

## La representación de la “tradicón filosófica alemana” en sus traducciones al español: Una mirada paratextual\*

*Nayelli Castro Ramírez*

*Universidad de Ottawa*

[mmcastro@colmex.mx](mailto:mmcastro@colmex.mx)

### **Resumen:**

La denominación “filosofía alemana” o “filosofía española” es resultado de proyectos de nacionalismo cultural que vinculan la producción filosófica de un país con su lengua nacional. Del romanticismo alemán del siglo XIX a las posiciones historicistas latinoamericanas, pasando por el proyecto de renovación cultural de José Ortega y Gasset, puede trazarse un mapa intelectual en el cual filosofía, lengua y nación están estrechamente vinculadas y en el cual la relación entre las diferentes “tradiciones” no puede prescindir de la traducción. En el contexto del movimiento de renovación cultural española, esta geografía intelectual da lugar a un pronunciado interés por la filosofía producida en Alemania (Dilthey, Husserl y Heidegger,) y por su consecuente traducción. ¿Cómo logra el alemán convertirse en la lengua de la filosofía en el siglo XX? ¿De qué manera sus traductores al español salvan la distancia entre dos “tradiciones” que se antojan tan diferentes? El presente artículo responde a estas preguntas a partir del análisis de la intervención paratextual de tres traductores de la filosofía alemana al español.

**Palabras clave:** traducción, filosofía, alemán, español, traductor, representación, paratextos.

### **Abstract:**

The label “German philosophy” or “Spanish philosophy” is a consequence of cultural nationalist endeavors, which link the philosophy of a country to its national language. From German Romanticism to Latin-American historicist positions, and José Ortega y Gasset’s cultural renewal project, we can draw an intellectual map, in which Philosophy, language and nation are closely related and rely heavily on translation. In the context of the Spanish cultural renovation, this intellectual geography goes hand in hand with the translation of German philosophy (Husserl, Heidegger, Dilthey). How did the German language become the language of philosophy in the 20<sup>th</sup> century? How did Spanish translators reconcile the differences between the Spanish and the German traditions? In this paper, I attempt to answer these questions by analyzing the paratextual interventions of three translators of German philosophy into Spanish.

**Key words:** translation, philosophy, German, Spanish, translator, representation, paratexts.

### **Résumé :**

La dénomination « philosophie allemande » ou « philosophie espagnole » est le résultat des projets de nationalisme culturel qui lient la production philosophique d’un pays avec sa langue nationale. Dès le romantisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu’aux positions historicistes latino-américaines, en passant par le projet de renouvellement culturel de José Ortega y Gasset, on peut tracer une carte intellectuelle sur laquelle une philosophie, une langue et une nation sont étroitement liées et sur laquelle la relation entre différentes « traditions » se construit par les traductions. Dans le contexte du mouvement de renouvellement culturel espagnol, cette géographie intellectuelle donne lieu à un intérêt prononcé pour la philosophie produite en Allemagne (Dilthey, Husserl et Heidegger,) et en conséquence pour sa traduction. Comment l’allemand parvient-il à devenir la langue de la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle ? De quelle manière ses traducteurs en espagnol rapprochent-ils la distance entre deux « traditions » qui semblent si différentes ? Le présent article répond à ces questions à partir de l’analyse de l’intervention paratextuelle de trois traducteurs de la philosophie allemande en Espagnol.

**Mots clés :** traduction, philosophie, Allemand, Espagnol, traducteur, représentation, paratextes.

---

\* Este artículo forma parte de la investigación que emprendí en 2008 para mi tesis doctoral “Regards sociologiques sur la traduction philosophique: Mexique (1940-1970)”, en la Universidad de Ottawa, Canadá. La defensa de esta tesis tuvo lugar en febrero de 2012.

## 1. El mito de la lengua alemana como lengua filosófica

Desde su nacimiento en Grecia, hace más de 2500 años, hasta nuestros días, el discurso filosófico ha recurrido a diferentes lenguas para constituirse. Del griego antiguo a las lenguas vernáculas que dieron origen a las actuales lenguas nacionales, pasando por el latín escolástico y humanista –sin olvidar sus relaciones con el hebreo y el árabe–, el canon filosófico se ha ido poco a poco traduciendo y reconstruyendo hasta servir de base a una tradición filosófica “compartida”. En otros términos, la historia de la filosofía “occidental” la revela como una práctica interlingüística e intercultural. Lo cual no quiere decir que el discurso filosófico sea el resultado de un diálogo idílico con la tradición. La historia de la filosofía nos enseña asimismo que ha habido *lenguas francas* que han contribuido a la consolidación de esta tradición y que, por ende, han tenido mayor influencia.<sup>1</sup> Los ejemplos más cercanos a nosotros son quizás el latín, el francés y, más recientemente, el inglés, aunque la influencia de este último no se reduce al ámbito filosófico. Sin alcanzar el estatus de *lingua franca*, el alemán ocupa una posición privilegiada en los medios filosóficos del siglo XX.

