas y concepciones del ejercicio de la filosofía en el contexto mexicano de la época. Así, aunque no sin conflictos, en este escenario enunciativo se transitó de la fenomenología a los existencialismos alemán y francés, al tiempo que se construyeron enunciadores y coenunciadores cuya inserción en una comu-

nidad filosófica específica estuvo mediada por la adherencia a *ethos* específicos, esto es, a formas particulares de hacer y decir.

La escena inicial se situó en el prólogo de Gaos a su traducción de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (1942). Hemos visto anteriormente cómo este espacio integró en la reflexión fenomenológica que se construía en español en esos años las lecturas que Antonio Caso había propuesto a partir de la versión francesa de esta obra. El enunciador construido en este prólogo retomó el relato del desarrollo de la fenomenología husserliana en dos etapas, la primera de las cuales correspondía a las *Investigaciones lógicas* (reducción eidética) y la segunda, a las *Meditaciones* (fenomenología trascendental). Para justificar la interpretación que escindía de este modo el programa fenomenológico se recurrió al consenso de una comunidad discursiva situada a ambos lados del Atlántico, particularmente en España y México. Así, al remitir a la *Historia de la filosofía* publicada por Javier Marías un año antes, tomando la palabra como especialista antes que como traductor, Gaos no dudó en reclamar la autoría de esta interpretación en los términos siguientes:

[E] autor [Marías], que siguió mi explicación de las *Investigaciones* en Madrid y oyó mi exposición de la Filosofía en el siglo XX en Santander, dos trabajos donde desarrollé las ideas que voy resumiendo ahora, coincide con mi manera de exponer y explicar la fenomenología en muchos puntos, entre ellos éste de sus dos partes (1942: 20).

Al consenso se sumó un año después la reseña que, en el *Boletín bibliográfico* del Centro de Estudios Filosóficos, Nicol dedicó a *The Foundation of Phenomenology* de Marvin Farber. En ella, insistió en estas dos etapas, a las cuales se refirió como “fenomenología descriptiva” y “fenomenología trascendental”, cuya “integración progresiva” dejaba “cada vez más perfilada la estructura del conjunto” (1943: 50). Si podía pensarse en cierto acuerdo sobre esta manera de entender el desarrollo de la fenomenología, ese no fue el caso cuando se planteó la idea de un “método fenomenológico”, “susceptible de aplicación a todas las cosas” y útil sobre todo a “ciertas buenas gentes” que se creían “de buena fe



vocadas a la ciencia o a la filosofía” (Gaos 1942: 20). La condena implícita de la reificación de la fenomenología eidética como un “método” sirvió tanto para definir una interpretación correcta y autorizada de la fenomenológica como para apuntalar la construcción de la filosofía husserliana como un “sistema” coherente, cerrado sobre sí mismo y, de paso, promovido al panteón de los clásicos. Así, el prólogo a *Meditaciones* no vacilaba en retratar al autor como una referencia obligatoria pues “a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más” (1942: 31). Era precisamente su estatuto de “clásico” lo que permitía situarlo con respecto a la suerte de boom filosófico que representaron sus discípulos en los años posteriores, muy particularmente Heidegger. La solución de pseudocontinuidad no se limitó a matizar el desencuentro entre ambos pensadores, sino que atenuó también los límites entre la tradición fenomenológica germana y aquella reconstruida en la España de Ortega, como puede confirmarse a continuación:

Relegaron, pues, al creador y maestro al término suyo un tanto lejano y oscuro del fundador sus coruscantes discípulos y continuadores. Y el último, descollante entre éstos, relegó la filosofía de los valores y eidética en general al término de un momento superado en la trayectoria contemporánea de la filosofía. [...] De la fenomenología de la conciencia pura de Husserl, pasó Heidegger a su analítica del *Dasein*. [...] Ortega sometió la fenomenología ‘transcendental’ a una crítica (cuyo resumen muy fiel puede ver el lector en la *Historia de la filosofía* de Marías) en el sentido de que lo decisivo no es la conciencia objeto de la refleja, sino ésta, en la que pasamos a vivir en medio de toda ‘nuestra vida’ (26).

Las líneas con las que el relato proseguía incluyeron la concepción de la fenomenología del propio Gaos y en esa medida contribuyeron a situarlo en una genealogía de intérpretes que empezaba en Husserl, pasaba por Heidegger, Ortega y Marías para encontrar en el traductor un último representante. Al vincular de esta manera su propia lectura con la de los autores cita-

dos, el traductor hacía emerger una cerrada red intelectual más allá de límites generacionales, geográficos y lingüísticos.

Otro relato reforzó la proximidad entre el enunciador de este discurso y el lugar “original” de la enunciación. Esta vez se trató de dar constancia, como testigo de primera mano, del carácter único e irrepetible del manuscrito usado como texto fuente para la traducción. En efecto, se trataba de una versión anotada por el puño y letra del propio Husserl, misma que Ortega habría recibido de las manos del autor durante una visita a Friburgo. A su regreso a España, el texto le fue confiado a Gaos para que lo tradujera para *Revista de Occidente*. Al dejar Madrid en plena Guerra civil, el manuscrito y la traducción incompleta quedaron atrás y solo fueron recuperados posteriormente. La traducción mexicana quedaba, pues, revestida tanto por las dramáticas circunstancias de la Guerra civil española como por las anotaciones que hacían del manuscrito casi una reliquia de la filosofía husserliana.<sup>56</sup>

Aunque la relación entre la fenomenología husserliana y el existencialismo atribuido a Heidegger se sugirieron desde el principio de los años cuarenta como pudimos ver en el prólogo a *Meditaciones*, esta no se explicitó por completo sino a fines de la década, en particular, en una nota que Gaos preparó para publicarla junto con su versión de *Ideas I*<sup>57</sup> y, a fines de los años cincuenta, en la reseña que Villoro dedicó a la versión en alemán de *Ideas II*, en la revista *Diánoia*. Así, en la nota mencionada, Gaos se refirió a *Ideas I* como sigue:

Este libro es la obra fundamental de la dirección más influyente en la filosofía de nuestros días: la fenomenología. En Alemania, donde se originó la dirección, entroncan con ella los filósofos más relevantes de los últimos tiempos –además del fundador de la fenomenología,

<sup>56</sup> No es anodino que esta introducción, cuyo título original fue “Historia y significado”, se haya reimpresso como “Unas meditaciones de aventura” en el tomo VII de sus *Obras completas*.

<sup>57</sup> A propósito de esta “Nota”, Antonio Zirión ha señalado que aunque fue redactada por el puño y letra de Gaos, probablemente para anunciar la publicación de la traducción, o para que apareciera en las solapas, no ha podido confirmarse que fue efectivamente utilizada (1999:47).

Edmund Husserl: Nikolai Hartmann, que se acercó a la fenomenología desde el neokantismo, Max Scheler, Martin Heidegger, el más importante de los filósofos representativos del existencialismo, el movimiento filosófico que tanto interesa en la actualidad (1949: 405).

Por su parte, al tomar la palabra como reseñista y discreto traductor de *Ideas II*, para Villoro, esta obra había atraído la atención de los interesados incluso antes de haberse publicado. El comentario aportó precisiones importantes sobre la red intelectual de Husserl, esbozada por Gaos años antes, y abundó en la definición de un sujeto intencional que se autopercibía en el mundo por sus “acciones”, su “cuerpo” y sus “posturas” y al cual el reseñista comparó con algunas de las tesis de Gabriel Marcel (a quien también tradujo, no lo olvidemos), pero sobre todo con la idea de cuerpo propuesta por Merleau-Ponty. Esta comparación daba pie para definir a Husserl como un filósofo preocupado por un sujeto tal y como este se encontraba en el mundo y, por ende, permitía trazar una suerte de continuidad con las propuestas de Dilthey, Simmel y la escuela neokantiana de Baden; posturas teóricas consideradas como “tentativas contemporáneas por encontrar un fundamento a las ciencias del espíritu” (1959: 22). En este sentido, los lazos que unían el proyecto fenomenológico a un existencialismo heideggeriano emergían en este libro que permitía al lector reconocer “la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas” (101). La idea de volver a poner al sujeto “en el mundo” reinstauraba un orden de prioridades según el cual comprender este carácter de estar arrojado en el mundo precedía a la comprensión propuesta por las ciencias positivas. En sus propios términos:

El mundo de la ciencia natural es derivado, tiene que partir de una reducción previa del *Umwelt* vivido. La noción de mundo vital (*Lebenswelt*), tema central de los últimos escritos de Husserl, está anunciada en estas páginas. En cuanto a la influencia decisiva de estas ideas sobre la filosofía de Heidegger no es menester siquiera subrayarla (124).

Establecido el panorama en el que se transitaba del proyecto fenomenológico al existencialista, quedaba aún por situar la posición de los intérpretes que buscaron contribuir a su naturalización en el ámbito filosófico mexicano. A la ambigua continuidad que se buscó establecer entre Husserl y Heidegger se sumó entonces otra no menos ambigua; aquella de la forja de una terminología y de una tradición fenomenológica en español que, iniciada en la España republicana, había sido desplazada por la tragedia del exilio. La tarea de traducción inaugurada en los años veinte mudaba de domicilio para presentarse como esperanzadora actualización de un decir filosófico pionero. Así podía concluirse del prólogo a *Meditaciones*, en el cual, esta vez como traductor, Gaos reclamaba la delantera de la tradición española en la carrera por la apropiación de la fenomenología, de la manera siguiente:

No creí deber inspirarme en la [traducción] francesa para hacer la mía. Hay ya una verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles contemporáneos de filosofía alemana. Como en muchas otras, los españoles nos habíamos adelantado a los franceses en la traducción de las *Investigaciones*. No obstante haber sido hecha esta traducción por D. Manuel G. Morente y por mí, tampoco creí forzoso seguirla en algún punto (1942: 33).

En otros términos, el hecho de que la versión francesa precediera a la que ahora se publicaba no implicaba que el traductor hubiera sucumbido a la tentación de llegar al original alemán haciendo un rodeo por el texto francés; procedimiento al que Caso había recurrido años antes de que hubiera siquiera un texto alemán. La reivindicación de una tarea traductora completamente nueva y hasta cierto punto “original” se confirma en la última línea de la cita, en la cual el enunciador se deslinda incluso de traductores previos. De manera semejante, la reseña de *The Foundation of Phenomenology* de Marvin Farber publicada un año después por Nicol se sumó a la naturalización de un discurso fenomenológico en español. Al justificar la pertinencia del autor y libro reseñados, el reseñista no pudo evitar comparar del es-

tado de la fenomenología tal y como esta podía leerse en inglés y en español. Así, la explicación de la fenomenología propuesta por Farber en aquel libro no resultaba del todo superflua para los lectores hispanoamericanos a pesar de que entre los lectores de habla inglesa “la fenomenología se ha difundido menos y ha llegado menos a fondo que entre nosotros” (1943: 49).

Lo dicho hasta aquí, a partir de los discursos paratextuales que dan cuenta de la transición entre la fenomenología y el existencialismo parecería sugerir una suerte de acuerdo tácito entre los traductores e intérpretes que cerraron filas en torno a la reconstrucción de ambas corrientes en español. Sin embargo, divergencias importantes subyacían a esta tarea. A la continuidad entre el proyecto fenomenológico y el existencialista puesta de manifiesto por Nicol en la reseña citada, el mismo autor opuso una fenomenología opuesta a la “idea de que la filosofía es reflexión asistemática de la circunstancia o situación vital histórica, [la cual] ha cundido en nuestros días y no solo en los países de lengua española, donde parece ser predominante” (53), pronunciamiento que lo situaba frente al existencialismo que empezaba a formularse en México, filtrado por el circunstancialismo de Ortega.

### *¿UN HEIDEGGER MEXICANO?*

De acuerdo con Alberto Constante (2014), dicho filtro fue uno de los principales obstáculos para la recepción de Heidegger en México. El autor actualiza el leimotiv crítico de la importación de ideas filosóficas al señalar ese “imposible de la filosofía” que fue el Heidegger mexicano y vuelve a la carga para señalar los errores de interpretación y las dificultades de traducción que los textos del autor enfrentaron a manos de traductores, intérpretes y editores. En sus propios términos:

Conocimos, como estudiantes de filosofía, muchos Heidegger: el de Gaos; el existencialista; el “primer Heidegger” de Richardson<sup>58</sup> que solo algunos conocieron porque el libro circulaba solo en inglés y se conocía más el rumor de un “primer” y de un “segundo” sin que se supiera a ciencia cierta dónde terminaba el primero y dónde comenzaba el segundo. Se conocía al Heidegger deudor de Husserl, al emparentado con la filosofía de Marx, al destrozado por Rudolf Carnap, del que se leía poco y se sabía menos; del Heidegger de Sánchez Macgrégor; o el de Salmerón, y por los pasillos, de los acercamientos de Uranga y de Portilla a la filosofía de Heidegger con esa nota o discurrir hacia lo mexicano (2014: 52).

Aunque la crítica de Constante reproduce un discurso muy familiar al señalar que la recepción del filósofo “estuvo plagada de equivocidad, tergiversación y mala comprensión”, arroja luz sobre las tensiones que la lectura y reescritura de los textos heideggerianos produjeron entre muchos de los filósofos activos en esos días, pues la multiplicación de lecturas que el autor identifica con distintos Heidegger puede en efecto rastrearse desde sus primeras ocurrencias textuales en español.

Como en el caso de Husserl, las traducciones de Heidegger dieron continuidad a procesos de traducción que habían empezado en España antes de la Guerra civil. Así lo confirmó en 1941 la reedición que editorial Séneca hizo de la traducción de Zubiri de *Was ist Metaphysik?*, publicada originalmente en España en la revista *Cruz y Raya* en 1931, con la cual se inauguró el corpus heideggeriano en español.<sup>59</sup> La misma editorial publicó en 1944 *Hoelderling* [sic] y *la esencia de la poesía* (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1937) en la traducción de García Bacca.

El ensayo de Heidegger sobre Hölderlin apareció allí no solo revestido de un importante aparato paratextual –un prólogo, dos

<sup>58</sup> Probablemente Constante se refiere a *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963), para la cual el propio Heidegger escribió un prefacio.

<sup>59</sup> En Buenos Aires, Raimundo Lida publicó su propia versión del mismo ensayo en 1932. Felipe Boburg (1986) y Andrea Cortes-Boussac (2006) se han ocupado de la circulación y recepción de Heidegger en el contexto más amplio del mundo hispanohablante.

páginas de advertencias y un vocabulario— sino vinculado con otro, “La esencia del fundamento” (traducción de “Von Wesen des Grundes”, 1929). La composición del volumen era de por sí sugerente, pues los textos incluidos no obedecían a la cronología estricta de su publicación en alemán. Su aparición conjunta en español daba cuenta de una lectura que enfatizaba la dimensión poética de la filosofía de Heidegger y la sustentaba en la reflexión ontológica que la precedía, lo cual permitió al traductor resaltar una faceta literaria del autor y proponer una reflexión propia sobre los tenués límites entre la filosofía y la poesía.<sup>60</sup>

Poco más de tres lustros después, el mismo ejercicio antologador permitió a Samuel Ramos reconstruir una estética heideggeriana en *Arte y poesía* (1958). Además de una introducción, Ramos incluyó en el libro sus propias retraducciones del ensayo sobre Hölderlin y de “El origen de la obra de arte” (*Der Ursprung des Kuntswerkes*, 1935-1936).<sup>61</sup> Detengámonos un momento para examinar la manera en que ambos traductores fueron reconstruyendo Heidegger distintos.

En el prólogo de García Bacca, más allá de alertar al lector sobre “la dicción en pedregal” y las “palabras en sarta de guiones y antiestéticos retorcijones de angustia” (1944: 9), el enunciador reconstruyó la conflictiva relación entre la filosofía y la poesía, solo para reconciliarlas armónicamente en los ensayos traducidos a continuación. Así, la precisión de la expresión heideggeriana, comparada a “un lenguaje de fórmula matemática” se combinaba hasta tal punto con la poesía de Hölderlin que podía pensarse que aquel ensayo se debía más bien a algún “poeta existencia-

<sup>60</sup> Lectura que confirmó en la edición publicada en Venezuela en 1968, en la cual ya no aparece el ensayo “La esencia del fundamento” y se añadieron en cambio tres comentarios que ponían en paralelo la reflexión heideggeriana sobre la poesía de Hölderlin con la de García Bacca sobre la poesía de Machado. La editorial española Anthropos la reeditó en 1989. Ni que decir tiene que este ensayo de Heidegger contó desde muy temprano con varias traducciones. En 1943, la revista *Escorial* (Tomo 10, No. 28), publicó una versión cuyo traductor firmó con las iniciales “G.F.” Junto con Antonio Bergman, Cayetano Betancour lo publicó en la revista de filosofía de la Universidad Católica Bolivariana (Colombia) en 1944.

<sup>61</sup> Esta segunda había sido publicada también en la revista madrileña *Cuadernos Hispanoamericanos*, en 1952, con la firma de Francisco Soler Grima.

lista”, antes que al propio Heidegger. Fue precisamente el estilo “notación algebraica” el que daba a estas traducciones un cariz particular, pues, decía García Bacca, “la traducción que de este trabajo ofrezco al lector no puede presentar la tersura, fluidez y claroscuro que no solo no traicionando, sino más bien haciendo justicia, pudiéramos dar a un diálogo de Platón” (1944: 10). Recurrir al manido tópico de la traducción como traición, permitió al traductor recordar a su coenunciador, no solo que también había traducido a Platón, sino que, si la traducción padecía de la misma “dicción en pedregal”, ello se debía precisamente a que se le hacía justicia al idioma heideggeriano. Más allá del lugar común que emerge del tropo al que el enunciador del prólogo recurrió, la afirmación contribuyó a revestir la traducción de la autoridad de una prolongada experiencia traductora que incluía, nada más y nada menos, a Platón y a Heidegger.

Desde el umbral de estas dos traducciones, el enunciador buscó además conformar su discurso a un corpus heideggeriano a cuya reconstrucción contribuía a través de una “larga, paciente y milimétrica” lectura, misma que le habría permitido “casi sin ambigüedad posible” descifrar sus obras. Las traducciones incluidas en el volumen correspondían, entonces, a esta intención abarcadora, pues era impensable traducir una sola obra sin tomar en cuenta la intertextualidad de la que formaba parte. Esto es, no podía “entenderse ni traducirse ‘ajustadamente’ una sola [obra] sin presuponer las otras”; sin “que aflojar la significación –rígida, inflexible, a torno– de una sola palabra o frase típica desatornille y desencuaderne otras en otros libros suyos (10).

Así, la desambiguación de esta filosofía resultaba de una esforzada y minuciosa lectura, pero no solo de los ensayos traducidos y puestos “en manos del lector respetuosamente”, sino a partir de una imprescindible perspectiva de conjunto; de una mirada capaz de abarcar el corpus heideggeriano. Aunque es innegable que a esas alturas del siglo, ese corpus distaba mucho de ser lo que ahora puede considerarse como tal, la exigencia no era menor y no se hacía a la ligera. Para confirmarlo, el prólogo se abría con una cita traducida desde la quinta edición de *Sein und Zeit*, cuya traducción íntegra al español habría aún de aguardar



por lo menos un lustro y, además, remitía a otros ensayos del autor, fortaleciendo así la imagen de un enunciador que tenía una estrecha familiaridad con la obra.

En su introducción a *Arte y poesía*, Ramos, por su parte, presentó un escenario enunciativo muy distinto. Antes que insistir en la dimensión poético-literaria de la filosofía heideggeriana, el discurso introductorio construyó un enunciador más preocupado por reconstruir una estética heideggeriana y por reestablecer una inteligibilidad que fuera capaz de salvar los escollos del “estilo sibilino” del filósofo. Aunque reconocía que la estética reconstituida en los ensayos traducidos resultaba “del conjunto de la filosofía de Heidegger”, no presuponía la perspectiva de conjunto presupuesta años antes en el prólogo a la primera traducción del ensayo sobre Hölderlin, pues, de acuerdo con él, era “posible captar sus ideas cruciales sin tener el conocimiento de ese conjunto” (1958: 7). La selección de los textos y la composición del volumen dieron lugar a la siguiente explicación:

Cierto que el ensayo sobre la poesía fue publicado antes de 1937 y el ensayo sobre el arte, en 1952. Sin embargo, no adoptamos el orden de su aparición editorial sino el orden en que se presentaron al pensamiento de Heidegger, como el más lógico y que facilitará la comprensión del lector, puesto que en el escrito sobre poesía se aplican algunas ideas más ampliamente explicadas en el escrito sobre el arte (7).

La cita revela una intención de reestablecer un “orden más lógico” que a todas luces difería de aquel establecido por la historia editorial de los textos en alemán. Además, resulta particularmente sugerente que el reordenamiento de los ensayos haya apelado a un supuesto “orden en que se presentaron al pensamiento de Heidegger”, el cual sería “más lógico”. Puesto que es por lo menos dudoso que el traductor tuviera acceso a dicho “orden”, no podemos sino concluir que la “lógica” a la que obedecían sus traducciones era más bien su propia lectura selectiva de las ideas estéticas del autor traducido.

La voluntad de presentar la estética heideggeriana en términos claros y distintos no se lograría sin que hubiera de por medio fricciones textuales y discursivas con los textos del autor, pues estos se acomodaban mal a las intenciones esclarecedoras del traductor. La confrontación fue particularmente pronunciada al final del ensayo “El origen de la obra de arte”, descrito como “el de más difícil comprensión –y, por lo tanto, de traducción”, pues allí volvía Heidegger “a adoptar su lenguaje oscuro y a hacer juegos de palabras que llegan a lo increíble” (11). Las dificultades que el traductor enfrentó motivaron incluso dudas sobre la pertenencia del autor al gremio filosófico, ya que “más parece un profeta o un místico que se debate por dar expresión a lo inefable” (11). Que la lectura esforzada y la pulsión retraductora que dieron lugar a *Arte y poesía* no pudieron hacer gala del dominio interpretativo que años atrás se había ostentado en *Hoelderling* [sic] y *la esencia de la poesía*, se puso de manifiesto al reconocer que “el esfuerzo de comprensión para estas ideas, por más grande que sea, nos deja en la incertidumbre y queda siempre la posibilidad de que nuestra interpretación sea solamente hipotética” (17).

Los paratextos de García Bacca, por un lado, y de Ramos, por el otro, son evidencia explícita de los esfuerzos interpretativos de ambos filósofos en su papel de traductores, pero también de la instrumentalización a la que sometieron a los textos traducidos. Es claro que ambos recurrieron a la traducción motivados por inquietudes intelectuales propias y por afinidades teóricas declaradas con el autor traducido. Esa sería al menos una de las explicaciones posibles a la reiteración de traducciones que parecen ignorarse entre sí, pues no hay mención alguna de la traducción de García Bacca en la versión que Ramos propuso en *Arte y poesía*.

Ahora bien, aunque esta proliferación de versiones parecería indicar que no hay conexión entre ellas, estos discursos paratextuales confirman una vez más los estrechos vínculos entre los miembros de una comunidad discursiva inmersa en las tareas de importación y reconstrucción en español del discurso heideggeriano. Así, el prólogo a *Hoelderling* [sic] y *la esencia de la poesía*

incluye una suerte de postdata, agradeciendo “a mi distinguido amigo E. Ímaz [...] sus atinadas sugerencias para la traducción de ‘Von Wesen des Grundes’” (1944: 11). Por si fuera poco, el ejemplar de esta obra que se encuentra en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM lleva manuscrita la dedicatoria: “Para mi Gaos, en prenda de la alta estima y afecto”, firmada y datada el 7 de julio de 1944 en la Ciudad de México. De manera menos íntima, pero no menos contundente, la introducción a *Arte y poesía* reconoció haber recurrido a un fragmento de “El origen de la obra de arte” previamente traducido por Gaos en una reseña para *Cuadernos Americanos*, en 1950, al tiempo que agradecía a este último por su revisión del texto traducido y a Marianne Oeste de Bopp<sup>62</sup> por su ayuda a comprender “algunos pasajes difíciles del texto alemán” (11). La revisión de Gaos, en particular, sancionaba la traducción de Ramos, incluyéndolo en la cadena de intérpretes autorizados del filósofo. Más allá de agradecer a Gaos y a Oeste de Bopp, la función que estas circunstanciales y episódicas líneas cumplían era autorizar el volumen publicado con la intervención de dos miembros del medio intelectual mexicano cuyo prestigio en el ámbito de la filosofía y las letras alemanas garantizaban al lector tanto la calidad de las traducciones, como la veracidad del Heidegger allí reconstruido.

El eslabón que permite vincular los esfuerzos interpretativos de García Bacca y de Ramos era claramente el trabajo traductor de José Gaos. Su traducción de *Sein und Zeit*, publicada por el Fondo en 1951, como *El ser y el tiempo*, fue el resultado de una estrecha familiaridad con la obra del autor construida por una lectura que se prolongó casi veinte años. La primera edición de la obra apareció acompañada de un prólogo del traductor, una “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger” y un “índice de traducciones”. En ediciones posteriores, la obra traducida circuló solo con unas “consideraciones del traductor”,

<sup>62</sup> Marianne Oeste de Bopp fue profesora de lengua, traducción y literatura alemana en distintas instituciones de educación superior mexicanas, entre ellas, la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM. Su contribución en el campo llevó a la creación de un premio que, en su nombre, se entrega anualmente a los mejores trabajos de titulación en la carrera de Letras Alemanas de esa universidad.

pues el prólogo, la introducción y el índice se convirtieron en un volumen independiente. Más adelante me ocuparé de estos últimos. Me parece importante primero señalar las implicaciones de la escena discursiva montada en el prólogo del traductor.

En esta, antes que dar voz al filósofo especializado en la obra heideggeriana, el enunciador tomó la palabra como traductor. Redirigir el reflector hacia el traductor, en vez de hacerlo, según la norma, hacia el autor traducido o hacia la interpretación de un perito comentador, ponía en primer plano el trabajo de reconstrucción y reescritura al cual el coenunciador se enfrentaría en su lectura. Al tiempo que mostraba una consciencia plena de las funciones de los discursos paratextuales, la estrategia argumentativa mediante la cual se logró este movimiento justificó el cambio de perspectiva afirmando que *El ser y el tiempo* era ya considerada como “una de las obras capitales de la filosofía de nuestros días, si es que no como la obra más original e influyente de esta filosofía” (1951 [1996]: 7). En consecuencia, no parecía necesario buscar convencer a los lectores de la importancia ni de la obra traducida, ni de su autor. La traducción tampoco parecía plegarse a tal ejercicio justificativo, pues quedaba amparada por la importancia del original. “En cambio, decía, la obra traducida opone a la traducción, a toda traducción, dificultades que han acarreado peculiaridades de la presente necesitadas, sin duda, de explicación” (7). ¿Quién mejor que el propio traductor para dar cuenta de éstas?

La autoridad del traductor para emprender la tarea venía, por su parte, amparada por una profunda experiencia traductora, en particular, en el terreno filosófico. En este, decía, a “la falta de coincidencia entre las significaciones de las distintas expresiones” de las dos lenguas en cuestión, se sumaban dos más; aquella entre los “objetos significados” y aquella entre las “formas” en que se expresan tales objetos, mismas que podían variar tanto sintáctica como morfológicamente. La dificultad particular de la traducción filosófica radicaba además en que la filosofía “suele emplear una terminología y una fraseología técnica, caracterizada en cuanto técnica por la fijación de las significaciones” (1951 [1996]: 8). En otros términos, las profundas diferencias entre las

lenguas se veían agravadas por el hecho de que la terminología filosófica pertenecía a redes semánticas fijadas por la tradición. Traducir *Sein und Zeit* exacerbaba estas dificultades radicalmente. Tres categorías de problemas de traducción se materializaron en la voz del traductor: la sustantivación de elementos gramaticales y la composición de frases nominalizadas y unidas con guiones; el uso de algunas expresiones con un sentido etimológico y el recurso a juegos lingüísticos en los que se dotaba de nuevos significados a palabras de la lengua general. Este uso de la lengua resultaba a todas luces “bárbaro ya dentro de la propia lengua alemana” y daba pie a describir la filosofía heideggeriana como “característicamente filológica o lingüística” (1951 [1996]: 9-10).

Además de arrojar luz sobre el forcejeo con el idioma heideggeriano, esta escena paratextual arrojaba luz sobre la comunidad discursiva en la cual la traducción venía a inscribirse. Efectivamente, el prólogo refleja una apretada red de filósofos atareados en la reconstrucción de la filosofía alemana en español y, de paso, vincula directamente el espacio filosófico español al último grito de la filosofía alemana. Así, para justificar la imposibilidad de que esta traducción se leyera con “pulida lisura” recordaba lo dicho por García Morente en su prólogo “a una de sus magistrales traducciones de Kant”, diciendo que la “elegancia” añadida no habría sido heideggeriana. Del mismo modo, los primeros contactos del traductor con *Sein und Zeit* habrían tenido lugar en 1933 “en consulta regularmente hebdomadaria con su amigo, colega y maestro Xavier Zubiri, recién vuelto de seguir en Friburgo un par de años los cursos de Heidegger” (1951 [1996]: 11) y a quien se debe, recordémoslo una vez más la primera traducción de *Was ist Metaphysik?*. La tentación, a la postre descartada, de reescribir *Sein und Zeit*, adaptándola al “genio del español” permitió recordar al “recién malogrado y para siempre sentido Eugenio Ímaz”, quien habría sugerido la posibilidad de recrear un Heidegger “en la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu” (1951 [1996]: 12). Por último, pero no de menor importancia, el traductor reconocía que en la faena lo precedían los esfuerzos traductores de Juan

David García Bacca, quien “en una traducción genialmente brillante, como es sólito sean las suyas” había propuesto traducir *Dasein* como “realidad de verdad” (1951 [1996]: 14).

Aunque la situó entre los trabajos de esta erudita comunidad de traductores, el traductor buscó distinguir su versión de traducciones previas y dotarla de cierta originalidad. Así, afirmó que “entre lo que el traductor debe a otras personas es, sin embargo, relativamente muy poco lo que debe a los traductores anteriores de Heidegger al español o a otras lenguas” (13). Lo anterior no trataba de desdeñar “la labor y la colaboración ajenas”, sino más bien buscaba mostrar que, para escribir *El ser y el tiempo* “en su integridad”, había sido menester echar mano de estrategias y recursos distintos a aquellos usados en “opúsculos o exposiciones de la filosofía heideggeriana” (14). El ejemplo aducido para ilustrar lo anterior fue, precisamente *Dasein*, traducido como “ser ahí”; traducción a la cual se contrapuso la de “Realidad-de-verdad” que García Bacca había propuesto anteriormente.<sup>63</sup>

A pesar de las diferencias entre estas dos traducciones, por las explicaciones proporcionadas por ambos traductores puede deducirse que estaban de acuerdo en las cuestiones de principio. Esto es, ambos eran conscientes de la necesidad de reconstruir un corpus textual coherente que permitiera al lector en español reconocer las ocurrencias reiteradas del término *Dasein* en los textos heideggerianos. Para traducirlo, ambos descompusieron el término, “*Da*” y “*Sein*”, contraponiéndolo al sentido que la palabra *Dasein* ya tenía en alemán, esto es, el de “existencia”.

