

LAS NUEVAS PIEZAS DEL VIEJO ROMPECABEZAS: ACERCA DE LA NUEVA VERSIÓN DE *IDEAS I* EN CASTELLANO

Antonio Ziri6n Quijano

Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo

En vista de la peculiar conjunci6n de conmemoraciones que se da en estas Jornadas, no se considerar6 impropio que intente combinar las reflexiones anunciadas acerca de la nueva versi6n de *Ideas I* en espa6ol con unos comentarios sobre esos breves ensayos tard6os de Paul Ricoeur sobre la traducci6n reunidos en el volumen titulado precisamente *Sur la traduction*. Para la mentada conjunci6n, quiz6 ninguna otra tem6tica resulta m6s afortunada que la de la traducci6n. Adem6s del hecho de que Ricoeur es, en efecto, el traductor al franc6s de la obra de Husserl cuya retraducci6n al espa6ol estamos presentando, veremos que se da un contraste interesante entre la tendencia a la pr6ctica que se muestra en Ricoeur en cuanto te6rico de la traducci6n, y la b6squeda que, como traductor practicante, he emprendido de una teor6a de la traducci6n. En varios pasajes de sus ensayos sobre la traducci6n, Ricoeur declara precisamente que “la pr6ctica de la traducci6n” est6 “siempre en busca de su teor6a”¹. 6l se refiere probablemente a una larga tradici6n de reflexi6n sobre la traducci6n que va de Cicer6n y Horacio hasta Benjamin y Buber, pasando por Lutero y Schleiermacher, Humboldt y Novalis², la mayor6a de ellos grandes traductores tambi6n, como 6l mismo —y como Jos6 Gaos, por cierto, cuyas ideas acerca de la traducci6n ser6n aqu6 otro referente obligado. Pero no ayuda a hacer claridad sobre estos asuntos atenerse solo a las altas esferas de la cultura intelectual, sin hacer hincapi6 en que lo corriente es m6s bien lo contrario: que los traductores practiquen la traducci6n sin poseer ninguna teor6a sobre la traducci6n, porque en el fondo esta teor6a no le es esencialmente necesaria a su pr6ctica. Esto no se invalida por el hecho de que en mi caso personal esas palabras (las de que la pr6ctica de la traducci6n est6 siempre en busca de su teor6a) tengan una aplicaci6n muy certera. El curioso *deseo o puls6n de teorizar sobre la traducci6n* no es equivalente ni va siempre adosado al “deseo (o la puls6n) de traducir” al que se refiere Ricoeur en sus ensayos.

Pero la alusi6n a la pr6ctica de la traducci6n (y su comparaci6n con la teor6a de la traducci6n) tiene m6s alcance en los ensayos de Ricoeur y tambi6n espero que la tenga en mis reflexiones. Se da, ante todo, cierto cruce de caminos. A m6 me interesa, por principio, mantener las cosas bien separadas. La misi6n de la teor6a no consiste en resolver problemas pr6cticos. S6lo le compete comprenderlos, explicarlos. Y a la inversa, tampoco es misi6n de la pr6ctica resolver problemas te6ricos. Por eso llama la atenci6n que Ricoeur recurra a la pr6ctica de la traducci6n para resolver el enigma te6rico que le plantea la alternativa que 6l llama “ruinosa” entre una teor6a que sobre la base de la diversidad de las lenguas ha decretado la intraducibilidad universal y otra teor6a que pretende explicar el hecho hist6rico de la traducci6n mediante la postulaci6n de un fondo com6n a todas las lenguas. Escribe Ricoeur:

Esa alternativa paralizante es la siguiente: o bien la diversidad de las lenguas expresa una heterogeneidad radical —y entonces la traducci6n es te6ricamente imposible, pues las lenguas son *a*

¹ Versi6n espa6ola de Patricia Wilson: *Sobre la traducci6n*, Paid6s Ib6rica, Barcelona, 2005. Los n6meros entre par6ntesis sin m6s indicaci6n remiten a p6ginas de esta edici6n. La cita en p. 36. En p. 65 se refiere al traducir como “un hacer en busca de su teor6a”.

² Tomo estos nombres del ensayo de Marc de Launay, “Los presupuestos filos6ficos de la traducci6n”, publicado en Patricio Mena Malet (comp.), *Fenomenolog6a por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (Universidad Alberto Hurtado, Chile, 2006), pp. 185-210; v6ase la p. 195.

priori intraducibles entre sí—, o bien la traducción se explica mediante un fondo común que vuelve posible el hecho de la traducción. Pero entonces uno debe poder o bien *reencontrar* ese fondo común, y seguir la pista de la lengua *originaria*, o bien reconstruirlo lógicamente, y seguir la pista de la lengua *universal*. (35)