De acuerdo con Jean-François Marquet (1989), este fenómeno, cuya duración cubre aproximadamente los dos siglos que van de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) a la muerte de Heidegger (1976), se explica por la construcción del mito del alemán como lengua filosófica y por la concepción que, a partir del siglo XVI, algunos pensadores alemanes desarrollaron de las relaciones entre lenguaje y pensamiento.

Si se debe a Lutero la posibilidad de orar en alemán, el crédito por forzar esa lengua a expresarse filosóficamente es de Immanuel Kant (Marquet, 1989: 153). Aunque no se encuentre en sus obras una defensa del alemán como *la* lengua de la filosofía, se le atribuye la construcción de una terminología especializada y de un discurso claro, riguroso y *traducible* que cumple con las exigencias de la expresión filosófica especializada (Lefebvre, 2004: 56).

Sin embargo, la descripción anterior no debe llevarnos a concluir que se trata de una mera cuestión formal. Hay además una transformación de fondo en la manera de concebir la relación entre el hombre y la divinidad, el sujeto y su lengua, y la razón y la expresión lingüística. Se trata, a fin de cuentas, de disolver estas dicotomías para repensarlas en términos de identidad. Una concepción orgánica de la lengua empieza entonces a ganar terreno. Las lenguas dejan de ser instrumentos de un pensamiento predefinido para convertirse en condición imprescindible de su manifestación. No hay

---

<sup>1</sup> La historia de la expresión “lengua franca” es sugerente a este respecto. De origen italiano, en un principio quería decir “la lengua de los francos”. Con ello se hacía referencia a la lengua de los europeos que comerciaban con los pueblos del Levante, y no a los que colonizaron Galia en el siglo V, cuya lengua fue más bien el *francique* (dialecto germánico occidental). La *lingua franca* estaba constituida principalmente a partir de las lenguas romanas y se utilizó en el Mediterráneo desde la época de las Cruzadas hasta fines del siglo XIX (Delisle, 1995).

pues distinción entre la razón y su expresión lingüística, ambas son “dos versiones del mismo λόγος” (Marquet, 1989:154).

De Jakob Böhmer (1575-1624) a Martin Heidegger (1889-1976), puede trazarse la genealogía de la lengua como manifestación viva del espíritu de un pueblo, o para decirlo en los términos de Humboldt (1759-1859), de la lengua como *energeia* y no como *ergon*. La lengua nacional deja de concebirse como una creación de los pueblos para convertirse en manifestación de sus destinos.

La metáfora de la lengua viva como manifestación del espíritu de un pueblo será desde entonces un tema recurrente y servirá también para contrastar el alemán –lengua viva– con el latín y las lenguas derivadas de éste –lenguas muertas o fosilizadas–. La importancia de esta metáfora para la construcción de una filosofía “alemana” no es menor. La explicitación del vínculo entre lengua viva y lengua filosófica corre a cuenta de Fichte (1762-1814). De acuerdo con este autor, solo en una lengua viva y “pura” como el alemán pueden surgir las nociones abstractas en su inmediatez prístina sin recurrir, como en las lenguas latinas, a metáforas rígidas y estériles. Para garantizar que el alemán siga siendo una lengua viva, habrá que depurarlo de los préstamos tomados de otras lenguas, en particular, del latín. La sustitución del término latino *Philosophie* por *Wissenschaftslehre*, proposición que no tuvo mucho éxito, será uno de los ejemplos de la depuración lingüística buscada.

El énfasis puesto en la propia lengua –el alemán– será directamente proporcional a la crítica de la lengua ajena –el latín y sus derivados–, ya que “sólo en alemán podrá surgir una filosofía viva del sujeto y de la libertad, distinta de la filosofía que nace en la Edad Media en esa lengua muerta que es el neolatín, y que no puede ser más que una filosofía de la muerte y de lo inerte, del ‘ser’ y de la ‘cosa’” (Marquet, 1989:151, mi traducción).

Esta actitud crítica no se dirigirá solamente al “Otro” exterior, sino que identificará incluso en la producción de filósofos “locales” las formas discursivas heredadas de la tradición escolástica. Así, Hegel reprocha a Kant su uso “afectado” de la lengua, su terminología “bárbara”, su falta de creatividad y, en suma, el hecho de “traducir la metafísica del entendimiento (la Ilustración) a un dogmatismo subjetivo” (Lefebvre, 2004: 58). Por ello, tomando distancia de las formas de expresión kantianas, Hegel optará por una “germanización” creciente de su discurso evitando las formas rígidas y sofocantes del latín escolástico.

Con todo, la función del “Otro” en la construcción del mito de la lengua alemana como lengua filosófica no será del todo negativa. Por el contrario, como Fichte lo señalará en el quinto de sus *Discursos a la nación alemana*, puede asignársele un papel cuya importancia no es menor: el latín escolástico tendrá la misión de entregar el legado filosófico de la Antigüedad a sus intérpretes alemanes, quienes, al traducirlo a la lengua viva, lograrán devolverle su vigencia (Marquet, 1989: 151).

