

OBSERVACIONES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN

Klaus Held

Wuppertal University at the Department of Philosophy of the
European Humanities University

Presentación del traductor

El texto que se presenta en seguida, brillante en su concisión e inexcusable para todos los que quieran acercarse, teórica o prácticamente, a la traducción de escritos filosóficos o científicos, formó parte —la parte teórica, puede decirse— del discurso de bienvenida que dio su autor a los participantes en la tercera reunión dedicada a la traducción de Husserl y Heidegger al ruso, patrocinada por la Asociación Internacional para la Promoción de la Cooperación con los Científicos de los Nuevos Estados Independientes de la Anterior Unión Soviética (INTAS por sus siglas en inglés), la cual tuvo lugar en San Petersburgo en junio de 1998. Esa tercera reunión fue también la última; las dos anteriores tuvieron lugar en Friburgo, en 1995, y en Praga, en 1996, respectivamente. En la primera de ellas tuvo la oportunidad quien esto escribe de presentar un informe sobre el proyecto del Glosario-Guía para Traducir a Husserl al Español, el cual desde noviembre del siguiente año se encuentra publicado en Internet (<http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html>), convertido en un glosario multilingüe. Klaus Held, quien fue el principal promotor de esas reuniones —y que ha sido presidente de la Sociedad Alemana de Fenomenología y es un fenomenólogo mundialmente reconocido y un activo promotor también de las relaciones internacionales entre la comunidad fenomenológica o entre las distintas comunidades fenomenológicas existentes—, autorizó amistosamente su publicación tanto en alemán como en traducción española, tanto en ese sitio de Internet como ahora en *Devenires*. Le quedamos por ello sinceramente reconocidos.

Es una perogrullada la verdad que dice que las buenas traducciones tienen una particular significación para el entendimiento intercultural entre los filó-

sofos. Empero, dan que pensar los problemas que trae consigo el hecho de que diversos escritos de uno y el mismo clásico de la filosofía sean traducidos a una misma lengua extranjera. Normalmente son varios traductores los que acometen esta tarea. Cada uno de ellos tiene su imagen privada del mundo y traduce de acuerdo con las posibilidades lingüísticas de este su mundo propio. Y sin embargo, su empresa, la traducción de uno de esos clásicos, es todo menos un asunto privado. Es un fragmento de institución de cultura; el traductor contribuye a ella al hacer que el mundo de pensamiento de un gran filósofo de otra cultura se incorpore a su propia cultura como patrimonio común. Sin embargo, la comunidad de este patrimonio sólo está garantizada cuando la traducción individual se vale expresamente de las posibilidades comunes de la propia lengua.

Ello significa para la actividad de un traductor individual lo siguiente: no habrá de tener anteojeras, sino que debe abrirse con decisión a las posibilidades lingüísticas que fueron descubiertas por otros traductores en su ocupación con otras obras del mismo autor de filosofía. La meta de todo traductor de este autor tiene que ser desarrollar un lenguaje común para la traducción de su mundo de pensamiento, de tal manera que surja un inventario relativamente obligatorio de posibilidades de traducción están dar. Para fomentar la conciencia de que se requiere tal inventario, colegas de las zonas lingüísticas del español, el japonés y el chino, utilizan hoy en día el nuevo instrumental del procesamiento electrónico de datos con el propósito de documentar las posibilidades de traducción ya elaboradas en su lengua para los escritos de Husserl. Éste es un esfuerzo que tiene mucho sentido. Solamente cuando converjan los lenguajes de los diferentes traductores que se dedican a las obras del mismo filósofo clásico, puede convertirse la obra de este autor en un patrimonio espiritual de la propia cultura.

Por tanto, un traductor que crea tener que señalarse en la traducción de un clásico de la filosofía mediante una originalidad exclusiva, no puede hacer justicia a su tarea. La ciencia en general no puede prescindir de la publicidad y del reconocimiento de la correspondiente *scientific community*. Puede haber intelecciones significativas para mi vida que sean asunto privado y no comunicable; pero está claro que para estas intelecciones no puedo abrigar la pretensión de que poseen carácter científico. El criterio fundamental de la

cientificidad de los conocimientos es el de ser en principio accesibles para todo el que esté dispuesto y sea capaz de entenderlos. Esto vale también, y de modo particular, para los conocimientos obtenidos al traducir a un filósofo clásico. La traducción es un trabajo de tal índole, que el traductor individual fácilmente desarrolla antipatía contra la discusión con otros y contra la disposición a revisar, sobre la base de la discusión, las posibilidades de traducción que él se ha forjado trabajando. Sin embargo, las posibilidades de traducción deben ser sometidas a la discusión franca y a la crítica enlazada con ella, para que lo que se parezca demasiado a una lengua privada del traductor sea revisado y pueda ser llevado a una lengua común de todos los traductores.

