

Historia de la traducción e historia de la filosofía en México: relatos y metarrelatos

NAYELLI CASTRO RAMÍREZ
Universidad de Ottawa

Estudiar la traducción de filosofía: la perspectiva de los estudios de traducción

Al reflexionar sobre la construcción de tradiciones literarias y filosóficas, los estudios de traducción pueden contribuir a estudiar la historia de la filosofía desde una perspectiva atenta a las relaciones entre lengua y filosofía, así como también al papel que las lenguas nacionales juegan en la difusión u ostracismo de sistemas filosóficos.

La importancia concedida a los idiomas parte de la constatación de que los textos filosóficos no han sido escritos, discutidos y difundidos en una lengua universal a la que todos tendríamos acceso por nuestra naturaleza racional o por nuestro buen sentido. Es preciso recordar que la tradición de una filosofía con aspiraciones universalistas ha echado mano de un conjunto determinado de lenguas. Del griego clásico a las traducciones latinas, pasando por las distintas lenguas romances hasta llegar a los modernos idiomas nacionales, la tradición filosófica es deudora de las lenguas en que se ha ido constituyendo. Con todo, no por ello habrá que asentir al relativismo lingüístico que afirma que lo expresado en un idioma es inexpresable en otro y que, por consiguiente, la filosofía escrita en alemán, por ejemplo, no puede expresarse en otras lenguas. Se trata, antes bien, de tomar conciencia de que la práctica de la filosofía implica trabajar con textos escritos en o traducidos de alguna de las lenguas que han definido el canon filosófico. En otros términos, ni un relativismo lingüístico, ni un universalismo ciego a la materialidad histórica de la filosofía.

ncast016@uottawa.ca

Así, una observación *sine qua non* para el estudio de la expresión y traducción filosófica es que de sus formas lingüísticas no se sigue la afirmación de un orden conceptual universalmente accesible, lo cual se demuestra, en parte, por el continuo préstamo de conceptos de una tradición a otra. Conviene recordar con Randall Collins que

The development of philosophies has not been limited by the patterns of the world languages (e.g., Chinese dearth of syntax), philosophers everywhere have invented their own terminologies and modes of expression, and the indigenous structure of languages has not prevented philosophers from discussing comparable levels of abstraction (2000: 158).

No por ello debemos concluir que cada cultura ha producido su propia tradición filosófica al margen de otras tradiciones. En otros términos, las distintas filosofías son objeto de influencias diversas y, para ello, las traducciones desempeñan un papel de primera importancia. Es por ello que su estudio puede arrojar alguna luz sobre los procesos de importación y exportación de ideas; su relación con las culturas importadoras y exportadoras; la especificidad de la traducción de un texto filosófico, así como también las formas que la traducción adopta en distintos contextos.

No se trata de preocupaciones que hayan pasado desapercibidas en el ámbito filosófico. Recordemos que la práctica de la filosofía es difícilmente separable de la traducción y que hay una rica tradición de filosofía del lenguaje, para la cual la traducción ha sido con frecuencia un objeto de reflexión (Pym, 2007: 25). Sin embargo, el interés de los estudios de traducción se dirige más bien a iluminar una de las condiciones de posibilidad del ejercicio filosófico, esto es, la traducibilidad de sus textos y el papel que esas traducciones desempeñan en la constitución de las diferentes tradiciones de pensamiento.

La textualidad y traducibilidad de la filosofía

A pesar de las reticencias de los filósofos con respecto a la escritura, la construcción del corpus filosófico ha recurrido sin excepción a la palabra escrita.¹ Ésta ha adoptado distintas formas y se ha difundido de muchas maneras: copias de manuscritos, transcripción que discípulos hacen de las lecciones dictadas por sus maestros, comentarios, sumas, traducciones, etc.

La traducibilidad de la filosofía ha dado lugar a investigaciones interesadas por las maneras en que la filosofía se traduce, se transforma y se reconstruye en

distintas lenguas. La poética de la traducción propuesta por Meschonnic (1995), por ejemplo, busca transgredir la jerarquía que otorga mayor importancia al contenido de los textos de filosofía que a las formas en que se presentan. Según este autor, la mayoría de los traductores de filosofía sucumbe a las dicotomías que, basadas en una lectura apresurada de Saussure, oponen el significado al significante y el sentido a la forma. Meschonnic defiende una pragmática de la expresión filosófica según la cual los elementos de la dicotomía son inseparables y dotan al texto de *fuerza significativa* (*signifiance*). En otros términos, un texto filosófico debe considerarse ante todo como *discurso* o como expresión históricamente configurada. La traducción filosófica no puede concebirse como escindida entre forma y contenido, pues sus componentes de expresión (el género, la lengua, el registro) no son ajenos al contenido conceptual que se les atribuye. Las críticas del autor muestran la necesidad de considerar la traducción filosófica desde una perspectiva poética. El prescriptivismo que puede deducirse de la propuesta de Meschonnic establece un ideal de traducción cuya equivalencia se construye discursivamente (poéticamente). Se trata, en otros términos, de “traducir lo que las palabras no dicen, sino hacen” (ibíd.).

La importancia concedida al funcionamiento discursivo del texto-fuente ubica a Meschonnic en oposición a estudiosos como Jean-René Ladmiral (1979), quien advierte contra la sacralización de los textos y las lenguas-fuente. El autor da prioridad al polo ‘meta’ de la dicotomía ‘fuente-meta’ e insiste sobre la legibilidad e inteligibilidad de las traducciones de filosofía. Otra de sus contribuciones ha sido mostrar los límites de la tipología ‘traducción técnica’ y ‘traducción literaria’. De acuerdo con el autor, es difícil clasificar los textos filosóficos bajo alguna de estas categorías, ya que su traducción corresponde antes bien a un *discurso teórico*, constituido a la vez por recursos retóricos, referencias históricas y culturales, y una terminología específica (2005: 96).

