

HEIDEGGER Y LA TAREA DE LA TRADUCCIÓN*

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

El lenguaje de Heidegger ha sido foco de muchas críticas por su carácter crítico y en ocasiones esotérico, por su violencia semántica y su excesivo afán de autenticidad, por sus arcaísmos y sus heterodoxas reconstrucciones etimológicas, por sus innovaciones terminológicas y su falta de coherencia interna. En este sentido, el lenguaje heideggeriano presenta una dificultad y un reto a la tarea del traducir, una dificultad que aumenta considerablemente en el caso del lenguaje filosófico y poético. El presente artículo se estructura en dos partes: por una, se ofrece una breve presentación de las peculiaridades del lenguaje heideggeriano y, por otra, se muestran algunas de sus aportaciones al campo de la traductología.

Palabras clave: destrucción, traducción-transposición, traductología.

ABSTRACT

Heidegger's language has been often accused of being esoteric and violent for its excessive search for authenticity, its use of archaisms, its lack of internal coherence and its terminological innovations. In this sense, his jargon presents a difficulty as well as a translation challenge, which become considerably more difficult when dealing with poetic and philosophical language. The present essay focuses on two issues: on the one hand, it offers a short presentation of the peculiarities of Heidegger's language and, on the other hand, it shows some of his contributions to the field of translation studies.

Keywords: destruction, translation-tranposition, translation studies.

Recibido: 28/09/2012. *Aceptado:* 09/12/2013.

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger*, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (FFI 2009-13187) y también forma parte del *Fellowship for Advanced Researchers* otorgado por la Fundación Humboldt.

EL LENGUAJE DE Heidegger ha sido foco de muchas críticas por su carácter críptico y en ocasiones esotérico, por su violencia semántica y su excesivo afán de autenticidad, por sus arcaísmos y sus heterodoxas reconstrucciones etimológicas, por sus innovaciones terminológicas y su falta de coherencia interna. Pero a pesar de todas las críticas recibidas, muchas de sus formulaciones lingüísticas se dejan sentir con fuerza en la filosofía y en otros ámbitos del conocimiento. En cualquier caso la peculiaridad del lenguaje de Heidegger está íntimamente entrelazada con la peculiaridad de su pensamiento. Lenguaje y pensamiento resultan indisolubles en el caso de Heidegger, de quien se puede afirmar que crea un universo lingüístico propio en torno a las múltiples formas de manifestación del ser.

Este intento de pensar radicalmente la cuestión fundamental del sentido del ser y de aprehenderlo filosóficamente en su riqueza de matices se aprecia en multitud de innovaciones lingüísticas como *zeitigen*, *nichtigen*, *Seyn*, *Gerede*, *Geviert*, *Lichtung*, *Machenschaft*, *Gestell*, *Überstieg*, *Verwindung*, *Zeitigung*, *Ereignis* y un largo etcétera que pone de relieve la importancia que Heidegger da la formación de conceptos. Desde sus primeras lecciones en Friburgo hasta sus últimos escritos Heidegger es plenamente consciente de la estrecha correlación entre la historia de los problemas (*Problemgeschichte*) y la formación de conceptos (*Begriffsbildung*). En este sentido, se puede afirmar que Heidegger forma parte de la historia de la lengua alemana por derecho propio. Su nombre puede situarse junto a los de Eckhart, Lutero, Goethe, Kant, Hegel y Nietzsche como creadores de lenguaje, como fundadores de discursividad. La formación de nuevos conceptos, sea colectiva y anónima sea individual y personal, no sólo responde a la necesidad de comunicarse, sino que genera otras formas de pensar, arroja una mirada diferente sobre la realidad, abre nuevos universos de significado que, como tempranamente reconoció Humboldt, configuran ampliamente la visión del mundo de una comunidad lingüística.

El lenguaje heideggeriano es un fiel reflejo de esa dificultad del traducir, una dificultad que aumenta considerablemente en el caso del lenguaje filosófico y poético. Él mismo considera que la palabra de los poetas y de los pensadores es intraducible. Como se recuerda en el curso del semestre de invierno 1942/43 dedicado a Parménides, no se trata simplemente de ofrecer una traducción literal (*Übersetzung*), sino de llevar a cabo una trans-posición (*Übertragung*) capaz de aprehender el sentido originario de una palabra en el marco de su propio horizonte lingüístico.