Vale la pena preguntar: ¿para quién es paralizante esta alternativa? Desde luego, insisto, no para los traductores que hacen su trabajo sin preocuparse de las teorías de la traducción. Entonces para el teórico. ¿Pero qué teórico? No el que siga alguna de las dos ramas de la alternativa, pues para ese el juego dialéctico con la otra rama le sirve más bien de estímulo. Pero tampoco para quien se enfrenta desde fuera a esas dos ramas, como Ricoeur o como nosotros mismos, pues ya estamos viendo con qué facilidad pueden dejarse atrás esas alternativas “paralizantes”. Como sea, Ricoeur propone reemplazar esa alternativa por “la alternativa fidelidad *versus* traición” (36). La fidelidad es un principio ético-práctico. La traición es su opuesto, pero también es, en cierto sentido, el recordatorio de que cierto sacrificio es en la traducción inevitable. Ambas se juegan en la práctica. Todavía reclama una explicación teórica la posibilidad de la fidelidad a pesar de la traición ineludible, pero sobre todo el mismo carácter necesario de esta traición. En esta explicación apenas entra Ricoeur. Es como si hubiera aceptado, a pesar de todo, los términos planteados por la alternativa que rechaza, es decir, la situación creada por ellos, y no hubiera nada más que comprender en ese terreno. “Sí, hay que confesarlo —se resigna Ricoeur—: de una lengua a otra, la situación es la de dispersión y confusión” (41). Es la situación de Babel, en la que Ricoeur quiere colocarnos sólo para indicarnos la salida. “Así somos, así existimos, dispersos y confusos, y llamados ¿a qué?... ¡a la traducción! Hay un después de Babel, definido por ‘la tarea del traductor’...” (43)³.

Sin embargo, desde mi punto de vista, antes de rechazar la alternativa —y lanzarse después a la práctica escueta— hace falta explorarla mejor. La primera de sus ramas, la afirmación de la intraducibilidad radical, aunque históricamente se ha dado, cae siempre en tesis triviales o francamente absurdas. Pero no basta señalar el hecho, que también es una obviedad, de que siempre se han hecho y siempre ha habido traducciones, pues esa mera existencia fáctica puede engañar con respecto a su intrínseca esencia y validez. Lo que cuenta es que muchas de esas traducciones han sido traducciones correctas, exitosas, genuinas. Y para saber eso se requiere juzgarlas sobre la base de normas que no brotan de ellas ni pueden ellas imponerse a sí mismas. En vista de la dispersión de las lenguas y de la confusión entre ellas, y de todas las distancias de todo tipo que quepa encontrar, es imprescindible una teoría que exponga cómo es posible la traducción correcta, exitosa, genuina, y antes en qué consiste esta traducción. Que sepamos que ha sido construida desde un *deseo de traducir*, y sometiéndose al trabajo de duelo que significa abandonar el sueño de la traducción perfecta, etc., no nos dice nada acerca de la labor que se ha llevado a cabo con las palabras y las oraciones y los textos..., y las intenciones (en sentido fenomenológico) con que todo ello se entrevera. De poco sirve, también, plantear, como hace Ricoeur insistentemente, una correspondencia sin adecuación o una equivalencia sin adecuación⁴, si no conocemos cuáles son las condiciones de su posibilidad. Es muy posible que hacia allá deba realmente apuntar sus baterías un traductor, y no hacia la ilusión de esa “ganancia sin pérdidas” que sólo deforma las intenciones y en consecuencia también sus resultados⁵. Pero el buen

³ En el texto de Ricoeur hay desde luego una alusión a la obra de George Steiner, *Después de Babel*, y también al título del ensayo de Walter Benjamin, “La tarea del traductor”.

⁴ Cfr. sobre todo pp. 23 y 28.

⁵ Cfr. p. 27.

traductor sabe ya bastante bien, en su práctica, cómo lograrla, y en cambio los que nos hemos metido a teóricos de la traducción sentimos que aquí hay un déficit de comprensión y de explicación. La intraducibilidad radical tiene, pues, que poder ser rebajada teóricamente, en una fenomenología que entienda en su justa dimensión la variedad inextricable de las intenciones lingüísticas aglutinadas en lo que se llama un texto en una lengua, y la posibilidad siempre abierta, pero siempre relativa, de tener acceso a ellas desde una lengua diferente.

Una precaución para esta teoría de la traducción que se busca es que no deben achacarse a la traducción los problemas y dificultades, incluso los prácticamente insuperables, que tiene en común con la comprensión entre hablantes de la misma lengua. Si el traductor es siempre un traidor, no ha de ser porque lo que como lector comprende en un texto no puede jamás ser idéntico a lo que el autor quiso poner en él. Tienen que buscarse y determinarse los escollos exclusivos de la traducción. Pero estos escollos, como digo, no son nunca absolutos.

Esto, por supuesto, lo sabe bien Ricoeur, aunque en sus breves ensayos de *Sobre la traducción* no lo acabe de manifestar y, sobre todo, de explorar debidamente. Y aunque caiga en afirmaciones que, si toma uno en cuenta lo que en otros pasajes del mismo texto manifiesta saber, resultan ellas mismas incomprensibles: al referirse, por ejemplo, al título de una exposición de Donald Davidson, “Teóricamente difícil y prácticamente fácil”, dice: “Esta es también mi tesis cuando se trata de la traducción en sus dos vertientes: teóricamente incomprensible pero efectivamente practicable...” (36). De aquí no hay más que un paso a decir, como dice San Agustín del tiempo: “Si no me preguntas qué es la traducción y cómo puede hacerse, la comprendo y puedo hacerla; pero si me lo preguntas, ya no lo comprendo, y quedo paralizado...”.

