

*El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, en la traducción  
de José Gaos (1951)

Nayelli Castro

Con frecuencia se equipara la traducción a la importación de obras extranjeras. En el caso de la primera traducción al español de *Sein und Zeit*, la analogía no resulta del todo exacta, pues el interés que esta obra suscitó, tanto en España como en algunos países de Latinoamérica, es anterior a las primeras traducciones de textos heideggerianos. En otros términos, *El ser y el tiempo*, título que le dio su primer traductor al español, no desempeña la función de introducir a Heidegger en el ambiente filosófico hispanohablante, sino de hacer oficial el estatus que sus primeros interpretes le concedieron.

Xavier Zubiri (1898-1983) es considerado como el primer introductor de Heidegger en España. Es suya la traducción «¿Qué es metafísica?» publicada en la revista *Cruz y Raya* en 1931 (Díaz Ruanova 1982: 21), a su regreso de Friburgo. De hecho, durante sus primeras lecturas de la obra, José Gaos (1900-1969) recurrió a Zubiri para consultarle algunas dificultades que empezaba a encontrar para la traducción. Volveré al relato del traductor un poco más adelante. Por el momento, me parece importante presentar las lecturas y comentarios de la obra heideggeriana que empiezan a circular en español, incluso antes de que la traducción se publique en México en 1951.

Como ha documentado Andrea Cortés-Boussac (2006), estas primeras lecturas y comentarios suceden de manera más o menos paralela en distintos países de habla hispana. En Perú, Wagner de Reyna escribe una tesis doctoral sobre *La ontología fundamental de Heidegger*, que se publica en 1937, y firma en Argentina la traducción «La carta sobre el humanismo» diez años después (1947). De acuerdo con esta investigadora, Wagner de Reyna tiene acceso a los textos en alemán y su acercamiento a la obra de Heidegger tiene un objetivo ante todo pedagógico. En Argentina, Carlos Astrada a su vez publica las traducciones de «Platon Lehre von der Wahrheit» y «Vom Wesen der Wahrheit» en 1948.

De acuerdo con Díaz Ruanova, el interés por la obra de Heidegger en México se manifiesta primero en el ámbito literario, particularmente en Xavier Villaurrutia (1903-1950), quien «conoció los parágrafos sobre el tema de la muerte en *Ser y tiempo*, publicados en 1934 por la editorial Gallimard, en París» (1982: 21). Después de su

llegada a México, tras la Guerra Civil española, fueron Juan David García Bacca, Joaquín Xirau y José Gaos quienes se encargaron de difundir el estudio de la obra heideggeriana, no sólo mediante la traducción, sino también mediante el comentario y la crítica de trabajos que el filósofo alemán fue publicando después de *Ser y tiempo*. Así, García Bacca publica en México sus traducciones «Hoelderlin y la esencia de la poesía» y «la Esencia del fundamento» en la editorial Séneca (1944). El siguiente testimonio de Adolfo Sánchez Vázquez es a este respecto muy elocuente:

Tuve como profesores allí [en la Universidad Nacional] a Xirau padre, con el que hice un curso de Filosofía Contemporánea. Recuerdo que uno de los cursos que dio fue sobre Heidegger y ése fue uno de mis primeros contactos con ese autor; no el primero, que lo tuve en Morelia, donde hice amistad con García Bacca, que había sido invitado como profesor visitante y estuvo allí como un par de meses. [...] Por la noche nos reuníamos, paseábamos, y recuerdo que él había hecho, para su propio consumo, una traducción de *Ser y tiempo* que no se ha publicado. La que se publicó fue la de Gaos. Pues me reunía con él, leíamos, y comentábamos textos de Heidegger (Rodríguez de Lecea s. a.: 4).