De esa descomposición partió García Bacca para explicar, en el “Vocabulario” incluido en *Holderling [sic] y la esencia de la poesía*, tres traducciones posibles: “Realidad-de-verdad”, “Realidad óntica” y “Ser-que-está”, arguyendo que en cada una de estas posibilidades “*Sein*” se concretizaba en “de-verdad”, “óntica” y “ser”; mientras que “*Da*”, daba lugar a “realidad” y “estar”. Aunque estas traducciones no eran propiamente tales, pues de acuerdo con el traductor correspondían al término heideggeriano

<sup>63</sup> Traducción que, por cierto, recuerda a la traducción francesa “*réalité humaine*”, propuesta por Henry Corbin en 1938 (Peeters 2010: 72).

más bien en el “plano de la interpretación”, con ellas se pretendía recuperar el significado “técnico” que el autor había dado a la “palabra vulgar” *Dasein*. Con todo, cada una de estas traducciones hacía emerger un matiz distinto de *Dasein*. Con “de-verdad”, el traductor aludió a esa “estructura, semejante a la categorial kantiana, que sirve para descubrir el orbe de las cosas al sujeto” (1944: 146); con “óntico”, se aludía “al conjunto de aspectos que dan ellos por sí mismos el ‘ser’; y permiten, por tanto, plantear y resolver cuestiones de ‘qué es’ (esencia), cómo lo es, si es lo que es de verdad (clara, distintamente, evidentemente, demostrativamente...)” (147) y, por último, con “ser-que-está”, el traductor echaba mano de uno de los rasgos más idiosincrásicos del español filosófico, esto es, el uso de dos verbos para expresar las diferentes cualidades del ser, dando así cuenta del desdoblamiento ontológico implícito en el *Dasein* heideggeriano. La descomposición del término y los diferentes matices que la interpretación permitió resaltar implicaron igualmente abordar la relación entre esta “Realidad-de-verdad” y las maneras de nombrarla y concebirla en la tradición filosófica construida previamente en español. Así, era claro para el traductor que:

Esta distinción heideggeriana entre ser (*Sein*) y estar (*Da*), o entre Realidad (*Da*) y óntica (*Sein*) o entre Realidad y “de-verdad” no coincide con la escolástica de esencia y existencia (*esse, essentia*) ni con la de potencia y acto: más bien potencia-acto, esencia-existencia caerían, para Heidegger, dentro del componente *Da* (estar, realidad). El otro componente de “Ser” (*Sein*) es de constitución kantiana con una original ampliación de Heidegger (147).

Aunque no disentía de las explicaciones anteriores, para Gaos no era factible conservar esta propuesta terminológica, en parte porque “relaciónense como se quiera unos componentes con otros, en la traducción de *El Ser y el Tiempo* en su integridad conducirían a confusiones absolutamente inadmisibles” (1951 [1996]: 14); en parte porque los significados atribuidos a estos componentes no eran tan estables como García Bacca permitía suponer. Así:

¿Expresaría *realidad* el *da* y *verdad* el *sein*? Pero la 'constitución existencial' del 'ahí' consiste expresamente en el 'abrir' y el 'estado de abierto' es 'la verdad original'... ¿Expresaría *realidad* el *sein* y *verdad* el *da*? Pero Heidegger distingue expresamente entre el ser del *Dasein* y la realidad que para él es la forma de ser de los entes precisamente que no tienen la del *Dasein*, como tales dos formas esencialmente distintas del ser... (14).

Además de salvar el escollo que las preguntas anteriores ponían sobre la mesa, calcar el término *Dasein* con el neologismo en español "ser ahí" permitía distinguir claramente entre el significado corriente, "existencia", y el significado más técnico del término; distinción que ambos traductores consideraban fundamental. Así, el "Vocabulario" de García Bacca especificaba con claridad que "la palabra existencia (existir, existente) hay que reservarla para los casos en que Heidegger emplea esta palabra latina a lo largo de su obra. Y así dirá que '*Das Wesen des Daseins besteht in seiner Existenz*', '*Dasein existiert...*', etcétera". (1944: 146). Del mismo modo, en su "Introducción", Gaos explicaba:

Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por este su ser: *Dasein*, infinitivo alemán que significa "existir", pero que es ineludible traducir literalmente por "ser ahí", porque el componente *da*, que significa 'ahí', expresaría justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de la "existencia", según se verá. El "ser ahí" es, pues, el ente hombre; y la "existencia", el ser de este ente, su esencia... Y así, se puede decir que la esencia del 'ser ahí' es la 'existencia' (1951 [1996]: 23-24).

Las explicaciones proporcionadas por ambos traductores en los espacios paratextuales de sus traducciones dan cuenta del trabajo teórico-interpretativo que iba de por medio en la forja de los textos heideggerianos en español, pero también de los esfuerzos de ambos por conservar y transmitir una perspectiva de conjunto; perspectiva a todas luces imposible porque, como



sabemos, la obra de Heidegger estaba aún en construcción. Este carácter provisional, tanto del original como de la traducción no pasó desapercibido para Gaos. Así, en su prólogo a *El ser y el tiempo*, no vaciló en señalar que “el traductor” aceptaría de buena gana otra traducción que superara el desafío de traducir sistemáticamente *Dasein* por “ser ahí” a lo largo del libro en cuestión, pues “una traducción como esta requiere completar las ocurrencias propias, bien pronto agotadas en una limitación de anquilosamiento, con las inspiraciones ajenas” (14).

No es necesario recordar aquí que estas últimas no faltaron. Sin embargo, el desafío no fue aceptado sino en los años setenta, cuando Jorge Eduardo Rivera propuso una versión alternativa que solo logró ver la luz en 1993.<sup>64</sup> Mientras tanto, durante cuarenta y seis años, “un lenguaje de cuño gaosiano-heideggeriano” (Constante 2014: 54), materializado en *El ser y el tiempo*, fue poco a poco filtrándose a las discusiones, críticas y comentarios que la obra y el autor suscitaron.

El prólogo, la introducción y el índice de traducciones que acompañaron a esta obra fueron espacios privilegiados para consolidar el tono y el registro que Gaos eligió dar a su Heidegger,

<sup>64</sup> Alberto Constante (2014) da cuenta del atribulado camino que la traducción de Rivera hubo de seguir para poder publicarse. Al quedar fuera del periodo aquí estudiado, no puedo dedicar más espacio a este tema, pero refiero al lector interesado a su trabajo. Por lo demás, concuerdo con el autor en que la comparación entre ambas traducciones es un despropósito, si con ella se busca llegar a conclusiones sobre la fidelidad a un *Sein und Zeit* idealizado y desprendido de las reiteradas lecturas y estudios que hoy permiten interpretarlo. Con todo, no me parece que debamos renunciar al cotejo entre ambos textos, si lo hacemos con ojos interesados por la reconstrucción de distintos procesos intelectuales y, a fin de cuentas, de tentativas de articular un problema filosófico. Dicho lo cual, lo que sí es pertinente mencionar aquí es que en esta nueva versión en español de *Sein und Zeit*, no se tradujo el término *Dasein*. La explicación de Rivera es la siguiente: “La palabra *Dasein* es traducida por Gaos como ‘ser-ahí’. Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir ‘estar-ahí’; pero ‘estar-ahí’ significa existencia, en el sentido tradicional, es decir algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Dasein*. ‘Ser-ahí’ podría entenderse también como ser en el modo de *estar en el ahí*. Pero entonces el *Dasein* no sería un ‘ser-ahí’ sino un *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción. Algunos traductores consideran esto un error. Pero piénsese en palabras tales como *logos*, *physis*, *polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía” (1992:454).

pero no agotaron en absoluto la rica intertextualidad que terminó por estabilizar, para bien o para mal, un discurso heideggeriano en español. Piénsese, por ejemplo, en los cursos del propio Gaos en la UNAM, o en las reseñas publicadas en las revistas especializadas de la época que precedieron o acompañaron a la publicación de la obra. Por ello, no deja de ser irónico que se diga que “si bien la traducción de Gaos fue significativa, no estuvo lo suficientemente acompañada con estudios de la obra, con críticas, investigaciones representativas, tesis, propuestas, comentarios” (37). Por el contrario, puede afirmarse que la traducción desencadenó un acompañamiento discursivo que logró diseminarse a un grado tal que la primera traducción de *Sein und Zeit* al español adquirió también un estatus de “clásico”.

En particular, en su introducción a la obra, el primer traductor se propuso la misión de reconstruir la inteligibilidad que encontraba en entredicho en la propia traducción. Se trataba de una exposición en la que se definían hilos conductores o subtemas que, a su vez, se explicaron “en términos que tradujesen lo más fielmente posible los de la obra” (Gaos 1951 [1996]: 18), cuidando que estos aparecieran “en forma tal que solo por ella fuese inteligible su sentido peculiar [...] sin sustituir nunca la terminología más fiel por la paráfrasis” (18). Se trataba, en suma, de hacer que la introducción dijera claramente lo que la propia obra no lograba decir. El traductor confiaba en que de esta manera la exposición quizá fuera “más rigurosa y ‘auténtica’, sin ser más difícil de seguir que otras, incluso más extensas y detalladas” (18). El hecho de que a partir de la segunda edición, la introducción circulara en un volumen independiente de la obra que pretendía introducir contribuyó no solo a convertir a su autor en *el* intérprete por excelencia de Heidegger, sino a hacer de su traducción *la* versión canónica de la obra. Los editores del Fondo no vacilaron en sancionar lo anterior en la contraportada del volumen en que se publicaron el prólogo, la introducción y el índice de traducciones:

En medio de las divergentes traducciones y traducciones de traducciones de la terminología heideggeriana, simplemente el que sea idéntica la terminología de esta exposición a la de la traducción

con la que hace juego ha dado a esta introducción índole literalmente única, aparte de otras cualidades que dimanan del profundo conocimiento que tenía José Gaos de *El Ser y el Tiempo*, obra al estudio de la cual, y a su explicación profesoral y traducción fiel y meticulosa, consagró buenos años de una actividad intelectual fértil en todos los terrenos de la filosofía y la enseñanza (18).

El vínculo entre la obra de Heidegger y la introducción de Gaos fue tal que, años después, en el contexto de la negociación de la publicación de la traducción de Rivera, esta introducción fue uno de los argumentos a los que los editores del Fondo recurrieron para rechazar la publicación de la segunda traducción (Constante 2014: 154). Es inevitable por ende reconocer que este es uno de los casos en que la paratextualidad ha resultado por demás fructífera, ya que es por lo menos dudoso que, esa primera “dicción en pedregal”, explicada y digerida en los espacios paratextuales pueda “superarse” o sustituirse sin conflictos por una nueva. Como el propio Constante lo ha reconocido, la primera traducción dio lugar a una “enorme red lingüística” que sigue vigente<sup>65</sup> y cuyos alcances pueden sopesarse en el siguiente testimonio:

A muchos de los formados en esta red se nos hace casi imposible salir, escapar de ella, y a pesar del conocimiento del alemán seguimos hablando de los términos en la versión de la traducción gaosiana. Diremos que a la dificultad heideggeriana hemos agregado otra dificultad: la de Gaos (142).

No obstante, habría que reconocer que esta suma de dificultades desempeñó un papel importante en la diferenciación de una filosofía considerada como “auténtica” de otra que se consideraba como una lectura de segunda mano y, por lo tanto, también contribuyó a marcar la frontera entre, por un lado, un campo filosófico

<sup>65</sup> En el catálogo del FCE, México, puede confirmarse lo anterior pues en 2016 la traducción de Gaos alcanzó su 19ª reimpresión, y también en 2016, FCE, Argentina, registró una 4ª reimpresión.

especializado y cerrado sobre sí mismo y, por el otro, un ámbito cultural abierto y no restringido a la discusión filosófica “seria”. Me refiero, en particular, a la insistencia de Gaos, pero también de otros filósofos activos en los años cuarenta y cincuenta, en distinguir entre el existencialismo alemán y el existencialismo francés, el cual, importado de manera casi simultánea representó una temible competencia para la filosofía heideggeriana.

Así, es posible que las resistencias que el discurso heideggeriano oponía a sus lectores hispanohablantes no se debieran solo a una “dicción en pedregal” o a la imposibilidad del español para verbalizar las preguntas que allí se plantearon, sino a la necesidad de reforzar los límites de una comunidad discursiva constituida por expertos. Lo anterior puede confirmarse tanto por las características formales que adoptó el discurso heideggeriano acuñado por Gaos como por una reseña del primer número de la revista *Cahiers de philosophie*, publicada por el traductor en *Filosofía y Letras* en 1947, precisamente mientras trabajaba en su versión de *Sein und Zeit*. Allí, el reseñista no vaciló en empuñar la pluma en defensa de un existencialismo alemán, superior al francés, el cual además de equipararse a una “glosa” del primero, se consideraba una “filosofía de la derrota”. En el mismo tenor, la “originalidad radical” de un Sartre con respecto a Heidegger se mostraba como “muy relativa” (1947: 153), pues el existencialismo era ante todo “una filosofía alemana”. Buscando atemperar “entre nosotros” la influencia del “francés –verbal y mental– de Sartre”, mucho más asequible de lo que podría jamás llegar a ser “el alemán verbal y mental de Heidegger y Jaspers” (152), el reseñista desplazó el escenario enunciativo de la importación de la filosofía alemana en Francia a aquella del existencialismo francés en México. Dicho desplazamiento proponía una reflexión crítica sobre los procesos de importación de ideas y alertaba sobre la necesidad de adoptar una postura crítica hacia la “recepción de la filosofía de nuestros días –[crítica] que nos obliga igualmente a los hombres de lengua española– y de encarar “la continuación indiscutida, a pesar de todas las discusiones y de todas las derrotas, de la hegemonía filosófica, intelectual de Alemania” (153-154).

A pesar de que la construcción de los distintos Heidegger de los que da cuenta Constante se llevó a cabo a través de una multiplicidad de géneros discursivos, estrechamente relacionados con ejercicios de traducción, aquella que puede observarse en los espacios paratextuales represental tal vez uno de los mayores esfuerzos por proporcionar una clave de lectura para los textos del autor. Con todo, como hemos visto, esta paratextualidad revela mucho más que la deliberada voluntad de reestablecer la inteligibilidad del pensamiento heideggeriano o de orientar la interpretación de los lectores. Esto es, más que ser una práctica individual y solitaria, la tarea del filósofo traductor revela su inscripción en un universo social. Así, por idiosincrático que haya podido resultar el Heidegger de Gaos, es inevitable admitir que fue el resultado de prácticas discursivas compartidas por una comunidad intelectual.

El interés de esta comunidad intelectual no se limitaba a la importación de Heidegger o a su reconstrucción en español; también era delimitar y jerarquizar el espacio de interlocución en el que se llevaba a cabo la construcción de una filosofía auténtica, hecha por y para lectores especializados, y opuesta a las modas y a las lecturas de segunda mano que alimentaban la difusión de la filosofía entre un público más amplio.

#### LO QUE VERDADERAMENTE DIJO MARX

En 1970, editorial Aguilar México publicó *Lo que verdaderamente dijo Marx*, traducción de *Was Marx wirklich sagte* de Ernst Fischer (1968). Debido a que las citas que Fischer hacía de las obras de Marx para su obra fueron tomadas de traducciones previas de Roces, su firma traductora resurgió junto a la de José Díaz García, responsable del resto de la traducción.<sup>66</sup> La intención explícita del título de Fischer de volver a un “verdadero” Marx, una

<sup>66</sup> Tradujo del inglés y del alemán obras de economía para Aguilar México y Aguilar España. Entre los autores traducidos para Aguilar México estaban Joseph A. Schumpeter, Dudley Dillard, Russel Mathews, Renate Mayntz, Ernst Fisher y Ferdinand Lunenberg.

suerte de retraducción intralingüística, se reflejaba de manera bastante exacta en la traducción al español de su obra, la cual no solo recurría a las versiones de Rocés, para entonces ya “clásicas” y por lo tanto dignas de fungir como las “verdaderas” palabras de Marx, sino que resumía a la perfección el clima creado por la renovación del marxismo en México. La obra de Fischer, como muchas de las traducciones publicadas en este periodo, se publicó sin prefacios o prólogos de los traductores, recreando así la ilusión de la relación directa y sin interferencias entre el lector y el autor traducido.

Aunque la tendencia general que puede observarse en las traducciones de obras “marxistas” es la falta de paratextos que registren la intervención de traductores y editores, los casos en los que efectivamente estos se materializan son representativos de diferentes concepciones de marxismo, de los discursos que contribuyeron a reintegrarlo a la discusión intelectual “seria” y de la reconstrucción de un “verdadero” Marx mediante la relectura de sus obras. En el capítulo anterior me referí a la pluralidad de voces y fuentes que la engañosamente homogénea categoría de “marxismo” contribuyó a unificar. Ahora, me interesaré por desentrañar de entre los discursos paratextuales de estas traducciones tanto los cambios discursivos que acompañaron la importación de distintos marxismos, como las estrategias a las que sus traductores recurrieron para integrarlos a la reflexión teórica.

La insistencia en la vuelta a Marx y a Engels fue una constante a lo largo de los tres decenios comprendidos entre 1940 y 1970. Así permiten confirmarlo los proyectos de retraducción y reedición de sus obras, los cuales además de replantear el retorno a los “clásicos”, buscaron poner el corpus marxista al día a la luz de las ediciones más recientes. Encabezó la lista de estas traducciones *El Anti-Dühring* de Engels, traducido por Wenceslao Rocés y publicado en 1945 por Ediciones Fuente Cultural. La publicación es representativa de la cientificidad atribuida a esta obra y en general, como veremos, al corpus marxista retraducido en estos años. Publicada en el contexto de la posguerra, pero también en el quincuagésimo aniversario de la muerte de Engels, la obra circuló con una nota “De los editores” y un prólogo de

su traductor. La nota de los editores describía la obra como una “introducción científica a todas las disciplinas de la cultura y del desarrollo histórico humano”, justificaba la publicación citando a Antonio Labriola “el gran sociólogo y filósofo italiano”, para quien la validez de las doctrinas expuestas allí no había aún sido superada y agradecía al traductor en los términos siguientes:

Debido a la generosidad del Sr. W. Roces y del P. C. de México tenemos el privilegio de lanzar esta nueva edición de la más fiel y autorizada traducción, única directa del alemán; que contiene además todos los trabajos suplementarios y de investigación realizados por el instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscú, sobre esta obra (1945: 5).

Por lo afirmado por el propio Roces en su prólogo, “nuestra versión es la única en España que se ha hecho directamente del alemán”, puede suponerse que la traducción y el prólogo fueron retomados de una edición española previa. El escenario enunciativo construido en el umbral de la obra la presentaba como una herramienta para mejorar el nivel intelectual de los obreros y reforzar su consciencia de clase. Al igual que los editores, el traductor también autorizó su discurso recurriendo a Labriola, para quien la obra de Engels podía compararse a un medicamento para “el espíritu de la juventud intelectual”, la cual con mucha frecuencia recurría a “criterios vagos” para adoptar “de manera genérica lo que se llama socialismo” (1945: 10). La metafórica con que editores y traductor justificaron la pertinencia de la publicación se complementó con la función política a la que esta debía contribuir. Así, el traductor confirmó que, en esta obra polémica, la crítica a las doctrinas presentadas se utilizaba como una “excusa para que los fundadores del socialismo desarrollen, por medio de la pluma de Engels y de una manera sistemática y armónica, las ideas fundamentales del marxismo” (9). La importancia de este enfoque “científico” para la práctica política radicaba en que lejos de limitarse a “contrastar teóricamente dos sistemas doctrinales” buscaba contribuir a “forjar el arma de la revolución” (9). La instrumentalización del conocimiento científico en aras de la liberación del proletariado debía, pues, dar lugar

a superar intelectualismos estériles y al tránsito de una concepción “del socialismo como utopía al socialismo como ciencia” y de este a un “socialismo como hecho”, cuyo ejemplo más claro era la Revolución de octubre en la Unión Soviética. De este modo, la obra de Engels mostraba el camino para alcanzar un objetivo preciso, a saber, la unificación de la teoría y la práctica.

La cientificidad atribuida a la primera traducción de esta obra de Engels fue puesta en tela de juicio por su segundo traductor, Manuel Sacristán, en la edición de Grijalbo de 1968. Si la escena discursiva construida en la primera traducción situaba la obra con respecto a instituciones de un marxismo militante, a saber, el Instituto Marx-Engels-Lenin, Antonio Labriola, el Partido Comunista de México, los editores y el propio Roces, en este caso, el discurso paratextual remitió a una comunidad de enunciación en la que los nombres de Hegel, Marx, Engels, Garaudy y el del propio Sacristán puntúan un discurso que problematizaba la relación entre el movimiento obrero y sus “clásicos”. Así, la retraducción de esta obra se situó en el momento de la superación de las “viejas antinomias” criticadas por Engels en el campo de la física infinitesimal. El traductor alertaba también sobre la aplicación abusiva de un “método dialéctico”, cuyo origen podía rastrearse hasta los escritos de Hegel a los que Marx y Engels habían debido recurrir. De acuerdo con lo anterior “el obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redundaba frecuentemente en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel de análisis abstracto” (Sacristán 1968: xix). En otros términos, Sacristán cuestionaba el empleo del método dialéctico para explicar los fenómenos científicos; estrategia que había prevalecido a lo largo de los años cincuenta y buena parte de los sesenta con consecuencias “regresivas” y “paralizantes” para el pensamiento marxista. Con todo, según el traductor, lo anterior no debía conducir a responsabilizar a Marx y a Engels de tales derivas, sino a replantear la relación entre la militancia y sus clásicos. En sus propios términos:



Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no clásicos de una teoría científico-positiva especial. Eso tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando históricamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen (xxiv).

¿Cuál era entonces la pertinencia de la publicación del libro de Engels si se consideraba que la crítica científicista allí presentada estaba superada? En primer lugar, afirmó el traductor, al tratarse de un “clásico”, la obra de Engels podía servir de inspiración al movimiento obrero. Sin embargo, esta inspiración no debía tomarse de lo que Sacristán consideraba intromisiones indebidas de Marx y Engels en el terreno de la explicación de fenómenos científicos, sino de su explícita intención de proponer “análisis concretos” de “situaciones concretas”<sup>67</sup>. En otros términos la pertinencia de la obra consistía en recontextualizar a este clásico en el horizonte intelectual de su época. Lo interesante de lo anterior es que esta recontextualización no tenía lugar en la obra traducida *per se* sino en el prólogo del traductor que buscaba reactualizarla para contribuir a “mantener el socialismo a una altura científica”. En otros términos, la pertinencia de la publica-

<sup>67</sup> En una entrevista realizada en los años ochenta, Sacristán retomó el tema de una epistemología “marxiana” en términos que no resultan del todo ajenos a la reflexión traductológica: “Aquí tropezamos otra vez con palabras. Cuando uno usa en este final del siglo XX palabras como ‘método’, ‘demostración’, ‘definición’ etc. está aludiendo a instrumentos que se han depurado mucho, que se han formalizado o exactificado considerablemente. Cuando un filósofo del siglo XIX (como Marx) dice ‘método’ está pensando ‘manera general de pensar’, estilo intelectual. Cuando nosotros decimos método, estamos pensando, por ejemplo, en el método de los mínimos cuadrados, o, en un terreno material, en el método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico [...], en suma, en artefactos tan exactificados que sus operaciones se pueden describir como una sucesión normada de pasos tales que cualquier profesional competente los puede repetir en el mismo orden y con el mismo resultado” (1983 : 111).

ción radicaba en el prólogo desde el cual el traductor proponía volver a este “clásico”. La necesidad de actualizar la lectura de los textos fundadores se planteó en los siguientes términos:

El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones, sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época (xxvi).

Al recontextualizar y criticar la obra de Engels, los prólogos de Rocés y de Sacristán permiten dar cuenta de un cambio en el discurso militante de los intelectuales del marxismo. De la necesidad de mejorar “el nivel intelectual” de los obreros a aquella de superar la pereza intelectual de las viejas certezas del movimiento, ambos traductores contribuyeron a reconstruir un discurso marxista que imponía un esfuerzo intelectual importante: el deber de la crítica; expectativa que debía cumplirse tanto desde la militancia como desde la reflexión filosófica. En este sentido, la crítica de Sacristán a la obra de Engels también desempeñaba la función de devolver al marxismo la científicidad y el rigor necesarios para reintegrarlo al ámbito de la discusión teórica seria.

La “Nota del traductor” que Rocés añadió a la traducción de *El Capital* publicada en 1946 por el Fondo concretizó esta voluntad de científicidad y de retorno a las fuentes del marxismo de una manera un tanto distinta. Si en el caso de las dos versiones de *El Anti-Dühring* de Engels, publicadas a más de veinte años de distancia una de otra, se trataba de examinar la relación entre el marxismo y una explicación científica del mundo, en el caso de *El Capital*, se trató de reestablecer una relación “científica” con el texto traducido. Tal vez esa fue la razón por la cual en su nota, Rocés no tomó la palabra ni como teórico del marxismo ni como militante del partido, sino como perito traductor. En otros términos, la instancia paratextual con la que el coenunciador se enfrentó no era ni un prólogo ni una introducción al pensamiento

marxista, sino una aclaración sobre el establecimiento del texto en español, sus fuentes y los motivos del traductor para emprender la tarea. Vale la pena citar *in extenso* la descripción del origen de los textos fuente empleados para la traducción:

El instituto científico Marx-Engels-Lenin, de Moscú, que viene realizando una labor tan importante por restituir a toda su pureza auténtica los textos de los grandes maestros del marxismo, prepara en la colección histórico-crítica de las Obras Completas de Marx y Engels, la gran edición científica de *El Capital* en la que se registrarán todas las variantes de las distintas ediciones originales de la obra y los trabajos materiales preparatorios, muchos de ellos aún inéditos, que le sirvieron de base. Anticipo de esta gran edición crítica es la publicada por dicho Instituto en 1932 y que me ha servido de base para la traducción española que ve la luz aquí (Roces 1946: vii-viii).

Del mismo modo, el traductor aseguró a sus lectores que la obra que ponía ante ellos había seguido los mismos “criterios científicos” empleados por los editores alemanes para establecer el texto fuente del que había partido. La edición del primer tomo, en particular, representó “un ímprobo trabajo de crítica para la restauración del texto original”, pues de acuerdo con el Instituto Marx-Engels-Lenin, “entre la segunda y la cuarta edición se encontraron más de 1 200 correcciones” (vii-viii), ante las cuales, “el criterio del editor, no tratándose de notorias erratas o de palabras saltadas, ha sido el de dar preferencia al texto primitivo” (vii-viii). Al recurrir al relato del establecimiento del texto fuente y del trabajo de crítica textual emprendido con la intención de restaurar la autenticidad y pureza de la palabra marxista primitiva, al tiempo que inscribió su traducción en una cadena intertextual cuyo origen podía rastrearse hasta los primeros manuscritos conservados, el traductor garantizaba a su lector el carácter fidedigno de la obra traducida.

Por si fuera poco, con la traducción de los tres tomos de la obra, decía saldar la deuda contraída con los “lectores de lengua española” desde 1935, pues desde entonces estos solo habían tenido acceso a la traducción de un primer tomo, mismo que

ahora se presentaba corregido y actualizado junto con los tomos II y III. En cuanto a la pertinencia de la publicación, el traductor remitía a los prólogos que el propio Engels había preparado, los cuales se incluían en la presente traducción. De esta manera, la tarea de justificación de la obra quedaba delegada en Engels, editor póstumo, considerado junto con Marx como uno de los “fundadores del socialismo científico”. Era precisamente a partir de esta comunidad de “fundadores” que Roces caracterizaba su función como reenunciador de *El Capital*:

No he de encarecer al lector las dificultades con que he tropezado en mi tarea de traductor de *El Capital* y que no estoy seguro de haber podido vencer siempre. La traducción de los tomos II y III sobre todo plantea a cada paso problemas complicadísimos, por la propia naturaleza de los textos que forman estos dos volúmenes, los cuales –como es sabido y como en sus prólogos respectivos explica Engels, su editor–, no recibieron la redacción definitiva de Marx sino que quedaron en gran parte, al morir éste, como borradores, a trechos muy oscuros, que Engels hubo de ordenar y preparar, sin alterar el texto, para su publicación (Roces, 1946).

Una segunda edición de esta traducción de *El Capital* vió la luz en 1958, también en el Fondo. En ella, el traductor se contentó con incluir una breve “Nota a la segunda edición” en la que advertía que habían sido corregidos errores y erratas de la primera, pero sobre todo, que para esta se había partido de la “última edición alemana de 1955”. A partir de entonces, nuevas ediciones y retraducciones se sucedieron en un proceso de actualización constante cuyo objetivo era que el corpus en español estuviera al día con respecto a las fuentes autorizadas. Estrechar la intertextualidad establecida entre las versiones en español de las obras de los “fundadores del socialismo” con sus originales se convirtió por ende en una tarea de traducción y crítica textual constante.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Otras obras de Marx publicadas en colecciones de filosofía mexicanas en el periodo que nos ocupa son: *Revolución y contrarrevolución* (1967), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (1968a), *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)* (1968b), *Tesis sobre Feuerbach: y otros escritos filosóficos*

Durante los años cincuenta, el regreso a las fuentes y la desmitificación de los escritos de Marx dieron paradójicamente lugar a un proceso de mitificación distinto, materializado en la lectura científicista criticada por Manuel Sacristán en su prólogo al *Anti-Dühring* a fines de los sesenta. La científicidad atribuida a los textos de Marx y de Engels jugó un papel fundamental no solo en la justificación del regreso a las fuentes, sino en la reincorporación del marxismo al medio universitario mexicano. Por ello me parece importante ahora retomar los discursos paratextuales que Eli de Gortari formuló en los márgenes de los escritos de Henri Lefebvre, Caio Prado Junior y Marc Moiseievich Rosental.

*Lógica formal y lógica dialéctica*, de Henri Lefebvre, publicada por la UNAM en 1956, compilación de las traducciones de de Gortari de dos ensayos publicados por el autor francés en la revista *La Pensée*, apenas un año antes,<sup>69</sup> se presentó como una oportunidad ideal para que el traductor conciliara sus intereses por la lógica y el marxismo. En su “Nota preliminar” a la traducción de ambos ensayos, de Gortari construyó un discurso cuya fuente no eran los “clásicos” del marxismo sino uno de sus intérpretes contemporáneos. El escenario enunciativo presentado en la nota del traductor contextualizó los textos a partir del debate que tuvo lugar, primero en las páginas de la revista soviética *Voprosy Filosofii*, y luego en las de la publicación francesa de donde los tomó para su traducción. Dicha contextualización no solo contribuyó a mostrar la envergadura del tema, sino también a vincular al traductor directamente con los protagonistas del debate, situándolo por ende en una red internacional de intelectuales marxistas. Así, al describir las discusiones de 1954 del Círculo de Lógica de Moscú en torno a la oposición entre lógica formal y lógica dialéctica, de Gortari no vaciló en señalar su participación en las mismas:

---

(1970a), *Miseria de la filosofía* (1970b). De Engels y Marx, se publicó *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (1959) y de Engels, además de las dos versiones del *Anti-Dühring* ya citado, *Dialéctica de la naturaleza* (1961). Cf. “Índice de traducciones”.