A partir de este planteamiento, el presente artículo se estructura en dos partes: en primer lugar, se ofrece una breve presentación de las peculiaridades del lenguaje heideggeriano y, en segundo lugar, se analizan algunas de sus aportaciones al campo de la traductología.

1. La peculiaridad del lenguaje de Heidegger

La jerga heideggeriana ha sido y sigue siendo frecuentemente criticada, tanto en la tradición analítica (Carnap) como en la continental (Adorno), tanto en el campo de la filosofía como en otros ámbitos del conocimiento. Con todo, cabría preguntarse si Heidegger fue el único que atentó contra la lengua de Goethe, o si bien puede hablarse de barroquismo académico en toda una generación de pensadores alemanes entre los que cabría incluir a Habermas y al mismo Adorno. Con frecuencia se olvida que el lenguaje heideggeriano está plagado de cátedras, martillos, aperos de labranza, cestas, sandalias, templos y demás objetos del mundo de la vida cotidiana. Heidegger, al igual que el Sócrates que habla la lengua de la gente corriente del mercado y critica la retórica de los sofistas y su imposibilidad de la alcanzar un saber verdadero, se muestra escéptico frente a todos aquellos intentos filosóficos que intentan reducir la riqueza del ser por medio de un lenguaje inspirado en el ideal de la evidencia y la certeza absoluta de las ciencias. Una filosofía que pretende aprehender originariamente el sentido del ser no puede renunciar a la simplicidad y a la frescura descriptiva del lenguaje cotidiano. La filosofía, como reza la máxima fenomenológica, tiene que ir «a las cosas mismas».

La originalidad filosófica de Heidegger consiste en descubrir como detrás de nuestros comportamientos cotidianos y de nuestra comprensión prefilosófica del mundo se oculta el verdadero sentido del ser. Y es tarea de la filosofía des-ocultar ese sentido y articularlo conceptualmente de una manera correcta y apropiada. La primera cautela de todo fenomenólogo es, como se recuerda en las lecciones del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos*, evitar los riesgos de la hiperreflexión.¹ Hay que dejar que las cosas hablen por sí mismas, hay que seguir las indicaciones que nos muestra la vida misma. Los conceptos filosóficos surgen directamente de la vida y no de la esfera reflexiva de un sujeto encapsulado que impone un orden a la realidad a partir de un rígido sistema categorial.

Ahora bien, ¿a qué obedece ese afán por la innovación terminológica? Fundamentalmente al esfuerzo por describir un fenómeno tan enigmático como el de la vida y el del ser, que en la tradición filosófica han sido sistemáticamente olvidados o bien malinterpretados. Desde esta perspectiva, su enorme esfuerzo de renovación de la terminología filosófica responde

¹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 6-8.

principalmente a dos motivos: uno *destrutivo* y otro *constructivo*. Por una parte, hay que llevar a cabo una destrucción previa de los conceptos heredados y asumidos de manera acrítica para poder volver a pensar la cuestión de la vida humana y del ser en toda su originalidad. Y, por otra parte, hay que elaborar una nueva conceptualidad capaz de aprehender la riqueza y la complejidad de matices de la realidad del ser.