Ocupémonos sin más preámbulos de la traducción de Gaos. En el prólogo que redacta para ésta, Gaos relata que empezó a estudiar la obra y a tomar notas «para una eventual traducción» en 1933 (1996: 11). Sin embargo, las vicisitudes de la guerra y su partida a México a fines de los años 30 interrumpieron el estudio y traducción de la obra hasta 1941, fecha en que retomó la traducción «para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México» (1996: 11) Este proceso de explicación y traducción se prolongó hasta 1947, pero antes de publicarse en el Fondo de Cultura Económica, en 1942 y 1943, la revista mexicana *Filosofía y Letras* publicó los primeros párrafos de la traducción de Gaos. La edición en el Fondo llega después de la negociación entre esa casa editorial y la Universidad Nacional Autónoma de México por los derechos de autor de la obra (Castro Ramírez 2012).

El interés de Gaos por la obra de Heidegger surge tal vez durante los años que dedicó al estudio de la fenomenología husserliana, periodo que llegó a considerar como la «prisión» (Zirión 2004: 166) de la cual lo liberaron sus lecturas heideggerianas. Así, en la década de los 40, Gaos se dedica no sólo a la traducción de *Sein und Zeit* sino también a la del primer tomo de *Ideen* de Husserl publicado en 1949 por el Fondo. A juzgar por la atención que Gaos dedica a estas dos traducciones, puede afirmarse que fue durante estos años cuando Gaos empezó a interesarse más por el programa heideggeriano que por la fenomenología husserliana. La publicación de estas dos traducciones habla por sí misma a este respecto. El hecho de que *El ser y el tiempo* aparezca con un prólogo, una introducción y un glosario, mientras que *Ideas I* se publica sin paratextos de esta naturaleza, permite confirmar hacia donde se encaminaban los intereses teóricos de Gaos en esos años. Detenernos en estos detalles es importante porque es justamente el interés de Gaos por *Sein und Zeit* el que

determinará la manera en que emprende su traducción (Zirión 2001). El entusiasmo que el traductor manifiesta por la obra del discípulo de Husserl puede confirmarse incluso en su prólogo a *Meditaciones cartesianas*, en el cual Gaos narra las derivas de la fenomenología en estos términos:

Relegaron, pues, al creador y maestro al término de suyo un tanto lejano y oscuro fundador sus coruscantes discípulos y continuadores. Y el último, descollante entre éstos, relegó la filosofía de los valores y eidética general al término de un momento superado en la trayectoria contemporánea de la filosofía. Y relegó los objetos ideales y los valores mismos, y el conocerlos, estimarlos y en general vivirlos, al de objetos y fenómenos de los que debe mostrarse la fundamentación en realidades más radicales. De la fenomenología de la conciencia pura, pasó Heidegger a su analítica del *Dasein*. A la verdad indubitable de la realidad de la conciencia pura debía sustituir la prioridad óptica y ontológica del *Dasein*. (Gaos 1942: 26)

Parecería, pues, que Gaos sigue a Heidegger en la reorientación del programa fenomenológico original. En efecto, a partir de su publicación en 1927 en el octavo número del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, así como en las ediciones posteriores y en otros trabajos del autor, la investigación fenomenológica tomó una dirección distinta a la que Husserl le atribuía (Spiegelberg 1982). Recordemos que *Sein und Zeit* se propuso como la primera parte de un proyecto mayor cuya segunda parte nunca llegó a publicarse. La decisión de abandonar el proyecto original fue causa de que Gaos fuera poco a poco perdiendo el entusiasmo por el trabajo del filósofo alemán (Cortés-Boussac 2006).

Sea como fuere, la primera traducción al español de *Sein und Zeit* está aún contagiada del entusiasmo inicial, hecho que se manifiesta particularmente en el prólogo del traductor. En este texto, Gaos expone algunas de las dificultades principales de la traducción. Sus observaciones son pertinentes no sólo con respecto a la traducción del libro de Heidegger sino con respecto a la traducción en general. Cuando se trata de traducir, dice, no hay coincidencia ni en las significaciones o referentes ni en las formas, «por lo que ni las más felices traducciones son otra cosa que aproximaciones mayores a los originales o instrumentos de mayor aproximación a éstos» (1996: 11). A las dificultades de traducción entre el español y el alemán, deben añadirse además los obstáculos interpuestos por el alemán de Heidegger y por la estrecha relación entre su particularidad «idiomática» y la filosofía que busca construir. De ahí que Gaos ofrezca la siguiente caracterización:

La filosofía de Heidegger es una filosofía característicamente filológica o lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en considerable proporción en hacer explícito el sentido que encuéntrase implícito en las expresiones de lenguas determinadas, la alemana, la griega, y en hacerlo explícito no sólo por medio de otras expresiones que lo enuncien, sino de preferencia haciendo resaltar la forma de aquellas mismas expresiones y el sentido anejo a esta forma (1996:10)

Para señalar las posibles estrategias de traducción, Gaos revisita la dicotomía propuesta por Schleiermacher en 1813, esto es, la adaptación de la traducción a la expresión alemana o a la expresión española. A pesar de haber reconocido que en Heidegger la materialidad lingüística es inseparable de la argumentación y de los contenidos que se pretenden exponer, en su razonamiento el traductor se plantea la siguiente pregunta:

¿No sería en realidad lo más profundo de concepción y lo más elegante de ejecución, y quizá en definitiva, no precisamente lo menos fiel, sino todo lo contrario, lo más sustancialmente fiel, después de haberse sumergido en la obra y empapado de ella hasta los tuétanos, traducirla tan libremente en cuanto a la letra como finalmente en cuanto al espíritu, de un lado y al genio del español del otro, reemplazando la terminología, fraseología y juegos del original por los genuinamente españoles que diesen expresión a los mismos «fenómenos» de la existencia humana o a fenómenos del mismo sentido filosófico, o en suma recreando la obra en la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu? (1996: 12)

Sin embargo, la idea de adaptar *Sein und Zeit* al español fue pronto dejada de lado. Una de las razones para proceder de esta manera fue que, en realidad, la expresión heideggeriana tampoco es idiomática. El resultado es una traducción que se ciñe a la literalidad del alemán tanto a nivel sintáctico, como en el terminológico (Rodríguez 2000). El caso más manifiesto es la traducción de «Dasein» por «ser ahí», que Gaos justifica de la siguiente manera:

Puesto que hay que distinguir entre el *Dasein* y su *Existenz*, y ésta tiene todos los derechos a la traducción «existencia», hay que dar a aquél otra. ¿Cuál?... Solo la «literal», el «calco» «ser ahí» resulta capaz de reproducir las capitales *ideas* de que el ser ahí es su *ahí* de que éste es como tal *lugar* como tiene la «constitución existencial» integrada por el «encontrarse» y el «comprender», éste constituido a su vez como «proyección» etc., y ni siquiera la traducción «ser ahí» ni ninguna otra puede reproducir el juego del *da* y del *dass*. (Gaos 1996: 12)

No obstante, García Bacca había venido hasta entonces proponiendo traducir este término por «realidad de verdad», traducción por cierto muy semejante a «réalité-humaine», propuesta en Francia por Henri Corbin. García Bacca, se explica a propósito de esta traducción en el «Vocabulario» que adjunta a su traducción de «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», publicada en México en 1944 junto con la traducción de «Vom Wesen des Grundes». La justificación que ahí se da para la traducción de este término es la siguiente:

Después de múltiples ensayos he traducido por realidad de verdad esta palabra, sujeto básico para todo lo que se dice en las obras de Heidegger. [...] corresponde, no en plan estricto de traducción, sino en el de interpretación, al sentido de *Dasein*, pues incluye un

elemento de Realidad (*Da*), de simple, bruto y mostrenco «estar ahí», y el de Ser (*Sein*); y como el Ser, que entra en *Dasein* no es un ser externo y que pertenezca a todas las cosas sino una estructura, semejante a la categorial kantiana, es decir, algo que sirve para descubrir el orbe de las cosas al sujeto, por eso he «interpretado» la palabra «*Sein*» por «de-verdad»; de modo que cabría decir también, en vez de *Dasein*, *Realidad verificativa*». (García Bacca 1944: 146)