<sup>69</sup> Se trata de “Logique formelle et logique dialectique” y de “Une discussion philosophique. Logique formelle et logique dialectique”.

Resulta redundante indicar que la discusión no ha concluido, ni mucho menos ha quedado resuelto por completo el problema. Buena prueba de ello la tenemos en los artículos publicados en la misma revista en los años siguientes y en las conversaciones colectivas que el autor de esta nota tuvo oportunidad de sostener con varios profesores de la Universidad de Moscú en 1954 (1956: 10).

Al dar cuenta de su participación en estos debates, el enunciador de esa nota se construía no solo como traductor de dos de los artículos que daban cuenta del asunto, sino como cronista y participante de un debate intelectual cuya impronta alcanzaba la conceptualización del materialismo dialéctico como método de conocimiento científico. En sus propios términos:

El problema de las relaciones entre la lógica formal y la lógica dialéctica se plantea ante el materialismo dialéctico en los mismos términos en que la ciencia se enfrenta a la necesidad imperiosa de resolver la cuestión de la validez y el alcance de una teoría científica, cuando se establece una teoría de mayor amplitud y penetración que la primera; como ocurrió, por ejemplo, en el caso de la física clásica ante la comprobación experimental de la teoría de la relatividad (5).

Los problemas planteados por la oposición entre lógica formal y lógica dialéctica, que surgieron a raíz de la intervención de Stalin de 1950 sobre el estudio de las lenguas, permitían igualmente repensar la relación entre pensamiento y lenguaje, entre las leyes del pensamiento y la realidad objetiva y, finalmente, entre la lógica y la estructura social. Al ocuparse de las formas de representación del pensamiento, la lógica formal, anteriormente asimilada a un fenómeno superestructural, se reintegró a los debates filosóficos soviéticos y se subordinó a la lógica dialéctica, la cual era concebida como un equivalente de “la teoría marxista del conocimiento”. Por lo arcano del debate en el que de Gortari inscribía su iniciativa de traducir los artículos de Lefebvre resultaba claro que la obra no iba dirigida a un público general, sino a una cerra-

da comunidad de lectores interesados ya por la lógica ya por el marxismo con los que de Gortari buscaba dialogar en México.<sup>70</sup>

Así permitían confirmarlo también las reseñas que Adolfo Sánchez Vázquez publicó en 1956 y 1957 de *Logisches uche-nie Aristotelia*, de A.S. Ajmanov (1954) y de *Voprosi dialectiki u "Kapitale" Marxa* (1955) de Rosental. En el capítulo 2, me referí al papel que estas traducciones fragmentarias desempeñaron en la trayectoria intelectual de Sánchez Vázquez, aquí será cuestión de analizar la manera en que su lectura de ambas obras se inscribe en el debate sobre la oposición entre lógica formal y lógica dialéctica, al tiempo que reivindica el valor filosófico de *El Capital* de Marx. El hilo conductor para ambos discursos fue precisamente la postulación de una lógica dialéctica que correspondía, a su vez, al método dialéctico preconizado por Marx. Así, el objetivo de la obra de Ajmanov era analizar la lógica aristotélica desde la perspectiva del materialismo dialéctico, para exponer "la verdadera doctrina lógica de Aristóteles, dándoles su justo valor a los aspectos descuidados o deformados por las interpretaciones idealistas" (Sánchez Vázquez 1956: 374). En otros términos, para el enunciador construido en esta reseña, el libro de Ajmanov permitía salvar a la lógica aristotélica del formalismo lógico. Otro tanto podía sostenerse con respecto a la obra de Rosental sobre *El Capital* de Marx,<sup>71</sup> la cual permitía no solo resaltar el valor filosófico de *El Capital*, tan descuidado por aquellos que solo veían los aspectos económicos de esta obra, sino también su contribución a una teoría del conocimiento. Así, para el reseñista, el autor reseñado lograba presentar a "la obra clásica de Marx" como "el fruto más acabado de su genio filosófico" y como "una verdadera ciencia de la lógica" (Sánchez Vázquez 1957: 392).

La comunidad discursiva especializada que estas intervenciones interpretaron se puso también de manifiesto en las reseñas que de Gortari publicó en la revista *Diánoia* sobre *Intro-*

<sup>70</sup> Vargas Lozano (1997) da cuenta de la ruptura entre de Gortari y los neokantianos, acontecida precisamente a raíz de su propuesta de una lógica dialéctica que sería útil para replantear las relaciones entre ciencia y filosofía.

<sup>71</sup> La traducción íntegra al español de esta obra de Rosental se publicó en la editorial uruguaya Editores Pueblos Unidos en 1961.

*dução a Lógica Dialéctica (Notas Introdutórias)* de Caio Prado Junior (1960) y, esta vez desde el francés, *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx* de Rosental (1961a). El espacio de enunciación abierto por estas reseñas no debe subestimarse, ya que desde la invitación a la lectura y la recensión de publicaciones que correspondían a estas líneas de reflexión, de Gortari buscaba contribuir a la construcción de un marxismo visto a través del prisma de la ciencia. La tarea de traducción parcial emprendida en ambos casos se subordinó entonces a la intención de retomar el tema planteado en su nota preliminar a Lefebvre, pues de acuerdo con lo que se retomaba de ambos trabajos en las reseñas respectivas, sus autores permitían pensar el método dialéctico como una teoría del conocimiento o como una herramienta epistemológica para comprender los procesos naturales y sociales. Las escenas de enunciación construidas en ambos casos reforzaron la posición del traductor con respecto a una interpretación marxista del mundo natural y social. Desde esta perspectiva, el enunciador atribuía a Prado la capacidad de mostrar que era necesario comprender los procesos de transformación del universo desde una perspectiva dialéctica y que esta comprensión corría a cargo de un sujeto capaz de sintetizarlos en un cuerpo de conocimientos. Aunque se expresara en formas lingüísticas particulares, el conocimiento era irreductible a sus formas de expresión; presumir lo contrario era equiparable a ignorar el carácter dinámico e inestable de los fenómenos y a confundir el conocimiento con su expresión formal; confusión en la que, por cierto, incurrirían los defensores de la lógica formal. Desde este punto de vista, la lógica dialéctica permitía reinstaurar el dinamismo de la producción del conocimiento. En sus propios términos:

La lógica dialéctica se esfuerza en restablecer la naturalidad de la función pensante, para que quede equilibrada la correspondencia entre el pensamiento y su forma verbal; de modo que el lenguaje mantenga su función intrínseca de ser expresión del pensamiento, fijándolo y disciplinándolo sin que se pretenda convertirlo en sustituto del propio pensamiento (1960: 238).



Es difícil no percibir los esfuerzos que tanto el reseñista como el autor de la obra de la que se ocupó desplegaron para construir una imagen científica del pensamiento marxista, la cual era inseparable de una militancia teórica que buscaba reconciliar a Marx con la ciencia y la filosofía. Una de las estrategias a las que se recurrió con frecuencia, y la reseña a la obra de Prado no fue la excepción, puede rastrearse hasta la conocida afirmación de Lenin, según la cual la dialéctica marxista era una inversión de la hegeliana. El contraste entre Marx y Hegel permitía desenterrar las raíces filosóficas del pensamiento marxista y su carácter revolucionario y a la vez plantear su potencial como herramienta de construcción del conocimiento científico, como permite confirmarlo la siguiente cita:

Para Hegel la dialéctica objetiva de la naturaleza y la sociedad quedó enteramente subordinada a la dialéctica del pensamiento, convertida en simple expresión de ésta, o sea en la realización del proceso de desenvolvimiento de la idea absoluta. En cambio, Marx y Engels – al invertir la dialéctica hegeliana para colocarla justamente sobre su base– pusieron al descubierto las enormes perspectivas y la fecundidad del método dialéctico (238).

Una estrategia semejante fue empleada en el discurso construido en torno a *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx* de M. M. Rosental (1959), en el cual se insistió sobre el valor de la práctica para la construcción del conocimiento científico, recordando que “el método marxista es en todo y por todo la contrapartida del método hegeliano” (1961a: 337). De acuerdo con el reseñista, la obra de Rosental permitía ver *El Capital* de Marx como resultado de una de las posibles aplicaciones del método. Desde este punto de vista, el autor reseñado quedaba retratado como aquel que había llevado a buen puerto el proyecto inconcluso de Marx de desarrollar una lógica dialéctica y una teoría del conocimiento. Un breve recuento de las contribucio-

nes de Rosental que ya podían leerse en español<sup>72</sup> daba cuenta de la “profundidad, rigor y precisión” que los “lectores de habla española” ya habrían tenido la oportunidad de confirmar. Acto seguido, el escenario enunciativo construido desplazó el centro de atención del autor del libro reseñado, Rosental, hacia el propio Marx. Este desplazamiento se operó mediante el recurso a un discurso indirecto centrado en lo dicho por Marx y puesto de manifiesto en el libro de Rosental. Con construcciones oracionales del tipo “Marx tuvo el propósito”, “Marx formuló la ley”, “Marx descubrió”, “Marx demostró”, “Marx hizo avanzar”, etcétera, el enunciador redirigía los reflectores hacia el propio Marx de manera tal que el papel desempeñado por de Gortari y Rosental como reenunciadores de la palabra marxista quedaba neutralizado.

Como en el caso de la reseña dedicada al libro de Prado y el de la nota preliminar al volumen que compilaba los artículos sobre lógica de Lefebvre, en esta ocasión, la científicidad del pensamiento marxista fue retomada de nueva cuenta. La estrategia empleada ahora consistió en recurrir a la construcción de analogías entre las explicaciones científicas y las conclusiones propuestas por Marx en *El Capital*. Así, *El Capital* era comparado “a un cuerpo en movimiento [que] se encuentra a la vez en diferentes puntos del espacio”, pues al igual que este *El Capital* “presenta simultáneamente todas sus fases, adopta todas sus formas y pasa continuamente de unas a otras” (1961: 335).

De acuerdo con el reseñista, lejos de reducirse a una estrategia retórica, estas analogías resultaban de la aplicación de un método dialéctico capaz de revelar “las leyes que gobiernan el modo de producción capitalista” (335). En este sentido, el libro de Rosental permitía postular que *El Capital* era en realidad un estudio de caso en el cual Marx habría puesto en práctica la

<sup>72</sup> La traducción de *El método dialéctico marxista* se publicó en la editorial chilena Editores Nueva América en 1943 con la firma del traductor M.B. Dalmacio, misma que resurge con mucha frecuencia en las traducciones del ruso al español publicadas en estos años. El *Diccionario filosófico*, escrito en coautoría con P. Iudin apareció en la misma editorial en 1945. *Categorías del materialismo dialéctico* se publicó en México, en 1958, en editorial Grijalbo, con las firmas traductoras de Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez.

aplicación del método dialéctico. De ahí que se concluyera que una de las contribuciones de la obra reseñada era mostrar que “además de poner al descubierto las leyes del surgimiento, del desarrollo y de la declinación del régimen capitalista de producción, *El Capital* constituye igualmente un tratado de lógica dialéctica” (335). Al método dialéctico que de esta manera emergía de la contribución de Marx, y de paso, de la de Rosental y su reseñista, correspondía también una concepción del conocimiento como “reflejo” del mundo; concepción que el enunciador construido en la reseña suscribió sin reservas al afirmar que “el objeto de la investigación científica consiste en reflejar la realidad objetiva” (334) y que “el proceso lógico del conocimiento se manifiesta como el proceso histórico de profundización del conocimiento” (337). La epistemología que estas afirmaciones evidenciaron podía sintetizarse en dos tesis íntimamente relacionadas. Por un lado, podía postularse una correspondencia entre los fenómenos naturales y los procesos sociales y, por el otro, que el conocimiento de unos y otros era efectivamente el reflejo que sintetizaba la relación dialéctica entre ellos.

Como pudimos confirmarlo en el prólogo de Sacristán a su traducción de *El Anti-Dühring* de Engels, aunque no se abandonó del todo, esta postura epistemológica se puso en tela de juicio a fines de los años cincuenta y en la década de los sesenta. Así, aunque siguieron publicándose traducciones de obras que desde la perspectiva soviética resaltaban el valor filosófico y científico de un pensamiento marxista, otras perspectivas marxistas más próximas de la estética y de la reflexión sobre la transformación de los modos de vida en las sociedades capitalistas reorientaron el interés de muchos de los filósofos hispanoamericanos que habían declarado con anterioridad una filiación marxista. Aunque escasa, la intervención paratextual de editores y traductores que puede observarse en algunas de estas publicaciones no debe pasarse por alto pues muestra con bastante nitidez la confrontación entre distintos marxismos.

Ejemplo de lo anterior fueron *Fundamentos de la filosofía marxista* de F. V. Konstantinov, traducidos por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, publicados por Grijalbo en 1960 y

reeditados por segunda vez en la misma editorial en 1965. Aunque la intervención de ambos traductores no se manifestó más allá de sus firmas, un prólogo de los editores rusos a ambas ediciones y una nota de los editores mexicanos a la segunda edición dieron cuenta no solo del lugar de enunciación desde el cual se construyeron estos discursos, sino también de los coenunciadores a los que interpelaban. En la primera edición, los editores rusos se dirigían a “un vasto sector de nuestra intelectualidad” que incluía tanto a “los miembros activos del partido y de la sociedad soviética, así como a todas las personas que se interesan por los problemas relativos a la concepción científica del mundo” (Editorial Grijalbo 1959: 9). En la segunda edición, sin embargo, el lectorado al que se dirigió la obra se definió en términos menos incluyentes para construirse como “los estudiantes de nivel superior y autodidactas” (Editorial Grijalbo 1965: 1). En correspondencia con lo anterior, los editores mexicanos señalaron en su intervención que a pesar de que el capítulo dos, dedicado a la “lucha entre el idealismo y el materialismo en la historia de la filosofía anterior al marxismo” había sido suprimido de la edición rusa por razones de espacio, esta segunda edición mexicana lo incluía debido a que revestía un interés particular “para los lectores de lengua española” (1). Es muy posible que la decisión de los editores y traductores mexicanos de tomar distancia frente a la edición original rusa estuviera motivada precisamente por el despegue institucional del estudio del marxismo en México y que conscientes de lo anterior decidieran conservar el capítulo que precisamente mostraba las raíces filosóficas de esa corriente de pensamiento.

En franco contraste con la traducción de obras soviéticas que seguía vigente, la publicación de traducciones de obras pertenecientes a un marxismo “occidental”, que buscaba alejarse de las posturas teóricas endosadas por el marxismo soviético, permitió observar un cambio de perspectiva. De nueva cuenta, estas traducciones pueden rastrearse tanto en la publicación de obras integrales que circularon con complejos aparatos paratextuales, como en el espacio de las reseñas de obras publicadas en lenguas distintas al español. Así, *The Alienation of Modern Man*

de Fritz Pappenheim (1959), apareció reseñado en las páginas de *Diánoia* en 1961. Eli de Gortari, autor de la reseña, construye dos enunciadores –el reseñista y el autor reseñado– situados en el contexto de la reflexión marxista “occidental”. La contribución de Pappenheim quedaba avalada por su estatus de “eminente profesor de la universidad de Harvard” cuya reflexión sobre la enajenación del hombre en las sociedades capitalistas industriales tenía por fundamento una crítica de la técnica y de la deshumanización que las caracterizan, pero también el regreso a las fuentes marxistas. Así, para el reseñista, el autor reseñado ponía al descubierto los orígenes de la enajenación del hombre en el capitalismo tal y como habían sido expuestos en los escritos de Marx.

Si el tema del retorno a Marx permite trazar cierta continuidad entre un marxismo soviético y un marxismo occidental, es necesario reconocer que el Marx al que se volvía en uno y otro caso no era el mismo. Las traducciones publicadas y las intervenciones paratextuales que pueden registrarse en sus márgenes tampoco permiten construir categorías homogéneas desde las cuales etiquetar a los distintos Marx que emergían de esos discursos. La publicación de *Mi camino hacia Marx* de Georg Lukács, traducido por Emilio Uranga y publicado por la UNAM en 1959, por ejemplo, complicaba la simple oposición entre un marxismo soviético y un marxismo occidental. En su “Introducción a la lectura de Jorge Lukács”, publicada junto con la traducción, Uranga construyó un enunciador que, adoptando la ficticia identidad de “un amigo”, subrayaba el carácter humanista de cierta tradición marxista representada en la obra Lukács.<sup>73</sup> “El amigo” de Uranga, muy probablemente él mismo, se convertía en la fuente de un re-

<sup>73</sup> El mismo año de la publicación de *Mi camino hacia Marx*, Roces publicó en el Fondo su traducción de *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Se sumaron a la lista de traducciones de Lukács al español: *Significación actual del realismo crítico* (1963); *Estética. Cuestiones previas y de principio* (1965), *Aportaciones a la historia de la estética* (1966); *Prolegómenos a una estética marxista: sobre la categoría de la particularidad* (1966) y *Problemas del realismo* (1966). (Ver Índice de traducciones). Con excepción de la traducción de Uranga, ninguna de ellas registró intervención alguna por parte de sus traductores, y ello a pesar de que sabemos que uno de ellos, Manuel Sacristán, dedicó especial

lato de viaje por las dos Alemanias; relato en el que se comparaba una Alemania burguesa (la occidental) a otra Alemania (del Este) que se encontraba en pleno proceso de renovación cultural. El clima de reforma que allí prevalecía dio a su vez lugar a la comparación con el proyecto cultural vasconcelista de principios del siglo XX en México o con aquel de la República española. Al situar la producción intelectual de Lukács en ese contexto, el prologuista encontraba en dichos paralelismos la justificación principal para traducir la obra al español. La semblanza biográfica que cumplía con la función de “presentar al maestro”, lo situaba primero como colaborador de los *transterrados* alemanes en Rusia, caracterización que como sabemos vinculaba a Lukács con los republicanos españoles exiliados en México, y luego como un autor que lejos de dirigirse a una *intelligentsia* selecta tenía por coenunciador principal a las “grandes masas, ante todo las masas de estudiantes” (Uranga 1959: 14). Tal caracterización de los potenciales lectores de la obra de Lukács dio lugar al contraste entre una filosofía orteguiana, que asimilada a la burguesía de la Alemania occidental, se dirigía solo a selectas minorías de intelectuales y otra filosofía que buscaba enseñar a los estudiantes “a interpretar su propia historia” (14). La forma que el prologuista dio a este discurso paratextual, el relato de viaje, no era anodina. Más allá del viaje iniciático de un hipotético amigo, el discurso remite al “camino de descubrimiento” (11) que el enunciador tomó después de constatar que Lukács era desconocido “entre nosotros”. Poner fin a tal desconocimiento implicaba recurrir a fuentes tanto en alemán como en francés. Así, se recordaba junto con el editor francés Jacques Rivière, que gracias a Sartre y a Merleau Ponty había visto la luz la primera obra de Lukács publicada en Occidente, *Historia y conciencia de clase*. También caracterizaba la obra traducida como un *essai-fleuve*, lo cual de paso situaba la obra en la encrucijada de las tradiciones intelectuales de ambos lados de la cortina de hierro.

---

atención a la traducción de Lukács, pues el autor ocupaba un lugar especial en sus intereses teóricos (Lema Añón 2008).

La lectura que recuperaba los aspectos humanistas de los escritos de Marx también se hizo patente en la traducción *El humanismo de Marx* de Rodolfo Mondolfo, publicado por el Fondo en 1964 en la traducción del filósofo y traductor argentino, Oberdan Caletti. El escenario enunciativo construido por el traductor en su prólogo situó al autor y a la obra en un contexto caracterizado por “la vitalidad del pensamiento marxista y el interés que suscita en un vasto lectorado de la América hispánica” (1964: 7). De acuerdo con el prologuista, el libro daba continuidad a una reflexión emprendida en una obra anterior, *Marx y marxismo* (publicada en español en 1960) en la que el autor procedía a una reevaluación del pensamiento marxista desde una perspectiva historicista que caracterizó en los siguientes términos:

A partir de los escritos de Marx y con una fidelidad extrema a los textos originales, Mondolfo emprende la reconstrucción del marxismo restableciendo el papel fundamental que en él desempeña el hombre como protagonista esencial de la historia, en su doble condición de objeto y sujeto (8).

A lo anterior se sumó la insistencia en volver a un Marx que antes que inscribirse en el discurso científico reivindicado por el marxismo soviético, se integraba a una reflexión humanista. Lo anterior no ocurrió sin que hubiera objeciones de por medio, como lo señalaron los editores de *Polémica sobre marxismo y humanismo* (1968); obra en la que Marta Harnecker<sup>74</sup> tradujo el debate que al respecto sostuvieron Louis Althusser, Jorge Semprun, Michel Simon y Michel Verret en Francia a fines de los años sesenta, en el contexto de la crisis del comunismo internacional. En efecto, una de las justificaciones aducidas para la pu-

<sup>74</sup> La contribución de Harnecker a la renovación del marxismo en Latinoamérica está íntimamente unida a sus estudios en Francia en los años sesenta, durante los cuales entró en contacto con los escritos de Louis Althusser y, luego, a su militancia en el Partido Socialista y en el movimiento estudiantil chilenos. Sus tareas traductorales se complementan con trabajos propios de comentario, crítica y difusión de la obra althusseriana. El más representativo es tal vez *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1971), el cual incluyó una presentación del propio Althusser.

blicación era que “el tema del humanismo es uno de los puntos más sensibles de la interpretación del marxismo”. La polémica a la que condujo la lectura humanista se hizo patente en muchas traducciones. Me detendré particularmente en dos trabajos de Louis Althusser publicados en español por editorial Siglo XXI a fines de los años sesenta: *La revolución teórica de Marx* (1967) y *La filosofía como arma de la revolución* (1968).

*La revolución teórica de Marx*, traducción de *Pour Marx*, se editó en dos ocasiones (1967 y 1968) en la traducción de Harnecker. La segunda edición presentaba un complejo aparato paratextual que incluyó un prólogo de Althusser, una introducción de la traductora y una “advertencia del traductor”. El enunciador construido por la traductora en su introducción tomó la palabra como traductor y a la vez como comentador de la obra traducida, en los siguientes términos:

La importancia y la seriedad de la obra de Louis Althusser, como esfuerzo de reflexión sobre los problemas filosóficos esenciales al marxismo y los instrumentos teóricos *nuevos y fundamentales* que contiene, nos han impulsado a emprender esta traducción para poder ofrecerla al público de habla española y especialmente a nuestros compatriotas latinoamericanos (Harnecker 1968: 1).

Para la traductora, los escritos de Althusser redescubrían “un Marx en todo su vigor” y, al margen de las “citas célebres”, proponían una “lectura crítica a partir de las fuentes mismas”, pues “volver a Marx es la única manera de combatir el marxismo religioso” (1), todo lo cual se consideraba como indispensable para “realizar un análisis objetivo, científico de la coyuntura histórica, turbulenta pero llena de esperanzas, que viven y sufren *nuestros* pueblos de América Latina” (*Ibid.*: 2, la cursiva es mía). La contextualización evidenciada en el posesivo “nuestros” arrojaba luz sobre la comunidad discursiva a la cual la traducción buscaba interpelar. Se trataba, en efecto, de proporcionar “algunos elementos teóricos fundamentales” para estos pueblos latinoamericanos que “buscan, un poco a ciegas, la vía revolucionaria que les permita salir de su situación de explotación, de hambre



y de miseria" (1). Así se explicitaba la idea de que la teoría revolucionaria debía informar los movimientos sociales: la revolución "no se improvisa" y "la acción revolucionaria no es posible sin una teoría revolucionaria que la anime" (1968: 2).

Tras justificar de esta manera la publicación de la obra, la traductora sintetizó los capítulos incluidos en el volumen para concluir que estos alertaban "contra dos falsas interpretaciones de la teoría de Marx: la interpretación dogmática y la interpretación oportunista" (8). Con la interpretación "oportunista" se refería a las lecturas humanistas de Marx. En efecto, en su prólogo, el propio Althusser rastreó el origen de dichas lecturas hasta la reacción ideológica que tuvo lugar tras el XX Congreso del Partido Comunista. De acuerdo con el autor, "esta tendencia ideológica ha buscado sus garantías teóricas en las *Obras de juventud* de Marx que contienen, en efecto, todos los argumentos de una filosofía del hombre, de su alienación y de su liberación" (Althusser 1968: xiii). Sin embargo, proseguía Althusser, aunque "nuevas", estas interpretaciones tenían antecedentes tanto en el movimiento obrero como en las batallas que Marx, Engels y Lenin habrían librado contra "interpretaciones ideológicas de tipo idealista y humanista" (xiv). El humanismo atribuido a Marx venía por ende revestido del riesgo revisionista de que interpretaciones "ideológicas pre-marxistas" usurparan a un marxismo "verdadero".

La vuelta a ese verdadero Marx implicaba oponerse a algunas de las lecturas más convencionales de su obra. La tesis según la cual la dialéctica marxista era una inversión de la hegeliana, por ejemplo, se sometió a una comparación entre la traducción francesa y el texto alemán a partir de la cual Althusser concluyó que la traducción de Roy, al francés, había "escamoteado" la complejidad de la relación entre Hegel y Marx (1968: 71) y que esta no podía simplificarse en términos de una mera "inversión". Para mostrar lo anterior, Althusser retradujo el fragmento de *El Capital* en el cual Marx se explicaba al respecto. ¿Sería esta la razón por la cual la traductora al español optó también por retraducir las citas de Marx y Engels directamente desde las ediciones MEGA [Obras completas de Marx y Engels, por sus siglas en

alemán]? ¿Le habrá parecido que la traducción de Roces participaba también de los discursos mitificadores del marxismo? La aclaración que su “Advertencia” hace al respecto es sugerente:

En cuanto a las citas de los textos clásicos, en lo que se refiere a Lenin y Mao Tse-tung hemos utilizado las traducciones oficiales de Moscú y Pekín, salvo cuando no hemos encontrado los textos en español; en estos casos, hemos citado la edición francesa que figura en el libro *Pour Marx*. En lo que se refiere a los textos de Marx y Engels, preferimos hacer la traducción directa del alemán de las ediciones MEGA, salvo en aquellos escasos textos en los que la traducción española nos ha parecido la correcta (Harnecker 1968: 10, la cursiva es mía).

La preocupación por las fuentes que esta aclaración de la traductora revela evidencia un cambio en la relación entre los lectores y las fuentes del marxismo, pero también confirma que entre los clásicos ya no solo se encontraban Marx y Engels. Asimismo, la estrategia lectora de Althusser y su propia preocupación por desentrañar aquello que la traducción francesa habría “escamoteado” se refleja en la estrategia traductora de Harnecker, para quien resulta “preferible” retraducir desde la edición alemana más reciente. Que el procedimiento anterior no fuera necesario en “aquellos escasos textos en los que la traducción española” parecía correcta daba cuenta además de que la vigencia de las traducciones de Roces comenzaba a estar en entredicho.<sup>75</sup> Al margen de la suspicacia que haya podido motivar a la traductora a prescindir de las traducciones de Roces, es necesario considerar que el cambio en la relación entre los intelectuales marxistas y los textos de sus clásicos también pasa por la actualización de un corpus o por la transformación de los textos fuente que lo constituyen.

<sup>75</sup> No fue en vano que precisamente durante los años setenta, Roces y Sacristán dirigieran la edición de las Obras Completas de Marx y Engels en español en el Fondo y Grijalbo, respectivamente.

*La filosofía como arma de la revolución* (1968), traducido por Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar Molina, reunió varios trabajos de Althusser publicados con anterioridad en la revista *La Pensée*, en Casa de las Américas y en el periódico italiano *L'Unità*. La selección de los artículos incluidos en el libro sugiere de entrada una profunda familiaridad con los debates en los que el autor participa, así como también una idea clara de la coherencia entre ellos. Aunque de la intervención de los tres traductores a cargo de la versión en español solo quedan las firmas, al frente del volumen, sí figuró una “Advertencia a la primera edición” firmada por “Pasado y presente”.<sup>76</sup> El enunciador allí construido situó la publicación en continuidad con trabajos previos del autor, entre los que citó *Para leer El Capital* y *La revolución teórica de Marx*. El objetivo de la reflexión althusseriana, se decía allí, era “establecer las coordenadas fundamentales de la filosofía marxista concebida como una “Teoría de la producción de conocimientos”” (1968: 7). La pertinencia de la publicación radicaba también en la novedad de la relectura de Marx propuesta por Althusser, pues este veía “el texto de Marx no como un gran libro abierto, donde todo está dicho de manera clara y definitiva y al que solo basta glosar mediante una lectura inocente, sino como un discurso que inaugura una nueva problemática con conceptos todavía inadecuados” (7). Asimismo, el enunciador señalaba la enorme distancia que separaba a la propuesta althusseriana de “monumentos arcaicos” del marxismo como Sartre y Lefebvre y concluía: “una nueva generación de rebeldes necesita una nueva versión de la ideología revolucionaria” (8).

<sup>76</sup> Esta firma permite conjeturar que el redactor de la advertencia fue José Aricó, quien en Argentina dirigía la publicación homónima y quien desde ese país pudo haber redactado la advertencia. De acuerdo con Cortés (2016), al frente de la colección “Biblioteca del Pensamiento Socialista” de Siglo XXI, Aricó se encargó de editar un centenar de títulos marxistas durante su exilio en México, esto es entre 1976 y 1983. Como lo confirma la “Advertencia” a *La filosofía como arma de la revolución* su interés por estas tareas editoriales no surgió en México. Tomar en cuenta el trabajo editorial de Aricó es indispensable para estudiar el panorama de traducciones marxistas que circularon en Latinoamérica en el último tercio del siglo XX. Por quedar fuera de la periodización definida para este estudio (1940-1970), no me es posible dedicarle más tiempo al asunto. Por ello remito al lector al trabajo de Martín Cortés, citado anteriormente.

El hecho de que estas traducciones mostraran cierta reticencia hacia las lecturas humanistas del marxismo no fue, sin embargo, suficiente para impedir que obras que apoyaban esa relectura del corpus siguieran traducándose y alimentando un discurso marxista “humanista”. *Dialéctica de lo concreto*, de Karel Kosík, traducida por Sánchez Vázquez y publicada en 1967, *Estética y marxismo* (1970) y *Marcuse ante sus críticos*, antologías que el mismo Sánchez Vázquez tradujo, editó y publicó en 1970 son ejemplos representativos de lo anterior. La intervención del traductor tanto en la construcción coherente de estas antologías como el prólogo que adjuntó a su traducción del libro de Kosík evidenciaron, como lo sugerí en el capítulo 2, que estas tareas traductorales no eran independientes de una reflexión teórica personal.