Ricoeur mismo, en los mismos textos, revela una concepción de la traducción mucho más equilibrada. En el primer texto (“Desafío y felicidad de la traducción”) se refiere a la resistencia que encuentra el trabajo de traducción “en diversos estadios de su empresa”: antes de comenzar, en “la presunción de no traducibilidad, que lo inhibe aun antes de acometer la obra” (20). Pero “esa presunción inicial –nos dice con mucha sensatez– no es sino un fantasma alimentado por el reconocimiento banal de que el original no será duplicado por otro original” (20). En efecto, si la traducción tuviera que decirse infiel o traidora por no poder presentar como un texto de la lengua receptora el mismo texto en su lengua original, la traducción más fiel sería la que se anulara a sí misma, la que sencillamente no tradujera nada. Pero esto solo reduce al absurdo ese fantasma o esa presunción de intraducibilidad. Ricoeur escribe que “Las zonas de intraducibilidad están diseminadas en el texto, y hacen de la traducción un drama” (21). Se trata, pues, a fin de cuentas, de *zonas*, no del texto en su conjunto.

Ahora bien, ¿pueden enunciarse reglas o verdades generales de algún tipo respecto de estas zonas de intraducibilidad, fuera de explicarlas como una consecuencia singular de alguno de los muy diversos factores que las crean? Cito a Ricoeur:

No sólo los campos semánticos no se superponen; tampoco las sintaxis son equivalentes. Los giros idiomáticos no transmiten los mismos legados culturales; y qué decir de las connotaciones a medias mudas, que pesan sobre las denotaciones mejor delimitadas del vocabulario de origen y que flotan de alguna manera entre los signos, las oraciones, las secuencias cortas o largas. A ese complejo de heterogeneidad, el texto extranjero le debe su resistencia a la traducción, y, en este sentido, su intraducibilidad esporádica. (22)

Zonas de intraducibilidad, intraducibilidad esporádica... Si todo ese “complejo de heterogeneidad” estuviera ya completamente explorado desde un punto de vista teórico — empíricamente, en los estudios de traducción y de lingüística comparada, y esencialmente, en una fenomenología (acaso hermenéutica) del lenguaje y de la intercomunicación lingüística—, no quedaría entonces, ciertamente, más que volvernos a la sana práctica de los traductores, pero ya no para resolver el problema teórico que representa la traducción de lo intraducible, sino para aprender de los recursos prácticos de que se han valido para enfrentarse, en traducciones concretas, a las zonas de intraducibilidad, a las intraducibilidades esporádicas que han hallado en las obras que traducen. Pero hay que decir que la presencia en una obra cualquiera de esas zonas de intraducibilidad, su misma índole o carácter, su extensión, etc., todo ello es algo esencialmente contingente.

La misma “necesaria” imperfección de toda traducción, lo que llamaríamos el grado de intraducibilidad que contiene, debe establecerse como un hecho contingente e histórico, pues depende, a fin de cuentas, del hecho mismo, contingente e histórico, de la diversidad de las lenguas.

Nada de esto, es decir, ninguna de estas contingencias, altera la posibilidad, y quizá la absoluta necesidad, de incluir en este panorama las dos nociones husserlianas a las que se refiere Luis Rabanaque en su ensayo “Multiplicidad de mundos y unidad del lenguaje”, a saber, por un lado, “la remisión del lenguaje a la experiencia antepredicativa sobre la base de los invariantes de toda experiencia”, y por otro, “la determinación de las categorías elementales de la significación lingüística en una gramática pura”. Gracias a la primera, podemos entender “la unicidad del mundo en tanto horizonte de todos los horizontes de experiencia” sin suprimir “la diversidad de mundos de la vida”; y por la segunda podemos referirnos a “la unidad esencial del lenguaje en un nivel que no es el de la gramática supra- o subyacente, sino el de las condiciones de posibilidad de toda gramática”⁶.

Quizá una elaboración y aplicación de estas nociones podría hacer comprender mejor esos casos de “intraducibilidades traducibles” que Ricoeur repasa en su tercer ensayo (titulado “Un ‘pasaje’: traducir lo intraducible”)... Comprenderlos mejor, digo, en su posibilidad radical, mejor que lo que él llama, con un término tomado de Marcel Détienne, “construcción de comparables”, y que no es más que una prescripción técnica, práctica de nuevo, con la que él intenta describir el fenómeno de “la producción de equivalencia por la traducción” (69). Si así, o de otro modo similar, pero efectivamente teórico, no se hace, entonces con toda la celebración de la práctica de la traducción “a pesar de todo”, es decir, a pesar de su postulada imposibilidad esencial, con toda la glorificación de la práctica de la traducción como una tarea ética, la hospitalidad de lo extranjero que entraña, etc., el misterio de la traducción seguirá latiendo en el fondo y sólo lo habremos tocado superficialmente.