El mismo Heidegger recuerda en muchas ocasiones que la filosofía no es un sistema cerrado de ideas y de conceptos, sino que responde a una pregunta esencial, a una búsqueda filosófica incesante. En concreto, la lectura de las lecciones y de los escritos de juventud de los periodos de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928) transmite la impresión de un pensamiento en constante proceso de construcción y de experimentación. En su temprana confrontación con la fenomenología, la hermenéutica, el neokantismo, la filosofía de la vida y la neoescolástica acuña términos como *welten*, *Vor-gang*, *Dasein*, *Urwissenschaft*, *Umgang*, *Sich-vorweg-sein*, *Entlebung*, *Reluzenz*, *Abriegelung*, *Ruinanz*. Un claro testimonio del genio filosófico de Heidegger. Como es de suponer muchos de los conceptos elaborados durante este período se incorporan luego a *Ser y tiempo*, obra que por sí misma es otro asombroso artilugio terminológico equiparable a *Contribuciones a la filosofía*.² Este esfuerzo por pensar lo impensado es una de las principales características del pensamiento heideggeriano, cargado de nuevas formulaciones lingüísticas y expresiones terminológicas conocidas como «heideggerianismos», lleno de desplazamientos de campos semánticos y creación de neologismos, repleto de sustantivaciones de pronombres, adjetivos y verbos, rico en análisis etimológicos, salpicado de paradojas, círculos argumentativos, tautologías y otras peculiaridades sintácticas y gramaticales,

² A título de ejemplo, Schöfer cifra la creación de doscientas nuevas palabras y expresiones en las aproximadamente cuatrocientas páginas de *Ser y tiempo*. Un labor realmente asombrosa y que muestra la creatividad y originalidad filosóficas de Heidegger (cf. E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1962, pp. 32-72). Lo mismo cabe decir de otros pensadores alemanes como Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Nietzsche y Husserl. Y en el caso de literatura, ¿qué decir del genio lingüístico de Ovidio, Cervantes, Shakespeare, Hölderlin y Goethe, por citar algunos ejemplos? El lenguaje de Shakespeare, como recuerda Bloom, está atravesado por un impulso de crear nuevas palabras descomunal. Todavía hoy en día no deja de sorprender el hecho de que empleara más de 21.000 palabras diferentes. Y de estas inventó aproximadamente una de cada doce, es decir, ¡casi 1.800 nuevos cuños! (cf. H. Bloom, *Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 50). Y en el caso de *El Quijote* de Cervantes se condensa una enorme diversidad de estilos, géneros, códigos lingüísticos y campos semánticos de la mano del lenguaje popular de Sancho Panza y el código de caballería de Don Quijote, lo cual, obviamente, representa enormes dificultades de traducción en otros idiomas.

plagado de bimetraciones y trimetraciones, audaz en el establecimiento de grupos de familia. No es aquí el lugar de extenderse sobre este asunto.³

Como pequeño botón de muestra, recordemos el intenso uso de latinismos (*Temporalität vs. Zeitlichkeit, Historie vs. Geschichtlichkeit, Ruinanz*, etc.), el extenso uso de verbalizaciones (*Welt – welten, Nicht – nichtigen, Raum – räumen, Zeit – zeitigen*), la creación de palabras compuestas (*Wasgehalt, Weltenwurf, Weltpunkt, Verweisungsganzheit, Mitwelt*), el abuso de substantivaciones de adjetivos y verbos por medio de los sufijos *-keit* y *-ung* (*Gestimmung, Zeitigung, Erhellung, Verfassung, Seinsentlastung, Ganzheit, Verlorenheit, Jemeinigkeit*) y las complejas creaciones de conceptos a partir de una raíz común:

DEUTEN	SIGNIFICAR
- bedeuten, Bedeutsamkeit - zweideutig - andeuten - verdeutlichen - deutlich	- significar, significatividad - ambiguo - señalar, apuntar - aclarar - claro
ENDEN	FINALIZAR
- End - Sein-zum-Ende - Beendigung - verenden - vollenden - unvollenden - unvollendet	- final - ser-relativamente-al-fin - finalización - finalizar - cumplir, realizar - no llegar al fin - incompleto
GEHEN	ANDAR
- Ausgang - Umgang - aufgehen - angehen - vergehen - weitergehen	- salida, punto de partida - trato, andar en torno - absorberse en algo - preocuparse, que afecta a alguien - pasar - continuar, proseguir

³ Véase al respecto el excelente estudio de Schöfer, que a pesar de los años transcurridos sigue siendo una fuente de consulta indispensable: E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1962.