En suma, las contribuciones de Meschonnic y de Ladmiral al estudio de la traducción de filosofía han mostrado la dimensión poético-discursiva de la expresión filosófica y su especificidad textual. Los límites de ambas posiciones radican en que, a pesar de ser conscientes de que el problema de la traducción de filosofía no se limita a su carácter textual y a la particularidad de sus formas poético-discursivas, sino que implica igualmente la construcción de la tradición filosófica occidental y su carácter socio-histórico, los análisis propuestos se centran en textos y autores particulares que no permiten obtener una perspectiva de conjunto de las implicaciones socio-históricas de la traducción filosófica.

Debe reconocerse, empero, que estos análisis señalan ya el camino a seguir para estudiar el papel de la traducción en la historia de la filosofía. Así, Ladmiral y Meschonnic coinciden en que la traducción filosófica es una práctica discursiva y debe estudiarse como tal.² Para Ladmiral (2009), traducir filosofía equivale

a importar un conjunto de problemas. Meschonnic, por su parte, insistirá en que la poética de la traducción es “*travail du discours, non du mot*” (1985: 85).

Para los estudios de traducción, la perspectiva discursiva ha demostrado ser sumamente productiva porque permite estudiar los textos traducidos menos por su adecuación a los textos-fuente que por las maneras en que las sociedades importadoras emprenden procesos de negociación y apropiación de los discursos ajenos. Teniendo en cuenta que todo discurso sólo puede comprenderse como tal si se lo estudia inserto en su contexto socio-histórico, el análisis de las traducciones examina el funcionamiento de estos discursos tanto en su contexto de producción como en el de importación.

El análisis de la traducción teatral en Quebec realizado por Brisset (1993) es un buen ejemplo de la contribución de la perspectiva discursiva al estudio de la traducción. La autora demuestra que el discurso predominante en la sociedad receptora regula la importación de los discursos extranjeros. Más que la fidelidad a la intención del “autor”, o la repetición de lo expresado en la lengua fuente con los medios de la lengua meta, el estudio permite concluir que “*traduire, c’est ajuster sciemment ou inconsciemment le texte de départ au discours autorisé qui lui correspond dans l’espace récepteur*” (1993: 112).³

La perspectiva discursiva permite así tomar cierta distancia frente a los análisis de las traducciones filosóficas que cuestionan la adecuación de las traducciones a los textos fuente a partir de las “intenciones” del autor, o de la falta de correspondencia entre los sistemas lingüísticos. Esto no significa que se niegue que el autor tenga una “intención” particular, o que haya profundas diferencias entre, por ejemplo, el alemán y el español, que constituyen verdaderos desafíos para los traductores. Ambos problemas son legítimas realidades de la traducción filosófica. No obstante, más allá de esta cotidianidad, también debe tomarse en cuenta que la traducción filosófica no es una tarea aislada de la tradición y de la historia, y que es igualmente necesario estudiarla por el papel que desempeña en la construcción de esa historia y de esa tradición.

Estudiar la traducción de filosofía desde una perspectiva discursiva implica, pues, anclar el análisis de la producción filosófica en un contexto socio-histórico preciso. Siguiendo a Maingueneau (1995), la enunciación filosófica es la actualización de un yo-tú-aquí-ahora expresados en un discurso. Al situar las traducciones de filosofía en un horizonte espacio-temporal, este punto de vista permite evaluar su papel en la transmisión, adaptación y apropiación de las ideas.

Relatos de filosofía mexicana, relatos de traducción

Hay, en buena parte del siglo XX mexicano, una voluntad por historiar. De la *Bibliografía filosófica mexicana* de Emeterio Valverde Téllez (1907), pasando por la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos (1943), los diferentes trabajos que José Gaos dedicó al tema (1996), y la *Suma filosófica mexicana* de Ibargüengoitia (1980), hasta la *Historia de la fenomenología en México* de Antonio Zirión (2004), la reflexión histórica sobre la filosofía mexicana es parte fundamental de su práctica.⁴ Se trata de la construcción paulatina de un relato que cumple con tres funciones. La primera corresponde a la necesidad de dar una base sólida a la disciplina filosófica, la cual, a partir de la fundación del Centro de Estudios Filosóficos (1940), se concibe como profesión universitaria. La segunda consiste en proporcionar los elementos necesarios para una reflexión ontológica sobre la mexicanidad, cuyo resultado más patente es quizás *Análisis del ser del mexicano*, publicado por Emilio Uranga en 1952. La tercera función de este relato es contribuir a reforzar el nacionalismo cultural predominante no sólo en la filosofía, sino también en la literatura y en la pintura mural.

Digámoslo de manera aún más clara: este contexto permite rastrear, en algunos de los discursos filosóficos de la época, el relato cuyo objetivo es legitimar la posición del filósofo en su sociedad (proponiendo una reflexión sobre los “verdaderos problemas nacionales”), en la universidad (la filosofía como profesión, como “ejercicio riguroso del pensamiento”) y en el ámbito filosófico internacional. Mencionemos como ejemplo la *Suma filosófica mexicana* de Antonio Ibargüengoitia (2000 [1980]). Al caracterizar el ejercicio filosófico, desde la conquista hasta nuestros días, con los términos “transplante”, “asimilación”, “imitación”, “transterramiento” y “originalidad”, el autor da cuenta de la autopercepción del filósofo mexicano como opuesto a un filósofo “otro” o “europeo”. En efecto, el uso de esa terminología revela que filosofar es entrar en relación con lo ajeno, con lo que ha sido producido en otro lugar y que ha debido ser *traducido*: “transplantado”, “transterrado”, “asimilado” o “imitado”. Incluso la reivindicación de cierta “originalidad” remite, así sea de manera indirecta, a algo diferente respecto de lo cual la producción filosófica podría considerarse “original”.

Este tipo de relato no se limita al discurso de los historiadores de la filosofía sino que permea buena parte de la práctica filosófica del México posrevolucionario. Para analizar esta producción discursiva, Maingueneau (1995) propone cinco criterios: la posición paratópica del filósofo con respecto a su sociedad, su situación de enunciación, la lengua en que se expresa, el género elegido y el medio que permite su circulación. Antes de analizar dos producciones discursi-

vas concretas, es conveniente detenerse en cada uno de estos aspectos a fin de determinar sus asideros formales en el contexto histórico mexicano.