Durante el trabajo en la refundición de la traducción de *Ideas I* que José Gaos publicó en 1949 y luego en 1962, me topé con algunos casos más o menos esporádicos de intraducibilidad que

⁶ El ensayo de Rabanaque está publicado en la sección Ensayos de Traducción del sitio-web del *Glosario-Guía para Traducir a Husserl*: <http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html#Multi>.

quisiera exponer y comentar ante ustedes. Los que conocen mi traducción del segundo libro de las *Ideas* seguramente saben de qué se trata, pues ya allí representaron para la traducción un descalabro, y en ella se les da el mismo tratamiento que en *Ideas I* y que no es más que un tratamiento desesperado. Genéricamente, entrarían entre las dificultades que Ricoeur detecta como propias de la traducción de obras filosóficas y que considera “en cierto sentido, igualmente irreductibles” a las dificultades de la traducción de poesía, “en la medida en que surgen en el plano mismo del recorte de los campos semánticos que resultan ser no superponibles exactamente en lenguas diferentes” (21), con la salvedad de que en los casos que voy a reseñar el recorte semántico lo ha efectuado Husserl mismo, y no precisamente la lengua alemana. Este tipo de dificultad, sigue Ricoeur, “llega a su colmo con las palabras clave, las *Grundwörter*, que el traductor se impone a veces erróneamente traducir palabra por palabra: la misma palabra recibe un equivalente fijo en la lengua de llegada” (21-22). Sobre el acuerdo básico en que estoy con Ricoeur en esto, creo que vale la pena precisar que, suponiendo que la identidad del significado se mantiene a través de las distintas ocurrencias de estas “palabras clave” en distintos contextos de la misma obra o de obras diferentes, la traducción uniforme, mediante un término equivalente fijo, no es solamente un acierto en la traducción, sino que tiene un valor pedagógico a mi juicio muy elevado. Los casos erróneos a que Ricoeur se refiere, se deben siempre, me quiere parecer, a casos de variación en el significado debida al contexto, que el traductor pasa por alto obcecado por el principio de uniformidad. Es muy fácil que esto nos ocurra a los traductores que privilegiamos los valores pedagógicos en una traducción. Pero al menos esa misma preferencia concedida a la uniformidad nos impide caer en el error contrario, que consiste en ceder el privilegio a la variación sólo por razones estéticas. Pero volvamos a nuestro tema.

Decía que en los casos de que se trata el recorte semántico ha sido efectuado por el propio Husserl. En efecto, valiéndose del hecho de que el alemán aloja, o germaniza, con mucha frecuencia términos procedentes del latín, que usualmente vienen entonces a ser sinónimos de los términos germánicos equivalentes, Husserl decide deshacer esas sinonimias y separar semánticamente ambos términos, el latino y el germano. Pero ocurre que el castellano no ha efectuado ese mismo recorte semántico en el único término con que suelen traducirse *ambos términos* del alemán de Husserl. Así, los adjetivos alemán germánico *wirklich* y alemán latino *real*, suelen traducirse al castellano como *real*. En castellano es “real” tanto lo que efectivamente existe (y se distingue así de lo meramente potencial o virtual o lo inexistente), que es lo *wirklich*, como lo que pertenece a la esfera óptica u ontológica de lo espacio-temporal, que es lo *real*. En castellano es “objeto” tanto lo objetivo en general, en el sentido de que es correlato de una vivencia intencional, y que en el alemán germano de Husserl se dice *Gegenstand*, como lo objetivo que no forma parte de la subjetividad o de la vida subjetiva misma, que es lo que en el alemán latino de Husserl se dice *Objekt*. Otro caso muy sonado es, como se sabe, el de la distinción entre *Leib* y *Körper*, para los cuales no hay nada mejor, en castellano, que “cuerpo”.

Pero no es esencial a estos casos el hecho de que estén implicados un término de origen latino y otro de origen germánico. Esto es accidental o anecdótico: a veces el mismo problema de traducción surge con términos de un mismo origen (aunque sea remoto) y, además, muy similares entre sí, como *natürlich* y *natural* o *naturhaft*. Lo esencial es que la diferencia semántica que establece Husserl no haya dado lugar a una diferencia en el léxico del castellano, aun en los casos en que se trata de una diferencia claramente reconocida o reconocible. Esto ocurre, precisamente, en el caso de *Leib* y *Körper*, cuya distinción semántica no es enteramente novedosa en castellano, y se percibe en el uso del término normalmente gracias al contexto, por ejemplo cuando se habla

de los cuerpos celestes, respecto de los cuales nadie pensará que se trata de cuerpos que pertenecen a algún yo, o a algún alma, como ámbitos de su sensibilidad o como instrumentos de su libertad. Menos obvia en castellano, pero no totalmente inexistente, es la diferencia semántica que se da entre la realidad espacio-temporal (la *Realität*) y la realidad en el sentido de existencia efectiva (la *Wirklichkeit*).