Consideremos primero el discurso construido al margen de la obra de Kosík. El enunciador que Sánchez Vázquez construyó allí tomó la palabra como introductor del autor checo en un mundo de lectores hispanohablantes, como comentador de la obra, pero también, y el detalle no es menor, como interlocutor del autor. Lo primero quedó explicitado en la afirmación según la cual “este libro que hoy ofrecemos a los lectores de habla española, pronto ocupará un lugar insustituible en la bibliografía marxista en nuestra lengua y un puesto eminente entre la producción filosófica que circula en nuestros medios” (1967: 7). Su papel de comentador e interlocutor de Kosík partió del relato de su participación en el *Congreso Internacional de Filosofía* (México, 1963), mismo que sirvió como escenario enunciativo en el prólogo:

No conocíamos hasta entonces al hombre ni a su obra. Cuando él mismo nos habló de ella –o más exactamente, cuando nos la expuso– mientras nosotros teníamos ya en las manos el ejemplar en checo de su *Dialéctica de lo concreto* que nos acababa de entregar, nos dimos cuenta que aquel delegado al Congreso, de aire juvenil y aspecto no muy intelectual, que en francés o ruso me exponía las tesis principales de su libro, y que respondía con vivacidad y firmeza a mis dudas u objeciones, era un pensador marxista eminente (8).

La descripción del intercambio entre el autor y su futuro traductor es representativa de las afinidades teóricas constituidas a partir de un diálogo que desde el principio recurre a la traducción. Al cóctel lingüístico descrito se sumaron más tarde las traducciones italiana y alemana de la obra, con ayuda de las cuales, Sánchez Vázquez habría producido la versión que finalmente se publicó en español en 1967. Al igual que en muchas de las obras marxistas publicadas en estos años, el prólogo a la de Kosík situó la reflexión del autor con respecto al movimiento de renovación desencadenado por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, movimiento caracterizado por el prologuista como “a) vuelta al *verdadero* Marx, una vez despojado de mitos, esquematismo y limitaciones a que fue sometido durante años por una concepción dogmática del marxismo y b) el análisis de nuevas ideas y nuevas realidades de nuestro tiempo, que Marx, por tanto, no pudo conocer y que no pueden ser ignoradas por un marxismo vivo y creador” (9, la cursiva es mía).

La obra de Kosík ofrecía además la oportunidad de rehabilitar una lectura “ontológica” de Marx. Frente a otras posiciones marxistas de la época –Sánchez Vázquez cita la de Louis Althusser y la de Maurice Godelier– que proponían superar “las lecturas filosóficas” en favor de lecturas hechas desde la economía y las ciencias, la obra de Kosík permitía recuperar las “verdaderas preocupaciones filosóficas de Marx”. La distancia que el prologuista tomó aquí frente a la lectura althusseriana daba cuenta no solo de su posición en el debate sobre el humanismo de Marx, sino también de su concepción de la frontera entre ciencia y filosofía. En otros términos, optar por una u otra lectura equivalía a diferenciar implícitamente los dos campos de reflexión y, por ende, contribuía a distinguir un Marx “científico” de un Marx “filósofo”.

De acuerdo con el traductor, la interpretación de Kosík de *El Capital* reintegraba la acción humana en la producción y transformación de las sociedades. Con el concepto de *praxis* Kosík y, después, Sánchez Vázquez, buscaban evitar la reducción del hombre al sistema; reducción que parecía caracterizar las explicaciones marxistas centradas en la explotación y la dominación.

Así, esta renovación del marxismo respondía también a la necesidad de devolver al sujeto la capacidad de resisitir al poder de las estructuras; capacidad que se puso de nuevo en el centro del escenario en la antología *Estética y marxismo* (1970).

En dicha compilación, Sánchez Vázquez reunió más de treinta artículos, entre los cuales había traducciones al español que ya circulaban, aunque también hubo que traducir otros textos desde el francés, el inglés, el ruso, el alemán y el italiano. A decir del editor y traductor, la pluralidad de propuestas estéticas producidas hacía de la compilación “un hecho sin precedentes” tanto en español como en otras lenguas. El carácter “construido” de esta estética marxista no pasó desapercibido para el compilador, quien la justificó asegurando que el lector no se encontraba “ante una ecléctica combinación de textos carente de un hilo conductor, ya que semejante yuxtaposición de ideas y opiniones no haría más que aumentar su perplejidad y confusión” (1970: 13-14) y que antes bien, “al seleccionar, ordenar y presentar los textos, hemos procurado que en cada tema el lector disponga del suficiente margen de opción para que se pueda formar su propio criterio” (13-14).

Tomando la palabra como editor, el enunciador construido se mostró sobre todo preocupado por dar una coherencia interna al volumen; preocupación que recurrió a la siguiente contextualización de la obra:

Como toda obra humana, esta antología es hija de su tiempo; es decir, de diversas circunstancias estrechamente ligadas entre sí. En primer lugar: las vinculadas con el complejo proceso que, desde la década del 50 está viviendo el pensamiento marxista en general y, de modo particular, su estética o teoría del arte. Este proceso se caracteriza *grosso modo* por un empeño de derribar los obstáculos que el dogmatismo y el esquematismo habían levantado desde mediados de los años 30, empobreciendo y limitando la teoría marxista; se caracteriza asimismo por el afán de ver nuevas realidades con ojos nuevos, abriendo así nuevos cauces a la investigación y devolviendo al marxismo como teoría y método lo que debe constituir su médula misma, a saber: su vinculación con la praxis (11).

Se trataba, en suma, de presentar un panorama constituido por propuestas estéticas que se deslindaban del realismo socialista y de las posturas teóricas adoptadas en la Unión Soviética después de la Revolución de octubre, en gran medida dominadas por la “teoría del reflejo”. Al igual que en el prólogo a *Dialéctica de lo concreto*, el compilador subrayó que desde estas estéticas era posible replantear el poder del sujeto como un ser “práctico, productor y transformador” de su sociedad y considerar el arte como una actividad práctico-productiva y creadora. De acuerdo con lo anterior, “el hombre muestra una capacidad de producción o creación desde el momento en que con su actividad práctica adecuada a fines, produce un mundo humano o humanizado y, a la vez, transforma, produce o se crea a sí mismo” (23).

Preocupaciones muy semejantes guiaron la factura de *Marcuse ante sus críticos* (1970). Si en el caso de *Estética y marxismo* se trató de hacer un balance y poner al día el debate sobre la posibilidad de una estética formulada en términos marxistas, en esta fue cuestión de proponer una mirada crítica y objetiva de la contribución de Herbert Marcuse. Como en el caso de la antología mencionada anteriormente, los artículos reunidos fueron retomados de publicaciones periódicas extranjeras (principalmente las revistas *Diogène*, *Revue internationale du socialisme*, *Le Nouvel observateur* y *Filosofskie nauki*), así como de la compilación *Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems*, editada por Richard T. George (1966).

La intervención paratextual de Sánchez Vázquez como traductor solo se confirmó de manera explícita en la breve mención que, en la página legal del volumen, informaba que esta era una “versión al español de una recopilación de artículos diversos en revistas, con permiso de reproducción, por Adolfo Sánchez Vázquez”. Sin embargo, no es imposible que el propio traductor haya sido el responsable de la “Nota preliminar” (firmada con las iniciales “E.G.”, de “Editorial Grijalbo”) que apareció al frente de los artículos compilados, pues la información proporcionada sobre los autores y sus escritos daba cuenta de una gran familiaridad con el debate.

El escenario enunciativo allí construido mostró de nuevo una preocupación por la coherencia interna entre discursos que habían sido publicados para circular de manera independiente y con un ánimo tal vez menos polémico que aquel sugerido en el título de la compilación. La polifonía a la que dio lugar esta multiplicidad de voces contrasta, pues, de manera importante con el discurso del enunciador que tomó la palabra en la nota preliminar. El concepto de “revolución”, que Marcuse retomó de sus lecturas de Marx, se propuso como hilo conductor del debate construido en la antología.

Así, una primera parte de la obra reprodujo la contribución propuesta por Marcuse en tres ensayos, mientras que la segunda convocó a tres de sus críticos. Esta disposición se presentaba como una invitación “al lector” a entrar en contacto con la obra del autor y sus consecuencias para el debate marxista, pues, se decía, era posible a partir de este volumen “formar con relativa rapidez una idea clara de sus tesis básicas” (E.G. 1970: 7). En cuanto al contexto en el que esta polémica se situó, los movimientos estudiantiles de Berlín y París, en 1967 y 1968, respectivamente, pero también el debate que oponía a pensadores socialistas situados a ambos lados de la cortina de hierro sirvieron como telón de fondo de la escena discursiva que se presentaba ante el lector. Los bandos del debate fueron descritos de la siguiente manera:

Los trabajos críticos, aquí seleccionados, responden a distintas posiciones marxistas. En un extremo, las de los franceses Mallet y Gorz; en el otro, las de Dieter Uller (de la República Democrática Alemana), el polaco Wiatr y los soviéticos Zamoshkin y Motroshilova (8).

Asimismo, el ordenamiento que se dio a los artículos mostraba una voluntad de presentar el debate en los términos más objetivos posibles, invitando de nuevo “al lector” a tomar una posición informada con respecto a la polémica, ya que “teniendo—como marco de referencia— las tesis fundamentales de Marcuse, expuestas por él mismo, es decir, sin pasar por la criba de



sus expositores críticos, el lector podrá juzgar por sí mismo el alcance y fundamento de las distintas posiciones críticas” (8).

La capacidad de juzgar por sí mismo y la lectura directa y sin “cribas” se muestran una vez más como íntimas motivaciones para la reenunciación del discurso ajeno. Ambas sirvieron de fundamento para la construcción de una escena de enunciación que confrontaba una posición teórica, la de Marcuse, con las críticas que suscitó, dando así concreción a la voluntad de objetividad que subyacía a la compilación. En ese sentido, el verdadero lugar de la reconstrucción y reenunciación de esta polémica, a saber el México de los años setenta, desempeñó un papel no deleznable en la construcción de un enunciador y de un coenunciador que podían situarse objetivamente frente a polémicas europeas, aparentemente ajenas.

Las intervenciones paratextuales que pueden observarse en algunas de las traducciones “marxistas” que circularon en México en este periodo dejaron al descubierto la relación que algunos intelectuales entablaron con sus “clásicos”, la función que ellos mismos buscaron desempeñar con respecto a la práctica política, su papel como reenunciadores de un corpus teórico “marxista”, pero también su posición en redes y debates intelectuales que necesariamente superaron el marco nacional.

La producción discursiva “marginal” que ha retenido nuestra atención en este capítulo revela una vez más que el espacio filosófico se caracteriza por una profunda heteroglosia y que las traducciones que pertenecen a este ámbito superan por mucho al esquematismo mediante el cual se opone el texto fuente a su traducción. Estas intervenciones paratextuales dan cuenta de los múltiples *ethos* que gobiernan la producción discursiva propia y ajena; *ethos* que subvierten etiquetas teóricas homogeneizantes como “marxismo”, “existencialismo”, “Antigüedad grecolatina”, etcétera, y que son asimismo reveladores de los posicionamientos e intervenciones que motivaron y fueron motivados por la traducción.



## EPÍLOGO: EL ESPAÑOL Y LA FILOSOFÍA

En el contexto de la consolidación del campo filosófico mexicano, la cuestión del español como lengua de expresión filosófica se planteó, como la de la traducción, de manera indirecta. Con frecuencia, la consideración del español partía de la insuficiente bibliografía actualizada a la cual podía accederse en esa lengua. Así, para justificar la pertinencia de las publicaciones traducidas, editores, prologuistas, traductores y reseñistas no vacilaron en traer a mientes la penuria de materiales y el atraso bibliográfico. Asimismo, se invocó el español cuando se trató de definir al lector potencial de las obras traducidas y fueron igualmente frecuentes las intervenciones paratextuales que construyeron a su coenunciador bajo la figura del “lector de lengua española”.

Sin embargo, la explicitación del español como lengua para la comunicación especializada, en este caso filosófica, no se limitó a la retórica desplegada en los discursos paratextuales; también se hizo presente en la producción discursiva de algunos de los participantes del campo filosófico de la época, entre ellos y de manera muy particular, José Gaos. Si en muchos aspectos la obra de Gaos puede interpretarse recurriendo a la de Ortega y Gasset, esta clave de lectura resulta particularmente esclarecedora en cuanto se refiere a la cuestión del español como lengua de pensamiento. Heredero de un romanticismo alemán que vinculó intimamente pensamiento, lengua y nación (Marquet 1989), el proyecto de Ortega y Gasset de construir la interpretación española del mundo llevaba implícito también aquel de construir una filosofía que se expresara en español; proyecto que influyó de manera importante en sus discípulos más cercanos. Es por ello tal vez que llegó a atribuírsele haber hecho “apto el castellano para la faena filosófica”, aunque esta afirmación no

se aceptó con unanimidad a ambos lados del Atlántico.<sup>77</sup> Antes de ocuparme de la manera en que dicho proyecto se materializó en el ámbito filosófico mexicano, me parece importante resaltar algunos aspectos del proyecto orteguiano que pueden contribuir a esclarecer la cuestión tanto en ese contexto como en la discusión motivada por el tema a partir de entonces.

No es una mera coincidencia que Ortega se haya servido del prólogo a una traducción para abordar la posición de la filosofía española con respecto a otras filosofías europeas, e indirectamente, aquella del comercio interlingüístico que esta relación suponía. Lo que sí puede sorprender es que no fue un prólogo a una de las muchas traducciones al español que su *Revista de Occidente* promovió y publicó, sino un prólogo a la traducción de una de sus obras al alemán, un “Prólogo para alemanes”.<sup>78</sup>

El texto cumplía a pedir de boca con los objetivos fijados para él por su autor, a saber, “que yo explique a mis lectores de Alemania lo que han sido mis libros y, de paso quién, soy yo” (1965: 20). Pero además de ser una joya del género autobiográfico, el prólogo es muy revelador en cuanto a la manera en que Ortega concebía, en particular, su trayectoria intelectual con respecto a la filosofía alemana y, en general, la relación de la filosofía española con la de aquel país. El relato de sus años de formación en Marburgo, en franca camaradería con Nicolai Hartmann, Paul Scheffer y Heinz Heimsoeth servía de telón de fondo para construirse a sí mismo como inmerso en un neokantismo agonizante y en un momento clave para la renovación filosófica. El relato también le daba la oportunidad de explicarse con respecto a su presencia en ese país y es esto, quizá, lo que resulte más revelador. Narraba ahí el autor que tras la Contrarreforma, había tenido lugar un distanciamiento entre España y Alemania; dis-

<sup>77</sup> Sotelo (2003) atribuye la tesis al catedrático español Francisco Maldonado de Guevara, pero este no fue el único en sostenerla.

<sup>78</sup> El prólogo debía acompañar una traducción al alemán de su *El tema de nuestro tiempo*. Incluido en el tomo VIII de sus *Obras Completas* (1965), sus editores explican que el texto no fue finalmente publicado con aquella traducción pues, de acuerdo con el autor “los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafí prohibiendo su publicación” (13).

tanciamiento que fue compensado con una creciente influencia francesa, pues “toda cultura necesita periódicamente el enfrente con otra” (22). Un sentimiento de agotamiento; de haber tocado fondo, habría entonces llevado al autor a volcarse hacia lo que la “generación de los viejos” llamaba las “nieblas germánicas”. Curiosamente no fue la metáfora de la neblina disipándose a la que se recurrió para representar el encuentro de Ortega con la filosofía alemana, que vale la pena citar *in extenso*:

Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela –un nuevo y magnífico alimento– No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era pues muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania (24).

Al tiempo que sugería la asimilación orgánica a la que se sometía a la presa, recurrir a la metáfora del ave de rapiña le permitía a Ortega, sin negar la vitalidad de la filosofía alemana ni su utilidad para la española, subvertir una historia de pensamiento español que él consideraba plagada de importaciones acrílicas y serviles. Pero también, al afirmar que la decisión de escribir artículos de periódico y no tratados filosóficos respondía precisamente a su asimilación de la circunstancia –una asimilación que invertía los términos y daba al hombre un papel activo frente al medio– Ortega sugería que esa escritura reflejaba su decisión de “aceptar íntegro y sin reservas [su] destino español” (55). En otros términos, escribir en español era ya transformar la circunstancia española y con ello, su filosofía. Aún más, si recordamos que el prólogo estaba pensado para acompañar la traducción de

una de sus obras al alemán, este servía de prueba fehaciente de que aquella tendencia histórica de importaciones había empezado a revertirse pues, por fin, España exportaba filosofía. En otros términos, la narración devolvía a la filosofía española un papel activo en el concierto de las filosofías europeas y anunciaba su plena participación en él, pues “hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa” (25). Con respecto a esto último, el “Prólogo para alemanes” iba aún más lejos, pues de acuerdo con el prologoísta, no se trataba solo de España: “de paso, he infeccionado a *toda* Sudamérica de germanismo”.

Aunque las afirmaciones anteriores pueden matizarse tanto por los viajes y estancias que filósofos latinoamericanos también hicieron por esos años en Alemania,<sup>79</sup> como por el carácter hiperbólico de las mismas —pues para ser justos habría que decir que Argentina, país al que Ortega se refería en realidad, no es toda Sudamérica— no eran del todo inexactas, ya que muchos lectores hispanoamericanos tuvieron acceso a las traducciones de filosofía alemana publicadas por la editorial Revista de Occidente a partir de los años veinte. En este sentido, no fue solo Ortega, sino también el exilio republicano español y, sobre todo, el español convertido en lengua meta de la filosofía alemana los que permitieron que ese germanismo cruzara el Atlántico para instalarse en el ámbito filosófico hispanoamericano.<sup>80</sup>

La llegada de Gaos a México a fines de los años treinta le impulsó la necesidad de transformar su contribución al proyecto orteguiano de revitalizar la filosofía española, en una contribución al estudio de la filosofía en lengua española. Animaba a ambos proyectos, el uno circunscrito a la España peninsular y el otro, extendido a lo largo y ancho de Hispanoamérica, una suerte de secuela de la leyenda negra; un relato cuyo tema principal era el atraso intelectual de España —y, por añadidura, de Hispanoamé-

<sup>79</sup> Recuérdense para el caso mexicano a Adalberto García de Mendoza y Francisco Larroyo.

<sup>80</sup> Tampoco es noticia ni sorpresa alguna que el ensayo de Ortega (1937/1947) sobre la traducción retomara las tesis propuestas al respecto por Schleiermacher a principios del siglo XIX (1813/2000).

rica— con respecto a Europa, particularmente, frente a Alemania, Francia, Inglaterra e Italia, para retomar el orden que Gaos consideraba representativo de la “hegemonía filosófica” europea de la época. Como telón de fondo, la triada lengua-pensamiento-nación permitió reconocer, distinguir y oponer tradiciones intelectuales diferentes, tomando como punto de partida la lengua en que se expresaban. A lo anterior abonó, por supuesto, la explícita germanización del discurso filosófico a la que contribuyeron Hegel, en el siglo XIX, y Heidegger, en el XX, y la rigidez que ambos filósofos atribuyeron a las lenguas latinas para la expresión filosófica.<sup>81</sup> Ante este panorama, heredero de la escolástica y convertido en lengua meta de filosofías extranjeras, el español filosófico resultaba desfavorecido en el mercado internacional de las ideas.

Además, aunque de acuerdo con Gaos, era posible distinguir la tendencia de las filosofías de lengua española a plasmarse en forma ensayística y a privilegiar cierto “pedagogismo” les faltaba ese “lugar común” que hacía posible reconocer “el eidetismo de la filosofía griega, el racionalismo de la francesa, el empirismo de la inglesa, el pragmatismo de la norteamericana, y la índole ‘trascendental’ de las filosofías alemanas” (1952/1980: 58). Su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, publicada en México en 1945 por la editorial Séneca, se propuso rastrear ese “lugar común” en un corpus que habiéndose expresado en español podía dar cuenta de una filosofía particular. Para ello, era importante distinguir primero entre pensamiento y filosofía. El pensamiento, decía:

<sup>81</sup> Es conocido el episodio de la entrevista con *Der Spiegel*, en la cual Heidegger emparentó la lengua alemana con la lengua y la filosofía griegas, poniendo como ejemplo de la insuficiencia de la expresión latina, precisamente a los franceses: “Cuando empiezan a pensar hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua” (1996). Ortega y Gasset suscribía lo anterior, como lo consignó Paz al relatar el encuentro que tuvo con este en Ginebra en 1951. Ortega le habría dicho entonces que “la única actividad posible en el mundo moderno era el pensamiento y que para pensar había que saber griego o al menos alemán”. La breve entrevista habría concluido con la sentencia “aprenda el alemán y póngase a pensar. Olvide lo demás” (Gil Villegas 1999:190).

[N]o tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas y por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas* los *métodos* y el *estilo* de la filosofía o de la ciencia (1945/1993: 27).

La distinción que Gaos propone aquí entre “pensamiento” y “filosofía” evidenció el forcejeo del autor con la dicotomía fondo y forma y mostró hasta qué punto era consciente de lo insuficiente que esta resultaba para abordar el asunto de la escritura filosófica en español. No se trataba, pues, de un contenido universal que cambiaba de lengua en lengua como si cambiase de indumentaria sino de la construcción discursiva a la que una tradición intelectual daba lugar. La filosofía resultaba, por ende, de un proceso de especialización en sus formas de expresión que la distinguía del pensamiento. De ahí que apenas algunas líneas después, Gaos introdujera “la lengua” como solución provisional, afirmando que “*entre* fondo y forma, por la vinculación mutua del pensamiento y ella, está una forma singularmente importante, la lengua” y que fuera una tesis semejante la que explicara la manera en que, en la *Antología*, la lengua española cohesionaba las tradiciones intelectuales a ambos lados del Atlántico. En sus propios términos:

La palabra solo existe bajo la especie múltiple de las *lenguas*. En forzosa correspondencia lo significado y expresado por ella resulta vinculado, simplemente más o menos, a una lengua, en la que habrá de significarse y expresarse, a aquella lengua en la que se signifique y exprese de hecho: no solo la literatura, sino también el “pensamiento” y la filosofía, y hasta la ciencia. Y esta vinculación a una lengua es efecto y causa, en un movimiento recíproco, de una más radical unidad: un pensamiento se significa y expresa en una lengua; una lengua da unidad a un pensamiento (1945/1993: 67).



La *Antología* se presentaba por ende a la vez como heredera de la filosofía española y como un muestrario discursivo del pensamiento formulado en español. No obstante, Gaos no ignoraba las dificultades que este ejercicio historiográfico entrañaba, pues, en efecto, presentar el corpus unificado por la lengua escamoteaba una parte de la historia de la producción intelectual española, a saber, aquella que en principio no se había expresado en español, esto es la escolástica. Para salvar la dificultad, advirtió:

En España hay pensamiento desde la Edad Antigua, a lo largo de toda la Media. Pero porque pensamientos y lenguas nacionales contribuyeron en parte principal a formar las nacionalidades, no hay pensamiento propiamente español hasta que empieza a expresarse en lengua española aunque siga expresándose en la tradicional latina (36).

La misma dificultad pudo observarse en la posición que otro de los discípulos de Ortega, Julián Marías, expresó al respecto. Para este, la contribución de los teólogos y filósofos de los siglos XVI y XVII, escrita en latín, quedaba estrictamente hablando fuera de una filosofía nacional y serían, en todo caso, “supranacionales” o “prenacionales” (1972: 9). Sólo con Feijoo habría habido “pensamiento en España aunque no era todavía, propiamente hablando, pensamiento español, porque la ilustración de Feijoo en adelante no fue creadora, fue reactiva, transmisora, polémica” (10). Así, Marías no solo sostiene una concepción orgánica de la filosofía, según la cual esta surgiría de manera espontánea y “creadora”, sino que comparte con Ortega y con Gaos la concepción de la íntima relación entre lengua y pensamiento:

La lengua aparece como una manera de instalación, como un temple vital desde el cual el hombre trata con la realidad. Piensen ustedes en el fenómeno lingüístico, que no es sólo lingüístico, de la diversificación del latín en los diferentes romances. La historia de cada lengua aparece como el depósito de las experiencias históricas de un pueblo y esto hace especialmente agudo el problema que

representa la lengua transmitida, la lengua recibida, quiero decir, la lengua exportada de una sociedad a otras, como es el caso del inglés en América o del español, en América también. Es decir, lenguas que son, claro está, lenguas propias de los angloparlantes o de los hispanohablantes, pero que no son en igual medida lenguas de las sociedades americanas porque son lenguas que incluyen las experiencias históricas no de las sociedades americanas, sino de otras, viejas sociedades europeas (12-13).

El purismo de estas afirmaciones puso al descubierto el carácter profundamente problemático de la unidad que la *Antología* de Gaos pretendía construir a partir de la filosofía española y la filosofía formulada en español al oeste del Atlántico. En otros términos, la continuidad entre una y otra, construida en parte sobre la actualización de una *translatio studii et imperii*, comenzaba a mostrar fisuras, pues no se trataba, como lo dijo Marías, solo de un problema lingüístico sino de una experiencia histórica depositada en la lengua.

Que la experiencia histórica depositada en el español peninsular difería esencialmente de aquella de las variantes del español americanas se evidenció además a lo largo del siglo XIX hispanoamericano; periodo en el cual las luchas independentistas aspiraron a emanciparse política e intelectualmente, lo cual conllevó a romper vínculos con una filosofía española considerada como decadente. Tal vez lo anterior contribuya a explicar que el asunto de la relación entre la lengua y el pensamiento no se haya planteado con la misma agudeza a ambos lados del Atlántico. En efecto, la referencia implícita a la nación española y a la herencia colonial contribuyeron a que la defensa del español como lengua del pensamiento en Hispanoamérica tomara matices distintos.

Así, al ocuparse del tema en los años sesenta, el filósofo uruguayo Arturo Ardao señaló que Hispanoamérica “debió soportar desde los orígenes el lastre de la decadencia española” y que al “hallarse en conflicto con el tradicionalismo hispánico” buscó inspiración en la filosofía francesa (1963: 53). Aunque la consideró problemática, Ardao reconoció la relativa unidad a la que daban lugar las filosofías españolas e hispanoamericanas y plan-

teó el problema de su expresión lingüística entretejiendo una dimensión instrumental y una dimensión política. De acuerdo con el autor, en primer lugar, el español:

[S]e ha hallado hasta nuestros días en inferioridad con respecto a otras [lenguas], tanto en cuanto al repertorio de las voces técnicas del léxico filosófico como en cuanto al juego de las asociaciones conceptuales que el lenguaje hace posible. En segundo lugar, ha debido sufrir, en sus mejores creaciones, la fatalidad que para su reconocimiento y asimilación, por la tradición universal ha estado pesando sobre el pensamiento de lengua española, por el solo hecho de ser lengua española a lo largo de la época moderna (30).

Precisamente una posición compartida al margen de la tradición filosófica “universal” y prestigiosa, expresada sobre todo en francés, inglés, alemán e italiano, permitía imaginar una solidaridad panhispánica. Así, para Ardao, “el carácter históricamente conflictual con que se ofrece la confrontación de lo español con lo europeo, y, por separado, de lo americano con lo europeo, tiende a aproximar lo hispanoamericano con lo español en este juego de conflictos” (31). La inclusión del español como lengua oficial de los congresos internacionales de filosofía patrocinados por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, hasta entonces solo celebrados en francés, inglés, alemán e italiano, así como la elección de México como sede del congreso de 1963, eran para el autor signos halagüeños de que había por fin “un reconocimiento del español por una actividad filosófica en la que a nuestros países no ha cabido menor participación que a la península” (33).

La reflexión sobre la expresión filosófica en español condujo, pues, tanto a repensar la manera en que esta se había concretizado históricamente, en particular en proyectos de corte historicista como el de la *Antología* de Gaos, como a situarla en el paisaje intelectual internacional, señalando los conflictos que, externos a la reflexión filosófica propiamente dicha, incidían sobre la manera en que la filosofía se ejercía y se materializaba en los países hispanohablantes. La tesis según la cual habría una

íntima correspondencia entre lengua, pensamiento y nación, una de cuyas consecuencias es el controversial nacionalismo filosófico, abrió paso para oponer una representación de la filosofía como un universal radicalmente traducible a aquella de la intraducibilidad de una filosofía inmersa en un universo esencialmente agónico y heteroglósico.

*EL ESPAÑOL FILOSÓFICO:  
ENTRE LA LINGUA FRANCA Y LA LENGUA INFRANQUEABLE*

Es sugerente que ante esta confrontación haya surgido, sobre todo en el ámbito español de fines del siglo XX y principios del XXI, la voluntad de construir una hispanidad filosófica transatlántica.<sup>82</sup> Heredero de empresas intelectuales como la de Ortega y la de Gaos, este panhispanismo filosófico ha tendido a plantear el problema de la filosofía escrita en español a partir de sus relaciones con filosofías que se expresan en otras lenguas o en términos de traducibilidad, pero también desde el conflicto que supone la expansión del español en Hispanoamérica.

Así, cuatro de los seis artículos del número 501 de *Arbor* (publicación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España) abordaron el tema de la “situación de la filosofía en el mundo hispánico” desde la perspectiva de la importación de filosofías, su recepción y las relaciones entre cultura y lenguaje. En el artículo que abrió el número, Javier Murgueza defendió una

<sup>82</sup> La página en Internet *Filosofía en español* (filosofia.org), creada en 1996, y en continuo desarrollo es un corpus digital de textos filosóficos en español que es más que representativo de este panhispanismo. La página incluye, al igual que Valverde lo hizo en México a fines del XIX, también las traducciones al español de obras filosóficas escritas en otras lenguas. Así, sendas entradas remiten a las traducciones que Patricio de Azcárate hizo de Platón y Aristóteles, así como también a aquellas de la filosofía soviética. Desde la concepción del proyecto, en 1995, se justificó incluir las traducciones en el corpus, en los siguientes términos: “No nos conformamos con transformar en formato electrónico textos de interés filosófico ya escritos o publicados en español. Impulsaremos de forma enérgica la traducción al español de textos pertenecientes a nuestras respectivas tradiciones que por encontrarse escritos en otras lenguas (particularmente en latín) de hecho se mantienen injustamente en el olvido” (Bueno 1995).

filosofía “cosmopolita”, definida a partir de una “universalidad” basada no en la “importación mimética”, ya que “en filosofía, lo mismo que en otras áreas, lo interesante y lo rentable no es importar producto elaborado sino la capacidad de producción, que es lo que puede distinguir la puesta al día de la colonización filosófica” (1987: 13). No muy alejado de esta argumentación a favor de la importación de filosofías y por ende, de su traducibilidad, en su artículo, Fernando Salmerón situó el debate en el México de los años cuarenta con respecto a dos movimientos culturales. El primero fue aquel representado por el proyecto historiográfico de José Gaos. Este fue el punto de partida para afirmar que el exilio español había contribuido a confirmar una comunidad filosófica delimitada por “las fronteras imprecisas de la lengua castellana” (1987: 62). El segundo fue consecuencia del desarrollo de la antropología en México y, en particular, de la adopción del relativismo cultural y lingüístico postulado por Franz Boas, y luego por Edward Sapir y Benjamin L. Whorf.<sup>83</sup> A partir de los escritos de este último, se postuló entonces que “el sistema lingüístico de cada lengua particular es el formador acerca de la realidad y el verdadero guía de los procesos mentales individuales” (67). De acuerdo con Salmerón, a pesar de la influencia de ambos proyectos, la tesis del relativismo lingüístico no era del todo convincente, pues hasta entonces no había podido “ofrecer criterios estrictos para decidir que un determinado vocablo de alcance filosófico, haya surgido como tal precisamente a partir de un rasgo de la lengua estudiada” (68). Postular una filosofía panhispánica dependía, pues, de una traducibilidad radical formulada en los siguientes términos:

Si es cierto que la variedad de las lenguas –como la variedad de las culturas– es un hecho inconmensurable que invita a imaginar también una variedad de concepciones del mundo inconmensura-

<sup>83</sup> Franz Boas enseñó antropología en México en la Escuela de Altos Estudios alrededor de 1910. En los años treinta, Benjamin Lee Whorf, discípulo de Edward Sapir, a su vez discípulo de Boas, estudio algunos dialectos náhuatl mexicanos. De acuerdo con Salmerón, las teorías de estos tres autores influyeron en la política lingüística mexicana posrevolucionaria.

bles, no es menos cierto que las lenguas cambian constantemente y que las que viven en contacto se acercan unas a otras para afinar sus posibilidades de traducción: fundada en la *universalidad* de las propias lenguas. La filosofía de los tiempos modernos, una vez que hubo abandonado el latín, nos ha dejado pruebas más que suficientes acerca de la precisión con que *sistemas filosóficos se expresan con igual facilidad en distintas lenguas* (68).