En primer lugar, debe tomarse en cuenta la autonomía relativa de la enunciación filosófica con respecto a su contexto socio-histórico, esto es, “le philosophe ne peut pas se placer à l’extérieur de cette société, il ne peut non plus s’y inclure, il ne peut nourrir son œuvre du caractère problématique de sa propre appartenance à cette société” (ibíd.: 43). Maingueneau propone el término "paratopía" para designar la pertenencia problemática del filósofo a su sociedad. Para constatar la posición problemática de la filosofía en el contexto mexicano, basta con recordar la pretensión reciente (2009) de reformar los programas de la educación media, suprimiendo de los planes de estudio las materias de orientación filosófica.

Definida como “le foyer de coordonnées qui sert de repère, directement ou non, à l’énonciation: les protagonistes de l’interaction langagière (énonciateur et coénonciateur) ainsi que leur ancrage spatial et temporel” (ibíd.: 54-55), la “situación de enunciación” permite definir a un grupo de enunciadores/coenunciadores muy heterogéneo. Recordemos que a partir de 1939, como consecuencia de la Guerra Civil Española, un grupo de intelectuales españoles se integra a la comunidad filosófica mexicana, diversificando de manera considerable las posibilidades discursivas del medio filosófico mexicano.

En tercer lugar, el discurso filosófico se considera desde el punto de vista de la lengua en que se articula. Para nosotros, la pertinencia de este aspecto es patente. En efecto, como lo hemos visto en la primera parte de este ensayo, al tratarse de traducción filosófica la cuestión lingüística es algo que no puede pasarse por alto. Sin embargo, los discursos filosóficos del México posrevolucionario van más allá de la “cuestión lingüística”. Recordemos también que el proyecto de construir una filosofía de lengua española, importado por Gaos a México a partir de 1939, descansa en la traducción masiva al español de la filosofía europea, principalmente la alemana, pero no se limita a ello. La construcción de una filosofía en español, en México, tomará matices distintos, pues no se trata sólo de traducir, sino de asimilar crítica y rigurosamente para pensar de manera autónoma. Hay una importante diferencia entre la caracterización del pensamiento, propuesta por Gaos, como un “movimiento recíproco radicalmente *uno*: *un* pensamiento se expresa en una lengua, *una* lengua da *unidad a un* pensamiento” (1993: x), y la de Zea, para quien la contribución de la filosofía americana a una filosofía universal exige

[...] partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos; [...] partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americanos; al igual que el griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia [...] (1942: 78).

La diferencia entre ambas afirmaciones es que la lengua que “da *unidad a un pensamiento*” no plantea problemas sobre la identidad de aquél que piensa en la lengua en cuestión; para Gaos su identidad de español no queda en duda en ningún momento, mientras que para Zea el cuestionamiento empieza por la definición de aquél que *se piensa*. De ahí que, en México, el proyecto orteguiano de “la interpretación española del mundo” deba ceder ante las preocupaciones identitarias.

No obstante, aun cuando la lengua no formó parte de las reivindicaciones identitarias, sí desempeñó un papel importante en los relatos sobre la profesionalización de la filosofía. En otros términos, las lenguas funcionarán como instrumento de especialización de la comunidad filosófica y, a la vez, como argumento en contra de un ejercicio filosófico considerado poco riguroso. No será la lengua española, sino el conocimiento de lenguas extranjeras, lo que permitirá producir una filosofía seria y rigurosa, gracias a que éstas permiten acceder directamente a los textos importantes. De ahí que Villoro valore la contribución de Gaos, entre otras cosas porque con él:

[...] la enseñanza de la filosofía pasa, por primera vez, del nivel del aficionado brillante al del profesional riguroso. Gaos da comienzo entre nosotros a la explicación de la filosofía basada en el *análisis minucioso y directo de los grandes textos* y en su interpretación histórica cuidadosa. (Villoro 1995: 78, mi subrayado)

En consecuencia, no se trata de reforzar la lengua española –lengua, a fin de cuentas, impuesta por la historia colonial–, sino de abrirla a la heteroglosia necesaria para la práctica de la filosofía; la traducción es condición necesaria, pero no suficiente del ejercicio filosófico.⁵ Ante lo cual es necesario admitir que, a pesar de las filosofías que se tiende a asociar con las distintas tradiciones nacionales, en filosofía la cuestión lingüística no puede reducirse a la de un idioma nacional:

Le philosophe, en effet, n’est pas confronté à la langue, mais à une interaction des langues et d’usages, à ce qu’on pourrait appeler une *interlangue*. Par là, on entendra des relations, dans une conjoncture donnée entre les variétés de la même langue, mais aussi entre cette langue et les autres, passées ou contemporaines (Maingueneau, 1995: 60, subrayado del autor).

El cuarto y el quinto criterios de análisis del discurso filosófico propuestos por Maingueneau son el género y el medio de que se sirven los discursos filosó-

ficos para circular y difundirse. Cada forma de textualidad remite a un momento histórico determinado y, por ello, no puede considerarse como mero vehículo de una filosofía primero pensada y luego vertida en la escritura. Mediante la elección de uno u otro género, el enunciador de un discurso filosófico toma una posición determinada en el universo discursivo en el cual aspira a ser reconocido como interlocutor. Por ejemplo, de acuerdo a este autor, “en écrivant des ‘aphorismes’ Nietzsche revient par-delà la philosophie rationaliste à un genre lié à la fois aux moralistes classiques et aux ‘dits’ présocratiques, il trace donc un parcours dans la sphère philosophique” (ibíd.: 53).

Optar por un género u otro no es, en consecuencia, algo sin importancia. En la tradición filosófica latinoamericana, el hecho de elegir el ensayo como medio de expresión ha sido objeto de grandes debates entre los miembros de la comunidad filosófica del siglo XX, pero no se limita a este periodo.⁶ Expresarse en forma ensayística responde, pues, a la adaptación, consciente o inconsciente, de la expresión ajena a la propia, pero también implica interponer, entre lo extranjero y lo importado, la propia concepción del ejercicio filosófico. Esto es, el tono del ensayo, en general pedagógico y vulgarizador, contribuiría a reforzar una filosofía que, antes que sistema, busca ser una suerte de sabiduría, de enseñanza práctica.