WELT	MUNDO
- in-der-Welt-sein	- estar-en-el-mundo
- Weltentwurf	- proyecto mundano
- Welterkenntnis	- conocimiento del mundo
- Weltgewissen	- conciencia del mundo
- Weltoffenheit	- apertura del mundo
- Weltstoff	- materia cósmica
- weltlich	- mundano
- innerweltlich	- intramundano
- entweltlichen	- desmundanizar
- welten	- mundear
- Mitwelt	- mundo compartido
- Umwelt	- mundo circundante
- Selbstwelt	- mundo propio
- Zeugswelt	- mundo instrumental
- weltlos	- sin mundo, carente de mundo

Sirva esta pequeña muestra de la peculiaridad del lenguaje y del estilo heideggerianos para mostrar las dificultades y los obstáculos que tiene que sortear todo traductor a la hora de encarar la traducción de cualquiera de sus textos.

Esas dificultades aumentan considerablemente en el caso del lenguaje filosófico del Heidegger tardío, quien se embarca en una compleja travesía lingüística para expresar el misterioso juego de donación y retracción del ser. Él mismo considera que la palabra de los poetas y de los pensadores es intraducible.⁴ En el curso del semestre de invierno 1942/43, se dice que no se trata tanto de un ejercicio de simple traducción literal (*Übersetzung*) como de una trans-posición (*Übertragung*).⁵ Por medio de la simple traducción literal de términos de la lengua extranjera (*Fremdsprache*) y la búsqueda de equivalencias conceptuales en nuestra propia lengua materna (*Muttersprache*) corremos

⁴ A este propósito, Ricoeur señala que la poesía ofrece la dificultad de la unión inseparable del sentido y la sonoridad. La traducción de obras filosóficas, por su parte, revela dificultades de otro orden (como, por ejemplo, el recorte de los campos semánticos no superponibles exactamente en lenguas diferentes). Los ejemplos abundan: si decimos *bois* en francés, reunimos el material leñoso y la idea de un pequeño bosque; pero, en otra lengua, estas dos significaciones se encuentran separadas o agrupadas en dos sistemas semánticos diferentes. Algo parecido sucede con los famosos *Holzwege* (senderos o caminos de bosque) heideggerianos. No sólo los campos semánticos no se superponen; tampoco las sintaxis son equivalentes. Una dificultad que se agrava en el caso de las palabras fundamentales (*Grundwörter*) y que, en ocasiones, se expresa en el error de traducir palabra por palabra sin prestar atención a la génesis, la historia y el contexto de esos términos (cf. P. Ricoeur, «Desafío y felicidad de la traducción», en ídem, *Sobre la traducción*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 21-22).

⁵ Cf. M. Heidegger, *Parménides* (GA 54), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, pp. 15ss.

el riesgo de quedar atrapados en nuestra comprensión habitual de los términos traducidos y olvidarnos del originario ámbito de experiencia del que éstos emergen. *Dasein*, *Ereignis*, *Aufhebung*, *Destruktion* son términos que condensan una larga textualidad y reflejan contextos muy específicos. Como señala Heidegger: «La traducción ofrecida ya contiene la interpretación del texto. Sin embargo, esta interpretación precisa ser aclarada».⁶ Por tanto, el traducir es una tarea inevitablemente hermenéutica. Las extensas interpretaciones etimológicas y filológicas que el propio Heidegger realiza en múltiples escritos en torno a conceptos como «alétheia», «lógos», «enérgeia», «dynamis» o «physis» son un buen ejemplo de su fuerza exegética.