De esta afirmación a las posiciones de Nietzsche y Heidegger con respecto a la Antigüedad griega no hay sino un paso: ambos pensadores defenderán el vínculo primigenio de la lengua alemana con el esplendor filosófico griego. Para Heidegger, “La lengua griega era filosófica, es decir [...] ya filosofaba como lengua y configuración de lengua. Lo mismo puede decirse de cualquier lengua auténtica, claro está, en diferentes grados. Éstos se miden según la profundidad y la potencia de la existencia de un pueblo y de una raza que habla dicha lengua y existe en ella. La creatividad y la profundidad filosóficas de la lengua griega no pueden encontrarse más que en la lengua alemana” (Heidegger, 1987: 57, cit. por Cassin, 2004: xix)

De esta manera el mito del alemán como lengua filosófica encuentra su máxima expresión y sitúa a dicha lengua en un lugar privilegiado del paisaje filosófico europeo en el siglo XX. A continuación, veremos la función de este mito en la traducción de la filosofía alemana al español, primero en España y después en México, a raíz del exilio de los republicanos españoles en ese país.

## 2. La filosofía de lengua española

Aunque el siglo XX sea testigo del creciente interés de los intelectuales españoles por la filosofía alemana, debe reconocerse en Feijoo (1676-1764) un antecedente importante a este respecto. Ya en su “Mapa intelectual y cotejo de naciones” la producción cultural alemana merece la siguiente descripción:

“Estoy en esta parte tan distante de la común opinión, que por lo que mira a lo substancial, tengo por casi imperceptible la desigualdad que hay de unas Naciones a otras en orden al uso del discurso. Lo cual no de otro modo puedo justificar mejor que mostrando que aquellas Naciones, que comúnmente están reputadas por rudas, o bárbaras, no ceden en ingenio, y algunas, acaso exceden a las que se juzgan más cultas. Empezando por Europa, los Alemanes, que son notados de ingenios tardos, y groseros (en tanto grado, que el Padre Domingo Bouhursio, Jesuíta Francés, en sus Conversaciones de Aristio, y Eugenio, propone como disputable, si es posible que haya algún bello espíritu en aquella Nación) tienen en su defensa tantos Autores excelentes en todo género de letras, que no es posible numerarlos.” (Feijoo, 1799 [1724])

Casi doscientos años después, el mito del alemán como lengua filosófica tendrá su contraparte en el proyecto orteguiano de construir una filosofía de lengua española. En el contexto español, se tratará evidentemente de repetir el proceso para forjar un español filosófico y, por ende, colocar, en el mapa intelectual europeo, “la interpretación española del mundo” (Ortega y Gasset, cit. por Marías, 1972: 12). Inscrito en el movimiento de renovación cultural que tuvo lugar en España en los años veintes y treintas del siglo XX, el punto de partida de este proyecto es la identidad entre lengua y pensamiento. La tesis según la cual la filosofía española se expresa en español llevó a Julián Marías (1914-2005), uno de los discípulos más cercanos de Ortega y Gasset (1833-1955) a afirmar lo siguiente:

“Hay un hecho histórico y es que el pensamiento tradicional en España se escribió en latín. Vives, los teólogos y filósofos desde Vittoria hasta Suárez en los siglos XVI y comienzos del XVII, escriben en latín. La forma dominante en este pensamiento es la del humanismo o la de la escolástica en su último brote, dos formas intelectuales y literarias que son supranacionales o, si ustedes prefieren, pre-nacionales” (1972: 9).

En otros términos, no puede considerarse que la filosofía producida en España en una lengua distinta del español sea española. El vínculo indisoluble entre lengua y pensamiento obliga, por tanto, a evacuar buena parte de la tradición intelectual española en aras de un nacionalismo cultural de inspiración alemana. El interés de Ortega y Gasset y sus discípulos por la filosofía alemana no debe causar ninguna sorpresa. El proyecto intelectual del filósofo español se inscribe en un movimiento cultural que dará prioridad a la importación de la filosofía alemana sobre la filosofía francesa, la cual, junto con el krausismo, había sido muy influyente en España durante el siglo XIX.<sup>2</sup> Puesto que, de acuerdo con una de las críticas más frecuentes a la importación de ideas filosóficas, la traducción y la adopción de filosofías extranjeras se hacían de manera dogmática y poco creativa, Ortega y Gasset justificará su interés por la filosofía alemana en estos términos:

“Comprendía que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela –un nuevo y magnífico alimento. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso en flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español” (1985: 12).