La importancia de los medios de circulación de estos discursos radica en que “[...] les médiations matérielles ne viennent pas s’ajouter au texte comme une ‘circonstance’ contingente, elles interviennent dans la constitution même du message” (ibíd.: 49).

De esta manera, la creación de publicaciones especializadas, necesarias para la comunicación entre especialistas, alterna con la intervención de los intelectuales en los periódicos.⁷ *Filosofía y Letras*, *Diánoia* y *Cuadernos Americanos*, publicaciones que buscan servir de medio a la comunicación especializada y a la difusión de la reflexión filosófica, empiezan a circular en esta época. En otros términos, el hecho de que el espacio disponible en las publicaciones periódicas especializadas fuese limitado podría haber reforzado la caracterización esteticista que se hizo de la producción filosófica en español a partir de su preferencia por el ensayo.

Ahora bien, para nosotros es importante observar que, con mucha frecuencia, la producción de estos ensayos acompaña también a las traducciones de filosofía publicadas. Se trata de producciones discursivas que bajo la forma de introducciones, prólogos, notas de traductor, etc., ponen en marcha distintas estrategias de apropiación y legitiman la importación de los discursos filosóficos extranjeros. Este tipo de producción discursiva corre a cargo del traductor, del editor o de algún especialista en el tema o en el autor traducido y, en esa medida, puede considerarse como parte del ámbito filosófico-académico importador y debe analizarse como parte integral de su discurso filosófico.

Se trata, en parte, de un proceso de “localización” que consiste en adaptar el discurso filosófico importado a la comunidad filosófica importadora; de darle al pensamiento importado no sólo un asidero lingüístico, sino uno textual-discursivo. Antoine Berman (1995), lo llamará *étayage traductif*; Derrida (1972), *diseminación*. En efecto, ambas producciones textuales –texto traducido y paratexto– entran en una suerte de contaminación cruzada: la obra traducida se filtra en el prefacio/prólogo/introducción/glosario del traductor y, al mismo tiempo, el discurso del traductor se filtra en la obra traducida

A continuación, presento dos ejemplos de esta “contaminación cruzada”. Se trata de los prólogos que José Gaos escribió para sus traducciones de las *Meditaciones cartesianas*, de Husserl, y de *El ser y el tiempo*, de Heidegger.

Prólogos, traducciones y la experiencia de pensarse

Los prólogos que José Gaos escribe para *Meditaciones cartesianas* de Husserl (1942) y para *El ser y el tiempo* de Heidegger (1951) revisten una importancia histórica y filosófica incuestionable. Trataré, en este espacio, de conjugar esa importancia con el hecho de que ambos prólogos son, además, materiales paratextuales producidos por el autor de las traducciones a las que acompañan.

Los cinco criterios de análisis propuestos por Maingueneau nos servirán de hilo conductor para esbozar los relatos a que ambos prólogos dan lugar y el papel del filósofo-traductor como metanarrador o articulador de cierta polifonía filosófica. Empecemos por seguir este hilo conductor poniendo ambos prólogos en paralelo.

Como se dijo anteriormente, el análisis debe partir de la consideración de la autonomía relativa del filósofo y de la filosofía con respecto a su sociedad, esto es, su posición *paratópica*. Dado que las filosofías traducidas problematizan de manera particular esta posición problemática del filósofo en el mundo, en sus prólogos Gaos se enfrenta a esta *paratopía* de distintas maneras. En el caso de las *Meditaciones*, tras tejer pacientemente un relato que inscribe la historia del proyecto fenomenológico en la historia de la filosofía, dice que el filósofo es

[...] lo único que se encuentra antes de toda búsqueda [...]: él mismo en su situación de querer partir hacia donde sea —la ‘realidad radical’ es ‘nuestra vida’ [...] tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos efectivamente en el espacio y el tiempo (1986 [1942]: 29).

En su prólogo a *El ser y el tiempo*, esta relación problemática se plasma apelando a la lengua que sirve de base al proyecto filosófico-filológico de Heidegger. Esto es, la *paratopía* del filósofo se expresa lingüísticamente y es por medio del discurso resultante que intenta solucionarse. Así, Gaos atribuye a Heidegger “una voluntad de lenguaje propio y peculiar a ultranza, en el triple sentido de técnico, privativo y extraño” (1986 [1951]: 8), “una filosofía característicamente filológica o lingüística” (ibíd.: 10), radicalmente situada en el griego y el alemán, cuya traducción obliga al traductor al “quebrantamiento de las consideradas como ‘reglas’ absolutamente inquebrantables de la morfología y la sintaxis” del español (ibíd.: 11). La posición problemática del sujeto en el mundo, que puede desprenderse de las filosofías de Husserl y Heidegger, es asumida radicalmente por el traductor. Podría decirse que el solipsismo y el extrañamiento atribuidos a los textos de los filósofos traducidos son vividos en carne propia por Gaos. La lectura y reconstrucción de los textos de Husserl y de Heidegger en español implican, pues, afrontar por completo lo que ambas filosofías proponen.

En cuanto a la situación de enunciación de ambos prólogos, es necesario, en primer lugar, situarlos con respecto a la producción filosófica de Gaos. De acuerdo con Laura Mues de Schrenk (en Gaos, 1999), el prólogo a *Meditaciones* marca la decepción de Gaos frente al proyecto fenomenológico por considerar que éste había llegado a un callejón sin salida. A casi diez años de distancia, el “Prólogo” a *El ser y el tiempo* deja de lado el relato histórico para concentrarse en la promesa de superación del solipsismo que Gaos veía en Heidegger. En efecto, como lo constata Mues de Schrenck en la “Introducción”,⁸

Gaos mismo está tan compenetrado con la pregunta [por el ser], que no sitúa a Heidegger en su contexto histórico, como lo había hecho en su tesis doctoral al explicar la posición histórica de Husserl, y como solía hacerlo en su cátedra cuando explicaba el pensamiento de otros filósofos (ibíd.: 19).