Es posible entenderse sobre las posibilidades de traducción porque uno comparte la misma lengua en uno y el mismo mundo. Pero no sólo existe este mundo común uno, sino también los muchos mundos particulares en que los hombres viven —los “mundos particulares”, en la fórmula que Husserl acuñó en la última etapa de su pensamiento. Todo traductor tiene inevitablemente afinidad con las posibilidades lingüísticas de ciertos mundos particulares, en los cuales se siente como en casa. La traducción de Heidegger al ruso puede ofrecer buenos ejemplos de ello: la lengua de la investigación orientada a las ciencias naturales modernas, la lengua de la ciencia literaria, la lengua cotidiana, la lengua de un clásico mundialmente famoso de la novelística rusa, la lengua de la tradición de la Iglesia oriental, o incluso la lengua del marxismo, abren en cada caso distintas posibilidades lingüísticas, que son con frecuencia agudamente divergentes. Por cuál de ellas se decide un traductor en vista de la riqueza de la lengua rusa, no es independiente de dónde ve él culturalmente su hogar —su “mundo doméstico”, como podríamos decir de nuevo con una noción fundamental de la última filosofía de Husserl.

Desde la perspectiva de mi mundo doméstico se me presentan los mundos de los otros hombres como extraños, como “mundos ajenos”. Hay los mundos particulares que me son ajenos dentro del mundo lingüístico uno que comparto con los demás individuos miembros de mi cultura; y hay además de ello el mundo ajeno de las otras culturas con las cuales no comparto ni siquiera la lengua. Pero también con ellos tengo un mundo común, el mundo de la vida uno de la humanidad una. De este uno y único mundo —el mundo que gramaticalmente hablando constituye un *singulare tantum*— sabemos todos

los hombres de una manera que se halla antes de toda filosofía y ciencia, antes de toda objetivación y tematización del mundo. La existencia del mundo uno le es familiar a todos los hombres como evidencia indudable por medio de lo que Husserl designó como la tesis general de la actitud natural. La tesis general, como certeza atemática, no tiene un carácter predicativo; sin embargo, el filósofo que reflexiona sobre esta certeza puede formularla como tesis predicativa en la simple afirmación: “El mundo es.” Esta certeza enlaza a todos los hombres en general y hace posible que vivan en un mundo común.

La relación entre este uno y único mundo de la actitud natural y los múltiples mundos particulares se ha convertido, bajo el signo de la fusión global de la humanidad al final de este siglo, en un conglomerado de cuestiones centrales para la fenomenología actual. La cuestión medular apunta hacia una doble relación y se formula de la siguiente manera: ¿en qué relación se encuentra el mundo único con respecto a la relación entre el mundo doméstico y el mundo ajeno? La pregunta interesa por igual a la relación “intercultural” de mi propio mundo doméstico cultural y lingüístico con el mundo de una lengua y cultura extranjeras y a la relación “intracultural” — cómo podría decirse para señalar la diferencia— de mi mundo doméstico como un mundo particular dentro del mundo de una lengua y cultura comunes con los mundos particulares que me hacen frente dentro de este mundo como mundos ajenos. El traductor tiene que ver con ambas relaciones. No sólo tiene la tarea de contribuir a la comunicación intercultural construyendo el puente del mundo lingüístico doméstico de su cultura a un mundo lingüístico ajeno, sino que también, del mismo modo, como acabo de decir, para abrir las conexiones interculturales entre los mundos lingüísticos particulares en el interior de su propia cultura, tiene que vencer la inhibición en los mundos particulares que conforman su mundo doméstico, y esto lo demuestra por la mencionada disposición para la conversación entre los traductores.