Junto con Xavier Zubiri (1898-1983) y Manuel García Morente (1886-1942), José Ortega y Gasset se dará a la tarea de importar la filosofía alemana contemporánea. La fundación de la *Revista de Occidente* en 1923 marca el comienzo de un periodo fructífero para la publicación de traducciones, muchas de ellas hechas por José Gaos (1900-1969), discípulo cercano de Ortega y Gasset. La unidad de la lengua y el pensamiento también fue el punto de partida del proyecto intelectual que Gaos desarrolló en México tras su salida de España en 1938. Gaos concibe la relación entre lengua y pensamiento como “un movimiento recíproco radicalmente *uno*: un pensamiento se expresa en *una* lengua, *una* lengua da *unidad* a un pensamiento” (1993: x). Julián Marías, a su vez, defenderá la misma tesis afirmando que “la lengua aparece

---

<sup>2</sup>La filosofía alemana no estuvo del todo ausente en la España del siglo XIX. Sin embargo, representada por las traducciones de la obra de K. Ch. F. Krause (1781-1832) hechas por Julián Sanz del Río (1814-1869), esta primera importación será muy criticada por los filósofos españoles posteriores. Antonio Valdecanto la describe en los siguientes términos: “Quien desee encontrar una caricatura malintencionada de los peores estereotipos de la filosofía académica alemana puede acudir con provecho a la obra de Krause o a las desmarañadas adaptaciones de Sanz. Si el primero había heredado toda la incontinencia conceptual del idealismo alemán sin nada de su talento, el segundo ponía de su cosecha un ánimo obsecuente y un castellano ridículo, grotescamente concebido para fingir profundidad y no hacerse entender” (2003: 209).

como una manera de instalación, como un temple vital desde el cual el hombre trata con la realidad. [...] La historia de cada lengua aparece como el depósito de las experiencias históricas de un pueblo” (1972:12).

La llegada de Franco al poder interrumpe el movimiento de renovación cultural al que me he venido refiriendo. Desde el exilio, muchos intelectuales dieron continuidad a la reflexión sobre la filosofía de lengua española y a la traducción de la filosofía alemana. Así, de acuerdo con Gil Villegas, el programa de publicaciones de la *Revista de Occidente* será retomado por la colección “Filosofía” del Fondo de Cultura Económica, en México (Gil Villegas, 2001: 277).<sup>3</sup>

El estudio de los prólogos que acompañan estas traducciones se revela particularmente fecundo para observar la manera como los traductores construyen una representación particular de la tradición filosófica alemana, sin dejar de lado el proyecto de una filosofía de lengua española.

### 3. Los discursos paratextuales

Antes de emprender el análisis de estas intervenciones, conviene señalar algunas de las funciones de este tipo de producción discursiva. De acuerdo con Gérard Genette, un texto “nunca se presenta por sí solo”, sino que aparece en general acompañado de un conjunto de prácticas discursivas cuyo objetivo es “presentarlo” y asegurar su “recepción” y “consumo” (1987: 7). Pueden considerarse como paratextos el título, el nombre del autor, el prefacio y las ilustraciones de un libro impreso. Con frecuencia, los prefacios o introducciones corren a cuenta del editor, del autor del texto presentado. Otras veces, cuando se trata de un autor desaparecido, se recurre al prefacio alográfico, esto es, aquél que es escrito por otro autor cuyo conocimiento del libro y del tema garantiza que se cumplirá con la función esperada de este discurso. De acuerdo con Genette, esta “producción prefacial podría estar relacionada con la práctica humanista de la edición y de la traducción de textos clásicos de la Edad Media y de la Antigüedad clásica” (*Ibid.*: 243, mi traducción).

La función de los prefacios alográficos es presentar al autor y al texto traducidos y situar la obra en su contexto de producción y de recepción. Tratándose de textos filosóficos, también se espera que estos paratextos proporcionen al lector una guía de lectura de la obra en cuestión. Se trata, en suma, de anclar el texto en su contexto y de desempeñar un papel didáctico. Puesto que emplear esta herramienta discursiva implica igualmente el riesgo de proceder a una lectura determinista, esto es, reducir el texto al contexto, algunos filósofos se han mostrado reticentes hacia el empleo de

---

<sup>3</sup> Fundada en 1936 por iniciativa de Daniel Cosío Villegas (1898-1976) y de Eduardo Villaseñor (1886-1978) el Fondo de Cultura Económica permitió que muchos exiliados españoles se integraran a las tareas editoriales y de traducción a muy poco tiempo de su llegada a México. José Gaos y Eugenio Ímaz desempeñaron papeles protagónicos en la constitución de la colección “Filosofía”, creada en 1941, y “Textos clásicos de filosofía”, creada en 1955. (Arciniega, 1996: 48, 148 et ss., 215 y ss.)

prólogos y prefacios. Como lo muestra Jean-Marie Schaeffer, a pesar de recurrir a este tipo de discurso, con frecuencia los filósofos se muestran cautelosos en su uso, pues los paratextos “comprometen” el discurso filosófico con un tipo de discurso “circunstancial” que le es ajeno y del cual quisiera distanciarse (1987:37).

No ocurre lo mismo en el caso de algunos traductores de filosofía. Aunque sería inexacto afirmar que una obra de filosofía traducida se publica sin excepción con un prefacio o una introducción del traductor, es innegable que cuando es el caso, el discurso producido reviste un interés particular. Así, el estudio de la producción paratextual de una traducción contribuye a arrojar luz sobre el anonimato o la originalidad de los traductores (Tahir-Gürçaglar, 2002: 41).