Pero la situación de enunciación no se limita a una posición del discurso producido en la obra del productor. También ilumina las coordenadas de esta producción, como lo recuerda Maingueneau (1995), esto es, los co-enunciadores y el aquí-ahora de la producción. Esto último, la dimensión espacio-temporal, queda plasmada en los relatos que el filósofo-traductor compone para la importación de las obras traducidas. Así, ni la traducción de las *Meditaciones* ni la de *El ser y el tiempo* están exentas de los acontecimientos históricos que motivaron la llegada de Gaos a México. En efecto, “Historia y significado” menciona la visita de Ortega y Gasset a Friburgo (1934) y la manera en que el manuscrito que éste recibiera de las propias manos de Husserl dio lugar a una primera

traducción de las *Meditaciones*; luego la Guerra Civil, el bombardeo de la casa de Gaos en Madrid, el viaje a México (1939), la publicación de las primeras cuatro meditaciones (1942) y la posibilidad de que éstas se completasen con la traducción del “maestro Antonio Caso, que ha hecho y guarda inédita la de las cinco” (1986 [1942]: 33).

En lo que toca al “Prólogo” a *El ser y el tiempo*, el traductor narra:

Notas muy detalladas y por ende muy numerosas y en suma extensas –unas doscientas hojas– para una eventual traducción de *Sein und Zeit* fue tomándolas quien esto escribe ya en el curso del estudio de la obra que hizo a lo largo del año 1933, en consulta casi regularmente hebdomadaria con su amigo y colega Xavier Zubiri, recién vuelto de seguir en Friburgo durante un par de años los cursos de Heidegger, de quien no sólo fue discípulo, sino también el amigo –si no recuerda ya mal alguno de los anteriores detalles quien esto escribe. Pero otros trabajos durante el par de años inmediatos y los acontecimientos públicos y vicisitudes personales de los años 1936 y siguientes hicieron que perdiera aquellas notas y no emprendiera la traducción hasta 1941, en que la acometió para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante lectura, explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, como empezó a hacerlo el año académico de 1942 y siguió haciéndolo hasta dar fin a la traducción, la lectura y la explicación de la obra con el año académico de 1947. (1986 [1951]: 11)

En consecuencia, las dimensiones espacio-temporales resultan claras. Falta aún indicar quiénes son sus co-enunciadores, es decir, quienes son los lectores que Gaos tiene en mente al momento de escribir y que, por ello, contribuyen indirectamente a dar forma a su discurso. Este criterio de análisis permite considerar también el de la lengua, ya que los co-enunciadores de Gaos son en su mayoría miembros de la comunidad filosófica hispanohablante. Como lo acabamos de confirmar, en los prólogos se menciona a Zubiri, pero también a Ortega, a Morente –con quien tradujo las *Investigaciones lógicas* de Husserl–, a Cosío Villegas –editor del Fondo de Cultura Económica y personaje clave en la acogida de los republicanos españoles en México–, a García Maynez –director de la colección en que apareció *Meditaciones*–, a Antonio Caso –también traductor de las *Meditaciones*–, a Eugenio Ímaz –también traductor de filosofía–, a García Bacca –quien habría “venido traduciendo *Dasein* por realidad de verdad”–, a Luis

Alaminos –responsable de la edición de *El ser y el tiempo*– y a Arnaldo Orfila y Joaquín Diez-Canedo – director y gerente de producción, respectivamente, del Fondo de Cultura Económica en el momento de su publicación. Se trata de un relato en cuya trama toman cuerpo los personajes que forman las redes intelectuales de la época; personajes que producen y contribuyen a la difusión de la filosofía en México.⁹

La lengua de la comunidad que co-enuncia el discurso de los prólogos es el español, y por ello se retoma el proyecto antes descrito de filosofar en español y la intención de hacer de la filosofía una “profesión” rigurosa. Así, en “Historia y significado”, Gaos resalta la competencia de los traductores españoles en lo que respecta a la filosofía alemana –hecho que además hace constar por el nutrido aparato crítico en español que proporciona a lo largo del prólogo–, reivindica la autenticidad y la originalidad del texto traducido que presenta y se deslinda de la posible influencia de la traducción francesa:

No creí deber inspirarme en la [traducción] francesa para hacer la mía. Había ya una verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles 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 por D. Manuel García Morente y por mí, tampoco creí forzoso seguirla punto por punto. (1986 [1942]: 33)

El hecho de que ya exista “una verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles de filosofía alemana” muestra que los problemas de la fenomenología no han sido del todo ajenos a los filósofos españoles; que hay una familiaridad particular de éstos con ese proyecto intelectual; pero sobre todo, que la comunidad filosófica española participa de lleno en la comunidad filosófica europea.

En el “Prólogo” a *El ser y el tiempo*, la preocupación por la expresión “española” aparece en distintos pasajes, pero quizá los más representativos sean los siguientes:

[...] se alzó el ideal de la adaptación a la lengua de la traducción como el ideal no sólo preferido y quizá preferible más en general, sino sobre todo prometedor, en el caso del resultado más atractivo. ¿No sería en realidad, lo más profundo de concepción y lo más elegante de ejecución, y quizá en definitiva no precisamente menos fiel, sino todo lo contrario, lo más sustancialmente fiel, después de haberse sumergido en la obra y empapado de ella

hasta los tuétanos, traducirla libremente en cuanto a la letra como fielmente en cuanto al espíritu, de un lado, y al genio del español, de otro, reemplazando la terminología, fraseología y juegos del original por los genuinamente españoles que diesen expresión a los mismos “fenómenos” de la existencia humana o a fenómenos del mismo sentido filosófico, o en suma recreando la obra en la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu? (1986 [1951]: 12)

Gaos explica enseguida que su elección fue apearse al texto alemán y no seguir el programa descrito en la cita anterior, so pena de presentar al público una paráfrasis, una imitación española, o aun una refundición:

[...] que tampoco podría evitar a la postre, toda innovación extraña, por la sencilla razón de que para mucho del original no hay en español nada equivalente, por poco castizo que sea, como mucho del original no existía en alemán antes de que con éste lo articulara, arbitrara, o creara Heidegger (ibíd.).