En la filosofía actual de orientación fenomenológica se dividen los espíritus en cuanto a la manera de interpretar la relación entre mí mismo y los otros o los extraños, entre mi mundo doméstico y el mundo ajeno, y en cuanto a la comprensión del mundo común único para todos los hombres que resulta de la respectiva interpretación. Yo me puedo representar mediante “empatía” la manera como hago frente al extraño; pero la manera como el extraño me hace

frente a mí no es de la misma especie que la manera representada por mí de mi hacerle frente al extraño. Sobre esta asimetría en la relación entre el extraño y yo mismo impera entre los fenomenólogos un amplio consenso. Pero bajo el influjo de una parte de la fenomenología —y antifenomenología— francesa algunos sacan de esta asimetría consecuencias tan radicales que objetan la unidad del mundo uno que le es común a todos los hombres mediante la certeza primordial de la actitud natural. En la sujeción a la idea de la unidad del mundo de antemano, sospechan una tendencia por así decir totalitaria, como si con esta idea se favoreciera una insostenible nivelación de todas las diferencias culturales en favor de una monocultura coca-cólica global.

Sin embargo, esta sospecha es injustificada. La comprobación de la asimetría del “mundo doméstico” y el “mundo ajeno” en la fenomenología es absolutamente compatible con la sujeción a la experiencia de la unidad del mundo uno. El único mundo de la vida común para todos los hombres no se vuelve para nosotros concreto —Husserl ya lo había visto, sin llevarlo a plena claridad— nunca como una universalidad que nivela todas las diferencias, sino siempre y sólo bajo el signo de la diferencia entre nuestro respectivo mundo doméstico y aquel que desde la perspectiva de este mundo doméstico nos hace frente como mundo ajeno. El único mundo de todos los hombres es para mí concreto siempre sólo “ahí” como mi mundo cultural y lingüísticamente doméstico a partir del cual obtengo accesos para los mundos que son para mí extraños. No hay ningún hallarse en casa en el mundo de la vida único más allá de esta experiencia de la tensión entre mi mundo doméstico y el mundo ajeno, y a esta tensión pertenece la asimetría entre la aparición de un mundo ajeno para mí en mi mundo doméstico y la aparición de mi mundo doméstico para el extraño en su propio mundo doméstico.

En mi lengua materna, el alemán, podemos usar la palabra “*übersetzen*” [*traducir*] también para designar la travesía en barco desde una orilla hasta la otra orilla del agua; en este caso acentuamos la palabra sobre la primera sílaba: “*über-sétzen*”. Para traducir (*über-sétzen*) un texto de otra lengua a mi lengua materna, debo antes transitar (*über-sétzen*) del mundo doméstico de mi lengua materna al mundo ajeno de aquella otra lengua. Pero aun cuando “domine a la perfección” aquella lengua, su mundo, al que yo transito (*über-sétze*), no deja de serme extraño, porque hay una posibilidad que queda por principio excluida: yo no puedo considerar aquel mundo lingüístico, a partir del mundo do-

méstico de mi lengua materna, como mundo ajeno y al mismo tiempo convertirlo en mi segundo mundo doméstico, desde el cual mi primer mundo doméstico de mi lengua materna pudiera aparecerme como un mundo extraño. Más bien vale lo opuesto: yo no podría emprender de antemano la travesía a este mundo que por principio sigue siéndome extraño si no tuviera por anticipado la certeza del mundo uno, es decir, la insoslayable confianza de que — para seguir con la imagen— todas las tierras hacia las que me encamine al hacer la travesía [*übersetzen*] radican en la tierra una que nos es común a todos.

Traducir es *en principio* posible porque el traductor se deja guiar por esta confianza primigenia en la comunidad del mundo de la vida uno y es por ello que puede atreverse, partiendo del mundo doméstico de su lengua materna, a tomar el camino hacia el mundo ajeno de otra lengua. Pero, ¿cómo pueden encontrarse tales caminos, cómo es posible in concreto un traducir (*überstzen*) como un transitar (*übersetzen*)? La respuesta tradicional para esta pregunta se sirve, en alguna forma, de la diferencia entre los significados prelingüísticos que son comunes a todos los hombres universalmente —alcanzan a todas las culturas— y su “incorporación” lingüística, sus “ropajes” lingüísticos que varían según la cultura. La actividad del traductor consiste, según esta representación, en revestir unos significados prelingüísticos transculturales con otra vestimenta lingüística. No hay, ni en perspectiva fenomenológica, ningún universo transcultural de significaciones prelingüísticas; si así fuera, habría un mundo común más allá de las diferencias insuperables entre “mundo doméstico” y “mundo ajeno” —un mundo que sería establecido además del para mí mundo primero —mi mundo doméstico— y del para mí segundo mundo —el mundo ajeno—, un tercer mundo, un mundo en que la dualidad de mundo doméstico y mundo ajeno quedaría removida.