Recordemos asimismo la importancia que el propio José Gaos concedía a la redacción de introducciones y comentarios a las traducciones que se publicaban en la colección “Filosofía” del Fondo de Cultura Económica. Su interés por este tipo de producción discursiva fue tal que escribió unas “Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos” (2000). De igual modo, en el “Prólogo” a su versión de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, distinguirá entre el prólogo a una obra original y el prólogo a una traducción, y considerará que este último es más necesario que el primero: a diferencia de la traducción y de su traductor, la obra y su autor original no necesitan presentación (1951). En su presentación de la colección mencionada anteriormente, Gaos justificará la necesidad de estas intervenciones paratextuales de la siguiente manera:

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

Sin embargo, las funciones de los paratextos de las traducciones de filosofía no se limitan a la contextualización y a las funciones que Gaos les atribuye en su “Presentación”. Como Tahir-Gürçaglar lo propone, esta producción discursiva es muy reveladora de la subjetividad del traductor. Aún más, la producción discursiva desencadenada por una traducción filosófica proporciona un punto de vista privilegiado para observar la representación, no sólo del autor y la obra traducidos, sino de la tradición a la que pertenece y de la relación entre ésta y el medio filosófico al que se integra. Para retomar los términos de Dominique Maingueneau (1995), podemos afirmar que el análisis de estos discursos paratextuales nos permite presenciar la construcción de una “comunidad discursiva” en la que el traductor y el autor traducido participan como enunciadores autorizados. Se trata, en otras palabras, de observar la manera como, en sus prólogos, los traductores reproducen el mito de la lengua alemana como lengua de la filosofía, al tiempo que contribuyen a situar la filosofía de lengua española en el panorama intelectual internacional.

Tomemos como primer ejemplo los prólogos de Eugenio Ímaz a las *Obras Completas* de Dilthey, traducidas y editadas por él y publicadas en ocho tomos entre 1944 y 1945, por la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica.<sup>4</sup> Este proyecto editorial es de sumo interés para el estudio de la intervención activa de un traductor en la reconstrucción de una obra de gran complejidad. Ante la imposibilidad de detenernos en esta faceta de los prólogos de Ímaz, me limitaré a presentar la manera como Ímaz emprende la reconciliación de la tradición alemana y la española. La primera estrategia consiste en presentar a Dilthey como “hijo de pastor, como tantos otros ilustres pensadores germanos” y como “estudiante de Filosofía y Teología”. En seguida, Ímaz señala la necesidad de comprender esta tradición:

“No hay que perder de vista nunca esta iniciación teológica de Dilthey. Creemos que, en general, no es posible comprender la *gran filosofía alemana* –el idealismo alemán– sin estar al tanto de los teologemas en que se mueven sus filosofemas. Sin esto sigue siendo esta filosofía un *mundo extraño* por donde ni la unidad sintética de la apercepción, ni el yo puro de la triada dialéctica podrán hacer caminar nuestra *católica carroza*” (1944: xii, yo subrayo).

La oposición entre la “gran filosofía alemana”, ese “mundo extraño” y “nuestra carroza católica” tiene el objetivo de definir los polos que permiten situar al lector hispanohablante del lado de la tradición escolástica que ha de abandonarse si se quiere “estar al tanto” de los “teologemas” y “filosofemas” alemanes. Una vez que los polos de la oposición han sido definidos, Ímaz procede a borrar sus contornos para revelar sus secretas semejanzas y por ende, su igual derecho a pertenecer a “la gran filosofía”. Así, el traductor informa a sus lectores que, a pesar de las diferencias confesionales, los pensadores alemanes y los españoles tienen mucho en común. Estas semejanzas se reflejan sobre todo en las investigaciones estéticas de Dilthey y de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912); una semejanza que, de acuerdo con Ímaz los hace complementarios. El prólogo al tomo IV, *Vida y poesía*, expone estas coincidencias en los siguientes términos:

“[...] no obstante el remachado catolicismo –no escolasticismo ni jesuitismo– de don Marcelino y su enconado antikrausismo, gravita más en él la comunidad profunda que las crespadas diferencias de superficie. Si al liberalismo institucionista le recortamos los ribetes germánicos, filosóficos, panteístas, y al catolicismo marcelino los flecos romanos, teológicos, trinitarios, acaso no nos quede más que una común actitud moral y estética honda ante la vida, española de cuerpo entero” (1945 : xiii-xiv).

Curiosamente, en la cita anterior, después de aplanar las diferencias que hacen que las dos “visiones del mundo” en cuestión sean incompatibles, el traductor concluye que en esencia la “actitud moral y estética” que comparten es “española de cuerpo entero”. En otros términos, la intervención del traductor en los prólogos a las *Obras* de Dilthey traza las diferencias entre ambas tradiciones, sólo para matizarlas y proceder a la incorporación integral de los escritos de Dilthey al repertorio filosófico en español del que formarán parte desde entonces.