En las dos citas anteriores, hay un deslizamiento muy importante que no debemos pasar por alto. Se trata del paso, para Gaos automático, del “genio del español” a “la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu”. En el contexto latinoamericano, el paso de una cosa a la otra no ocurre sin dificultad, pues el genio del español no necesariamente corresponde a su forma castiza. El proyecto que Gaos heredó de Ortega y según el cual la lengua daría unidad al pensamiento revela, entonces, su necesaria imposibilidad: las variedades de la lengua española son incapaces de proveer la unidad añorada por el proyecto de “la interpretación española del mundo”.

Aún más, si reconstruir el espíritu de esta obra de Heidegger es dar expresión a los “fenómenos de la existencia humana”, esto es, experimentarlos en carne y en texto propios, esta reconstrucción es insustituible y cada cual estaría forzado a experimentarlos y expresarlos por sí mismo, y no sólo harían falta tantas traducciones de *Sein und Zeit* como “genios del español”, sino tantos traductores como lectores.

En otros términos, Gaos se enfrenta no sólo a la imposibilidad de encontrar en español algo que ni siquiera existía en alemán antes de Heidegger, sino a la experiencia de un *pensarse* que Heidegger intenta provocar con sus torceduras lingüísticas. Experiencia que tampoco está del todo ausente en el texto husserliano prologado por “Historia y significado”. En efecto, en éste la *Meditación cartesiana* propuesta por Husserl se transforma en “meditación gaosiana”, que

termina por *pensarse* como ser radicalmente solitario. De ahí el irónico relato cuyo:

[...] inicio esencialmente solipsista, no deja de ser la historia y hasta la fábula, el mito o el cuento que un Robinsón hace de sus aventuras y hallazgos, hasta el descubrimiento, en los desenlaces felices, del tesoro y del doble, Viernes o Domingo, trascendentales. El término “mito” o “cuento” no hay que decir a quién puede aludir. Los términos “fábula” e “historia” son cartesianos. El último se encuentra en las meditaciones cartesianas. Avance por ellas el lector, en la paradójica, como notará, compañía del Robinsón de Moravia, manteniendo desde la partida fijos los ojos con atención en tal aspecto del itinerario. (1986[1942]: 30)

Si el punto fijo del itinerario fenomenológico es el filósofo mismo, entonces el filósofo-traductor repite el trayecto para el lector hispanohablante y representa, por lo tanto, el papel del personaje central de la historia. Los límites entre la ficción y la realidad se vuelven difusos. La experiencia husserliana de la constitución del “yo” se transforma en vivencia gaosiana de una doble constitución, para la cual la lengua se antoja insuficiente. En efecto, dice Gaos:

Un problema que sigue resultándome insoluble es el de la traducción *real* y *reell* [...] Se trata de la distinción entre lo real en los sentidos corrientes del término y los elementos constitutivos del cuerpo psíquico, si se me permite expresarme así, de las vivencias que Husserl se aplica a diferenciar sutilmente. (ibíd.: 34)

Para Gaos, las dificultades de traducción son inseparables de la reflexión a la que los textos traducidos invitan. Al vacilar entre la fidelidad al espíritu o a la letra en su traducción de *Sein und Zeit*, Gaos parecería reiterar la dicotomía, tan claramente expuesta por Schleiermacher (1813), entre la adaptación y la extranjerización entre las cuales oscila todo texto traducido. Sin embargo, no se trata de la reivindicación de alguno de estos dos extremos. En efecto, estos no son sino “ideales”, que

[...] por intensos que sean los esfuerzos que se hagan por acercarse al uno, por graves los sacrificios que se consientan por alcanzar el otro, ni se conseguirá reproducir todas las peculiaridades del lenguaje original en el primer caso, ni se lograrán los efectos perfectamente equivalentes a los del estilo del original en el

segundo. Por lo que ni las más felices traducciones son otra cosa que aproximaciones mayores a los originales o instrumentos de mayor aproximación a éstos (1986 [1951]: 11).

Queda claro, pues, que traducción y original ocupan posiciones distintas, pero si no obedecen a principios jerárquicos, tampoco son sustituibles indistintamente. La traducción se aproxima o permite acercarse al original sin sustituirlo porque, como todo *pensarse*, es insustituible. Al afirmar que “un prólogo a una traducción puede ser un prólogo a la obra traducida o un prólogo a la traducción, o las dos cosas” (ibíd.: 7), Gaos sugiere con sutileza la distinción entre ambos textos y sitúa el suyo, su traducción, en su propio espacio.¹⁰

El suyo es, por tanto, un prólogo a la traducción, antes que a la obra traducida, y en ello también difiere de “Historia y significado”, texto introductorio a *Meditaciones Cartesianas*, cuya estructura narrativa lo sitúa a medio camino entre un prólogo a la traducción y un prólogo a la obra traducida. En ambos casos, los paratextos parecen fundirse con la obra traducida y multiplicarse en sus márgenes. Así, la edición que incluye la traducción de la quinta meditación con que García-Baró completa las primeras cuatro meditaciones traducidas por Gaos, incluirá también una nota del editor-traductor (el propio García-Baró) que repetirá el gesto narrador de Gaos, cuarenta años después. De igual modo, el “Prólogo” y la “Introducción” a *El ser y el tiempo* adquirirán cierta independencia y serán ellos mismos objeto de comentario y estudio por parte de la comunidad filosófica mexicana, para quien *El ser y el tiempo* será inseparable del texto gaosiano.¹¹

En consecuencia, a partir de estos dos ejemplos, podría sostenerse que los prólogos, prefacios y otros paratextos producidos por los traductores de filosofía inauguran una suerte de género filosófico característico de la filosofía traducida y son parte innegable de la producción filosófica de la comunidad importadora.

A manera de conclusión

Analizar la traducción de la filosofía desde los estudios de traducción implica considerarla como una práctica discursiva inscrita en un contexto socio-histórico preciso, en este caso, el del México posrevolucionario. Las herramientas teóricas del análisis del discurso filosófico propuestas por Maingueneau (1995) han sido útiles para examinar el carácter histórico de estos discursos, su relación con las lenguas en la que se articulan y su profunda heteroglosia.