El extenso análisis del concepto de «dynamis» llevado a cabo en las lecciones del semestre de verano de 1931 *Aristoteles, Metaphysik ̸1-3* ilustra a la perfección la postura heideggeriana frente a la tarea de la traducción.⁷ Sumidos en la complejidad contemporánea, acostumbrados a nuestras prácticas científicas y cómodamente instalados en nuestras propias creencias ya no realizamos el esfuerzo por experimentar la simplicidad y huimos ante cualquier sensación de extrañeza (*Befremdlichkeit*). En el caso concreto del fenómeno de la «dynamis» tenemos, *por una parte*, la interpretación clásica y canónica que sitúa el origen de la palabra «dynamis» en la experiencia subjetiva. Este tipo de explicación da por obvio que lo encontramos en el interior de nuestra subjetividad resulta más fácil de aprehender que lo que nos sale al encuentro desde fuera como objeto. Tomamos el sujeto, nuestro propio yo, como fuente primaria de experiencia que determina las formas de manifestación de las cosas, es decir, trasladamos las determinaciones subjetivas a los objetos.⁸ Y, *por otra parte*, tenemos la interpretación heideggeriana. La «dynamis», erróneamente traducida al latín como «potentia», es una fuerza que se caracteriza por un ser origen de: una fuerza originaria que deja que las cosas emerjan y se manifiesten.⁹ Heidegger nos propone volver a pensar esta fuerza originaria de la «dynamis» en el contexto griego. Toda pregunta filosófica –como, por ejemplo, la pregunta aristotélica en torno a la esencia de la *physis*– nos permanece oculta mientras no logremos retrotraerla a su propio contexto y propio modo de preguntar. Sin embargo, esto no significa superar a Aristóteles dando un paso hacia adelante, en el sentido de un progreso, sino más bien dar un paso

⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷ Cf. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik ̸1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 67-116.

⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁹ *Ibid.*, p. 80.

hacia atrás con la intención de descubrir lo expresado y pensado originariamente por Aristóteles, sin las deformaciones transmitidas por la tradición.¹⁰

En definitiva, toda tentativa de traducir literalmente conceptos fundamentales de este tipo está abocada al fracaso. No se trata de la aplicación de un simple procedimiento técnico de traducción. Evidentemente hay que mantener el rigor filológico, pero la traducción filosófica y, por extensión, la traducción poética es –como recuerda la tradición hermenéutica– un ejercicio de transposición de una lengua a otra: de la lengua extranjera a la lengua materna. En última instancia, no hay que olvidar que estamos traduciendo en el horizonte de comprensión de nuestra propia lengua. Por lo tanto, hay que dejar hablar el texto traducido en su propia lengua, establecer correspondencias comprensibles para el lector de la traducción y evitar, en lo medida de lo posible, estridencias innecesarias, neologismos forzados, perífrasis injustificadas y cualquier otra forma de adulteración del texto original.

2. Heidegger y la traductología

A pesar de que la traducción es una práctica que se ejerce desde el mismo momento en que se establecen las primeras civilizaciones, la disciplina propiamente académica de la traductología sólo empezó a fraguarse a partir de la segunda mitad del siglo XX.¹¹ Desde la época romana se reconocen dos posturas clásicas frente a la tarea del traducir: la de la traducción literal (palabra por palabra) y la de la traducción libre (sentido por sentido). Ya Cicerón –al justificar en la introducción de su *De optimo genere oratorum* (46 a.C.) sus traducciones de los discursos de oradores áticos como Demóstenes, Lisias, Esquines, Licurgo e Isócrates– escribe que traduce esos textos en calidad de orador con la intención de mantener las mismas ideas y formas pero en un lenguaje conforme a sus propios usos. Al llevar a cabo esta tarea no se ve en la necesidad de traducir palabra por palabra, sino sólo de preservar el estilo. También Horacio en un famoso pasaje de su *Ars poetica* (20 a.C.) subraya el propósito de crear un texto estéticamente placentero y bello.¹²

¹⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹¹ Históricamente se ha puesto el acento en los escritos occidentales sobre la traducción, empezando con la tradición romana (Horacio y Cicerón). Sin embargo, no se pueden olvidar las tradiciones no-occidentales como la árabe (traducción de los textos filosóficos y científicos griegos) y la china (por ejemplo, traducción de los sutras).

¹² Y, a pesar de los años transcurridos, uno no puede olvidarse de los principios formulados por Etienne Dolet en su manuscrito *La manière de bien traduire d'une langue en aultre* (1540), según el cual: a) el traductor debe comprender perfectamente el sentido y el material del

El debate en torno a la traducción palabra por palabra y la traducción sentido por sentido es particularmente intenso en el caso de las diferentes traducciones de la Biblia. En la traducción latina de la versión griega de la Biblia conocida como *La Vulgata*, san Jerónimo defiende la traducción sentido por sentido. En su famosa carta dirigida al senador Pammachius en 395 d.C., *De optimo genere interpretandi*, usa la conocida metáfora militar del texto original marchando en la lengua de recepción como un prisionero en manos del conquistador. Lutero, traductor del Nuevo Testamento en 1522 y del Viejo Testamento en 1534, también defiende un criterio flexible y abierto de traducción en su conocida *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530).