<sup>4</sup> Los prólogos escritos por el traductor para la publicación de estas *Obras Completas* se publicaron posteriormente en un *Asedio a Dilthey* (El Colegio de México, 1945).

La “Introducción” de José Gaos a su traducción de *Meditaciones Cartesianas* de Husserl es un segundo ejemplo.<sup>5</sup> La traducción de Gaos parte de un manuscrito en alemán inédito que Ortega y Gasset recibió de las manos del propio Husserl durante una visita a Friburgo. Gaos comienza entonces su traducción en España, pero se ve forzado a exiliarse en México donde la publicará. “Historia y significado”, título de su “Introducción”, es un texto con abundantes referencias a los mentores de Husserl, a la evolución de la fenomenología y a los continuadores del proyecto fenomenológico. Por todo ello, el texto de Gaos proporciona una representación compleja de la comunidad discursiva en la que Husserl y el propio Gaos se inscriben. De nuevo, lo que nos interesa aquí es iluminar uno de los momentos en que, con su discurso, el traductor pinta un paisaje intelectual en el que la filosofía española comparte con la filosofía alemana el mismo espacio intelectual. En este caso, la estrategia empleada es un relato que define una genealogía de pensadores cuyos últimos eslabones son miembros de la red filosófica española. Así, al relatar las derivas de los herederos del proyecto husserliano, Gaos afirma:

“Relegaron, pues, al creador y maestro al término suyo un tanto lejano y oscuro del fundador sus coruscantes discípulos y continuadores. Y el último, descollante entre éstos, relegó la filosofía de los valores y eidética en general al término de un momento superado en la trayectoria contemporánea de la filosofía. [...] De la fenomenología de la conciencia pura de Husserl, pasó Heidegger a su analítica del *Dasein*. [...] Ortega sometió la fenomenología ‘transcendental’ a una crítica (cuyo resumen muy fiel puede ver el lector en la *Historia de la filosofía* de Marías) en el sentido de que lo decisivo no es la conciencia objeto de la [conciencia] refleja, sino ésta, en la que pasamos a vivir en medio de toda ‘nuestra vida’. [...] Por mi parte, empieza ya a hacer años que viene pareciéndome ver la significación histórica y filosófica toda de la fenomenología de la manera siguiente.” (1942: 26).

Al igual que en los prólogos de Ímaz a las *Obras* de Dilthey, el traductor no deja de subrayar la proximidad entre la filosofía alemana y la española. Esto queda demostrado en diferentes pasajes de la introducción. De las peripecias del manuscrito anotado por el puño y letra de Husserl y la reunión de éste con Ortega en Friburgo, a la “verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles contemporáneos de filosofía alemana” (*Ibid.*:33), el relato de Gaos permite confirmar no sólo que la filosofía española está “al día”, sino también que el papel del traductor en la publicación de esta obra va más allá de la traducción de la obra presentada: el filósofo-traductor se construye como el último eslabón de la genealogía construida para exponer el desarrollo de la fenomenología.

Veamos un tercer ejemplo. La traducción de García Bacca del ensayo “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (Hoelderling [sic] y la esencia de la poesía») de Heidegger se publicó inicialmente en México en 1944, en la editorial Séneca, uno de los órganos de la cultura

<sup>5</sup> Algunos fragmentos de esta obra fueron traducidos y publicados primero por Antonio Caso en *Caso La filosofía de Husserl* (Imprenta Mundial, 1934), a partir de la versión francesa de Emmanuel Levinas y Gabrielle Pfeiffer (1931). En la “Introducción” a su traducción la misma obra, Gaos afirma que Caso tradujo todas las *Meditaciones*. Sin embargo, estos fragmentos son las únicas huellas que quedan de la intervención de Caso.

española en el exilio (Larraz Elorriaga, 2011:142). En el mismo volumen, García Bacca traduce el ensayo “Vom Wesen des Grundes” (“La esencia del fundamento”) e incluye un “Vocabulario” con “las palabras fundamentales de Heidegger y la traducción o versión que empleo” (1944: 14) y un breve prólogo para presentar el libro. Más de veinte años después, el traductor revisa su traducción del primer ensayo y la publica en Venezuela (1968), con tres “comentarios”. En el tercero, cuyo título es “Poeta y pueblo”, García Bacca expone los vínculos entre la lengua y el espíritu de un pueblo contraponiendo el ensayo de Heidegger sobre Hölderlin a la poesía de Antonio Machado. La comparación de los discursos paratextuales que acompañan a la primera traducción y a su posterior revisión revela las representaciones de la filosofía heideggeriana y de su relación con la tradición intelectual española que orientan la traducción de García Bacca. Me concentraré en particular en la manera en que el traductor representa la interacción entre el alemán heideggeriano y su “versión castellana”. En la traducción publicada en 1944, esta relación queda plasmada de la siguiente manera:

“El estilo de Heidegger en sus obras originales – *Ser y Tiempo, Kant y el problema de la Metafísica, Esencia del fundamento*– es el que dijera en palabras una de esas máquinas remachadoras que clavara para siempre de un golpe una máquina de piezas elaboradas con la más fina técnica de precisión. Tal vez ningún otro filósofo haya logrado un lenguaje filosófico de ‘fórmula matemática’, de notación algebraica sin escape, y casi sin ambigüedad posible, cuando por larga y milimétrica lectura se ha llegado a dominar sus obras. De ahí que no pueda ni entenderse, ni traducirse ‘ajustadamente’ una sola sin presuponer las otras, y que aflojar la significación –rígida, inflexible, a torno– de una sola palabra desatornille y desencadene otras cosas en otros libros suyos” (1944:10).