Los paratextos de Gaos a sus traducciones de las *Meditaciones cartesianas* y de *El ser y el tiempo* son ejemplos plenos de una textualidad desencadenada por

la traducción-importación de filosofías extranjeras y constituyen, en consecuencia, un material precioso para la historia de la traducción filosófica en México.

Aun con las diferencias señaladas entre los dos prólogos presentados, su estudio resulta revelador por lo que permite inferir a propósito de la traducción filosófica y puede, por ello, contribuir a repensar su especificidad, sin por ello sucumbir a las problemáticas tipologías desde las cuales se ha intentado abordar el tema en los estudios de traducción.

Una de las inferencias posibles es la inscripción inevitable de la traducción filosófica en la historia de la filosofía. Esta inscripción se lleva a cabo mediante el trabajo del filósofo-traductor, cuya producción discursiva no sólo amplía el alcance de las obras traducidas más allá de sus contextos nacionales, sino que es una herramienta para situarse como miembro de la comunidad filosófica de su tiempo. Su trabajo traductor lo incorpora, por lo tanto, al universo filosófico al que pretende contribuir y le da la oportunidad de convertirse en metanarrador de su inscripción en la historia de la filosofía.

Repensar la especificidad de la traducción filosófica conlleva, sin embargo, una interrogante aún más profunda y pertinente, no sólo para los estudios de traducción, sino para la propia filosofía. En otros términos, preguntar por la especificidad de la traducción filosófica, conduce a replantear las preguntas ¿qué es filosofía? y ¿por qué su traducción tendría que ser distinta de otras? Tal vez lo más interesante de las posibles respuestas no sea una prescriptiva de la traducción filosófica, es decir, un discurso más sobre “el buen traducir”. Antes bien, lo que resulta, a mi modo de ver, más pertinente, es que la especificidad de la traducción filosófica podría consistir en la multiplicación de la experiencia de *pensarse*. Traducir la expresión filosófica nos conduce así a reflexionar sobre los límites de lo que podemos decir y pensar en nuestra lengua y, en consecuencia, nos obliga a volver sobre las maneras en que *nos pensamos* y nos constituimos como sujetos histórico-discursivos.

NOTAS

- 1 Una de las contribuciones del trabajo de Jacques Derrida ha sido rastrear estas reticencias en gran parte de la tradición filosófica occidental. Véase especialmente Derrida, 1972.
- 2 Menciono sólo a estos dos autores por la importancia que ambos han concedido a la traducción de filosofía en sus trabajos. Otros estudiosos de la traducción que se han ocupado también de la cuestión son Philip Lewis (1985), quien analiza la traducción de un ensayo de Derrida al inglés desde una perspectiva discursiva; Siohban Brownlie (2002), quien analiza algunas traducciones de Lyotard al inglés desde una perspectiva socioterminológica, y Julien Hervier (1993), quien presenta una arqueología de las tra-

- ducciones francesas de Heidegger y da cuenta de su propia experiencia como traductor del filósofo.
- 3 En la misma línea de argumentación, Solange Mittmann (2003) analiza el discurso de las notas de traductor en un corpus de textos y concluye que este pertenece en general a un interdiscurso, del cual el traductor no es enteramente responsable.
 - 4 Muestra de la importancia concedida al historicismo son la lectura, traducción y publicación de algunos trabajos de Dilthey (*Historia de la filosofía*, 1944), de Collingwood (*Idea de la historia*, 1952) y de Troeltsch (*El protestantismo y el mundo moderno*, 1951), llevadas a cabo durante las décadas de los 40 y 50 por Edmundo O’Gorman, Wenceslao Roces, Emilio Uranga, Carlos Gerhard y Eugenio Ímaz. Por la sistematicidad del trabajo y por haber dado una organización enteramente distinta de aquella en que se presentaron los textos de Dilthey en alemán, las traducciones de Eugenio Ímaz fueron objeto de un conjunto de ensayos en 1945. Asimismo, además de la influencia de Ortega y Gasset, no debe olvidarse que el interés por importar estas ideas se debió también a que la historia de la filosofía en México fue una prioridad para aquellos filósofos preocupados por legitimar la práctica filosófica apelando a una tradición intelectual construida desde la conquista hasta el siglo XX.
 - 5 En el debate sobre el rigor filosófico se escucharán reclamos por el elitismo que esto implica, y Villoro se defenderá en su momento diciendo que: “Por ‘filosofía rigurosa’ no debe entenderse filosofía académica, informada de las últimas publicaciones en lengua inglesa o alemana, tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo. Filosofía rigurosa quiere decir simplemente filosofía que intenta llevar hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones recibidas [...]” (1995: 116).
 - 6 Como lo recuerda Stabb (1967), el ensayo constituyó un género privilegiado por los intelectuales latinoamericanos desde el siglo XIX. La tradición ensayística hispanoamericana ha motivado que se la tache de esteticista y poco sistemática. Este debate opuso principalmente a Eduardo Nicol (1998) y Luis Villoro (1995), por una parte, a Gaos (1996) y a su discípulo Leopoldo Zea (1942), por la otra.
 - 7 Un ejemplo de ello es Antonio Caso, quien, a pesar de ser el primer intelectual mexicano que se dedica por completo a la filosofía, no se dirigirá a una comunidad filosófica especializada. Así, Antonio Zirión afirma que “los textos de Caso son en buena medida exposiciones de nivel elemental, no dirigidas a un público especializado” (2004:49).
 - 8 Además del “Prólogo”, Gaos preparó una “Introducción” que, a partir de la segunda edición del libro, será publicada de manera independiente. Este otro paratexto de *El ser y el tiempo* es digno de un análisis por sí mismo que no puede ser realizado con justicia en estas páginas. Baste para señalar el interés su interés traductológico, la afirmación del filósofo-traductor según la cual su exposición sigue, entre otras, la norma de “exponer los temas entresacados en un resumen hecho en términos que *tradujesen* lo más fielmente posible los de la obra [...]” (1986 [1951]: 18, mi subrayado).
 - 9 El prólogo a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl ilumina además la red intelectual alemana y sus relaciones con la red intelectual hispanohablante. Se mencionan en él no sólo los traductores al español (Caso, 1946; Gaos, 1942; García Baró, 1986; Mario A.