En todos estos casos y en algunos otros que están igualmente consignados en el libro, le di desde la traducción de *Ideas II* un peso decisivo a la circunstancia de que la traducción al castellano de ambos términos alemanes (o en algunos casos de los tres términos alemanes) por el mismo término español resulta perfectamente natural. Valga este mismo ejemplo del término “natural”, que en el sentido que tiene en la frase que acabo de pronunciar correspondería al alemán *natürlich*, y no al alemán *natural*. Pero es igualmente natural decirle en castellano “natural” también, por ejemplo, a un paraje de la tierra todavía no hollado ni cultivado por el hombre, o a uno de esos productos alimenticios que hoy se dicen, estrafalariamente, “orgánicos”. Sencillamente, en el castellano la diferencia entre lo natural como “perteneciente o relativo a la naturaleza” y lo natural en el sentido de “hecho con verdad, sin artificio ni composición alguna”, o en el de “regular y que comúnmente sucede”, valen como acepciones del mismo término (y así se registran en el *Diccionario de la Real Academia Española*), sólo que no han dado lugar a una diferencia léxica. Por ello, cualquier arbitrio que se diseñe en castellano para que resalte la diferencia semántica tendrá solamente la finalidad de evitar la posible confusión que podría darse en ciertos contextos, sobre todo en contextos en que, en el original alemán, los dos términos de los pares de que se trata se utilizan juntos. Pero ese arbitrio, y eso es lo que más me importa señalar, es precisamente un artificio que hace perder naturalidad a la traducción. (“Naturalidad”, naturalmente, en el sentido del *natürlich* de Husserl, no en el sentido de su *natural* o su *naturhaft*.) Es lo que ocurre, como intenté hacer ver en la Presentación del libro, con las traducciones que se han arbitrado para traducir *Leib* de otra manera que “cuerpo”: “cuerpo vivo”, “cuerpo orgánico”, “cuerpo de carne”, “carne”, etc. Así que, hasta este momento de la evolución del castellano, a mí me parece que no hay más remedio que traducir ambos términos alemanes (*Leib* y *Körper* en este caso, o *natürlich* y *naturhaft*, o *Realität* y *Wirklichkeit*, o *Gegenstand* y *Objekt*, etc.) por una misma palabra, que es la traducción natural de ambos. Y sin embargo, en ciertos contextos es preciso que la diferencia de sentido no quede oculta. Por eso recurro a esa solución tipográfica de poner en cursivas el término en uno de sus sentidos o acepciones, que no es propiamente una solución, sino, como he dicho, un recurso desesperado.

Este recurso es prácticamente equivalente, al menos en muchos casos, al recurso consistente en poner entre corchetes o entre paréntesis el término de la lengua original detrás del término con que se traduce. Esta práctica no es poco común en las traducciones de filosofía o de disciplinas científico-humanas, y lleva consigo el reconocimiento de que la lengua de destino, la lengua a la que se traduce, no se da abasto por sí misma para expresar cierto matiz o cierto recoveco semántico del original. Paul Ricoeur, por cierto, utiliza profusamente este recurso en su traducción del Libro primero de las *Ideen* de Husserl. Más que un recurso traductológico, es, como el de distinguir mediante las cursivas, un recurso pedagógico, y ahí estriba a mi juicio su mayor valor. Ricoeur, en su traducción, no utiliza este recurso sistemáticamente, como yo el de las cursivas, con el propósito de distinguir sentidos o acepciones diferentes de un mismo término francés, aunque sí se advierte cierta preocupación por dejar claro cuándo sus traducciones concentradas en el francés *réel* proceden del alemán *real* y cuándo del alemán *wirklich*, e incluso cuándo del alemán *reell*, y también, ocasionalmente, cuándo lo objetivo es *objektiv* y no

gegenständlich. Pero en términos generales, su uso de este recurso no sigue, según creo ver, ninguna pauta claramente definida; sólo hay cierta preferencia por hacer presentes los términos alemanes que le parecen técnicos, o básicos, como lo dice en sus ensayos: *Sinngebung*, *Vergegenwärtigung*, *Rückbeziehung*, *Erfahrung*, etc.

Pero no se vean estas observaciones como resultado de un estudio de la traducción de Ricoeur, estudio que realmente no he hecho. La traducción de Ricoeur es admirable desde muchos puntos de vista, desde por las circunstancias en que fue realizada (circunstancias que ya se han recordado en estas Jornadas) hasta por los detalles y el alcance de su introducción y de sus numerosos comentarios al pie, que surgieron de un estudio detalladísimo de la obra y constituyen una auténtica interpretación de su sentido y su posición histórica. Pero lo que en la coyuntura de esta aproximación a ella es particularmente interesante señalar es que, hasta ahora (y hasta donde puedo saber), no ha merecido la crítica que significa el ser retraducida. El mismo Ricoeur le da en sus ensayos sobre traducción un papel muy destacado a la retraducción. Por razones obvias, hay que detenerse un poco en esto.