Es interesante observar que esta representación de la lengua alemana invierte el retrato que los intelectuales alemanes hacían de su propia lengua con respecto a las lenguas derivadas del latín. Ahora es la lengua alemana, la de Heidegger en particular, la que se muestra como “rígida e inflexible”. De ahí la necesidad del “Vocabulario”. En éste, García Bacca no se contenta, sin embargo, con presentar una suerte de “glosario” que construiría equivalencias uno a uno entre los términos alemanes y castellanos. Se trata, por el contrario, de un comentario minucioso de frases completas, expresiones y términos, que explica lo que la traducción no hace inmediatamente legible y relaciona el alemán de Heidegger con la terminología filosófica forjada por Kant. Además de ser un verdadero tratado de traducción filosófica, el “Vocabulario” proporciona un retrato de un estadio particular del español filosófico, en particular, el de García Bacca. Esto es precisamente lo que más de veinte años después, el traductor afirma al revisar su traducción. “Todos los que hemos *aprendido* alemán, dice, hemos pasado por un periodo ‘infantil’ de idolatría verbal” (1968: 7). La traducción corregida se propone corregir este “defecto”:

“De la redición de la traducción, más que veinteañera, he procurado y podido quitar algunos resabios de idolatría verbal; no creo haber podido hacerlo con todos, por un cierto respeto a la convencional *fidelidad* que obliga a los traductores –a unos más, a otros menos, algo a todos–, so pena de caer en, *traición* o que se diga que uno ha caído en ella” (1968:8).

En otros términos, por “fidelidad”, la traducción corregida sigue teniendo ciertos “resabios de idolatría verbal”, por lo cual, el lector debe suponer que este defecto no es exclusivo de los que aprenden alemán sino que es inherente a la lengua alemana de Heidegger. El tercero de los “Comentarios” que García Bacca hace para acompañar esta retraducción, retrata con particular vivacidad la lengua alemana y su relación con la expresión poético-filosófica en lengua española. García Bacca no duda en secundar la afirmación heideggeriana según la cual “el Pueblo tiene *tono, Stimmung*” y que es este “tono” el que se expresa en su poesía y su filosofía. De ahí también la afirmación de que “por las filosofías, en plural tan significativo y rico como las flores y los frutos, nuestra tierra resulta habitable para la mente, para el entendimiento viviente, para la razón vital” (*Ibid.*: 83).

En consecuencia, la voluntad de eliminar aquella “idolatría verbal” no responde solo a la necesidad de corregir un defecto, sino de mostrar la diversidad de la expresión filosófica, esta vez, más cercana de la expresión poético-filosófica castellana. La comparación de Hölderlin con Machado ilustra de manera ejemplar esto último. El traductor explica la estrategia que emplea en los términos siguientes:

“Los *Comentarios* que a la traducción hemos añadido no pretenden mostrar que ‘Antonio Machado es el poeta del poeta, el poeta de la Poesía’; se contentan con algo más discreto y tal vez más eficaz para los nativos de lengua castellana: que puedan comparar, contraponer, completar poeta con poeta: Hölderlin con Machado, y a la vez adviertan, sin que el comentario lo recalque, que Machado es, en uno, poeta y filósofo de la poesía: es Hölderlin y Heidegger” (*Ibid.*:9).

El ejercicio discursivo al que García Bacca se entrega en esta retraducción del ensayo de Heidegger es doblemente productivo. Por un lado, parangona la expresión poético-filosófica en español con su contraparte alemana y lo logra sobre la base de una apretada argumentación que lo lleva a demostrar la pluralidad de filosofías y, por ende, a reivindicar un espacio para la expresión filosófica en español y rebatir la sentencia heideggeriana según la cual solo hay filosofía en griego o en alemán. Por el otro, al combinar expresión poética (Machado) y argumentación filosófica (Heidegger) su afirmación de las cualidades poéticas de la expresión filosófica en español queda demostrada por la incorporación de Machado al desarrollo argumentativo de su comentario. Esta estrategia hace que el discurso de García Bacca adquiera propiedades “performativas”, es decir su discurso “dice” la filosofía española al tiempo que la “hace”.