Ahora bien, siguiendo a Ricoeur, el debate entre traducción literal y traducción libre es bastante estéril. Hoy en día, resulta más interesante abordar la cuestión de la fidelidad de una traducción; una cuestión que se remonta al conocido adagio de *Traduttore, traditore*.¹³ Toda traducción tiene que hacer frente al viejo dilema de mantenerse fiel al original, bien sacrificando la propia lengua bien respetando la propia lengua a costa de la obra traducida. En el prefacio a su traducción del *Agamenón* de Esquilo, Humboldt reconoce ciertos límites de una traducción fiel del original: el texto traducido debe mostrar cierta tendencia a favor de la lengua extranjera (*fremde Sprache*) pero sin producir la impresión de una total extrañeza (*Fremdheit*).¹⁴ Los grandes traductores alemanes del siglo XIX –tales como Hölderlin, Schlegel, Schleiermacher, Herder y Humboldt– se inspiraron en este difícil principio de equilibrio y legibilidad. La cuestión de fondo es: ¿hasta qué punto una traducción asimila el texto

autor original; b) el traductor debe tener un conocimiento perfecto de la propia lengua y de la lengua extranjera para no lesionar la majestad del lenguaje; c) el traductor debe evitar la traducción palabra por palabra; d) el traductor debe evitar latinismos y neologismos; e) el traductor debe unir palabras de manera elocuente para evitar torquedades.

¹³ Ricoeur discute con mayor detalle los paradigmas contemporáneos de la traducción de Berman y Steiner (cf. P. Ricoeur, «El paradigma de la traducción», en P. Ricoeur, *Sobre la traducción*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 29-58). El primero toma el término «traducción» en el sentido estricto de transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra (cf. A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, París, Gallimard, 1995), mientras que el segundo lo toma en el sentido amplio de interpretación de un todo significativo dentro de la misma comunidad lingüística (cf. Steiner, G. (1988): *Après Babel*, París, Albin Michel). En mi caso, comparto plenamente la opinión de Ricoeur cuando dice que «la tarea del traductor no va de la palabra a la oración, al texto, al conjunto cultural, sino a la inversa: impregnándose por vastas lecturas del espíritu de una cultura, el traductor vuelve a descender al texto, a la oración y a la palabra» (Ricoeur, «Un "pasaje": traducir lo intraducible», en id., *Sobre la traducción*, op. cit., p. 63). Siempre es posible decir lo mismo de otra manera, tanto en la propia comunidad lingüística como en el ejercicio de la traducción de un texto extranjero.

¹⁴ W.v.Humboldt, «Einleitung zu Agamenon» (1816), en H. Störig, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 82-84.

extranjero a la lengua traducida? Esta es la cuestión que también atrae el interés de Antoine Berman. En su conocido libro *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984), que precede e influencia a Venuti, habla del doble reto del traductor: por una parte, el reto de la lengua de destino al experimentar la extrañeza del texto extranjero y, por otra, el reto del texto extranjero al ser desenraizado de su originario contexto lingüístico.¹⁵