El contexto en que surge este tema de la retraducción es el de la consideración, central en los ensayos de Ricoeur, de la experiencia de la traducción como una “prueba” (en los dos sentidos de “pena experimentada” y de “prueba” o ensayo) en la cual el traductor se encuentra en una “incómoda situación de mediador” (19) entre la obra que traduce, su autor y su lengua, por un lado, y el lector de la traducción, con su propia lengua y su deseo de apropiación, por el otro. Ricoeur recuerda la sentencia de Franz Rosenzweig: “Traducir es servir a dos amos” (19), y las expresiones en que Schleiermacher desdobra esa misma situación paradójica: el traductor se ve forzado a “llevar al lector al autor” y a la vez a “llevar al autor al lector”. “Esta paradoja —dice Ricoeur— revela, en efecto, una problemática sin par, sancionada doblemente por un voto de fidelidad y una sospecha de traición” (19). Considera Ricoeur que “la paradoja de la traducción” es precisamente “puesta al desnudo” en “los textos filosóficos, provistos de una semántica rigurosa” (22-23), y en seguida recuerda el dilema que le plantea “el lógico Quine” a la traducción:

El dilema es el siguiente: los textos de partida y de llegada deberían, en una buena traducción, estar medidos por un tercer texto inexistente. El problema consiste en decir lo mismo o en pretender decir lo mismo de dos maneras diferentes. Pero eso mismo, eso idéntico, no está dado en ninguna parte a la manera de un tercer texto cuyo estatuto sería el del tercer hombre en el *Parménides* de Platón... (23)

Pues bien, justamente a falta de ese tercer texto se presenta, como “único recurso”, la “lectura crítica de algunos especialistas”, lectura que “equivale a una retraducción privada, por la cual nuestro lector competente rehace por su cuenta el trabajo de traducción, asumiendo a su vez la experiencia de la traducción” (23). Esta asunción significa a la vez que la retraducción no puede ser vista como la traducción definitiva, lo cual a su vez conforma el núcleo del precepto práctico ricoeuriano al cual ya nos referimos: el de “renunciar al ideal de la traducción perfecta”. Pues, en efecto, “sólo ese renunciamiento permite vivir, como una deficiencia aceptada, la imposibilidad enunciada antes de servir a dos amos: el autor y el lector” (25). La apertura a la retraducción, diríamos, se conjuga en Ricoeur con la única posibilidad de felicidad que tiene el traductor sumido en el drama agonístico de su tarea: la felicidad que se encuentra en lo que llama la “hospitalidad lingüística”. En ella, “el placer de habitar la lengua del otro [del autor, pues] es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero” (28).

En otro de los ensayos de *Sobre la traducción*, Ricoeur ve en esta “hospitalidad lingüística” la respuesta al “problema ético” que plantea la traducción, al lado del “trabajo intelectual, teórico o práctico” (50). “Llevar al lector al autor, llevar al autor al lector, a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que doy en llamar la *hospitalidad lingüística*” (50).

La situación del traductor es vista de un modo diferente por José Gaos. En vez de dos amos o dos fuerzas opuestas, a las cuales el traductor se ve forzado a servir a la vez, para Gaos el traductor tiene ante sí más bien dos “ideales extremos de traducción”: o bien ceñir la traducción a la lengua de la obra original, o bien ceñirla a la lengua de la propia traducción.⁷ En esto coincide con su maestro Ortega y Gasset, pero ya antes con el mismo Schleiermacher, a quien Ortega atribuye la paternidad de esa dicotomía excluyente. En su célebre ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega escribe: “Según él [el dulce teólogo Schleiermacher] la versión [es decir, la traducción] es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor”.⁸ Pero mientras que para Schleiermacher, y para Gaos, se trata de métodos distintos de traducir,⁹ para Ortega sólo en el segundo caso (es decir, sólo si se lleva el lector al lenguaje del autor) se hace una traducción propiamente dicha; en cambio, si se trae el autor al lenguaje del lector se traduce en sentido impropio.

Pero como quiera que se hayan dado las paternidades y las influencias, es un hecho confesado por el propio Gaos que él intentó ceñir su traducción de *El ser y el tiempo* al ideal que a Ortega le parecía la única dirección de la traducción en sentido propio: llevar al lector a la lengua del autor; mientras que, exhausto por las penalidades impuestas por este ideal, que le obligaron a forzar el español a grados que algunos han juzgado intolerables, y siguiendo además la recomendación de algunas gentes que le hacían ver como preferible el “ideal” contrario, en su traducción de *Ideas I* de Husserl, según he conjeturado (porque esto él ya no lo confiesa), siguió este otro ideal de ceñir la traducción a la lengua del lector, es decir, en este caso, al español, en clara contravención al consejo que encierra la posición de Ortega. A Ortega le parecía que cuando en una traducción “se trae el autor al lenguaje del lector”, se está haciendo en rigor “una imitación o una paráfrasis del texto original”¹⁰, actividades que para Schleiermacher no podían llamarse traducciones. En cambio, sigue Ortega: “Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción”¹¹. A mí me parece que hay que distinguir. Si se trata de una obra científica o filosófica, entonces realmente los peligros que hay en hacer al autor hablar en la lengua de la traducción son muy grandes, dada la altísima probabilidad de que la lengua receptora no esté léxicamente preparada para acoger todos los matices semánticos del texto. Y creo que, en su traducción de *Ideas I*, Gaos cayó en algunos de