## Conclusiones

La mirada paratextual adoptada para estudiar la producción discursiva desencadenada por la traducción de algunas obras de la filosofía alemana al español permite presenciar un curioso juego de espejos en el cual una “tradición” intelectual” se constituye tomando como punto de referencia la alteridad radical de otra tradición. Así, si vimos a los pensadores alemanes fundamentar el mito de su lengua como lengua filosófica por oposición al latín escolástico, veremos igualmente que el movimiento de

renovación cultural española da pie a la traducción de la filosofía alemana sirviéndose de la misma herramienta discursiva, esto es, de la tesis de la identidad entre lengua y pensamiento.

Al margen de los textos traducidos, en el umbral de la lectura de la obra importada, es posible observar cómo se construyen y se reafirman las representaciones de la filosofía alemana y de aquella escrita en español. Más allá de las diferencias acusadas por los traductores, prevalece cierto universalismo que conduce a atenuar las particularidades para situar ambas tradiciones en una sola “comunidad filosófica”.

Los paratextos estudiados revelan efectivamente la subjetividad de los traductores. Sin embargo, no se trata de la subjetividad del sujeto que filosofa y traduce en soledad, sino del que tiene conciencia plena de que su discurso se inscribe en una dimensión socio-histórica determinada. En otros términos, la mirada paratextual permite observar a los filósofos en plena construcción de un discurso filosófico en español.

## Referencias

- Cassin, Barbara (dir.) (2004). “Présentation”, *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Le Robert-Seuil. xvii-xxii.
- Delisle, Jean y Judith Woodsworth (eds.) (1995). *Les traducteurs dans l'histoire*. Ottawa : PUO.
- Díaz Arciniega, Víctor (1996). *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1996)*. México: F.C.E.
- García Bacca, Juan David (1968). “Prólogo”, Martin Heidegger, *Hoelderlin y la esencia de la poesía*, tr. y comentarios J.D. García Bacca. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes. 8-12 y 43-87.
- (1944). “Prólogo”, Martin Heidegger, *Hoelderling [sic] y la esencia de la poesía seguido de la Esencia del fundamento*, tr. Juan David García Bacca. México: Séneca. 7-14 y 145-161.
- Genette, Gérard (1987). *Seuils*. Paris: Seuil.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1799 [1728]). “Mapa intelectual y cotejo de Naciones”, en *Teatro crítico universal*, tomo segundo, D. Joaquín Ibarra (ed.), con las adiciones del Suplemento, Real Compañía de Impresores y Libreros. 299-321. [en línea] <http://www.filosofia.org/bjf/bjft215.htm> (consultado el 9 de abril de 2012).
- Gaos, José (2000) “Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos”, en *La filosofía en la Universidad. Obras Completas*, tomo XVI, prólogo de Juliana González, nota del coordinador de la edición, Antonio Zirión. México: UNAM
- (1993). *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad contemporánea* Obras completas, tomo V. México: UNAM.
- (1955). “Presentación”, en *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducción de W. Roces. México, F.C.E. vii-viii.
- (1951) “Prólogo, introducción e índice de traducciones”, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos. México: FCE. 7-151.
- Gil Villegas, Francisco (2001). “Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensión filosófica”, León E. Biber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*. México: El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico-UNAM. 273-292.

- Heidegger, Martin (1987 [1930]). *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. tr. E. Martineau, Paris : Gallimard.
- Ímaz, Eugenio (1945c). “Prólogo”, en Wilhelm Dilthey, *Vida y poesía*, tr. de E. Ímaz. México, FCE. ix-xvi.
- (1944). “Prólogo”, en Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México, FCE. ix-xvi.
- Larraz Elorriaga, Fernando (2011). “Los exiliados y las colecciones editoriales en Argentina”, en Andrea Pagni (ed.), *El exilio republicano español en México y Argentina. Historia cultural, instituciones literarias, medios*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert. 129-144.
- Lefebvre, Jean-Pierre (2004) “Allemand”, Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris : Le Robert-Seuil. 53-63.
- Marías, Julián (1972). *Los españoles*. Vol. 2, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
- Maingueneau, Dominique (1995). «L'énonciation philosophique comme institution discursive», *Langages* 119/29. 40-62
- Marquet, Jean-François (1989) “L'allemand”, André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Le discours philosophique*, tome 4. Paris : Presse de l'Université de France. 147-166.
- Ortega y Gasset, José (1985). *El espíritu de la letra*, Ricardo Senabre (ed.), Madrid: Cátedra.
- Schaeffer, Jean-Marie (1987). « Note sur la préface philosophique », *Poétique* no. 69. 34-44.
- Tahir Gürçaglar, Sehnaz (2002). “What Texts Don't Tell. The Use of Paratexts in Translation Research”, in Theo Hermans (ed.) *Crosscultural Transgressions. Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues*. Manchester: St Jerome Publishing. 44-60.
- Valdecantos, Antonio (2003) “Meditaciones coloniales sobre la filosofía contemporánea en España” en Juan Cristóbal Cruz Revueltas, (comp.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*. México: Publicaciones Cruz O.S.A. 205-229.