- Presas, 1979), sino los traductores al francés (Levinas y Pfeiffer, 1931) y los discípulos y editores alemanes de Husserl (Strasser 1950 y Boehm 1962).
- 10 “Tampoco necesita justificación esta traducción, y por lo mismo, porque no necesita presentación la obra traducida” (ibíd.: 7).
- 11 No podemos olvidar la reciente publicación de la nueva traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1997, Santiago: Editorial Universitaria). Al presentar su nueva versión, el traductor relata lo que lo llevó a emprender la tarea: “Cuando empecé a leer, hace ya muchísimos años, el libro de Heidegger, lo leía en español. Yo entonces no sabía alemán. El texto de Heidegger sonaba para mí extrañísimo, como erizado de puntas, hirsuto. Y no es que fuera enteramente incomprensible. Con un poco de buena voluntad y otro tanto de trabajo, uno podía ir desenredando su sentido, y este sentido se revelaba esclarecedor para las cuestiones tratadas. La extrañeza era, más bien, de carácter casi musical: me molestaba el español de Gaos. Esto no era propiamente una lengua...” (p. 11).

BIBLIOGRAFÍA

- BERMAN, A. (1995) *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris: Gallimard.
- BRISSET, A. (1993) “Les mots qui s’imposent : l’autorité du discours social dans la traduction”. *Palimpsestes. L’Ordre des mots*, 7, 111-132.
- BROWNLIE, S. (2002) “La traduction de la terminologie philosophique”, *Meta*, 47, 3, 295-310.
- CASO, A. (1946) *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México: Porrúa.
- CELORIO, C. (2008) “Presentación”, en *Catálogo Histórico de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas 1940-2007*, México: UNAM-IFFIS, 5-16. URL: <<http://www.filosoficas.unam.mx/~catalogo/>>.
- COLLINS, R. (2000) “The Sociology of Philosophies. A Précis”, *Philosophy of the Social Sciences*, 30/2, June, 157-201, Sage Publications.
- CRUCHAGA, J. E. (1997) “En la presentación de *Ser y tiempo*”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, 6, diciembre. URL: <<http://www.anales.uchile.cl/6s/n6/doc3.html>> (consultado el 1º de febrero de 2010).
- DERRIDA, J. (1972) *La dissémination*, Paris: Seuil.
- GAOS, J. (1999) *De Husserl, Heidegger y Ortega. Obras completas*, prólogo de L. Mues de Schrenck, t. X, Nueva Biblioteca Mexicana 112, México: UNAM.
- (1996) *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, *Obras completas*, t. VIII, Nueva Biblioteca Mexicana 129, México: UNAM.
- (1993) *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea. Obras completas*, t. V, Nueva Biblioteca Mexicana 112, México: UNAM.
- (1986 [1951]) “Introducción”, en M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 7-15.
- (1986 [1942]) “Historia y significado”, en E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 10-34.
- GARCÍA BARÓ, M. (1986 [1942]) “Prólogo del editor”, en E. Husserl, *Meditaciones carte-*

- sianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 7-9.
- HERVIER, J. (1994). "Sur la traduction de Heidegger", en *La traduction dans le développement des littératures. Actes du XIe congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*, Bern: Peter Lang-Leuven University Press, pp. 211-219.
- HUSSERL, E. (1979) *Meditaciones cartesianas*, trad. M. A. Presas, Madrid: Ediciones Paulinas.
- (1973 [1950]) *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.) (2ª edición de 1962 por Rudolf Boehm), The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1931) *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Levinas y G. Pfeiffer, Paris: Armand Colin.
- IBARGÜENGOITIA, A. (2000 [1998]) *Suma filosófica mexicana (Resumen de historia de la filosofía en México)*, México: Porrúa.
- ÍMAZ ECHEVERRÍA, E. (1945) *Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación*. México: El Colegio de México.
- LADMIRAL, J. R. (2009). "Babel & logos revisités", communication au congrès *Traduire la pensée*, Nottingham, le 25 et 26 mars 2009.
- (2005) "Formation des traducteurs et traduction philosophique", *Meta*, 50/1, 97-106.
- (1979) *Traduire: Théorèmes pour la traduction*, Paris: Payot.
- LEWIS, P. (1985) "The Measure of Translation Effects", en J. Graham (coord.), *Difference in Translation*, New York: Cornell University Press, 31-63.
- MAINGUENEAU, D. (1995) "L'énonciation philosophique comme institution discursive", *Langages*, 119/29, 40-62.
- MESCHONNIC, H. (1995) "Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font", *Meta*, 40/3, 514-517.
- (1985) *Les états de la poétique*, Paris: PUF.
- MITTMANN, S. (2003) *Notas do tradutor e processo tradutório. Análise e reflexão sob uma perspectiva discursiva*, Porto Alegre: UFRGS Editora.
- NICOL, E. (1998 [1961]) *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.
- PYM, A. (2007) "Philosophy and Translation", en P. Kuhiwczak y K. Littau (coords.), *The Companion to Translation Studies*, Clevedon, Buffalo: Multilingual Matters, 24-44.
- RAMOS, S. (1943) *Historia de la filosofía en México*, México: Imprenta Universitaria.
- SCHLEIERMACHER, F. (1992 [1813]) "From 'The Different Methods of Translating'", en J. Biguenet & R. Schulte (coords.), *Theories of Translation*, Chicago: University of Chicago Press, 36-54.
- STABB, M. (1967) *In Quest for Identity*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- URANGA, E. (1952) *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón.
- VALVERDE TELLEZ, E. (1989 [1907]) *Bibliografía Filosófica Mexicana* (estudio introductorio por H. Pérez Martínez, índices elaborados por P. González y M. Sada), Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- VILLORO, L. (1995) *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE.
- ZEA, L. (1942) "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos*, 3, mayo-junio, 63-78.
- ZIRION, A. (2004). *Historia de la fenomenología en México*, Morelia: Jitanjáfora.