Así pues, nos encontramos ante una práctica común de ocultación del acto de traducir por el que la traducción se considera algo secundario y derivado. Venuti habla, por una parte, de domesticación y adherencia a los cánones literarios de la cultura de la lengua de destino y, por otra, de extranjerización como estilo de traducción dirigido a proteger el dominio de la cultura de destino.¹⁶ Como recuerda Franz Rosenzweig, traducir es servir a dos amos: al extranjero en su obra; al lector en su deseo de apropiación. Una problemática que ya entrevió Friedrich Schleiermacher en su conocido ensayo *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813) al plantear la cuestión de si la traducción debe «llevar al lector al autor» o «llevar al autor al lector», es decir, si la traducción debe servir al autor, a la obra y la lengua extranjera o si debe servir al lector y a la lengua propia. Sin entrar en el problema de fondo de la sacralidad del propio lenguaje materno, la esencia de la traducción consiste en la apertura de lo otro, en la capacidad de mediación con lo extranjero. Esto, por otra parte, también permite tomar distancia crítica con respecto a la estructura etnocéntrica de nuestra propia cultura. En este sentido, la traducción desafía la complacencia de la cultura contemporánea, porque nos fuerza a desarrollar un sentido de autocrítica ausente en la visión pragmática y científica de la realidad.¹⁷ Con sus miserias y sus esplendores, la traducción existe y continuará existiendo mientras el ser humano mantenga despierta la fascinación por comprender al otro en sus textos, en sus costumbres, en sus valores y en su lengua.

¹⁵ Berman denuncia la tendencia general a negar el elemento extranjero en la traducción por medio de una estrategia de «naturalización». La tarea propiamente ética del acto de traducir es «recibir lo extranjero como extranjero». Berman incluso llega a hablar de un complejo sistema de deformación textual que va de la racionalización, el ennoblecimiento y la clarificación a la homogenización, la destrucción de ritmos y la superposición (cf. A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, París, De Seuil, 1999, pp. 49-68).

¹⁶ L. Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.

¹⁷ Cf., por ejemplo, A. Berman, *La tradition et la lettre ou l'auberge du lointain*, París, Du Seuil, 1999, pp. 29-46. Junto este riesgo de etnocentrismo que deforma el texto durante el proceso de traducción, Berman también denuncia las traducciones platonizantes, aquellas que a pesar del reconocimiento de la existencia empírica de una pluralidad de lenguas, creen que todas las lenguas están gobernadas por un único *logos* universal.

Hoy en día, en el marco de un mercado literario global podemos hablar de una influencia mutua y un recíproco intercambio cultural que enriquece, regenera y rejuvenece tanto la lengua propia como la extranjera. Como bien pronto reconocieron los románticos alemanes, la tarea de la traducción resulta esencial para la formación del espíritu (*Bildung*).¹⁸ La palabra alemana *Bildung* remite a un proceso de formación del carácter tanto de un individuo, una comunidad y una nación como de una lengua, una religión y una obra de arte. Nos hallamos, sin duda, ante el intento de diseñar un programa integral de educación estética del espíritu humano que, por desgracia, ha caído en desuso en nuestro tiempo. *Bildung* es un camino, un viaje, una odisea en la que nos encontramos a nosotros mismos a través de la experiencia del otro. Sólo podemos encontrarnos a nosotros mismos en contacto con el otro. Nuestro contacto con el otro responde a un constante e infinito proceso de apropiación más que a un simple mecanismo de reducción y anexión. Y esta es esencialmente la tarea de la traducción: incorporar a nuestro propio mundo familiar la experiencia de lo otro y de lo extraño, es decir, encarar tanto lo desconocido y misterioso como lo inhóspito y maravilloso.¹⁹ Por así decirlo, *Bildung* implica un movimiento de traslación, literalmente el acto por el que uno se sitúa más allá de sí mismo (*trasladare*).²⁰ A mi juicio, la tarea de la traducción –una vez superada la resistencia inicial– reside en este intercambio, en este quiasmo, en esta apertura, en este diálogo, en este desplazamiento. Como recuerda Heidegger a propósito de su interpretación de la *physis* aristotélica, la traducción no es una transmisión de la palabra griega en la propia lengua alemana, no es un intento de suplir la palabra griega, sino sólo pretende trasladarnos en ella y, situándonos ahí, desaparecer en ella.²¹

¹⁸ Cf. A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. París, Gallimard, 1995, pp. 72-86.

¹⁹ En este sentido, también soy escéptico frente a la esperanza mesiánica de Benjamin de una convergencia de los idiomas cuando éstos son llevados a la cima de la creatividad poética. Desafortunadamente, la práctica de la traducción no recibe ningún auxilio de esta nostalgia convertida en esperanza escatológica. En el día a día, hay que asumir con toda sobriedad y humildad la tarea del traducir manteniendo vivo el deseo constante de perfección.