De manera semejante, en 1999, el Instituto de Filosofía, en colaboración con Casa América de Madrid, organizó una serie de coloquios en torno a la idea de la “comunidad cultural iberoamericana”. El título de la intervención de Reyes Mate, “Pensar en español”, sirvió también para compilar, en 2000, el número especial que *Revista de Occidente* dedicó al tema. La nómina de autores incluidos en el volumen, tres latinoamericanos (Luis Villoro, Carlos Pereda y Guillermo Hoyos Vázquez) y cuatro españoles (Javier Murgueza, Carlos Thiebaut, José M. González García y Reyes Mate) refleja una intención de abordar el tema desde perspectivas que trascendieran las fronteras de la España peninsular. En efecto, el volumen resumió y puso al día algunos de los principales abordajes que el tema suscitó a lo largo del siglo xx. Así, se abordó la cuestión ya sea desde la perspectiva del cosmopolitismo (Carlos Thiebaut y Javier Murgueza), opuesto al “fervor sucursalero” y el “afán de novedades” (Pereda 2000: 58); ya desde el necesario compromiso de la filosofía con las realidades latinoamericanas (Guillermo Hoyos Vázquez 2000); o desde los géneros discursivos que caracterizan históricamente la reflexión filosófica en español (José M. González García).

En su contribución, “La lengua del esclavo”, Reyes Mate problematizó tanto un cosmopolitismo ingenuo como la unidad armónica de la comunidad filosófica hispánica. Así, replanteando la pregunta heideggeriana, atribuyó el problema de la filosofía en español a un “olvido der ser”; olvido que habría conducido al pensamiento formulado en español no solo a olvidarse de sí mismo, sino a olvidar a aquellos otros *logos* silenciados por la imposición colonial del español. El hecho de no incluir a Máimonides

o a Halevi en la nómina de filósofos españoles es síntoma del primer olvido. El segundo se caracterizó de la siguiente manera:

El español ha sido un lenguaje que ha representado un imperio y que se ha impuesto violentamente, imponiendo su visión del mundo. Esas experiencias están ya recordadas en las interpretaciones históricas y en la conformación de los valores dominantes que han llegado hasta nosotros. Hay un pensar en español que lejos de ser memoria del logos es el lugar del olvido (2000: 100).

La formulación de una filosofía en español debía, en consecuencia, dar lugar a un ejercicio de memoria que hiciera valer, “a la hora de interpretar el mundo, la lengua del esclavo”. Por su expansión geográfica el español filosófico se retrataba a la vez como víctima y verdugo, al tiempo que su particularidad quedaba definida por una pluralidad de experiencias que se encontraban en riesgo ante el avance del pensamiento único representado por el inglés impuesto como *lingua franca*. La traducción se presentaba entonces como:

[E]l antídoto contra el pensamiento único [y a favor de] los pensamientos expresados en lenguas continentales europeas. En la traducción no solo se da a conocer un pensamiento sino que se pone a prueba su validez. Hay textos que se enriquecen en la traducción y enriquecen la lengua a la que se traduce y otros que se disuelven en ese proceso. A la condición humana le está vedado el regreso al Paraíso, es decir, está fuera de su alcance la conformación de algo así como la verdadera lengua, pero lo que sí le incumbe es hacer de cada lengua una lengua verdadera. El yunque donde se forjan las lenguas verdaderas es la traducción (103).

De esta manera, de ser un mal necesario y la culpable indirecta del retraso del surgimiento de una filosofía que se expresara en español, la traducción ahora permitía tanto el examen de la validez de un pensamiento, como la salvaguardia de una pluralidad de logos o experiencias vitales. La traducibilidad de estos últimos era además garantía del enriquecimiento de un

paisaje intelectual poblado de “lenguas verdaderas”, dentro de las cuales, por supuesto, se encontraba el español.

Es sugerente que si para Mate la traducción se presentó como herramienta de primer orden, en la contribución de Villoro al mismo número, esta se presente más bien como un recurso de segundo orden. Así, se le encomendaba difundir la producción intelectual de los filósofos iberoamericanos en otras lenguas, pues se veía como una “grave falla” el hecho de que los países latinoamericanos no se interesaran por “dar difusión a nuestro pensamiento” (2000: 111). No es menos sugerente que, en su contribución, Villoro planteara también la pregunta “¿cuáles son las ventajas o desventajas de utilizar ‘la lengua del imperio?’”, entendiendo por esta no ya el español, sino el inglés y orientando toda su defensa de la expresión filosófica en español hacia la consolidación de una comunidad filosófica iberoamericana que dependería en última instancia de la lengua común: el español.

Con todo, al retomar el tema de manera interrogativa, “¿Pensar en español?”, Villoro no dejaba de dirigir una mirada circunspecta al asunto. Sus reservas se debían, en parte, al hecho de que no lograba aún superarse la oposición entre particularismo (“filósofos ensimismados”) y universalismo (“filósofos alterados” o glosadores de “los filósofos de los países desarrollados”) que había caracterizado el debate hasta entonces. De acuerdo con el autor, ante ambos extremos, un filósofo “iberoamericano” tenía la responsabilidad de “elegir el español como medio de expresión” y de evitar “inmiscuirse en un diálogo al que no ha sido invitado, en una lengua prestada que le viene estrecha”. El “filósofo de los países de lengua española” tenía también la responsabilidad de “crear en su propia lengua un nuevo género de discurso”. Este deber se justificaba tanto más cuanto que “no existe, en lengua española, una tradición sólida de un discurso cuidadoso de no caer en las trampas de la especulación vacía o de la retórica. Aun en filosofía es frecuente, entre *nosotros*, el ensayo fácil que hace pasar por filosófico un discurso literario, histórico o político” (112, la cursiva es mía). Elegir el término “iberoamericano” y la primera persona de plural no se hizo al azar. Con esas elecciones el autor estrechaba los lazos entre las



distintas comunidades filosóficas que se expresaban en español y reconocía a su vez los vínculos que las unían con España; reconocimiento que no se expresó sin que hubiera la debida crítica de por medio, pues también lamentó: “no hemos heredado un lenguaje acostumbrado a la precisión y a la claridad” (111).

Al igual que Ardao, en los años sesenta, Villoro señaló las aristas políticas de la expresión filosófica en español, evidenciando por un lado, un mercado lingüístico internacional desfavorable y, por el otro, problematizando la falta de un registro filosófico en esa lengua. Solucionar esto último era responsabilidad de los filósofos “iberomericanos”, pues era su deber escribir en español, no solo para responder a “la tarea que nuestra sociedad puede esperar de nuestra reflexión”, sino también para forjar un registro filosófico que “aunque dirigido, por principio a cualquier ciudadano, en la práctica, se restringe a un círculo de hombres y mujeres educados, que tienen interés en examinar racionalmente sus formas de vida y sus opiniones recibidas” (109). Solo a partir del desarrollo de este registro sería posible cerrar filas para la creación de “una comunidad filosófica aún inédita” (112) cuya primera característica era el intercambio “racional” entre hablantes de la misma lengua.

En contraste con la mirada instrumental con que Villoro abordó el tema, en un artículo publicado apenas un año más tarde, Félix Duque propuso considerar la traducción como uno de los criterios para “decidir si un determinado idioma es una lengua de pensamiento” (2001: 47). Por una parte, las traducciones permitirían que “un número suficiente de filósofos” alcanzaran lectores y renombre. Por la otra, y esta es una razón mucho menos trivial, “*podemos considerar a un idioma como lengua de pensamiento cuando en él se traducen continuamente obras escritas en lenguas extranjeras y, al mismo tiempo, cuando sus propias obras vernáculos son profusamente traducidas en otras lenguas*” (48). Este último matiz era indispensable, pues a decir del autor, si no se lograba esta reciprocidad, la lengua a la que se traduce resultaría “colonizada”, tal como le habría ocurrido al “castellano” durante el franquismo, tras el cual “hubo que empezar a construir artificialmente y en muy breve plazo, una tradición,

insertándonos en el pensamiento europeo a través de nuevas traducciones de los clásicos”. Aunque no queda claro si estas nuevas traducciones de los clásicos lograron revertir la colonización del español criticada, es interesante que resurja la vieja ambigüedad que hacía recaer sobre la traducción tanto una potencial colonización, como el poder de reconstruir una tradición para reinsertarla en el pensamiento europeo. En el fondo, Duque parece recurrir a la traducción para responder a la pregunta sobre el español como lengua de pensamiento porque vió en ella, más que la forja de un registro especializado, la posibilidad de problematizar las relaciones de la filosofía en español consigo misma y con otras lenguas.

Así, además de confiar a la traducción la misión de reestablecer un equilibrio entre importación y exportación de ideas, el autor sostuvo que “las obras filosóficas no se traducen –o no debieran traducirse a otros idiomas *porque* sus lectores no conocen la lengua original”, sino porque al pasar por el filtro de la traducción, la lengua original toma consciencia de sí. Con esta afirmación, Duque personificó las lenguas, convirtiéndolas en entidades vivas cuyas relaciones podían plantearse tanto en términos de identidad y alteridad, como si en el comercio de las traducciones fueran las lenguas mismas las que dialogaran a través de los filósofos que las usan. En ese sentido, “afirmar que un idioma es ‘lengua de pensamiento’ es defender su capacidad para pensar y para *pensarse*, para *saberse a sí misma* a la contra, elevando ahora a universalidad la característica primera de todo pensar y conocer: tener consciencia de sí solamente de refilón, al conocer ‘cosas’” (52).

Esta personificación de las lenguas sitúa la reflexión de Duque en una línea de reflexión hermenéutica, para la cual el sujeto –en este caso el español como lengua de expresión filosófica– se construye confrontándose a una alteridad a la cual refracta y ante la cual se expone. La actualización de la postura romántica que esencializaba la lengua como depósito de la identidad de un pueblo, permite al autor actualizar también la dialéctica entre identidad y diferencia planteada ya por Schleiermacher a prin-

cipios del siglo XIX. Es precisamente esa dialéctica la que da pie a la tesis siguiente:

Una lengua de pensamiento es una comarca en la que el extranjero se siente como en casa y el autóctono se hace peregrino. El idioma español tiene a gala haberse hecho así (quizá para hacerse perdonar con la lengua el lado nefando de su historia: la obsesión por el origen y la sangre, la obsesión por el “castellano viejo”), está feliz y contento de andar rehaciéndose y deshaciéndose así, sin ser nunca del todo: siempre *viniendo a ser, viviendo al ser* que él mismo no es (52).

A una conclusión semejante llegó también Gustavo Bueno cuando, en 2003, el *Anuario del Instituto Cervantes* publicó su ensayo “El español como ‘lengua de pensamiento’”. Allí el autor afirmaba que “el mayor o menor desarrollo de una lengua o cultura depende del grado de relación que haya tenido con otras lenguas o culturas y de la asimilación que haya podido lograr de esas lenguas o culturas, dicho de otro modo de su historia”. En efecto, si para Duque esta relación se presentó a partir de una suerte de autoconciencia lograda a través de la traducción, para Bueno, la lengua de expresión filosófica dependía de un proceso histórico que era necesario reconstruir. Dicha reconstrucción implicaba repensar la “anomalía” del pensamiento español escrito en latín y recontextualizar, a partir del mismo, el surgimiento y desarrollo de una tradición filosófica en España. La recontextualización a la que Bueno se refería tenía el objetivo de replantear la contribución filosófica española a partir de una perspectiva internalista o situada, esto es, al margen de las categorías empleadas para construir la historia de la filosofía europea. El cambio de perspectiva debía dejar al descubierto tanto el surgimiento de una tradición intelectual propia, como las “condiciones históricas internas que permitieron la recepción” de distintas filosofías en España. A partir de lo anterior, Bueno concluía que “la lengua española lejos de haber retrasado su desarrollo respecto de las restantes lenguas europeas, fue la que antecedió a estas lenguas ya en su fase juvenil de romance castellano”, en la cual se forjó en contacto con el pensamiento griego, árabe y judío.

Así, la escolástica ya no se presentaba como repetición estéril y dogmática sino como fuente de inspiración en la “prehistoria del idealismo alemán”, en el cual los nombres de “Suárez, Arriaga, Hurtado de Mendoza, Oviedo, Gabriel Vázquez, Vitoria y Benito Pereira” habrían sido referencias frecuentes.

A pesar de que se distanció desde el principio de un tono reivindicador, la relectura histórica de Bueno no pudo evitar precisamente reivindicar al español para insertarlo en una competencia cuyo ganador podría declararse no solo lengua de pensamiento, sino *la* lengua original de la filosofía europea. El hecho de que en esta competencia se señalara como rival principal a la filosofía alemana confirmó la hegemonía de las lenguas filosóficas europeas que ya había sido señalada por Gaos en los años cincuenta. A diferencia de este último, para Bueno parecía tratarse no solo de mostrar la antecendencia del español como lengua de conocimiento, sino también de arrojar luz sobre las maneras en que ese primigenio pensamiento “español” había influido en la filosofía alemana, invirtiendo así la tan criticada dependencia del primero con respecto a la segunda.

Bueno echó mano también de una segunda estrategia argumentativa para reivindicar las capacidades expresivas del español para la filosofía. Así, a partir de una diferenciación entre lenguas de primer orden (expresan “conceptos” que proceden de “operaciones tecnológicas y sociales”) y aquellas de segundo orden (expresan “ideas que surgen de la confrontación de conceptos”; resultan de procesos históricos de largo aliento), no vaciló a situar el español dentro de esta segunda categoría. La riqueza de un vocabulario<sup>84</sup> apto para expresar tanto ideas ontológicas como entidades gnoseológicas fue una de las pruebas aducidas para concluir que “es imposible hablar en español sin filosofar”.

Ahora bien, aunque centrado en el contexto español, el autor no ignoraba el carácter problemático de la reivindicación de una comunidad filosófica hispánica, en la cual el español no solo

<sup>84</sup> Ejemplos de ello son palabras como ser, estar, unidad, criatura, nada, realidad, cosa, espacio, tiempo, género, especie, clase, particular, singular, etc.

concentra una pluralidad de experiencias históricas, sino que también sirve de vehículo al conflicto. Así, “desde la América que habla español, se promoverá una ‘filosofía de la liberación’” que reivindica a su vez al guaraní o al quechua como lenguas de pensamiento “en nombre de identidades culturales que precisamente no quieren ser españolas”.

El conflicto que emerge cuando el tema trasciende las fronteras de la España peninsular volvió a evidenciarse cuando Reyes Mate concluyó en 2008 que pensar en español debía dar lugar a un “mestizaje activo”, pues “no puede significar ni pensar en castizo ni haciendo abstracción de su realidad” (p. 984). En suma, “pensar en español” apuntaría a “explicitar el conflicto en la lengua común” y a reconocer que “una comunidad cultural cimentada en una lengua que alberga experiencias históricas opuestas, está abocada a pensarse desde el conflicto y eso es lo que debería dar singularidad a nuestro pensamiento” (987).

En “El olmo y las peras”, Bolívar Echeverría ofreció una línea de argumentación semejante. Después de criticar “el hecho colonial en filosofía” y la aparente incapacidad del discurso filosófico en español para superar el discurso teológico de la Contrarreforma, el autor ofreció como salida la “estrategia barroca” (2006: 193), esto es, el recurso a ese *ethos* que “induce a vivir de una manera muy especial la neutralización del conflicto insalvable entre los dos principios estructuradores de la vida moderna” (2002: 8). En el caso de la formulación de un discurso filosófico en español, la contradicción tanto entre lo propio y lo ajeno, como entre el discurso teológico contrarreformista y el discurso de la modernidad parecería neutralizarse no para:

[S]umarnos –siguiendo el ejemplo de Ortega y Gasset– a un proyecto reflexivo para el cual no disponemos de los medios de producción, sino más bien para servirnos de él para reafirmarnos en los modos de discurso reflexivo que sí son cultivables a partir tanto de nuestra lengua como de los usos de la misma que se generan en nuestras sociedades (2006: 194).

De este recuento de apuestas, críticas y posicionamientos suscitados por la cuestión del español como lengua de la filosofía y por aquella de su relación con filosofías expresadas en otras lenguas se desprenden preocupaciones afines, una de las cuales es sin duda aquella de la posición desventajosa que la expresión filosófica en español ocupa con respecto a otras lenguas. Así, si en los años cuarenta y cincuenta, el discurso sobre la filosofía en español se construyó en franco contraste con el alemán como lengua hegemónica de la filosofía, de algunos de los abordajes que tienen lugar hacia finales del siglo XX y principios del XXI poco a poco va emergiendo un panorama distinto, dominado por la reivindicación y defensa del español como lengua de la comunicación filosófica frente a la constitución del inglés como *lingua franca*.

Las posiciones adversas a la adopción de esta *lingua franca* se han hecho oír prácticamente en todas las comunidades filosóficas hispanohablantes. Para Villoro, por ejemplo, una *lingua franca* empobrece la expresión y, en el caso de la filosofía hispanoamericana parecería útil sobre todo a los filósofos caracterizados como “alterados” quienes “darían cualquier cosa por ver su nombre impreso en una revista de prestigio internacional redactada en inglés” (2000: 110). Del mismo modo, aunque Duque admitió el fenómeno de la expansión del inglés como “irrefutable e irresistible”, también reconoció que “las ciencias avanzan flexiblemente utilizando cada una por su cuenta una suerte de inglés empobrecido y estereotipado, una pálida abstracción del habla cotidiana” (2001: 46). Aún más, al interrogarse sobre la posibilidad de que este recurso generalizado a la *lingua franca* diera lugar a la paulatina conversión del inglés en la nueva “lengua de pensamiento” (aunque estrictamente hablando lo sea, pero solo para aquellos hablantes que la tienen como lengua materna), el autor advirtió que la elección de muchos autores, tanto hablantes de español como de otras lenguas, de expresarse en inglés era antes pragmática que intelectual. En otros términos, decidir escribir en inglés cuando la lengua materna es otra obedecería antes a un deseo de llegar a más lectores, que a la convicción de que en esa lengua podrían expresarse mejor que en la materna.

A lo anterior, es necesario además agregar dos observaciones. La primera es cierta concepción de la filosofía académica, que Bolívar Echeverría llamó anteriormente “el hecho colonial”, que va de la mano de una sobreestimación de las publicaciones en el ámbito académico internacional, el cual impone muchas veces la *lingua franca* del inglés.<sup>85</sup> La segunda es que, aunque el inglés puede funcionar como lengua de comunicación especializada en reuniones internacionales de filosofía, este ha penetrado sobre todo en los medios filosóficos en español a través de la filosofía analítica, corriente que aunque importante,<sup>86</sup> está muy lejos de agotar el abanico de posibles escuelas y de lenguas empleadas por diferentes comunidades filosóficas alrededor del mundo.

El rechazo al inglés como *lingua franca* de la filosofía ha motivado en años recientes una nueva defensa del español como lengua de expresión filosófica, pero, a diferencia de las posturas hasta aquí citadas, no se ha recurrido en esta ocasión a argumentos que buscarían demostrar sus capacidades intrínsecas para la formulación de conceptos y problemas filosóficos, ni a la larga y compleja historia de su constitución como tradición filosófica, sino al hecho de que es la lengua de comunicación empleada en las universidades e instituciones en que se estudia filosofía en el mundo hispanohablante. Así, en 2013, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* publicó un artículo de Gonzalo Rodríguez-Pereyra, que proponía que aquellos filósofos que quisieran contribuir a la filosofía analítica publicaran sus trabajos exclusivamente en inglés. En su respuesta al artículo del autor, Guillermo Hurtado señaló el carácter profundamente problemático de la propuesta, sosteniendo que “en el afán de ser

<sup>85</sup> Un inglés, por cierto, que no deja de criticarse por ser “una aburrida y mecánica *lingua franca*, una jerga de trueques académicos (Castillo, Carrasco, Gómez y Olmo 2012:88).

<sup>86</sup> Así, para Juan José Acero Fernández, “Para la filosofía analítica española, que el inglés se haya convertido en el vehículo de expresión en la mayoría de los medios más acreditados ha sido un factor determinante. Ha proporcionado no sólo un formato sobre cómo plasmar los resultados de la investigación, sino generado también las condiciones de relacionarse con colegas e instituciones extranjeras y, en definitiva, de promocionarse en el ámbito académico” (2017:84).

escuchados por los filósofos analíticos angloparlantes, estaríamos cometiendo el grave error de *aislarnos* lingüísticamente del resto de nuestros colegas”. Aunque Hurtado es sumamente cuidadoso de no apelar a argumentos políticos, no vaciló en oponer una filosofía concebida como “práctica ligada a nuestra forma de vida, a las sombras y destellos de nuestro lenguaje coloquial, a nuestros problemas y preocupaciones más hondos, a nuestra labor profesional en una institución”, la cual se expresa en español, a otra filosofía concebida como “una práctica intelectual ultraprofesionalizada, de carácter transnacional, sin vínculos relevantes con su realidad circundante, dependiente de la inversión monetaria que se haga en ella y con centros hegemónicos reconocidos” (2013: 109-110).

Parecería, pues, que esta defensa del español como lengua de expresión filosófica apela a resistir ante la imposición de un pensamiento único, o de una manera particular de entender la filosofía que se ha asociado con la mercantilización y estandarización del mundo académico y de sus instancias nacionales e internacionales. Es sumamente sugerente que, al margen ya de esencialismos y en términos mucho más matizados, resurgen aquí tanto el vínculo entre una manera de concebir la filosofía y la lengua en la que esta pueda expresarse, como el papel que la traducción puede y debe desempeñar en consecuencia. Así, la expresión filosófica de los iberoamericanos debería ser en principio en español y solo a aquellos interesados por que sus trabajos se leyeran “en el exterior” publicarían en inglés o en chino o, en su defecto, harían que sus trabajos se tradujeran a alguna de esas lenguas.

De esta discusión la traducción emerge con la tarea de salvaguardar un equilibrio entre, por una parte, las formas particulares de la expresión filosófica, en este caso, aquellas que se materializan en español y, por la otra, su participación en debates que trascenderían fronteras nacionales y lingüísticas para insertarse en comunidades intelectuales y de enunciación más amplias. Y, sin embargo, lo anterior no cambia el hecho de que esas comunidades intelectuales y de enunciación más amplias se delimitan por y expresan en una *lingua franca* que, al ser el inglés, refuerza



viejas asimetrías. Paradójico papel el de la traducción que ampara el espacio de enunciación particular del español filosófico, borrándolo a la vez para integrarlo al caudal de la uniformidad lingüística y discursiva de un inglés internacional. Esta paradoja, habitual ya entre los estudiosos de la traducción, es a fin de cuentas la que subyace a la tesis de la traducibilidad radical –que, por cierto, ha permitido la construcción del corpus filosófico occidental– según la cual la racionalidad y universalidad de la filosofía garantizarían su traducción.

Con todo, pensar la relación entre el español y la filosofía también es posible desde la perspectiva opuesta, esto es, desde aquella de la intraducibilidad. Así, si la presunción de una traducibilidad radical se ha mostrado como el punto de llegada de la reflexión emprendida desde el ámbito filosófico hispanohablante, aquella de la intraducibilidad resurge principalmente desde la perspectiva de una intención que, a contracorriente, se centra en los espacios de intraducibilidad que imposibilitan la transposición exacta de las redes terminológicas en las que se ha materializado el discurso filosófico en alemán, español, francés, griego, inglés, italiano y ruso. Desde este punto de vista, el *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* ha problematizado la noción misma de intraducibilidad, para redefinirla no como aquello que no puede traducirse sino como aquello “que no puede dejar de traducirse” (Cassin 2004: xvii), es decir, como aquello que al resistir a la traducción se somete a reformulaciones y articulaciones múltiples que lo traducen sin cesar. Obra colectiva, nacida en el umbral del siglo XXI, este vocabulario de intraducibles no puede sino deslindarse tanto de los esencialismos que dieron lugar a los nacionalismos ontológicos del siglo XX, como del inglés concebido como *lingua franca* de una corriente “analítica” en filosofía cuyas pretensiones tienden a reducirla a un “universal lógico”.

Entre los vocablos y términos que representan el español filosófico en este coloquio de intraducibles, puede seguirse el rastro de palabras como acedio, agudeza, algo, alma, amar, amistad, angustia, bienestar, carne, circunstancia, cosa, cuerpo, deber, derecho, desengaño, desolación, destino, de suyo, deuda, dia-

blo, Dios, duelo, duende, efectividad, ensimismamiento, esplín, estado, ingenio, soledad, talante, tedio, etc., por mencionar solo algunos de los puntos del universo léxico que da al español filosófico un perfil particular en esta obra. La representación del español como lengua de expresión filosófica que puede encontrarse en estas páginas arroja luz, pues, sobre sus regiones de intraducibilidad, entretejiéndolas con los discursos que, formulados en otras lenguas, las definen y a la vez las refractan.

El artículo dedicado al español interesa particularmente. En un primer tiempo, Correa Motta expone las dificultades que la dicotomía “ser” y “estar” han representado para reconstruir la ontología heideggeriana, oponiendo y analizando las traducciones de Gaos, Julián Marías y Jorge Rivera. De los escritos de Marías, “Estar a la muerte” emerge como traducción del *Sein zum Tode* heideggeriano, dando con ello preferencia a la retraducción de *Dasein*, propuesta por Rivera, como “estar-ahí”, en vez de la gausiana “ser-ahí”. Acto seguido, Correa Motta aborda la ocurrencia de “estar” y sus huellas filológicas en el vocabulario orteguiano (“circunstancia”, “bienestar”), pero también en el “estar siendo” de Xavier Zubiri, para dar cuenta de la manera en que este verbo vehicularía una perspectiva ontológica intraducible a otras lenguas en las que la dicotomía “ser” y “estar” no existiera. De este modo, el artículo presenta un rasgo de la expresión filosófica en español que no solo la singulariza por la necesidad de emprender una profunda revisión de su propia tradición ontológica ante la traducción de los escritos de Heidegger, sino también rastrea en los escritos de algunos de los representantes de la ontología “local” un forcejeo con la lengua materializado en estructuras frásticas y huellas léxicas que concretizan una experiencia ontológica particular.

Circunscrita exclusivamente al ámbito europeo, esta caracterización del español como lengua filosófica intraducible reiteraría viejos eurocentrismos si no fuera porque Correa Motta hace un esfuerzo por situar la reflexión ontológica de este “estar” en cierta tradición filosófica latinoamericana, en particular en las propuestas de los filósofos argentinos Carlos Cullen, Juan Carlos

Scannone y Rodolfo Kusch. Para Correa Mota, en la filosofía de la liberación a la que estos tres autores representan:

[Y]a no hay problemas de traducción, simple y sencillamente porque la expresión “estar” (cargada de connotaciones, próximas o no del sentido original) se vuelve ella misma irremplazable. Esta particularidad del español no es solo un recurso para expresar una idea. Es, al mismo tiempo, el punto de partida para la reflexión y el corazón de la misma. De ahí que, paradójicamente, “estar” se transforme de forma verbal a una suerte de nombre propio. Su sentido se ha fijado y, a pesar de sus posibilidades originales, por ricas que estas sean, no puede sino denotar una doctrina (2004: 398).

Recapitulemos antes de concluir. Pensar las relaciones entre el español y la filosofía, implica enfrentar la secuela de la leyenda negra que ha rodeado a la producción intelectual española desde el siglo XVI; implica confrontar la inevitable expansión de la lengua de la mano del imperio, esa *translatio studii imperii* que vio la luz con la obra de Fray Alonso de la Veracruz; implica problematizar un panhispanismo filosófico que suele construirse, aunque no siempre lo haga, sobre la base de una hispanidad excluyente y purista; implica asimismo estar alerta a la manera en que esta expresión filosófica en español traduce y se traduce hacia espacios de interlocución globales en los que también confronta lenguas y representaciones con una densidad histórica propia. En este juego de confrontaciones y conflictos, la busca de la especificidad del discurso filosófico expresado en español se ha visto forzada a distinguir entre un pensamiento filosófico español y un pensamiento filosófico formulado *en* español, no siempre ha sido proclive a reivindicar su hispanidad. La paradójica conclusión de lo anterior es que históricamente ni la filosofía española se ha expresado en español, ni la filosofía escrita en esa lengua es española o quiere serlo. Al descubierto queda una multiplicidad de discursos filosóficos anclados en escenas de enunciación concretas, las cuales se definen con base en sus propias historias y en contacto permanente con otros discursos filosóficos. Históricamente, cada una de estas escenas de enun-

ciación ha puesto a prueba las capacidades del español para construirse como discurso filosófico. En cada una de ellas, ese español particular se ha convertido en escenario de una dialéctica que, entre lo propio y lo ajeno y entre un yo y un otro, multiplica las formas de decir y hacer filosofía.



## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1995). *El exilio filosófico en América*, México: FCE.
- ACERO FERNÁNDEZ, Juan José (2017). "La filosofía analítica en España hoy", *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. VIII, pp. 73-88.
- ARDAO, Aturo (1963). *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo: Alfa.
- ASTRADA, Carlos (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires: Imprenta Universidad de Buenos Aires.
- AYALA, Camilo (2016). *La cultura editorial universitaria*, México: UNAM.
- BANDIA, Paul F. y John Milton (eds.) (2009). *Agents of Translation*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- BENITEZ, Laura (2004). "Bernabé Navarro, humanista", Alberto Saladino García (ed.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, tomo I, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 339-346.
- BENJAMIN, Andrew (1989). *Translation and the Nature of Philosophy*, London: Routledge.
- BENVENISTE, Émile (2008). "El aparato formal de la enunciación", *Problemas de lingüística general*. Juan Almela (trad.), México: Siglo XXI, pp. 82-91.
- BERMAN, Antoine (1995). *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris: Gallimard.
- BERROA Josefina (1961). *México bibliográfico: 1957-1960. Catálogo de libros impresos en México*. México: J. Berroa.
- BOBURG, Felipe (1986). "Obras de Heidegger traducidas al español", *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, vol. XIX, núm. 56, mayo-agosto, pp. 351-355.

- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO DEL CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (1940). UNAM: año 1, octubre-diciembre.
- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO MEXICANO (1939-). México: Porrúa.
- BOURDIEU, Pierre (2002). "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 145, pp. 3-8.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Thomas Kauf (trad.) Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Éditions du Seuil.
- BRISSET, Annie (2004). "Retraduire ou le corps changeant de la connaissance: sur l'historicité de la traduction", *Palimpsestes. L'ordre de mots*, núm. 15, pp. 39-68.
- BUENO, Gustavo (2003). "El español como «lengua del pensamiento»", *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes*, pp. 35-56. En línea: [http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario\\_03/bueno/p01.htm](http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_03/bueno/p01.htm) [Consultado el 13 de mayo de 2016].
- \_\_\_\_\_ (1995). "Presentación del Proyecto Filosofía en Español (Información, documentación y textos de filosofía en español)", *Filosofía.org*. En línea: <http://www.filosofia.org/i-comp.htm> [Consultado el 13 de octubre de 2017].
- BÜTTGEN, Philippe (2004). "Beruf". *Vocabulaire européen des philosophies*, Barbara Cassin (dir.), Paris: Seuil-Le Robert, pp. 186-190.
- CALETTI, Oberdan (1964). "Prólogo", Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, Oberdan Caletti (trad. y pról.). México: FCE, pp. 7-9.
- CARNAP, Rudolf (1970). "Notes and News", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, núm. 24, december, pp. 1026-1029.
- CARRASCO, Ana, Ramón del Castillo, Antonio Gómez Ramos y Carolina del Olmo (2012). "La filosofía ante la traducción", *Minerva*, vol. 23, núm. 14, pp. 87-92.
- CASO, Antonio (1927). *Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal*, México: Cvltvra.

## BIBLIOGRAFÍA

- \_\_\_\_\_ (1922). "El bovarismo nacional", *Discursos a la nación mexicana*, México: Porrúa, pp. 77-82.
- \_\_\_\_\_ (1917). "Introducción", en Émile Boutroux, *El concepto de ley natural en la ciencia y la filosofía contemporáneas*, Antonio Caso (trad.), México: Porrúa, pp. 9-22.
- CASSIN, Barbara (2010). "Relativité de la traduction et relativisme", en Alain Berthoz, Carlo Ossola y Brian Stock (eds). *La pluralité interprétative. Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, Paris: Collège de France. En línea: <http://books.openedition.org/cdf/1449> [Consultado el 15 de junio de 2017].
- \_\_\_\_\_ (dir.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil-Le Petit Robert.
- CASTAÑÓN, Adolfo (2013). "Reyes, Alfonso", en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (Eds.) *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 385-388.
- CASTRO RAMIREZ, Nayelli (2015). "Merging the narratives: a historical study of translated philosophy in Mexico (1940-1950)", *The Translator* 20/1, pp. 81-94.
- \_\_\_\_\_ (2013). "La filosofía antigua en el México posrevolucionario: traducciones, traductores y redes intelectuales", en *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*, México: Bonilla Artigas-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 173-201.
- \_\_\_\_\_ (2011). "La traduction de la phénoménologie husserlienne en espagnol: une perspective socio-traductologique", *TTR. Du système en traduction : Approches critiques*, Alexis Nouss (dir.), vol. XXIV, núm. 1, pp. 45-76.
- CELORIO, Carolina (2008). "Presentación", en *Catálogo histórico de publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas 1940-2007*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- COLLINS, Randall (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Joan Quesada (trad.), Salvador Giner (pról.). Barcelona: Editorial Hacer.

- \_\_\_\_\_ (2000). "The Sociology of Philosophies. A Precis", in *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 30, núm. 2, junio, pp. 157-201.
- COLOTLA, Victor y Xóchitl Gallegos (1991). "Oswaldo Robles: psicólogo y filósofo mexicano", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 12, núm. 1, pp. 11-16.
- CORREA MOTTA, Alfonso (2004). "Espagnol", en Barbara Cassin (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil-Le Petit Robert, pp. 390-399.
- CONSTANTE, Alberto (2014). *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México: Ediciones Paraíso.
- CORTÉS-BOUSSAC, Andrea (2006). "Heidegger-Latinoamérica", *Civilizar*, núm 10, junio, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. pp. 1-25.
- CORTÉS, Martín (2016). "José Aricó : traducir el marxismo en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 262, pp. 147-156.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel (1976). *Memorias*, México: Joaquín Mortiz.
- COSSUTTA, Frédéric. (1995). "Pour une analyse du discours philosophique", *Langages*, 29/119, pp. 12-39.
- CUEVA, Mario de la (1980 [1963]). "Prólogo", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, pp. 7-9.
- DERRIDA, Jacques (1972). *La Dissémination*, Paris: Seuil.
- DÍAZ ARCINEGA, Víctor (1996). *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1996)*, México: FCE.
- DÍAZ RUANOVA, Oswaldo (1982). *Los existencialistas mexicanos*, México: Ed. Rafael Rodríguez Siles.
- DUQUE PAJUELO, Felix (2001). "El español como lengua de pensamiento", *ER: Revista de filosofía*, núm. 30, pp. 39-53.
- DURÁN AMAVIZCA, Norma y Mario Miranda Pacheco (2002). *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DUSSEL, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México: CREFAL-Siglo XXI.
- ECHVERRÍA, Bolívar (2006). "El olmo y las peras", *Vuelta de siglo*, México: Era, pp. 187-194.



- \_\_\_\_\_ (2002). "La clave barroca de América Latina", Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf> [Consultado el 13 de octubre de 2017].
- EDICIONES FUENTE CULTURAL (1945). "Nota de los editores", Federico Engels, *El Anti-Dühring*, Wenceslao Roces (trad.), México: Ediciones Fuente Cultural.
- EDITORIAL GRIJALBO (1970). "Nota preliminar", *Marcuse ante sus críticos*, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1965). "Nota sobre la segunda edición en español", en F. V. Konstantinov, *Fundamentos de la filosofía marxista*, Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces (traducción directa del ruso), México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1959). "Nota de los editores", en F.V. Konstantinov, *Fundamentos de la filosofía marxista*, Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces (traducción directa del ruso), México: Grijalbo.
- ENRÍQUEZ PEREA, Alberto (1999). *Itinerarios filosóficos, Correspondencia José Gaos-Alfonso Reyes*, presentación de Andrés Lira, México: El Colegio de México.
- ESPINOSA, Enrique (1944). "*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. Textos bilingües editados por la Universidad Nacional de México", *Boletín Bibliográfico*, IV/16-17, pp. 97-98.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro (2014). *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*, México: Jus.
- \_\_\_\_\_ (2013). "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", *Estudios sociológicos*, 31/92, pp. 551-579.
- \_\_\_\_\_ (2010). "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual", *Revista mexicana de sociología*, 72, núm. 2 (abril-junio), pp. 311-342.
- FABER, Sebastiaan (2002). *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico 1939-1975*, Nashville: Vanderbilt University Press.

- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro y Claudio Maíz (eds.) (2009). *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- FERRATER MORA, José (1969 [1941]). *Diccionario de Filosofía*, vol. 1 y 2, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FERRÍZ ROURE, Teresa (1998). *La edición catalana en México*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco. Edición digital, Biblioteca Virtual Cervantes 200. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01327208688571164422802/index.htm>
- FROST, Elsa Cecilia (1989). "Los filósofos de la UNAM", en José Luis Abellan (ed.), *El pensamiento Español Contemporáneo*, vol. 2, Barcelona: Anthropos, pp. 215-224.
- GALLEGOS ROCAFULL, José M. (1951). *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- GAMBIER, Yves (1994). "La retraducción, retour et détour", *Meta* 393, pp. 413-417.
- GANDLER, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*, prólogo de Michael Löwy, México: FCE.
- GAOS, José (2008). "Respuesta a una encuesta", *De antropología e historiografía. Obras Completas*, tomo XV, prólogo de Álvaro Matute, coord. Antonio Ziriñ, UNAM: México.
- \_\_\_\_\_ (2000) "Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos", dans *La filosofía en la Universidad. Obras Completas*, tomo XVI, prólogo de Juliana González, nota del coordinador de la edición, Antonio Ziriñ, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Introducción", *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad contemporánea, Obras completas*, tomo V. México: UNAM, pp. 63-103.
- \_\_\_\_\_ (1967). "Respuesta a una encuesta". *De antropología e historiografía*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 241-243.
- \_\_\_\_\_ (1956). *La filosofía en la universidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1954). "Presentación", en Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana: Panorama actual de la filosofía en*

- México, 1910-1950, tr. Edmundo O'Gorman, México: El Colegio de México, pp. 9-12.
- \_\_\_\_\_ (1951 [1996]). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1950 [1999]) "Caminos del bosque", Martin Heidegger. *Holzwege*, Frankfurt a. M: Klostermann, 1950. *Obras completas, De Husserl, Heidegger y Ortega*, t. X, prol. Laura Mues de Schrenck, coord. ed. Antonio Ziri6n, México: UNAM, pp. 195-210.
- \_\_\_\_\_ (1952 [1980]). *En torno a la filosofa mexicana*, México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (1947). "Nuevas de la filosofa en Francia", *Filosofa y Letras*, t. XIII núm. 25, pp. 151-155.
- GAOS, José; Francisco Larroyo (1940). *Dos ideas de la filosofa: pro y contra la filosofa de la filosofa*, México: La casa de Espaa.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo (1941). "Prólogo", en Antonio Caso, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México: Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofa y Letras, pp. 11-24.
- GENETTE, Gérard (1987). *Seuils*, Paris: Seuil.
- GENTZLER, Edwin y Maria Tymoczko (Eds.). (2002). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- GIL VILLEGAS, Francisco (2001). "Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensi6n filos6fica", León E. Biber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México: El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico-UNAM, pp. 273-292.
- \_\_\_\_\_ (1999). "Ortega y el Hiperión mexicano", en AA.VV., *Los refugiados espaaes y la cultura mexicana. Actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México en noviembre de 1996*, Madrid y México: Residencia de Estudiantes-El Colegio de México, pp. 161-191.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio (1988). *El pensamiento filos6fico de Edith Stein*, México: FCE.
- GONZÁLEZ, Juliana, Lisbeth Sagols (coords.) (2002). *El ethos del filósofo*, México: UNAM -Facultad de Filosofa y Letras, pp. 7-17.

- \_\_\_\_\_ (2000). "Prólogo: La enseñanza de la filosofía en Gaos", en José Gaos, *Obras Completas*, tomo XVI, México: UNAM, pp. 5-23.
- GONZÁLEZ KAHN, Orly (2013). "Los clásicos de Vasconcelos y sus traducciones", en Nayelli Castro Ramírez (coord.). *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*, México: Bonilla Artigas-Consejo Nacional para La Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 141-172.
- GORTARI DE, Eli (1961a). "Reseña", M. M. Rosenthal (1959). *Les problèmes de la dialectique dans Le Capital de Marx*, Paris: Éditions Sociales, *Diánoia*, vol. vii, núm. 7, 334-337.
- \_\_\_\_\_ (1961b). "Reseña", Fritz Pappenheim (1959). *The Alienation of Modern Man*, New York: Monthly Review Press, *Diánoia*, vol. vii, núm. 7, pp. 337-340.
- \_\_\_\_\_ (1960). "Reseña", Caio Prado Júnior (1959). *Notas Introdutorias à Lógica Dialéctica*, São Paulo: Editôra Brasiliense, *Diánoia*, vol. V, núm. 5, pp. 235-239.
- \_\_\_\_\_ (1956). "Nota preliminar", en Henri Lefebvre, *Lógica formal y lógica dialéctica*, Eli de Gortari (trad.), México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Imprenta Universitaria, Opúsculos, 11, pp. 5-14.
- GRANJA DE CASTRO, Dulce María (1999). "El neokantismo en México", *Signos filosóficos*, 1/2, pp. 9-31.
- HARNECKER, Marta (1971). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, presentación Louis Althusser, (6ª ed.) México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1968). "Introducción"; "Advertencia del traductor", en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (intro. y trad.), Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI, pp. 1-11.
- HEIDEGGER, Martin (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, tr. Robert Metcalf, Mark Tanzer, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger*, Ramón Rodríguez (trad. y notas), Madrid: Tecnos.

## BIBLIOGRAFÍA

- HERNÁNDEZ LUNA, Juan (2000). "Prólogo", *Conferencias del Ateneo de la juventud*, con un anejo documental por Fernando Curiel Defossé, México: UNA,M, pp. 7-23.
- \_\_\_\_ (1969). "La polémica de Caso contra Toledano sobre la Universidad". *Historia mexicana*, 10/1, pp. 87-104.
- \_\_\_\_ (1949). "Instituciones filosóficas del México actual", *Filosofía y Letras*, 18/ 36, octubre-diciembre, pp. 281-310.
- \_\_\_\_ (1948). "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras", *Filosofía y Letras* 16/ 3, pp. 147-148.
- HURTADO, Guillermo (2013). "Filosofía analítica en lengua vernácula", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, núm. 133, pp. 107-110.
- \_\_\_\_ (2007). *El búho y la serpiente*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_ (1998). "El lugar del neokantismo en la filosofía mexicana", *Diánoia* 44, pp. 151-179.
- IBARGÜENGOITIA, Antonio (2000). *Suma filosófica Mexicana. (Resumen de historia de la filosofía en México)*, México: Porrúa.
- \_\_\_\_ (1993). "Cincuenta años de hacer filosofía en la Universidad Iberoamericana", *Revista de Filosofía*, 26 (77), mayo-agosto, pp. 135-150.
- ÍMAZ, Eugenio (1944). "Prólogo del traductor", en Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, E. Imaz (trad.), México: FCE, pp. vii-xv.
- \_\_\_\_ (1945). *Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación*. México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_ (1946). *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_ (1949). "Nota sobre el libro y el autor", en Norberto Bobbio, *El existencialismo*, Lore Terracini (trad.), México: FCE, pp. 7-10.
- \_\_\_\_ (1988). "Dos cometas de posguerra: Spegler y Toynbee", en *Una luz en la caverna*, José Ángel Ascuaque Arrieta (ed.), San Sebastián: Cuadernos Universitarios, pp. 89-95.
- JIMENEZ GARCÍA, A. (2001) "La labor traductora de Gaos", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 18, pp. 219-235.

- KALINOWSKI, Isabelle (2002). "La vocation au travail de traduction". *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 144, pp. 47-53.
- KRAUZE, Enrique (2000) "Pasión y contemplación en Vasconcelos", en José Vasconcelos, *Ulises criollo*, ed. crítica de Claude Fell, Signatarios del Acuerdo Archivos ALLca XX, Université de Paris: Nanterre, pp. 929-961.
- \_\_\_\_ (1984). "El Fondo y Don Daniel", *Libro conmemorativo del primer medio siglo*, México: FCE, pp. 13-39.
- LADMIRAL, Jean-René (1989). "Pour une philosophie de la traduction", *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 94, núm. 1, pp. 5-22.
- LECLERC, Gérard (2003). *Sociologie des intellectuels*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LEMA AÑÓN, Carlos (2008). "Manuel Sacristán y la recepción española de György Lukács", *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 7, pp. 87-108.
- LEYVA, Gustavo y Carlos Pereda (2001). "La recepción de la filosofía alemana en México", en León E. Biber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México: El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico- UNAM, pp. 215-264.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente (1963). *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México: Universidad Obrera de México.
- MAINGUENEAU, Dominique (1995). "L'énonciation philosophique comme institution discursive », *Langages*, 29/119, pp. 40-62.
- \_\_\_\_ (1991). *L'Analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris : Hachette.
- \_\_\_\_ Frédéric Cossutta (1995). "L'analyse des discours constituants", *Langages*, 29/117, pp. 112-125.
- MALAGÓN BARCELÓ, Javier (1969). "In Memoriam: Manuel Giménez Fernández", Michael B. McCloskey (trad.), *The Americas*, 26/1, pp. 77-86.
- MANSUR Miguel (comp.) (1992). *Homenaje a Edith Stein*, México: Universidad Iberoamericana.

## BIBLIOGRAFÍA

- MARÍAS, Julián (1972). *Los españoles*, vol. 2, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
- MARQUET, Jean-François (1989). "L'allemand", André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Le discours philosophique*, tome 4. Paris: Presse de l'Université de France, pp. 147-166.
- MARTÍNEZ, Elizabeth (2015). "Luis Recaséns Siches, un puente entre culturas", en Aurelia Valero Pie (coord.), *Los empeños de una casa*, México: El Colegio de México, pp. 199-214.
- MARTÍNEZ, Francisco José (2007). *Boletín de bibliografía spinozista. Anales del seminario de historia de la filosofía*, 24/9, pp. 333-400.
- MARTÍNEZ DE VEGA, Ma. Elisa (1995). "Juan Pérez de Tudela, amigo y maestro", en *Cuadernos de historia moderna*, 16, pp. 31-46.
- MATE, Reyes (2008). "Pensar en español aquí y ahora", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, clxxxiv, 734, pp. 979-988.
- \_\_\_\_ (2000). "La lengua del esclavo", *Pensar en español. Revista de Occidente*, núm. 233, pp. 83-104.
- MATUTE, Álvaro (2002). *El historicismo en México. Historia y Antología*, México: UNAM.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (1946). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, México: UNAM.
- MONSIVÁIS, Carlos (2000 [2008]). "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", Centro de Estudios Históricos. *Historia general de México*. México: El Colegio de México, pp. 957-1075.
- MURGUEZA, Javier (1987). "¿Qué hay de la situación de la filosofía en el mundo hispánico", *Arbor. Ciencia, pensamiento, cultura*, núm, 501, tomo cxxviii, pp. 11-18.
- NICOL, Eduardo (1998). *El problema de la filosofía hispánica*, México: FCE.
- \_\_\_\_ (1955). "Presentación", *Diánoia* I/1, pp. vii-ix.
- \_\_\_\_ (1943). "Reseña" de Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge: Harvard University Press, 1943. *Boletín Bibliográfico*, año IV, núms. 14-15, enero-junio, pp. 48-53.
- ORTEGA Y GASSET, José (1965). "Prólogo para alemanes", *Obras Completas*, t. VIII (1958-1959), Madrid: Revista de Occidente, pp. 11-58.

- \_\_\_\_\_ (1947). "Misericordia y esplendor de la traducción", *Obras Completas*, t. v (1933-1941), Madrid: Revista de Occidente, pp. 427-48.
- PEETERS, Benoît (2010). *Derrida*, Lonrai: Flammarion.
- PEREDA, Carlos (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- \_\_\_\_\_ (2000). "Luces y sombras de la escritura filosófica en español", *Pensar en español. Revista de Occidente*, núm. 233, pp. 54-70.
- PEREZ MONROY, Alberto (1998). *Edith Stein también murió en Auschwitz*, México: Logos.
- PRUNC, Erich (2007). "Priests, princes and pariahs. Constructing the professional field of translation", Michaela Wolf, Alexandra Fukari (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 39-56.
- PYM, Anthony (2007). "Philosophy and translation", en Piotr Kuhiwczak y Karin Littau (eds.), *The Companion to Translation Studies*, Clevedon-Buffalo: Multilingual Matters.
- RABOSI, Eduardo (2003). "Filosofar; profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", Cruz Revueltas Juan Cristobal (comp.) (2003). *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México: Publicaciones Cruz O.S.A, pp. 34-44.
- RAMOS, Samuel (1943). *Historia de la filosofía en México*, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1934 [2001]). *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Planeta.
- RICHARDSON, William J (1963). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- RIVERA CRUCHAGA, Jorge E. (1997). "Notas del traductor", en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Jorge E. Rivera C. (trad.), Santiago: Editorial Universitaria, pp. 453-497.
- RIVERA MIR, Sebastián (2016). "Los primeros años de Ediciones Frente Cultural: de la teoría revolucionaria al éxito de ventas",



- Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 51, pp. 112-131.
- ROCES, Wenceslao (1946). "Nota del traductor", en Carlos Marx, *El Capital* vol. II, FCE: México.
- \_\_\_\_ (1945). "Prólogo del traductor", Federico Engels, *El Anti-Dühring*, Wenceslao Rocés (trad.), México: Ediciones Fuente Cultural.
- \_\_\_\_ (1932). "Una edición completa de *El Capital*", *Bolchevismo*, no. 3, julio. Ed. digital de Cristina Diez Fernández, <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/art/bch.htm>, 28/08/2016.
- RODRIGUEZ DE LECEA, Teresa (1995). "Exilio, política y filosofía", en Federico Álvarez (ed.). *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días*, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, pp. 275-293.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo (2013). "The Language of Publication of 'Analytic' Philosophy", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, núm. 133, pp. 83-90.
- ROSSI, Alejandro (1995). "Palabras de Alejandro Rossi", *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, 28/79, pp. 3-7.
- ROVIRA, Carmen (1958). *Eclécticos portugueses del siglo XVIII: algunas de sus influencias en América*, México: El Colegio de México.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel (1983). "Manuel Sacristán habla con dialéctica: El marxismo ha sido derrotado", entrevista realizada por Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, *Dialéctica*, VIII/13, junio, pp. 97-119.
- \_\_\_\_ (1981). "No traducir nunca por obligación", *La Vanguardia*, martes 8 de diciembre, p. 39.
- \_\_\_\_ (1962). "La presentación de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring*", en Friedrich Engels, *El Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Manuel Sacristán (trad.), México: Grijalbo, pp. xviii-xxviii.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo XXI.
- SALMERON, Fernando (1992). "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", VV.AA. *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. II, México: UNAM.

- \_\_\_\_\_ (1987). "La situación de la filosofía en el mundo hispánico: cultura y lenguaje", *Arbor. Ciencia, pensamiento, cultura*, núm. 501, tomo cxxviii, pp. 59-74.
- \_\_\_\_\_ (1963). "Los filósofos del siglo XX", en VV.AA *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, pp. 269-322.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín (1951). "Reseña", Edith Stein, *Endliches rend Ewiges Sein*, Lovaina: Ed. Herder, 1950. *Filosofía y letras*, tomo XXIII, núm. 45-46, pp. 340-342.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1997). *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1987). "Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México", *Cuadernos Americanos*, 4 (4), julio-agosto, pp. 208-221.
- \_\_\_\_\_ (1970). "Prólogo" en VV.AA, *Estética y marxismo*, traducción, compilación, prólogo e introducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Era, pp. 11-73.
- \_\_\_\_\_ (1967). "Prólogo", Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México: Grijalbo, pp. 8-19.
- \_\_\_\_\_ (1957). "Reseña", M.M. Rosental (1955). *Voprosi dialectiki u "Kapitale" Marxa*, Moscú, *Diánoia*, vol. iii, núm. 3, pp. 387-392.
- \_\_\_\_\_ (1956a). "Reseña", A.S. Ajmanov (1954), *Logischeskoe uchenie Aristotelia*, Trabajos de la Cátedra de Filosofía del Instituto Pedagógico de Moscú, *Diánoia*, vol. ii, núm. 2, pp. 373-374.
- \_\_\_\_\_ (1956b). "Reseña", Roger Garaudy (1955). *La liberté*, Paris: Éditions Sociales, *Diánoia*, vol.ii, núm. 2, pp. 406-408.
- SANTOS RUIZ, Ana (2015). *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México: Bonilla Artigas Editores.
- SANTOYO, Julio César (2006). "Blank Spaces in The History of Translation", Paul Bandia y Georges Bastin (eds.). *Charting the Future of Translation History*, Ottawa: PUO, pp. 11-44.
- SAPIRO, Gisèle (ed.) (2008). *Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris: CNRS Éditions.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (1987). «Note sur la préface philosophique», *Poétique* 69, pp. 34-44.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2000). "Sobre los diferentes métodos de traducir", traducción y comentario Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.

- SIERRA, Justo (1910 [1984]). "Inauguración de la Universidad Nacional", *Obras Completas. Discursos*, t. V, edición de Manuel Mestre Ghigliazza, revisada y ordenada por Agustín Yañez, México: UNAM, pp. 447-462.
- SNELL-HORNBY, Mary, Franz Pöchhacker y Klaus Kaindl (eds.) (1992). *Translation Studies. An Interdiscipline*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- SORÁ, Gustavo (2009). «Des éclats du siècle : unité et désintégration dans l'éditions hispano-américaine en sciences sociales», Gisèle Sapiro ed., *Les contradictions de la mondialisation éditoriale*, Paris : Nouveau Monde, pp. 93-116.
- SOTELO, Ignacio (2003). "El español, ¿lengua de pensamiento?", *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes*. [https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario\\_03/sotelo/p01.htm](https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_03/sotelo/p01.htm) [Consultado el 3 de octubre de 2017].
- SPIEGELBERG, Herbert (1965). *The Phenomenological Movement*, Vols. 1-2, The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff.
- TAHIR GÜRÇAGLAR, Sehnaz (2002). "What Texts Don't Tell. The Use of Paratexts in Translation Research", in Theo Hermans (ed.) *Crosscultural Transgressions. Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- TOURY, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam: John Benjamins.
- TEIXIDOR, Felipe (1942). *Anuario bibliográfico mexicano (1930-1932, 1940-1942)*. México: Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
- URANGA, Emilio (1959). "Introducción a la lectura de Jorge Lukács", György Lukács *Mi camino hacia Marx*, traducción, selección y notas de Emilio Uranga, Opúsculos 40, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Imprenta Universitaria, pp. 7-17.
- \_\_\_\_\_ (1952). *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón.
- \_\_\_\_\_ (1948). "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger", *Filosofía y Letras* 17 (33), enero-marzo, pp. 51-71.

- VALERO PIE, Aurelia (2015). *José Gaos en México. Una biografía intelectual. 1938-1969*, México: El Colegio de México.
- VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio (1913 [1989]). *Bibliografía filosófica mexicana*, vols. 1 y 2. Estudio introductorio de Herón Pérez Martínez, índices de Pilar González y Marcelo Sada, edición facsimilar, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- VARGAS LOZANO, Gabriel (1997). "Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX", Mario Teodoro Ramírez (ed.). *Filosofía de la cultura en México*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Plaza y Valdes.
- \_\_\_\_\_ (1996). "La persistencia del marxismo" (Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez). *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, pp. 185-194.
- \_\_\_\_\_ (1984). "Filosofía y exilio. Entrevista con Wenceslao Rocces", *Dialéctica*, 14-15: <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/trab/ent.htm>
- VASCONCELOS, José (1921). "Nota preliminar", en Homero, *La Iliada*, México: UNAM.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica 1963-1990*, Madrid: Adaba Editores.
- VERACRUZ, Alonso de la (1942). *Investigación filosófico natural. Los libros del alma 1 y 2*, Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, México: UNAM.
- VILLORO, Luis (2000). "¿Pensar en español?", *Pensar en español. Revista de Occidente*, núm. 233, pp. 105-112.
- \_\_\_\_\_ (1995). *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: El Colegio Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1967). "Reseña", J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. *Crítica*, vol. I, núm. 2, pp. 117-122.
- \_\_\_\_\_ (1960b). "Reseña", E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, Band III, Den Haag: M. Nijhoff, 1959. *Diánoia*, vol. VI, núm. 6, pp. 231-235.
- \_\_\_\_\_ (1959). "La constitución de la realidad en la conciencia pura. (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)", E. Husserl,

- Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), Den Haag: M. Nijhoff, 1952. *Diánoia*, vol. V, núm. 5, pp. 195-212.
- \_\_\_\_ (1949). "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, t. 17, núm. 33, enero-marzo, pp. 115-131.
- WAGNER DE REYNA, Alberto (1945). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- XIRAU, Joaquín (1942). "Paideia", *Cuadernos Americanos*, sept-oct., pp. 160-164.
- YAMUNI, Vera (1951). *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México: El Colegio de México.
- YOUNG, Robert J. C. (2014). "Philosophy in Translation", Sandra Berman y Catherine Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies*, West Sussex: John Wiley & Sons, pp. 41-53.
- ZEA, Leopoldo (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México: Porrúa.
- \_\_\_\_ (1943[1984]). "La filosofía en México", *Cuadernos Americanos. Filosofía de lo Americano*, prólogo de Hernando Restrepo Toro, México: CEESTEM-Editorial nueva imagen, pp. 59-63.
- \_\_\_\_ (1943b). *El positivismo en México*, México: El Colegio de México.
- ZIRIÓN, Antonio (2004). *Historia de la fenomenología en México*, Morelia: Jitanjáfora.
- \_\_\_\_ (2001). "Ideas I en español o de cómo armaba rompecabezas José Gaos" *Investigaciones fenomenológicas*, vol. III, Madrid: Sociedad Española de Fenomenología-Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 325-371.



## ANEXO

### ÍNDICE DE TRADUCCIONES DE FILOSOFÍA<sup>87\*</sup> (MÉXICO, 1940-1970)

#### A

- ABBAGNANO, Nicola (1955). *Introducción al existencialismo*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Filosofía de lo posible*, traducción de Jorge Hernández Campos, Alejandro Rossi y Pedro Duno, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Diccionario de filosofía*, traducción de José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova y Juan Carlos Rodríguez, México: FCE.
- ABELARDO, Pedro (1967). *Ética o conócete a ti mismo*, traducción de Angel J. Capelleti, Puebla: Cajica.
- ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS (1962). *Pensamiento y lenguaje*, traducción de Augusto Vidal Roget, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1968). *El marxismo y el mundo contemporáneo*, [s. trad.], México: Fondo de Cultura Popular.

<sup>87</sup> \*Este Índice se construyó a partir de los catálogos históricos del Fondo de Cultura Económica (2009), de Editorial Siglo XXI, del *Catálogo histórico de publicaciones del instituto de investigaciones filosóficas* (Celorio 2008), de *México bibliográfico: 1957-1960. Catálogo de libros impresos en México* (Berroa 1961), del *Catálogo histórico de libros editados por la facultad de filosofía y letras* (Eguía-Lis Ponce 1997), del *Anuario bibliográfico mexicano* (Teixidor 1942), del *Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras*, (1940) y de la sección dedicada a Filosofía en el *Boletín bibliográfico mexicano* (1939-), publicado por Porrúa. También recurrí a los catálogos digitales de la Universidad Nacional Autónoma de México (Librunam), de la Biblioteca Nacional de México (Nautilo), en los cuales realicé búsquedas avanzadas con las palabras clave “filosofía”, “México” y las fechas “1940-1970”. La base de datos FILOS del Instituto de Investigaciones Filosóficas fue también una herramienta de gran utilidad.