Pero, ¿cómo es posible, pues, traducir *in concreto*? La respuesta fenomenológica dice: toda acuñación canónica descansa en experiencias originarias típicas, y existen semejanzas entre estas experiencias típicas. Tomemos un ejemplo de Heidegger de su *Lección sobre Parménides* de 1924-43: la experiencia griega típica de la cual el concepto *pseudos* —en la traducción alemana, “*Täuschung*” [engaño] o “*Lüge*” [mentira]— recibió su sentido originario, consistió en que la manifestación pública de algo que se muestra a los hombres, está afectada por algo como una desfiguración o una deformación. Al traducir los romanos

la palabra *pseudos por falsum*, tenían detrás la experiencia típica, que expresaban con el verbo *fallare*, del cual se deriva el participio *falsus*. Ésta es la experiencia de que uno puede “fallarle” a alguien en la ocupación común con un asunto; quien de tal modo falla en su actuación, se ve engañado en sus esfuerzos por lograr éxito en el asunto de que se trata. Esta experiencia típica del “verse engañado” y la de una desfiguración de una manifestación pública son algo diferente, y sin embargo hay entre ellas similitudes, y éstas hacen posible la traducción de *pseudos por falsum*.

Estas similitudes no son igualdades, no son ideas platónicas de las que “participarían” las experiencias del *pseudos* y del *falsum*. Esa sería de nuevo la representación de un mundo común prelingüístico de significados idénticos, de un “tercer mundo” como universo de significados transculturales que no sería tocado por la asimetría del encuentro mutuo del primero y el segundo mundos —el mundo doméstico y el mundo ajeno. Las experiencias originarias en el mundo ajeno son para mí “extrañas”, en tanto que ellas no pueden ser para mí originariamente accesibles en su ejecución doméstica originaria. Por eso, yo puedo descubrir su similitud con una experiencia originaria me es domésticamente familiar siempre sólo desde la perspectiva de esta mi experiencia y entenderla sólo desde ella. Y sin embargo esta experiencia insoslayablemente perspectivista de la similitud hace posible de caso en caso una traducción.

Esto significa que el traductor de un autor filosófico clásico debe proceder fenomenológicamente —aun cuando no se reconozca de la “dirección” filosófica que lleva el nombre de “fenomenología”: el traductor debe figurarse las experiencias típicas originarias del “mundo ajeno” del autor, de las cuales se nutren sus acuñaciones lingüísticas canónicas; pero eso sólo lo puede hacer desde su insoslayable perspectiva doméstica, y por ello debe buscar en su propio mundo doméstico las experiencias originarias en las que pueda descubrir similitudes con aquellas experiencias ajenas. Este proceso “fenomenológico” es la raíz del arte hermenéutico del buen traductor.

A este arte le corresponde empero una doble movilidad: no sólo la movilidad “intercultural” recién descrita entre el mundo doméstico del traductor y del mundo para él extraño, sino también la movilidad “intracultural” mencionada hace un momento, es decir, la misma disposición del traductor de buscar

dentro de la propia cultura las posibilidades de la experiencia originaria no sólo en el propio mundo doméstico particular, sino igualmente en los mundos particulares ajenos de los otros miembros de su cultura. Con ello he vuelto al tema del cual he partido, de la apertura del traductor para un diálogo dispuesto a la revisión crítica con otros traductores que traducen escritos del mismo autor y que por ello se remiten al mismo ámbito de experiencias originarias en el mundo ajeno. Sobre estas experiencias originarias en el mundo ajeno pueden los miembros del mismo dar información auténtica, en la medida en que piensen fenomenológicamente, esto es, en la medida en que estén interesados en las experiencias originarias como tales. Por esto, el diálogo fenomenológico intracultural entre los traductores está estrechamente vinculado por las cosas mismas con el diálogo intercultural que llevan a cabo con representantes fenomenológicamente orientados del mundo ajeno.

Traducción de Antonio Ziri3n Q.
con la colaboraci3n de Viviana Oropeza