⁷ Cfr. su “Prólogo a *El ser y el tiempo*”, publicado en la primera edición de su traducción de la obra de Heidegger (Fondo de Cultura Económica, México, 1951) y luego en *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger* (Fondo de Cultura Económica, México, 1971).

⁸ Cfr. *Miseria y esplendor de la traducción*, edición y traducción al francés de Clara Foz, en *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 17, no. 1, 2004, pp. 13-53 (versión electrónica: <http://id.erudit.org/iderudit/011972ar>); p. 44.

⁹ Véase *Sobre los diferentes métodos de traducir*, traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2004.

¹⁰ *Miseria y esplendor de la traducción*, ed. cit., pp. 44-46 (en esta edición bilingüe, las páginas pares contienen solo el texto original en español de Ortega).

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

esos peligros, justo por seguir este “ideal extremo” (en sus palabras). Pero si siguió este ideal o este método con *Ideas I* no fue solo por el cansancio de haber seguido el otro en su traducción de *El ser y el tiempo*, sino porque se lo permitía la concepción que tenía de la obra. *Ideas I* era para Gaos, en efecto, una obra ya clásica o en franco camino de ser clásica, y la fenomenología o el método fenomenológico expuestos en ella no encerraban, como lo digo en la Presentación de la nueva edición, “las virtualidades de una auténtica filosofía de trabajo”, y por lo tanto la obra podía traducirse sin imponer al lector demasiadas exigencias, sin forzarlo a acercarse, a través de la traducción, a la obra traducida. Varios rasgos de la traducción delatan esta concepción de la obra y la idea que conlleva del lector al que está destinada: libertad excesiva en la traducción de los términos técnicos (traducción igual de términos distintos y traducción distinta de términos iguales), eliminación de la traducción de términos prácticamente sinónimos de otros, ausencia prácticamente total de notas del traductor,¹² y en general lo que he llamado una política de silencio absoluta, consistente en ocultarle al lector todos los trabajos que pasó el traductor para lograr una traducción que pareciera efectivamente un texto escrito en español, y que solo se explica, me parece, porque para el traductor ese lector era el gran público al que se le estaba dando a conocer una filosofía más destinada al “museo de los filósofos”, y no el estudiante o el estudiante de fenomenología al que se le brindaban instrumentos de estudio o de trabajo para llevar adelante la investigación.

Así pues, en la versión de Gaos las zonas de intraducibilidad de la fenomenología husserliana quedan simplemente borradas. Y aunque no considero que una traducción hecha con el propósito de llevar al autor o a su obra al lenguaje del lector tenga que ser necesariamente una paráfrasis o una imitación, como quiere Ortega, sí hay pasajes en que Gaos se acerca a la paráfrasis o, más bien, a la interpretación demasiado libre. Por dar un ejemplo curioso de un pasaje nada técnico: ¿recuerdan ustedes, en la “Meditación fenomenológica fundamental” (que en mi refundición ha pasado a ser “Consideración fenomenológica fundamental”), a esos “niños que juegan en el cenador” hasta los que peregrina mi atención mientras permanezco en el cuarto? Pues en el original de Husserl no se dice que esos niños estén jugando. Pero ¿qué iban a estar haciendo, si no jugar, unos niños en un cenador madrileño o mexicano?

Pero lo que también resulta curioso es que la traducción de Gaos de *El ser y el tiempo*, en la que siguió el otro ideal de traducción, y en que hizo esfuerzos léxicos extremos, y algunos sintácticos también considerables, por adecuar el español al alemán del original, tampoco pudo mantenerse incólume ante la crítica, y precisamente por las razones contrarias. No quiero implicar aquí ninguna valoración relativa de las traducciones de *Sein und Zeit* de Gaos y de Jorge Rivera; pero no quiero dejar de decir que la condena que Rivera enuncia de la traducción de Gaos en el Prólogo de su propia traducción, esa condena que dice que la traducción de Gaos “es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana”, no es más que una exageración irreflexiva. La historia de la recepción de Heidegger en español lo sabe muy bien. Pero esa condena es al menos sintomática de los riesgos que hay en ceñirse a uno de los dos métodos de traducir como si fuera justamente un “ideal extremo”, que es como Gaos los llama.