- ADLER, Mortimer J. (1969). *Las condiciones de la filosofía: su mutable pasado, su desorden presente y su promesa futura: con base en las conferencias de la Enciclopedia Británica pronunciadas en la Universidad de Chicago, en 1964*, México: Letras.
- AFNAN, Soheil F. (1965). *El pensamiento de Avicena*, traducción de Vera Yamuni, México: FCE, 1965.
- ALAVI, Hamza, Paolo Santi, Jacques Valier y Rodolfo Banfi. (1969). *Teoría marxista del imperialismo*, traducción de José Aricó y Miguel Camperochi, México: Siglo XXI.
- ALDRICH, Virgil (1966). *Filosofía del arte*, traducción de Jorge Gómez de Silva, Manuales, México: UTEHA.
- ALEKSANDREV, Nikolai Grigorevich (1962 [1966]). *Teoría del Estado y del derecho*, versión española A. Fierre, México: Grijalbo.
- ALTHUSSER, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*, traducción e introducción Marta Harnecker, México: Siglo XXI, Colección Teoría y Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1968a). *La filosofía como arma de la revolución*, traducción de Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar Molina, México: Siglo XXI, Biblioteca de Pensamiento Socialista.
- \_\_\_\_\_ J. Semprun, M. Simon, M. Verret (1968b). *Polémica sobre marxismo y humanismo*, traducción de Marta Harnecker, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ E. Balibar (1969a). *Para leer El Capital*, traducción de Marta Harnecker, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ Alain Badiou et al. (1969). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, traducción de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes, México: Siglo XXI.
- AMBROSE, Alice y Morris Lazerowitz (1968). *Fundamentos de la lógica simbólica*, traducción de Francisco González Aramburu, rev. de la trad. José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- ANAXÁGORAS (1962). *Fragmentos*; traducción del griego, estudio preliminar y notas, Juan Martín, Madrid; México: Aguilar.
- APEL, Max (1961). *Diccionario de filosofía*, 5 ed. alemana, rev. por Peter Ludz; traducción de Orencio Muñoz, rev. por Carlos Moreno Cañadas, Manuales, México: UTEHA.



- ARENDR, Hannah (1970). *Sobre la violencia*, traducción de Miguel González, Cuadernos, México: Joaquín Mortiz.
- APULEIUS, Madaurensis (1968). *Tratados filosóficos*, introducción, versión española y notas, Antonio Camarero, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- ARISTÓTELES (1954). *Ética nicomáquea*, traducción y notas, Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1963a). *Política*, traducción, notas e introducción, Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1963b). *Obras filosóficas*, selección y estudio preliminar de Francisco Romero, traducción de Lilia Segura, México: Jackson Inc. Editores.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Ética nicomáquea. Política*, traducción e introducción Antonio Gómez Robledo, México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Metafísica*, traducción Patricio de Azcárate; estudio introductorio, análisis de los libros y revisión del texto, F. Larroyo, México: Porrúa.
- ARJPTSEV, Fedor T. (1962). *La materia como categoría filosófica*. Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, Enciclopedia de filosofía, México: Grijalbo.
- AYER, Alfred Jules (comp.) (1965). *El positivismo lógico*, tr. L. Aldama, U Frisch, César Nicolás Molina Flores, Florentino M. Torner y R. Ruiz Harrel, México: FCE.

## B

- BACON, Francis, Tomás Moro y Tomaso Campanella (1941). *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos; estudio preliminar Eugenio Imaz, México: FCE.
- BADIOU, Alain, Louis Althusser *et al.* (1969). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, traducción. Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes, México: Siglo XXI.
- BALIBAR, Etienne, Louis Althusser, Alain Badiou *et al.* (1969). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, traducción

- de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes, México: Siglo XXI.
- BANFI, Rodolfo, Alavi, Hamza, Paolo Santi, Jacques Valier (1969). *Teoría marxista del imperialismo*, traducción de José Aricó y Miguel Camperochi, México: Siglo XXI.
- BARBUT, Marc, P. Bourdieu, A. J. Greymas, M. Godelier, P. Macherey, J. Pouillon (1967). *Problemas del estructuralismo*, traducción Julieta Campos y Gustavo Esteva, México: Siglo XXI, Colección Teoría y Crítica.
- BARKER, Stephen Francis (1965). *Filosofía de las matemáticas*, traducción Carlos Moreno Cañadas, Manuales, México: UTEHA.
- BARLOW, Michel (1968). *El pensamiento de Bergson*, traducción de María Martínez Peñalosa, México: FCE.
- BARRE, André, (1957), *Platón*, traducción de Carlos Docteur y prólogo de Francisco Picavet, México: Editora Nacional.
- BARTH, Hans (1951). *Verdad e ideología*, traducción de J. Bazant, México: FCE.
- BARZUN, Jacques (1966). *De la libertad humana*, traducción de Francisco Navarro, México: Diana.
- BAUDRILLARD, Jean (1969). *El sistema de los objetos*, traducción de Francisco González Aramburu, México: Siglo XXI.
- BAYER, Raymond (1965). *Historia de la estética*, traducción de Jasmin Reuter, México: FCE.
- BECKER, Howard; Philip Frohlich (1945). *Toynbee y la sociología sistemática*, tr. Tomas Muñoz Molina, México: El Colegio de México.
- BENSAID, Daniel y Alain Nair; Rosa Luxemburg, Vladimir I. Lenin y Georg Lukács (1969). *Teoría marxista del partido político*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.
- BENSE, Max (1969). *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, traducción de Guillermo Floris Margadant, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- BERDIAEV, Nikolai A. (1948). *Cinco meditaciones sobre la existencia: soledad, sociedad y comunidad*, traducción de Pedro Gringoire, México: Alba.
- BERGSON, Henri Louis (1959). *Obras escogidas*, traducción y prólogo de José Antonio Míguez, México: Aguilar.

- \_\_\_\_\_ (1960). *Introducción a la metafísica*, traducción de Rafael Moreno, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- BERKSON, Isaac Baer (1965). *Lo ideal en la educación*, traducción de Andrés María Mateo, México: Libreros Mexicanos Unidos.
- BERNAL, John Desmond (1958). *La libertad de la necesidad*, traducción de José Luis González, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ et al. (1968). *La ciencia de la ciencia*, traducción de Floreal Mazia, México: Grijalbo.
- BERR, Henri (1961), *La síntesis en historia, su relación con la síntesis general*, traducción de José Almoina, México: UTEHA.
- BLANCHÉ, Robert (1965). *La axiomática*, traducción de Federico Osorio Altúzar y Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- BLANSHARD, Brand (1959). *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, traducción de José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- BLAU, Joseph León (1957). *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, traducción de la 4ª ed. Tomas Avendaño, México: Reverte.
- BOBBIO, Norberto (1949). *El existencialismo*, traducción del italiano Lore Terracini, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1951). *El existencialismo*, traducción del inglés Octavio G. Barreda, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ y Amadeo G. Conde (1965). *Derecho y lógica. Bibliografía de lógica jurídica (1936–1960)*, traducción de Alejandro Rossi, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- BOCHENSKI, Innocentius Marie (1949). *La filosofía actual*, tr. Eugenio Ímaz, México: FCE.
- BODENHEIMER, Edgar (1942). *Teoría del derecho*, traducción de Vicente Herrero, México: FCE.
- BOECIO (1945). *Consolación por la filosofía*, prólogo y selección, Juan David García Bacca, Biblioteca Enciclopédica Popular, México: SEP.
- BOHM, David (1959). *Causalidad y azar en la física moderna*, prólogo Luis de Broglie; traducción de Daisy Learn, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.

- BOURCART, Adrian (1942). *Hacia un mañana mejor una filosofía práctica de la vida*, traducción de Juan Vicens, pref. por Lin Yutang; México: Seneca.
- BRÉHIER, Emile (1959). *La filosofía en la Edad Media*, traducción de J. López Pérez, México: UTEHA.
- BREWSTER, Ben, Rossana Rosanda, Giovanni Cera, André Gorz, Marco Macció y Jean-Paul Sartre (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Giordano, México: Siglo XXI.
- BROWN, Norman O. (1967). *Eros y tanatos: el sentido psicoanalítico de la historia*, tr. Francisca Perujo, México: Joaquín Mortiz.
- BRUNNER, Heinrich Emil (1961). *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, traducción de Luis Recaséns Siches, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- BRUNER, Jerome Seymour (1969). *Hacia una teoría de la instrucción*, traducción de Nuria Parés, Manuales, México: UTEHA.
- BRUYÈRE, Jean de la (1957). *Los caracteres*, traducción de Francisco Lombardía, México: Editora Nacional.
- BUBER, Martin (1955). *Caminos de utopía*, traducción de J. Rovira Armengol, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1949). *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Imaz, Breviarios, México: FCE.
- BURNET, John (1944). *La aurora del pensamiento griego*, traducción de Orencio Muñoz, México: Argos.
- BUTTERFIELD, Herbert (1958, [1981]). *Los orígenes de la ciencia moderna*, traducción de L. Castro, México: CONACYT.

C

- CAILLOIS, Roger (1945). *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, traducción del original inédito Julián Calvo, Centro de Estudios Sociales, México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1958). *Diálogos de la vejez y de la amistad*, traducción, introducción y notas de Agustín Millares Carlo, Nuestros clásicos, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Pascal y Bossuet*, traducción revisada por Tristán Fernández, México: Jackson Inc. Editores.

- CAMPANELLA, Tomaso, Francis Bacon y Tomás Moro (1941). *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos; estudio preliminar Eugenio Imaz, México: FCE.
- CARLYLE, Delos Le Fur y Radbruch (1944). *Los Fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, traducción de Daniel Kuri Breña, México: Jus.
- CARNAP, Rudolf (1961). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, traducción de César Nicolás Molina Flores, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 10, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Filosofía y sintaxis lógica*, traducción César Nicolás Molina Flores, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- CARNEIRO LEAO, Antonio (1945). *Pensamiento y acción*, traducción del original inédito Tomas Muñoz Molina, México: El Colegio de México.
- CARRITT, Edgar Frederick (1951). *Introducción a la estética*, traducción de Octavio G. Barreda, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Una ambigüedad de la palabra "bueno"*, traducción de Luis Octavio Hernández León, Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 24), México: UNAM.
- CASAS, Bartolomé de las, J. Garcés, V. de Quiroga, F. Cervantes de Salazar, J. de Zumárraga, y D. Valadez (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.
- CASSIRER, Ernst (1943). *Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Imaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1947). *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1948a). *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1948b). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, IV: de la muerte de Hegel a nuestros días*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1951). *Las ciencias de la cultura*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, I: el renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de la naturaleza, los fundamentos del idealismo*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1956). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, II: desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant, La filosofía crítica*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1957). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, III: los sistemas postkantianos*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- CASTIELLO, Jaime (1947). *Una psicología humanista de la educación*; traducción de Manuel Acévez, México: Jus.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, Bartolomé de las Casas, Julián Garcés, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, y Diego Valadez (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.
- CERA, Giovanni, Ben Brewster, Rossana Rosanda, André Gorz, Marco Macció y Jean-Paul Sartre. (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Giordano, México: Siglo XXI.
- CHAN, Wing-Tsit *et al* (1950). *Filosofía del Oriente*, traducción de Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: FCE.
- CHERKASIN, P.P. (1967). *Raíces y esencia del idealismo filosófico*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Fondo de Cultura Popular.
- CHIODI, Pietro (1962). *El pensamiento existencialista: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Ababagnano, Paci*, traducción de Héctor Rogel, México: UTEHA.
- CICERÓN, Marcus Tullius (1944). *Cuestiones académicas*, prólogo Juan David García Bacca, traducción, notas e introducción de Agustín Millares Carlo, México: El Colegio de México.

- \_\_\_\_\_ (1945) *De los deberes*, versión directa y notas Agustín Millares Carlo, México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1962). *De los deberes*, traducción y notas de Baldomero Estrada Morán, introducción de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM.
- COHEN, Morris R. (1952). *Introducción a la lógica*, traducción de Eli de Gortari, México: FCE.
- COHN, Jonas (1956). *Los grandes pensadores: introducción histórica a la filosofía*, traducción de Domingo Miral, México: Editora Nacional.
- COING, Helmut. (1959). *El sentido del derecho. Historia y significado de la idea del sistema en la jurisprudencia*, traducción de Robert S. Hartman y José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 1), México: UNAM.
- COLLINGWOOD, Robin George (1950). *Idea de la naturaleza*, tr. Eugenio Imaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1953). *Autobiografía*, traducción de Jorge Hernández Campos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Los principios del arte*, traducción de Horacio Flores Sánchez, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1962). *Idea de la historia*, traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Ensayo sobre el método filosófico*, traducción de Emilio Uranga, rev. de la trad. José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- COLLINS, James Daniel (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*, traducción de Elena Landázuri, México: FCE.
- CONDE, Amadeo G. y Norberto Bobbio (1965). *Derecho y lógica. Bibliografía de lógica jurídica (1936-1960)*, traducción de Alejandro Rossi, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- CONDILLAC, Esteban B. (1970). *Lógica*, [s. tr.], introducción de Ángel Capelleti, Puebla: Cajica.
- COPLESTON, Frederick Charles (1960). *El pensamiento de santo Tomás*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México: FCE.

- CORNFORTH, Maurice (1961). *El materialismo y el método dialéctico*, traducción de Rodolfo Stavenhagen, México: Sociedad Mexicana de Difusión Cultural.
- CORVEZ, Maurice (1970). *La filosofía de Heidegger*, traducción de Agustín Ezcurdia Híjar, México: FCE.
- COUTURAT, Louis (1960). *La filosofía de las matemáticas en Kant*, traducción y prólogo de Miguel Bueno, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- CRANSTON, Maurice William (1966). *Filósofos políticos de Occidente*, traducción de Odón Durán d'Ocán, México: Trillas.
- CROSSON, Frederick J. (comp.) (1970). *La ciencia y la sociedad contemporánea*, traducción de Salvador Sumano, México: Letras.
- CROWTHER, James Gerald (1957). *Las ciencias de la energía*, traducción de José Luis González, Seminario de Problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- CUCKOW, Stuart, Stuart Cuckow y Filmer, Northrop. (1964). *Hombre, naturaleza y Dios: investigación sobre el sentido de la vida*, traducción de Francisco de A. Condomines Pereña, México: Herrero.

D

- DENIS, Leon (1949). *Después de la muerte: Exposición de la doctrina de los espíritus, solución científica y racional*, [s.tr.], México: Botas.
- DESCARTES, René (1946). *Reglas para la dirección del espíritu*, prólogo y selección J.D. García Bacca, Biblioteca Enciclopédica Popular, México: SEP.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Dos opúsculos (Reglas para la dirección del espíritu e Investigación de la verdad)*, introducción de Luis Villoro, Nuestros clásicos 10, México: UNAM.
- DESTOUCHES, Paulette Février (1957). *Determinismo e indeterminismo*, traducción de Raquel Rabiela de Gortari; pref. de Édouard Le Roy, Seminario de Problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- DEZZA, Paolo (1969). *Introducción a la filosofía: Gnoseología y ontología*, traducción de Antonio Ibarguengoitia, México: Porrúa.



- DEWEY, John. (1948). *La experiencia y la naturaleza*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1949). *El arte como experiencia*, traducción y prólogo, Samuel Ramos México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1950). *Lógica: teoría de la investigación*, traducción y prólogo, Eugenio Imaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1952). *La busca de la certeza*, traducción de Eugenio Imaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*, traducción de Rafael Castillo Dibildox, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1965a). *Teoría de la vida moral*, traducción de Rafael Castillo Dibildox, México: Herrero.
- \_\_\_\_\_ (1965b). *Libertad y cultura*, traducción de Rafael Castillo Dibildox, México: UTEHA.
- DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, Juan Benito (1963). *Elementos de filosofía moderna*, traducción de Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- DILTHEY, Wilhelm (1943). "La esencia de la filosofía I, II, III", traducción de Samuel Ramos, *Filosofía y Letras*, tomos VI y VII, núms. 11, 12, 13, pp. 11-37; 209-234 y 11-34.
- \_\_\_\_\_ (1944a). *La esencia de la filosofía*, traducción y prólogo, Samuel Ramos, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1944b). *Hegel y el idealismo. Obras completas*, tomo V, traducción y epílogo Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1944c). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Obras completas*, tomo II, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1944d). *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras completas*, tomo I, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1944e). *El mundo histórico. Obras completas*, tomo VII, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1945a). *De Leibniz a Goethe. Obras completas*, tomo III, traducción de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1945b). *Psicología y teoría del conocimiento. Obras completas*, tomo VI, traducción, prólogo y notas Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1945c). *Teoría de la concepción del mundo. Obras completas*, tomo VIII, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1945d). *Vida y poesía. Obras completas*, tomo IV, traducción de Wenceslao Roces; prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1951). *Historia de la filosofía*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Literatura y fantasía*, traducción de Emilio Uranga y Carlos Gerhard, México: FCE.
- DOBB, Maurice, Giulio Petrarca, Nicos Poulantzas, Vittorio Rieser y Rodolfo Banfi (1970). *Estudios sobre El capital*, traducción de José Aricó, Ofelia Castillo y Juan José Real, México: Siglo XXI.
- DRAY, William H. (1965). *Filosofía de la historia*, traducción de Molly K. Brown; revisión de la traducción Raúl Cordero Amador, Manuales, México: UTEHA.
- DRIESCH, Hans (1960). *El hombre y el mundo*, tr. Eduardo García Máynez, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- DUCASSE, Pierre (1965). *Las grandes filosofías*, traducción de Adolfo A. de Alba, México: Diana.
- DUMONT, Jean-Paul (1966). *La filosofía antigua*, traducción de José López Pérez, México: Diana.
- DYNNIK, M. A. (ed.) (1965). *Historia de la filosofía*, traducción de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.

E

- ERASMO, Desiderio (1945). *Elogio de la locura (encomium morine)*, estudio biográfico, prólogo y selección, Luis Fernández Clérigo, Biblioteca Enciclopédica Popular, México: SEP.

- \_\_\_\_\_ (1967). *Elogio de la locura*, traducción y prólogo, A. Rodríguez Bachiller, México: Aguilar.
- ENGELS, Federico (1945). *El Anti-Dühring*, traducción de Wenceslao Roces, México: Ediciones Fuente Cultural.
- \_\_\_\_\_; Karl Marx (1959). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*; tr. Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1961) *Dialéctica de la naturaleza*, traducción de Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Anti-Dühring*, traducción y prólogo, Manuel Sacristán Luzón. México: Grijalbo.

## F

- FICHTE, Johann Gottlieb (1963). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, tr. Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 11, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- FINK, Eugene (1966). *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 23, México: UNAM.
- FISCHER, Ernst (1970). *Lo que verdaderamente dijo Marx*, traducción de José Díaz García y Wenceslao Roces, México: Aguilar.
- FRANK, Philipp (1965). *Filosofía de la ciencia: el eslabón entre la ciencia y la filosofía*, traducción de Francisco González Aramburu, México: Editorial Herrero.
- FRANKEL, Charles (1964). *En defensa del hombre moderno*, traducción de Andrés M. Mateo, México: Libreros Mexicanos Unidos.
- FRANKENA, William K. (1968). *Tres filosofías de la educación en la historia: Aristóteles, Kant, Dewey*, traducción de Antonio Garza y Garza, Manuales, México: UTEHA.
- FRANKFORT, Henriette et al. (1954). *El pensamiento prefilosófico, I Egipto y Mesopotamia*, traducción Eli de Gortari, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1954). *El pensamiento prefilosófico, II Los hebreos*, traducción de Eli de Gortari México: FCE.
- FRECHET, Maurice (1958). *Las matemáticas y lo concreto*, traducción de Gustavo Machado; prefacio de Raymond Bayer, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- FREYER, Hans (1958). *Teoría de la época actual*, traducción de Luis Villoro, México: FCE.
- FRIEDRICH, Carl Joachim (1964). *La filosofía del derecho*, traducción de Margarita Álvarez Franco, México: FCE.
- FOUCAULT, Michel (1966). *El nacimiento de la clínica*, tr. Francisca Perujo, Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1970). *La arqueología del saber*, traducción Aurelio Garzón del Camino, Colección Teoría, México: Siglo XXI.
- FROMM, Erich (1962). *Marx y su concepto del hombre*, traducción de Julieta Campos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Más allá de las cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*, traducción de Enrique Martínez Cid, México: Herrero.
- \_\_\_\_\_ V. Flores Olea, A. Gorz, I.L. Horowitz, H. Marcuse (1967). *La sociedad industrial contemporánea*, tr. Margarita Suzan Prieto y Julieta Campos, México: Siglo XXI.

G

- GAMOW, George (1959). *Los hechos de la vida*, traducción de Juan Almela, México: FCE.
- GARAUDY, Roger (1957). *Del empirismo lógico a la semántica*, traducción de Raquel Rabiela de Gortari, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- GARCÉS, Julián; Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga; Bartolomé de las Casas, Francisco Cervantes de Salazar y Diego Valadez (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.

- GARDINER, Patrick (1961). *La naturaleza de la explicación histórica*, traducción de José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- GLOCKNER, Hermann (1965). *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*, traducción de Guillermo Floris Margadant, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 17, México: UNAM.
- GRAMSCI, Antonio (1970). *Antología*, selección, traducción y notas Manuel Sacristán, México: Siglo XXI.
- GRANET, Marcel (1959). *El pensamiento chino*, traducción de Vicente Clavel, México: UTEHA.
- GROETHUYSEN, Bernard (1943). *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, traducción e introducción José Gaos, México: FCE.
- GORSKI, D.P.; P. V. Tavants (1960). *Lógica*, traducción de Augusto Vidal Roget, Tratados y manuales, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Pensamiento y lenguaje*, traducción de Augusto Vidal Roget, Enciclopedia de filosofía, México: Grijalbo.
- GORZ, André, Bem Brewster, Giovanni Cera, Marco Macció, Rosana Rosanda y Jean-Paul Sartre (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Giordano, México: Siglo XXI.
- GUARDINI, Romano (1957). *La esencia de la concepción católica del mundo*, traducción y prólogo Antonio Gómez Robledo, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- GUIGNEBERT, Charles (1956). *El cristianismo antiguo*, traducción de Nélida Orfila Reynal, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1957). *El cristianismo medieval y moderno*, traducción de Nélida Orfila Reynal, México: FCE.
- GUTHRIE, William K. C. (1953). *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, traducción de Florentino M. Torner, México: FCE.
- GURVITCH, Georges (1970). *Elementos de sociología jurídica*, traducción de José M. Cajica, Puebla: Cajica.

- HARTMANN, Max (1960). *Introducción a la biología general: sus problemas filosóficos fundamentales*, traducción de Hugo Enríquez Simoni, México: UTEHA.
- HARTMANN, Nicolai (1954). *Ontología I: Fundamentos*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1956). *Ontología, II: posibilidad y efectividad*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Ontología, III: la fábrica del mundo real*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Ontología, IV: filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, Categorías cosmológicas*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1961). *Introducción a la filosofía*, traducción de José Gaos, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1964a). *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, traducción de Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 16, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1964b). *Autoexposición sistemática*, traducción de Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 19, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Ontología, V. El pensar teleológico*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- HEGEL, Georg W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vols. I, II, III, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin (1941). *¿Qué es metafísica?*, traducción de Xavier Zubiri, México: Séneca.
- \_\_\_\_\_ (1944). *Hoelderlin y la esencia de la poesía: seguido de Esencia del fundamento*, trasducción, prólogo y notas, Juan David García Bacca, México: Séneca.
- \_\_\_\_\_ (1951). *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1954). *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscer Roth, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1958). *Arte y poesía*, traducción y pról. Samuel Ramos, México: FCE.
- HEISENBERG, Werner; Arne Tiselius y Hideki Yukawa (1967). *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, traducción de Ernesto Mayans E. y Karel Wendl, revisada por José Luis González, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México: UNAM.
- HUME, David (1942). *Diálogos sobre religión natural*, prólogo de Eduardo Nicol; traducción de Edmundo O'Gorman, México: México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos/El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1961) *Historia natural de la religión*, traducción de Angel Capelleti, Puebla: Cajica.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Ensayos políticos*, compilación e introducción por Charles W. Hendel; traducción de Francisco González Aramburu, México: Herrero.
- HUNT, Robert Nigel Carew (1965). *Teoría y práctica del comunismo: una introducción*, traducción de José Meza Nieto, pref. de Leonard Schapiro, México: Diana.
- HUSSERL, Edmund (1942). *Meditaciones cartesianas*, traducción y prólogo de José Gaos, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos-El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.

## I

- IADOV, Vladimir Aleksandrovich (1967). *La ideología como forma de la actividad espiritual de la sociedad*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Fondo de Cultura Popular.

## J

- JAEGER, Werner W. (1945). *Demóstenes: la agonía de Grecia*, traducción de Eduardo Nicol, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1946). *Aristóteles*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir (1962). *Henri Bergson*, traducción de Francisco González Aramburu, México: Universidad Veracruzana.
- JASPERS, Karl (1953). *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- JENOFONTE (1946). *Recuerdos de Sócrates; Banquete; Apología*, traducción y notas Juan David García Bacca, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- JHERING, Rudolf von (1957). *La lucha por el derecho*, traducción de Diego Abad de Santillán, prólogo Leopoldo Alas, Puebla: Cajica.
- \_\_\_\_\_ (1961). *El fin en el derecho*, t. 1, traducción de Diego Abad de Santillán, Puebla: Cajica.
- \_\_\_\_\_ (1962). *El fin en el derecho*, t. 2, traducción de Diego Abad de Santillán, Puebla: Cajica.
- JOHNSTONE, Monty (1970). Ver Krassó (1970).
- JOSSERAND, Louis (1946). *El espíritu de los derechos y su relatividad. Teología jurídica*, traducción de José M. Cajica y Eligio Sánchez Larios, Puebla: Cajica.

K

- KAHLER, Erich (1965). *Lo verdadero, lo bueno y lo bello*, traducción de Luis Octavio Hernández León, revisión de la traducción Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos, 22, México: UNAM.
- KANT, Immanuel (1941). *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Imaz, México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Crítica de la razón práctica: Precedida de los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, traducción A. García Moreno, México: Editora Nacional.



- \_\_\_\_\_ (1962). *Principios metafísicos del derecho*, [s. tr.], prólogo Ángel Capelleti, Puebla: Cajica.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, selección, prólogo y notas de Arnaldo Córdova, Nuestros clásicos, México: UNAM.
- KAPP, Ernst (1945). *La lógica en la Grecia Antigua*, [s. tr.], Biblioteca de filosofía y letras, Puebla: Cajica.
- KEDROV, Bonijatii M. (1968). *La ciencia*, traducción de José M. Bravo. México: Grijalbo.
- KELSEN, Hans (1949). *Teoría general del derecho y del estado*, traducción de Eduardo García Máynez, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Introducción a la teoría pura del derecho*, prólogo y traducción Emilio O. Rabasa, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Teoría general del Estado*, traducción de Luis Legaz Lacambra, México: Editora Nacional.
- KEMPIS, Thomas (1960). *Imitación de Cristo, seguida de avisos espirituales y dictámenes de espíritu de Juan e. de Nieremberg*, [s. tr.], México: Editora Nacional.
- KNOX, Ronald A. (1945). *Los omnisabios*; traducción de Pedro Zuloaga, México: Jus.
- KRANZ, Walther y Gerhard Lehmann. (1962a) *Historia de la filosofía*, traducción de Alfonso José Castaño Piñán, Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- \_\_\_\_\_ (1962b). *La filosofía griega*, traducción de la 4ª ed. alemana Alfonso José Castaño Pinan, México: UTEHA.
- KRASSÓ, Nicolás; Ernst Mandel y Monty Johnstone (1970). *El marxismo de Trotski*, traducción de Carlos Altamirano, Santiago Funes, Ingrid Londero y Marcelo Norwerszten, México: Siglo XXI.
- KRISTELLER, Paul O. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza, México: FCE.
- KONSTANTINOV, F.V. [redacción general] (1959). *El materialismo histórico*, traducción directa del ruso Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Fundamentos de la filosofía marxista*, traducción directa del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.

- KÖRNER, Stephan (1969). *Introducción a la filosofía de la matemática*, traducción de Carlos Gerhard, Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI.
- KOŠÍK, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto: estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, traducción y prólogo A. Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- KOYRÉ, Alexandre (1947). *Introducción a la lectura de Platón*, traducción de José M. Cajica, Puebla: Cajica

L

- LANDSBERG, Paul-L. (1940). *Piedras blancas, seguido de Experiencia de la muerte y La libertad y la gracia en San Agustín*, traducción de Jesús Ussia, Eugenio Imaz y José Bergamín, México: Séneca.
- LANGER, Susanne K. (1967). *Sentimiento y forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de una nueva clave de la filosofía*, traducción de Mario Cárdenas y Luis Octavio Hernández, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- \_\_\_\_ (1969). *Introducción a la lógica simbólica*, traducción de Francisco González Aramburu, México: Siglo XXI.
- LAUTH, Reinhard (1968). *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, traducción de Bernabé Navarro, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- LAVELLE, Louis (1953). *Introducción a la ontología*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- LAZEROWITZ, Morris y Alice Ambrose (1968). *Fundamentos de la lógica simbólica*, traducción de Francisco González Aramburu, revisión de la traducción José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1960). *Tres ensayos: el derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría*, traducción de Eduardo García Máynez, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- LESSING, Theodor (1959). *Estudio acerca de la axiomática del valor*, traducción de Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 3, México: UNAM.

- LEEUW, Gerardus van der (1964). *Fenomenología de la religión*, tr. Ernesto de la Peña, México: FCE.
- LEFEBVRE, Henri (1940). *Nietzsche*, traducción de Ángeles H. de Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1956). *Lógica formal y lógica dialéctica*, traducción y nota preliminar Eli de Gortari, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1970a). *La revolución de hoy: de Nanterre para arriba*, traducción de Eugenia Gómez, revisión de Juan de la Cabada, México: Extemporáneos.
- \_\_\_\_\_ A. Sánchez Vázquez, Nils Castro, Romano Luperini (1970b). *Marxismo y estructuralismo*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- LE FUR, Delos, Radbruch, Carlyle (1944). *Los Fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, traducción de Daniel Kuri Breña, México: Jus.
- \_\_\_\_\_ et al. (1947). *Libertad, economía y política*, traducción de Héctor González Uribe, México: Jus.
- LEGUEBE, Jacques (1945). *Trayectoria del pensamiento francés: introducción a su estudio*, [s. tr.], Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- LEHMANN, Gerhard y Walther Kranz (1962). *Historia de la filosofía*, traducción de Alfonso José Castaño Piñán, Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Historia de la filosofía. La filosofía en el primer tercio del siglo XX*, t. X, traducción de Carlos Gerhard, México, UTEHA.
- LEISEGANG, Hans (1961). *Introducción a la filosofía*, traducción de Carlos Moreno Cañadas de la 3a ed. alemana, revisión de la traducción Orencio Muñoz, México: UTEHA.
- LEVY-BRUHL, Henri (1957). *Aspectos sociológicos del derecho*, traducción de Carlos Echanove, Puebla: Cajica.
- LENIN, Vladimir I. (1958). *Marxismo y revisionismo*, ["Las traducciones de los artículos de los escritores chinos y la resolución del Partido Comunista Chino ... se tomaron ... de las revistas chinas en inglés "Revista de Pekín" y "Literatura China", p. 4], [s. tr.], México: Fondo de Cultura Popular.