²⁰ De ahí mi propuesta de leer *Ser y tiempo* como una forma de vida, como una búsqueda de sí mismo, como un ejemplo de formación filosófica del hombre (cf. J. Adrián, «*Ser y tiempo* y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra arte», *Revista Humanidades* 21 (2010), 9-29; J. Adrian, «*Sein und Zeit* und die Tradition der Selbstsorge», *Heidegger Studien* 28 (2013), 95-110).

²¹ Cf. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik ̑1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 85-90.

Para Hölderlin, que Heidegger considera el poeta de los poetas, la traducción es un momento fundamental en la formación (*Bildung*) de una cultura. La tarea de traducción del propio Hölderlin resulta impensable sin tener en consideración sus reflexiones sobre la tragedia griega y el antagonismo entre el arte griego y occidental.²² El arte griego se mueve por el entusiasmo y la simplicidad, mientras que el arte occidental persigue la sobriedad y la claridad racional.²³ Así, por ejemplo, el acto de traducir manifiesta cierta violencia al intentar desocultar el sentido oculto del original. Hölderlin, al igual que Heidegger, suele recurrir al alemán arcaico y medieval para reproducir el sentido primario del texto griego.²⁴ Sus traducciones son buenas muestras de cómo transformar e intensificar el original con ayuda de la etimología. Pero, a su vez, son un ejemplo frecuentemente citado de violencia etimológica e interpretativa.

En el caso concreto de Heidegger, para quien el griego y el alemán son las lenguas filosóficas por excelencia, cabe hablar de una sacralización de la propia lengua alemana y de un simultáneo placer de habitar en el griego y recibir en la propia casa la palabra del extranjero. No es aquí el lugar de discutir las tesis de Faye y Farías quienes asocian la defensa heideggeriano de la lengua natal con su aventura nacionalsocialista. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, la violencia etimológica y la recurrente estrategia de des-textualización de la palabra forman parte del intenso trabajo de desmontaje de la conceptualidad heredada. Heidegger piensa que tiene que ser violento contra la violencia ejercida como poder técnico e instrumental. Se trata, en definitiva, de escapar al poder lógico del lenguaje, ya que su técnica de dominio deforma y enmascara no sólo la interpretación de los textos, sino sobre todo la originaria relación entre ser y hombre. En última instancia, el gigantesco esfuerzo de traducción e interpretación de los textos griegos llevado a cabo por Heidegger

²² Las traducciones de Hölderlin de *Antígona* y *Edipo* de Sófocles son una de las mayores obras de traducción de la historia occidental a pesar de su imperfecto conocimiento del griego y libre adaptación del original al alemán arcaico. Una fórmula, por otra parte, muy querida por Heidegger.

²³ Cf., por ejemplo, la famosa carta de diciembre de 1801 dirigida a Böhlendorff y la carta de septiembre de 1803 a su editor (en F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipus, remarques sur Antigone*. UGE 10/18, 1965, pp. 97-98 y 111).

²⁴ Este doble movimiento de regreso al lenguaje natural (*Natursprache*) y natal (*Heimatsprache*), por una parte, y de apropiación de la lingüística (*Sprachlichkeit*) de la lengua extranjera (en particular del griego), por otra, es recurrente en los traductores románticos y forma parte de la estrategia de traducción del propio Heidegger. En sus *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* insiste en este doble movimiento de regreso al griego, al *pathos* sagrado, al Oriente) y de aprendizaje de lo propio (lo patrio, lo natal, lo nacional) (cf. M. Heidegger, «Memoria», en M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 75-165).

a lo largo de su intensa actividad docente va encaminado a pensar y repensar nuestra relación con el ser por medio de la palabra. Como recuerda Heidegger a propósito de su interpretación de Heráclito, *logos* significa originariamente reunión, pertenencia, correspondencia con el ser. La hermenéutica, entendida como auto-interpretación de la vida fáctica, nos invita a esta constante tarea de descifrnos a nosotros mismos en nuestra primaria relación con el ser.