Pues esos métodos o caminos o direcciones, si acaso pueden separarse uno de otro y seguirse en exclusiva en una traducción, como predicaba Schleiermacher, en todo caso no parece que puedan

¹² Gaos no era amigo de las notas de traductor. En *El ser y el tiempo* no hay ninguna; en su versión de *Ideas I* hay solo una relativa a un asunto de información bibliográfica, no de traducción.

serlo indiscriminadamente en todo género de traducciones, sin una ponderación muy detenida del género y de la índole de la obra que se traduce, del público al cual se dirige la traducción e incluso de las finalidades que ese público persigue con su lectura. A mí no me parecería un mal destino de una traducción —sobre todo de fenomenología husserliana— el de servir de una suerte de escalera wittgensteiniana, de esas que dejan de servir cuando uno ha llegado gracias a ellas a otro piso, a otro suelo, a otro nivel de desarrollo.

Pero este caso de las traducciones de Gaos acaso enseña mejor que nada, y mejor que la exposición misma de Ricoeur que concluye en esto, la verdad que entraña la consideración de esos que para Schleiermacher eran métodos de traducir como dos amos que reclaman ambos atención y dedicación. Quizá el camino más atinado en la traducción sea justamente el de no servir solo al autor y a las exigencias de la lengua del original, ni solo al lector y a las de la lengua de la traducción, sino mirar a ambos lados a la vez, o intermitentemente, a la vez buscando la mayor fidelidad alcanzable y reconociendo la necesidad de los sacrificios o las “traiciones”. Aunque esta postura o esta actitud práctica ante la traducción no equivalga a la solución teórica de los problemas de la traducción, y haga falta todavía mucho desarrollo de la fenomenología del lenguaje o de la hermenéutica misma para llegar a comprender cabalmente los entresijos de la tarea del traductor, tan atravesada por contingencias o, como lo decía Schleiermacher, por irracionalidades, quizá sí funcione como una especie de “moral provisional” del traductor, o al menos del traductor de fenomenología, en busca de una muy difícil pero muy deseable “hospitalidad lingüística”.

Para terminar, señalo un punto en el que José Gaos sí tiene una coincidencia peculiar con Ricoeur. Me refiero a su idea de la retraducción como la verdadera crítica de la traducción y a la cual ésta queda siempre sujeta. En su Prólogo a *El ser y el tiempo*, dice esto:

no será arrogancia decir de antemano a los eventuales críticos de esta traducción y proponentes de correcciones a ella: ninguna traducción de un término distinta de la adoptada en la presente puede estar segura de ser mejor si no se pone a prueba a lo largo de la obra entera; lo más probable es que la traducción que parece la indicada en la página n resulte que no encaja al llegar a la página n + x. Pero el traductor no estaría menos dispuesto a aceptar en una eventual reedición las que superasen la prueba que ha estado a aceptar las aceptadas en esta edición. Una traducción como ésta requiere completar las ocurrencias propias, bien pronto agotadas en una limitación de anquilosamiento, con las inspiraciones ajenas. (p. 14)

La traducción es vista por Gaos como un rompecabezas, y un rompecabezas que puede ser resuelto por más de un traductor a la vez. ¿No es el armado de un rompecabezas una de esas actividades que pueden dar lugar a las más deliciosas situaciones de convivencia, entre amigos o en familia? Yo vi en esas palabras de Gaos una clara invitación a efectuar una refundición similar a la que he efectuado, y siguiendo con la metáfora, a sentarme con él a buscar las piezas con que él no había podido dar. Aunque esas palabras suyas están dichas de *El ser y el tiempo*, cuyo segundo traductor, por cierto, no aceptó el reto y prefirió emprender su propia traducción (y ya no diré yo por cuáles derroteros, ni con cuánto éxito...), por mi parte no pude ver razones para que no valieran con respecto a *Ideas I*, cuya refundición ha sido hecha, pues, en ese espíritu de colaboración con su primer traductor. También, ciertamente, con un ideal de traducción diferente, menos extremo, mucho más pedagógico, y procurando siempre la mayor precisión posible y, sobre todo, no arrebatándole nunca la palabra a Husserl para sustituirla por la del traductor. Las

nuevas piezas insertadas aquí y allá por el refundidor en el rompecabezas que Gaos armó inicialmente, llevan ese espíritu y este nuevo ideal.

Así pues, en conclusión, a un trabajo similar de colaboración quedan invitados ahora y aquí todos los “eventuales críticos” de esta refundición “y proponentes de correcciones a ella”, porque no es solo que se anquilese la propia fuente de ocurrencias, sino, más simplemente, que solo es una, y de más fuentes brotarán necesariamente más ocurrencias, así como dos o más cabezas piensan más que una. El traductor no tiene por qué sentirse siempre solitario. Creo que Ricoeur podría ver con buenos ojos esta concepción de la serie de traducciones y retraducciones como una empresa colectiva, como un trabajo de equipo —que es como había que hacer la fenomenología misma, según Husserl reclamaba de sus seguidores.

(IX Jornadas del Círculo Peruano de Fenomenología y
Hermenéutica, del 29 al 31 de octubre de 2013, en Lima,
Perú.)