- \_\_\_\_\_ (1967). *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ Daniel Bensaid, Georg Lukács, Rosa Luxemburg y Alain Nair. (1969). *Teoría marxista del partido político*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Citas de Lenin*, comp. Pierre Durand, traducción y cotejo de Luis Aldama, Fulgencio Martínez y Ángeles Ólvera, México: Extemporáneos.
- LEEUW, Gerardus van der (1964). *Fenomenología de la religión*, traducción de Ernesto de la Peña, México: FCE.
- LEWIS, John (1969). *Ciencia, fe y escepticismo*, traducción de Guillermo Gayá Nicolau, México: Grijalbo.
- LISSEK, Kurt (1959). *El concepto del derecho en Kant*, tr. Alejandro Rossi, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 4, México: UNAM.
- LOCKE, John (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, traducción, prólogo y notas de Alfredo Juan Álvarez, México: Grijalbo.
- LOVEJOY, Arthur Oncken (1965). *Reflexiones sobre la naturaleza humana*, traducción de Rafael Castillo Dibildox, México: Editorial Herrero.
- LUCRECIO CARO, Tito (1963). *De la naturaleza de las cosas*; traducción, introducción. y notas y René Acuña, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM.
- LUKÁCS, Georg (1959a). *El asalto a la razón*, traducción de Wencslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1959b). *Mi camino hacia Marx. Introducción a la lectura de Jorge Lukács*, selección, traducción y notas de Emilio Uranga, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Significación actual del realismo crítico*, traducción de Ma. Teresa Toral, revisada por Federico Álvarez, México: Era.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Prolegómenos a una estética marxista: sobre la categoría de la particularidad*, tr. Manuel Sacristán, México: Grijalbo.

- \_\_\_\_\_ (1965). *Estética. Cuestiones previas y de principio*, traducción de Manuel Sacristán, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1966a). *Problemas del realismo*, traducción de Carlos Gerhardt, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1966b). *Aportaciones a la historia de la estética*, tr. Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1969). Daniel Bensaid, Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburg y Alain Nair. *Teoría marxista del partido político*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Lukács sobre Lenin. Lenin: La coherencia de su pensamiento*, traducción de Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán, Colección 70, México: Grijalbo.
- LUPORINI, Cesare (1969). *Dialéctica marxista e historicismo*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.
- LUXEMBURG, Rosa. (1969). Daniel Bensaid, Vladimir I. Lenin y Alain Nair. *Teoría marxista del partido político*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.

## M

- MACCIÓ, Marco, Ben Brewster, Rossana Rosanda, Giovanni Cera, André Gorz, y Jean-Paul Sartre (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Giordano, México: Siglo XXI.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1945). *El príncipe*, nota biográfica, prólogo y selección de Luis Fernández Clérigo, Biblioteca Enciclopédica Popular, México: SEP.
- \_\_\_\_\_ (1958), *El príncipe*, comentado por Cristina de Suecia y por Napoleón Bonaparte; precedido de un estudio biográfico sobre Maquiavelo, por J.F. Nourrisson; traducción y compaginación Guillermo Cabanellas, México: Continental.
- MANDEL, Ernst, Monty Johnstone y Nicolás Krassó. (1970). *El marxismo de Trotski*, traducción de Carlos Altamirano, Santiago Funes, Ingrid Londero y Marcelo Norwerszten, México: Siglo XXI.

- MAO TSE-TUNG (1970). *Palabras de Mao Tse-tung*, comp. Pierre Mourgues, traducción de Eugenia Gómez, México: Extemporáneos.
- MARCUSE, Herbert (1965). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, traducción de Juan García Ponce, México: Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ (1968). *El hombre unidimensional. Ensayos sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, raducción de Juan García Ponce, México: Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Un ensayo sobre la liberación*, traducción de Juan García Ponce, México: Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ *et al.* (1970). *Marcuse ante sus críticos*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Grijalbo.
- MAIRE, Gilbert (1964). *Los instantes privilegiados*, prólogo de Jean Guitron, traducción y notas de Pedro Barcelo Rosello, México: Herrero.
- MARITAIN, Jean (1944). *El final del maquiavelismo*, versión de Gabriel Méndez Plancarte, México: Ábside.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Principios de una política humanista*, traducción de José M. Cajica, Puebla: Cajica.
- MATTUCK, Israel Isidor (1962). *El pensamiento de los profetas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- MARCEL, Gabriel (1955). *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, traducción y prólogo Luis Villoro, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- MARX, Carlos (1946). *El capital: crítica de la economía política* ,I, II, III, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1957). *El capital*, traducción de Wenceslao Roces, México: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Revolución y contrarrevolución*, traducción de Antonio Encinares, Colección 70, México: Grijalbo. [Versión al español a partir del texto publicado en la revista *Die Neue Zeit*, Stuttgart, 1910]
- \_\_\_\_\_ (1968a). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, traducción de Roces, Colección 70, [según la 2ª ed. del volumen antológico *Marx, Engels y el marxismo*, de Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, 1948], México: Grijalbo.

- \_\_\_\_\_ (1968b). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1970a) *Miseria de la filosofía*, edición a cargo de Martí Soler, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1970b). *Tesis sobre Feuerbach: y otros escritos filosóficos*, traducción de Wenceslao Roces, Colección 70, [según la edición de Ediciones de Lenguas Extranjeras de Moscú], México: Grijalbo.
- MAY, Eduard (1953). *Filosofía natural*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE.
- MEINECKE, Friedrich (1943). *El historicismo y su génesis*, traducción de José Mingarro San Martín y Tomás Muñoz Molina, México: FCE.
- MELIJJIN, Serafim T. (1960). *El problema de lo finito y lo infinito*, traducción de Lydia Kúper, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Problemas filosóficos de la física contemporánea*, traducción de Lydia Kúper, México: Grijalbo.
- MENZEL, Adolf (1964). *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, traducción de Mario de la Cueva, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 15, México: UNAM.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*, traducción de Emilio Uranga, México: FCE.
- MESSER, August (1965). *Fundamentos filosóficos de la pedagogía*, traducción de José Rovira y Ermengol, México: Editora Nacional.
- MICKLEM, Nathaniel (1950). *La religión*, traducción de Víctor Adib y M. Hernández Barroso, México: FCE.
- MILL, John Stuart (1965). *Sobre la libertad*, traducción de José Meza Nieto, México: Diana.
- MILLOT, Albert (1941). *Las grandes tendencias de la pedagogía contemporánea*, traducción de Clara Campoamor, México: UTEHA.
- MILLS, C. Wright (1970). *Los marxistas*, traducción de José Luis González, México: Era.

- MONDOLFO, Rodolfo (1960). *Marx y marxismo: estudios histórico-críticos*, traducción de M. H. A. Alberti, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1964). *El humanismo de Marx*, tr traducción y pról. de Oberdan Caletti, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, traducción de Oberdan Caletti, introd. Risieri Frondizi, Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI.
- MONTAIGNE, Michel de (1959). *Ensayos escogidos*, traducción de Constantino Román y Salamero, Nuestros clásicos 9, México: UNAM.
- MOORE, George E. (1951). *Ética*, traducción de Manuel Cardenal Iracheta, México: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Principia Ethica*, traducción de Adolfo García Díaz, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- MORGAN, Douglas N. (1965). *El amor: Platón, la Biblia y Freud*, traducción de Leonor de Paiz, México: Diana.
- MORO, Tomás, Tomaso Campanella y Francis Bacon (1941). *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos; estudio preliminar Eugenio Imaz, México: FCE.
- MOSER, Hans J. (1966). *Estética de la música*, traducción al español por Carlos Gerhard ; revisión de la traducción por David Negrete, México: UTEHA.
- MÜLLER, Max (1965). *Persona y función*, traducción de Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos Cuadernos, 20, México: UNAM.
- MURALT, André de (1963). *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano, Sentimiento y forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de una nueva clave de la filosofía*, traducción de Ricardo Guerra, con adiciones del autor, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.

N

- NAGEL, Ernest ; James R. Newman. (1959). *La prueba de Gödel*, traducción de. Ramón Xirau, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos, 6, México: UNAM.



- NAIR, Alain, Daniel Bensaid, Rosa Luxemburg, Vladimir I. Lenin y Georg Lukács (1969). *Teoría marxista del partido político*, traducción de José Aricó, México: Siglo XXI.
- NATORP, Paul (1956). *Kant y la escuela de Marburgo*, prólogo y traducción de Miguel Bueno, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- NEWMAN, James y Ernest Nagel. (1959). *La prueba de Gödel*, traducción de Ramón Xirau, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos, 6, México: UNAM.
- NOHL, Herman (1952). *Introducción a la ética: las experiencias éticas fundamentales*, traducción de Mariana Frenk México: FCE.
- NORTHROP, Filmer, Stuart Cuckow (1964). *Hombre, naturaleza y Dios: investigación sobre el sentido de la vida*, traducción de Francisco de A. Condomines Pereña, México: Herrero.
- NOÛY, Pierre Lecomte du (1952). *El destino humano*, México: Diana.

## O

- OMEL'IANOVSKIY, Mijail Erazmovich (1960). *Problemas filosóficos de la mecánica cuántica*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.

## P

- PACI, Enzo (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre*, traducción de Ernesto de la Peña, México: FCE.
- PAINE, Thomas (1962). *Los derechos del hombre*, traducción de J. A. Fontanilla; prólogo Eloy Terron, Madrid-México: Aguilar.
- PARMÉNIDES (1942). *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico vital*, traducción y comentarios, J. D. García Bacca, Centro de estudios filosóficos, México: UNAM.
- PAP, Arthur (1970). *Semántica y verdad necesaria*, traducción César Nicolás Molina Flores, México: FCE.
- PASCAL, Blaise (1942). *Discurso sobre las pasiones del amor*, traducción de Julio Torri, México: Séneca.

- \_\_\_\_\_ (1960). *Opúsculos*; tr. y prólogo, Félix García, 2 ed. Madrid; México: Aguilar.
- PAVLOV, Ivan Petrovich (1958). *El reflejo condicionado*, Seminario de problemas científicos y filosóficos, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: UNAM
- PERELMAN, Chaim (1960). *De la justicia*, traducción de Ricardo Guerra; prólogo de Luis Recaséns Siches, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 14, México: UNAM.
- PERIOT, Maurice (1944). *Temperamento y personalidad*, traducción de del francés Benjamín Jarnés, México: Esculapio.
- PIANA, Giovanni; Marco Macció, Giario Daghini y Georg Lukács (1970). *El joven Lukács*, traducción de María Cristina Mata y María Teresa Poyrazián, México: Siglo XXI.
- PIKE, Edgar (1960). *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México: FCE.
- PIRES DE AZEVEDO, Antonio (1964). *Para un verdadero humanismo*, introducción de Cavaleiro de Ferreria y de Rebelo Concalves, traducción y edición de Francisco Camberos Vizcaíno, México: Jus.
- \_\_\_\_\_ (1964). *El verdadero cristianismo*, traducción de Francisco Camberos Vizcaíno, México: Jus.
- PLATÓN (1944a). *Eutifrón, Apología, Critón*, traducción, introducción y notas Juan David García Bacca, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1944b). *El Banquete, Ion*, traducción, introducción. y notas Juan David García Bacca, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Hipias mayor, Fedro*, traducción introducciones y notas Juan David García Bacca, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1959). *La república*, introd. de Adolfo García Díaz; traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Nuestros clásicos, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Diálogos* (Apología de Sócrates, Eutifrón, Critón, Fedón, Simposio o Banquete), traducción de Patricio Azcárate, prólogo de Ricardo Guerra, México: Herrero.

- \_\_\_\_\_ (1962). *La República o coloquios sobre la justicia*, traducción de José Tomás y García, México, Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Las leyes. Epinomis. El político*, estudio introductorio y preámbulos a los diálogos Francisco Larroyo, México: Porrúa.
- PLEJANOV, Georgi (1958). *El desarrollo de la concepción monista de la historia*, traducción del inglés, M. Díaz Ramírez, México: Fondo de Cultura Popular.
- \_\_\_\_\_ (1969). *El papel del individuo en la historia*, tr. Antonio Encinares, México: Grijalbo.
- PLONCARD D'ASSAC, Jacques (1969). *La crisis del comunismo (1963-1969)*, traducción de José Ma. Abascal, México: Jus.
- PLOTINO (1942). *Presencia y experiencia de Dios*, selección de textos, traducción y notas, J.D. García Bacca, México: Séneca.
- POINCARÉ, Henri (1964a). *Filosofía de la ciencia*, selección e introducción de Eli de Gortari, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1964b). *El espacio y el tiempo*, traducción y prólogo Miguel Bueno, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- POULATNZAS, Nicos (1969). *Poder político y clases en el estado capitalista*, traducción de Florentino M. Torner, Sociología y Política, México: Siglo XXI.
- PRENANT MARCEL, et al. (1969). *Ciencias humanas y dialéctica*, traducción de José Ferrel, Colección 70, México: Grijalbo.

## Q

- QUIROGA, Vasco de, Julián Gaercés, Bartolomé de las Casas, Francisco Cervantes de Salazar, Diego Valadez y Juan de Zumárraga. (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.

## R

- RADBRUCH, Gustav, Delos Le Fur y Carlyle. (1944). *Los Fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, traducción de Daniel Kuri Breña, México: Jus.

- \_\_\_\_\_ (1951). *Introducción a la filosofía del derecho*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.
- RADHAKRISHNAN, S. y P. T. Raju (comps.) (1960). *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*, traducción de Julieta Campos y Juan José Utrilla, México: FCE.
- RAMSEY, Paul (1965). *Nueve moralistas modernos*, traducción de Andrés María Mateo, México: Herrero.
- RATHS, Louis E. (1967). *El sentido de los valores y la enseñanza: cómo emplear los valores en el salón de clases*, traducción de Luz María Trejo de Hernández, México: UTEHA.
- REICHENBACH, Hans (1943). *La filosofía científica*, traducción de Horacio Flores Sánchez, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, traducción de Eugenio Imaz, México: El Colegio de México.
- RICKERT, Heinrich (1960). *Teoría de la definición*, traducción de Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos Cuadernos 9, México: UNAM.
- ROBBERECHTS, Ludovic (1968). *El pensamiento de Husserl*, traducción de Tomás Martínez, México: FCE.
- ROBIN, Léon (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, traducción de José Almoína, México: UTEHA.
- ROCHHAUSEN, Rudolf (1960). *El problema de la totalidad en la biología*, traducción de Juan Brom, -Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México: UNAM.
- ROMANELL, Patrick (1946). *La polémica entre Croce y Gentile: un diálogo filosófico*, traducción de Edmundo O'Gorman, Centro de Estudios Sociales, México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_ (1954). *La formación de la mentalidad mexicana: Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, traducción de Edmundo O'Gorman, presentación José Gaos, México: El Colegio de México.
- RONY, Jérôme-Antoine (1966). *Las pasiones*, traducción de Adolfo A. de Alba, México: Diana.
- ROSANDA, Rossana, Ben Brewster, Giovanni Cera, André Gorz, Marco Macció y Jean-Paul Sartre (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Gior-dano, México: Siglo XXI.

- ROSENTHAL, Mark M. y G. M. Straks (1960). *Categorías del materialismo dialectico*; traducción de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- ROUGEMONT, Denis de (1945). *Amor y occidente*, traducción de de Ramón Xirau, revisión por Joaquín. Xirau, México: Leyenda.
- ROUSSEAU, J. J. (1945). *Del contrato social*, traducción, resumen, prólogo y notas de Mariano Ruíz Funes, México: SEP, Biblioteca Enciclopédica Popular.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Las Confesiones*, traducción de Álvaro G. Gil, México: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Del contrato social o principios del derecho político*, traducción de Constancio Bernaldo de Quiros, Puebla: Cajica.
- \_\_\_\_\_ (1969). *El contrato social*, traducción de Everardo Velarde, introducción de Raúl Cardiel Reyes, México: UNAM, Nuestros Clásicos.
- ROZHIN Vasili, Pavlovich (1967). *Introducción a la sociología marxista*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Fondo de Cultura Popular.
- RUBINSTEIN, Sergei L. (1963). *El ser y la conciencia y el pensamiento y los caminos de su investigación*, traducción de Augusto Vidal Roget, México: Grijalbo.
- RUSSELL, Bertrand (1949). *Autoridad e individuo*, traducción de Mágina Villegas, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1951). *Religión y ciencia*, traducción de Samuel Ramos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1961). *Escritos básicos, 1903-1959*, recopilación por Robert E. Egner y Lester E. Denonn, [s.tr.], México: Aguilar.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación*, traducción de Ramón Ulía, México: Hermes.
- RUYER, Raymond (1969). *La filosofía del valor*, traducción de Agustín Ezcurdia Híjar, México: FCE.
- RYAN, Eugene E. (1969). *La noción del bien en Aristóteles. Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica*, traducción de Wonfilio Trejo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuadernos 26, México: UNAM.

## S

- SADE, Marques de (1969). *Escritos filosóficos políticos*, traducción, prólogo y notas de Alfredo Juan Álvarez, México: Grijalbo.
- SANTAYANA, George (1959). *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburo, México: FCE.
- SANTI, Paolo, Jacques Valier, Rodolfo Banfi y Hamza Alavi (1969). *Teoría marxista del imperialismo*, traducción de José Aricó y Miguel Camperochi, México: Siglo XXI.
- SARTRE, Jean-Paul (1960). *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*, traducción de Manuel R. Cardoso, México: Diana.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Los intelectuales y la política*, traducción y compilación de Bolívar Echeverría y Carlos Castro, Colección mínima, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ Ben Brewster, Rossana Rosanda, Giovanni Cera, André Gorz y Marco Macció. (1969). *Sartre y el marxismo*, traducción de Ofelia Castillo, Delia García y Carlos Giordano, México: Siglo XXI.
- SARGENT, D.(1945) *Tomás Moro*, traducción de Pedro Zuloaga, México: Jus.
- SAUCIER, Weems Aurelius (1941). *Conceptos modernos sobre educación*, traducción de Ricardo D. Alduvin, México: UTEHA.
- SAXE EBY, Luise (1953). *Ética. En busca de la ley moral*, traducción de Gabriel Aguirre Carrasco, Puebla: Cajica.
- SCHAFF, Adam (1960). *La concepción del individuo en la filosofía*, traducción de Manuel Cuesta Rueda, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Filosofía del hombre. Marx o Sartre*, traducción de Mireia Bofill, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Lenguaje y conocimiento*; traducción de Mireia Bofill, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Introducción a la semántica*, traducción de Florentino M. Torner, México: FCE.
- SHEFFIELD BRIGHTMAN, E. (1945). *Una filosofía de los ideales*, traducción de Edmundo O'Gorman, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.

- SCHILLER, Federico (1956). *Filosofía de la historia*, traducción de Juan A. Ortega y Medina, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- SCHILLING, Kurt (1965). *Historia de la filosofía. Desde el Renacimiento hasta Kant*, t. V., traducción de Carlos Moreno Cañadas, México: UTEHA.
- SCHILPP, Paul Arthur (1966). *La ética precrítica de Kant*, traducción de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- SCHLEGEL, Friedrich von (1958). *Fragmentos: invitación al romanticismo [alemán]*, semblanza biográfica y traducción de Emilio Uranga, Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- SCHNEIDER, Herbert W. (1950). *Historia de la filosofía norteamericana*, traducción de Eugenio Imaz, México: FCE.
- SCHULTZ, Walter (1961). *El dios de la metafísica moderna*, traducción de Filadelfo Linares, México: FCE.
- SCHWEITZER, Albert (1952). *El pensamiento de la India*, traducción de Antonio Ramos-Oliveira, México: FCE.
- SCRIVE M *et al.* (1958). *La edad del universo*, traducción de Daisy Learn; prefacio de Eli de Gortari, México: UNAM.
- SEBAG, Lucien (1969). *Marxismo y estructuralismo*, traducción de Ignacio Romero de Solís, México: Siglo XXI.
- SELSAM, Howard (1968a). *Ética y progreso: nuevos valores en un mundo revolucionario*, traducción de Joaquín Sempere, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1968b). *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Raúl M. Viladot, México: Grijalbo.
- SÉNECA, (1944). *Tratados morales*, traducción, introducción y notas de José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (1946). *Trozos escogidos*, traducción, introducción y notas de José M. Gallegos Rocafull, México: SEP, Biblioteca Enciclopédica Popular.
- \_\_\_\_\_ (1948). *Consolaciones: Consolación a Marcia, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia su madre*, traducción, introducción y notas José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

- \_\_\_\_\_ (1953). *Cartas morales*, traducción y notas de José M. Gallegos Rocafull, México: UNAM.
- SERRA, Hunter Jaume (1945). *El pensamiento y la vida: estímulos para filosofar*, traducción de Pere Matalonga, prólogo de Juan David García Bacca; Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- SHISHKIN, A. Fedorovich (1966). *Ética marxista*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez y Andrés Fierro Merui, México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Teoría de la moral*, [s. tr.], México: Grijalbo.
- SHCHEGLOW, A.V. et al. [s.f.]. *Historia general de la filosofía. De Sócrates a Scheler*, traducción del ruso, México: Ed. Pavlov.
- SIMMEL, Georg (1961). *Problemas fundamentales de la filosofía*, traducción de la 7ª ed. alemana Héctor Rogel, México: UTEHA.
- SINNOT, Edmund Ware (1969). *La biología del espíritu*, traducción de Josefina Osorio, México: FCE, 1960.
- SMITH, Adam (1941). *Teoría de los sentimientos morales*, traducción de Edmundo O'Gorman, introducción. Eduardo Nicol; Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM-El Colegio de México.
- SOROKIN, Pitirim A. (1961). *Estratificación y movilidad social*, traducción de Angela Müller Montiel, Instituto de Investigaciones Sociales, México: UNAM.
- SOUSTELLE, Jacques (1959). *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos: Representación del mundo y del espacio*, traducción de María Elena Landa A., Puebla: Federación Estudiantil Poblana.
- SPINOZA, Baruch de (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Oscar Cohan, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Ética*; traducción del latín y prólogo Ángel Rodríguez Bachiller, Madrid; México: Aguilar.
- SPIRKIN, A. G. (1969). *Lenin y la filosofía*, traducción de Ma. Luisa Urondo, México: Grijalbo.
- STAMMLER, Rudolf (1955) *Modernas teorías del derecho y del estado: Guión para cátedra*, traducción de la 2ª ed. alemana Faustino Balve Pallise, México: Botas.
- STEBBING, L. Susan (1965a), *Introducción a la lógica moderna*, traducción de José Luis González, México: FCE.



- \_\_\_\_\_ (1965b). *Introducción moderna a la lógica*, traducción de Robert S. Hartman y José Luis González, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- STERN, Alfredo (1944). *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, traducción de Humberto Piñera Llera, prólogo de Eduardo García Máynez, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM-Ediciones Minerva.
- STOJANOVIC, Svetozar (1970). *Crítica y futuro del socialismo*, traducción del alemán Carlos Gerhard, México: Extemporáneos.
- STRACKS, G.M y Mark M. Rosental. (1960). *Categorías del materialismo dialectico*; traducción de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, México: Grijalbo.
- SZILAI, Wilhelm (1949). *¿Qué es la ciencia?*, traducción de Wenceslao Roces y Eugenio Imaz, México: FCE.

## T

- TAINÉ, Hippolyte Adolphe (1945). *Filosofía del arte*, México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (1969). *La naturaleza de la obra de arte*, traducción de G. Catillejos, México: Grijalbo.
- TAVANTS, V. P. y D.P. Gorski. (1960). *Lógica*, traducción de Augusto Vidal Roget, Tratados y manuales, México: Grijalbo.
- TAYLOR, Alfred E. (1961). *El pensamiento de Sócrates*, traducción de Mateo Hernández Barroso México: FCE.
- TAYLOR, Richard (1965). *Metafísica*, traducción de Carlos Gerhard, México: UTEHA.
- THOMSON, George (1959). *Los primeros filósofos*; traducción de Margo López Cámara y José Luis González, -Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- TISELIUS, Arne, Werner Heisenberg y Hideki Yukawa. (1967). *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, traducción de Ernesto Mayans E. y Karel Wendl, revisada por José Luis González, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México: UNAM.

- TRESMONTANT, Claude (1958). *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, prólogo y versión de José M. Gallegos Rocaful, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- TROELTSCH, Ernst (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*, traducción de y "Nota sobre el libro" Eugenio Ímaz, México: FCE.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *México y el occidente*, traducción de Mariana Frenk, México: Antigua Librería Robredo, 1956.

V

- VALADEZ, Diego, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco Cervantes de Salazar y Juan de Zumárraga, (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.
- VALIER, Jacques, Hamza Alavi, Rodolfo Banfi y Paolo Santi. (1969). *Teoría marxista del imperialismo*, traducción de José Aricó y Miguel Camperochi, México: Siglo XXI.
- VECCHIO, Giorgio del (1943). *Dos ensayos: El "Homo Juridicus" y la insuficiencia del derecho como norma de vida y Justicia y derecho*, traducción de José Carner, pról. Eduardo García Máynez, México: Compañía General Editora.
- \_\_\_\_\_ (1953). *Filosofía del derecho. Estudios de filosofía del derecho*, traducción de Luis Recaséns Siches, México: UTEHA.
- VERACRUZ, Alonso de la (1942). *Investigación filosófico natural. Los libros del alma, Libros I y II*, traducción, introducción y notas de Oswaldo Robles, Imprenta Universitaria, México: UNAM.
- VERDROSS, Alfred (1962). *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, traducción de Mario de la Cueva, con adiciones del autor, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- VICO, Giovanni Battista (1941). *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, traducción y prólogo de José Carner, México: El Colegio de México.

- \_\_\_\_\_ (1960), *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, traducción del italiano, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, México: Aguilar.
- VIVES, Juan Luis (1940). *Concordia y discordia*; traducción y prólogo de Laureano Sánchez Gallego, México: Séneca.
- VLEESCHAUWER, Herman de J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, traducción de Ricardo Guerra, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- VON ASTER, Ernst (1964). *La filosofía del presente*, traducción de Robert S. Hartman y Elsa Cecilia Frost, Centro de Estudios Filosóficos, México: UNAM.
- VV.AA. (1940). *Antología filosófica. Los filósofos griegos*, traducción y edición de José Gaos, México: El Colegio de México.
- VV.AA. (1943-1944). *Los presocráticos*, traducción y prólogo y notas, Juan David García Bacca, México: El Colegio de México-FCE.
- VV.AA. (1966). *Sabiduría de Israel. Tres obras de la cultura judía*, traducción directa de Ángel Ma. Garibay, México: Porrúa.
- VV.AA. (1970). *Estética y marxismo*, traducción, compilación, prólogo e introducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México: Era.

## W

- WAGNER, Josef (1970). *Lo que verdaderamente dijo Einstein*, traducción de F. Morán Samaniego, México: Aguilar.
- WAHL, Jean (1950). *Introducción a la filosofía*, traducción de José Gaos, México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Tratado de metafísica*, traducción de Francisco González Aramburo, México: FCE.
- WAISMANN, Friedrich (1970). *Principios de filosofía lingüística*, traducción de José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.
- WEYL, Hermann (1965). *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural*, traducción de Carlos Imaz, México: UNAM-Centro de Estudios Filosóficos.
- WHITEHEAD Alfred N. (1964). *La organización del pensamiento. Anatomía de algunas ideas científicas. El espacio, el tiempo y*

- la relatividad*, traducción de Vera Yamuni Tabush, Centro de Estudios Filosóficos, Cuadernos 13, México: UNAM.
- \_\_\_\_ (1969). *El simbolismo, su significación y su efecto*, traducción de César Nicolás Molina Flores, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuadernos, 27, México: UNAM.
- WALKER, Marshall John (1968). *El pensamiento científico*, traducción de Madalena Sancho, México: Grijalbo.
- WALSH, William Henry (1970). *Introducción a la filosofía de la historia*, traducción de Florentino M. Torner, Colección Teoría y Crítica, México: Siglo XXI.
- WESLEY, C. Salmon (1965). *Lógica*, traducción de Carlos Gerhard, México: UTEHA.
- WINDELBAND, Wilhelm (1941). *Historia de la filosofía*; traducción e índices analíticos de Francisco Larroyo, México: Pallas.
- \_\_\_\_ (1943). *La filosofía en los siglos XIX y XX con un repertorio bibliográfico del estado actual de la investigación*, traducción e índices de Francisco Larroyo, México: Antigua Librería Robredo.
- \_\_\_\_ (1958). *La filosofía de la historia*, prólogo y traducción del alemán Francisco Larroyo, México: UNAM.
- WHITROW, G. J. (1958). *El estudio de la filosofía de la ciencia*, traducción de Augusto Monterroso, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.
- WULF, Maurice M. C. J. (1945-1949). *Historia de la filosofía medieval*, traducción de Jesús Toral Moreno, México: Jus.

Y

- YUKAWA, Hideki, Werner Heisenberg y Arne Tiselius. (1967). *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, traducción de Ernesto Mayans E. y Karel Wendl, revisada por José Luis González, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México: UNAM.
- YOUNG, Frederic H. (1961). *La filosofía contemporánea en los Estados Unidos de América del Norte (1900-1950)*, traducción de Florentino M. Torner, México: Cuadernos Americanos.

YOUNG, John Z. (1960). *Duda y certeza en la ciencia*, traducción de Daisy Learn, Seminario de problemas científicos y filosóficos, México: UNAM.

Z

ZUMÁRRAGA, Juan de, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco Cervantes de Salazar y Diego Valadez. (1946). *Humanismo mexicano del siglo XVI*, traducción, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, México: UNAM.



*Hacerse de palabras.*  
*Traducción y filosofía en México (1940-1970)*  
editado por Bonilla Artigas Editores se terminó  
de imprimir en septiembre de 2018.

Para su composición se utilizó el tipo Serifa.  
La edición constó de 500 ejemplares  
impresos en papel bond ahuesado de 90 gr.  
más ejemplares de reposición.



Entre la traducción y la filosofía prevalece una larga y difícil relación. Por un lado, la traducción de filosofía, entendida como su multiplicación *ad infinitum* en diferentes lenguas, se opone a un *corpus* filosófico *ideal*, en el cual de Platón a Derrida, la tarea de escribir y pensar sería independiente de la materialidad lingüística. Por el otro, un *corpus* filosófico *real*, esto es, desperdigado en múltiples traducciones siempre parciales y provisionales, más que proyectar un *corpus* unificado, refracta la actividad intelectual de las comunidades en que se inscribe. Este libro busca arrojar luz sobre una región de ese *corpus* filosófico *real*, esto es, aquella que contribuyó a la construcción de un discurso filosófico en español, desde México, en las tres décadas comprendidas entre 1940 y 1970. En ese contexto, traducir filosofía fue también involucrarse en la producción de formas de ser, decir y hacer. La traducción sirvió de objeto de polémica, punto de partida, de encuentro y de llegada a múltiples trayectorias intelectuales. Su papel en la importación y recepción de corrientes filosóficas estuvo inevitablemente ligado a la influencia de sus artífices, los traductores, quienes, a su vez, aprovecharon la palestra para expresar distintas concepciones del quehacer filosófico. En suma, entre un hacerse *con* las palabras de otros, apropiándose las, y un hacerse de palabras *con* otros, en abierta disputa, en México, la vocación del filósofo echó mano y se definió en ese punto ciego de la escritura que es la traducción.