Gaos no es ajeno a esta otra traducción del término y la reconoce en el prólogo a *El ser y el tiempo*. No obstante, argumenta que retomarla ahí haría prácticamente imposible la coherencia terminológica de la obra. Un recurso empleado cuando el calco resulta menos viable es el neologismo. Uno de los más comentados en esta traducción es el término acuñado para traducir el contraste entre *existentiell* y *existential* que en español dan lugar a «existencial» y «existenciario». Nociones que como éstas matizan o contrastan dos términos muy próximos representan problemas de traducción, que Gaos soluciona construyendo términos sobre las raíces de palabras que ya existen en español, como en el caso de *zeitlich* y *temporal* que se traducen por «temporal» y «temporario». Los ejemplos podrían multiplicarse, pero basten estos para mostrar la manera en que Gaos enfrentó algunas dificultades. Consciente de que «una traducción representa la comprensión de cada pasaje del original alcanzada por el traductor en el momento en que queda fijada la traducción del pasaje» (1996: 11), Gaos revisó y corrigió su traducción para la segunda edición de 1971. En esta nueva edición, Gaos renuncia a publicar el comentario a *El ser y el tiempo* así como la respuesta a los críticos de la traducción que debía aparecer con ella. Esta segunda edición conoció aún siete reimpressiones, lo que de por sí da cuenta de la circulación del libro.

Entre las críticas que se le hicieron, además de la literalidad, la dureza de la sintaxis y hasta la ininteligibilidad, está la traducción del título. Así, sin dejar de reconocer la dimensión titánica de la tarea, Laura Mues de Schrenk hace la siguiente observación:

Es indispensable, me parece, hacerle justicia a Gaos por el gran mérito de haber traducido *Ser y tiempo* de la manera en que lo hizo –salvo el título, ya que, mediante el uso del artículo en las expresiones «el Ser» y «el Tiempo», estos quedan particularizados, como si pertenecieran a la clase de los demás «entes». (1999: 17)

Con todo, de acuerdo con Rodríguez, «la traducción de Gaos, publicada en 1951, ha conformado el acercamiento a Heidegger de generaciones de estudiantes y profesores y sus opciones terminológicas forman el sedimento básico del vocabulario heideggeriano en español» (2000: 27).

Es indispensable ahora mencionar la traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, publicada en Chile en 1997, con el título *Ser y tiempo*. No es mi intención proceder a un ejercicio comparativo de ambas traducciones, pues no es este el lugar adecuado para hacerlo, pero no puede pasarse por alto que esta segunda traducción se justifica, en parte, por la necesidad de revisar la primera traducción y en suma, de

contribuir a allanar las dificultades de los lectores del Heidegger de Gaos. En el prólogo a su traducción Rivera expone en los siguientes términos las razones que lo llevaron a emprender la tarea:

El problema de la traducción de Gaos estriba, más bien, en la dificultad, a veces insuperable, con que se ve enfrentado el lector cuando intenta comprender el texto español. La experiencia de treinta años de seminarios universitarios y extrauniversitarios sobre *Ser y tiempo* me ha hecho ver que el texto de José Gaos es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana. Hay en él frases de tal modo enredadas e indescifrables, que vuelven enormemente dificultosa la comprensión de un texto ya de suyo difícil de entender. Por otra parte, muchas veces Gaos traduce como términos técnicos palabras que son enteramente corrientes en alemán: el lenguaje siempre vivo y elocuente de Heidegger se convierte en una lengua rígida, hirsuta e incluso algo esotérica. (1997 [2005]: 17)

Esta segunda traducción intenta pues remediar la dicción empedrada de la primera, pero también hace una revisión terminológica. Las notas del traductor, añadidas al final de la obra tienen el objetivo de justificar algunas de sus decisiones. Vale la pena citar su justificación para no traducir el término alemán *Dasein*, así como la manera en que soluciona la distinción *existenziell/existencial*. Sobre la traducción de *Dasein* indica:

La palabra *Dasein* es traducida por Gaos por «ser-ahí». Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir «estar-ahí»; pero «estar-ahí» significa existencia, en el sentido tradicional, es decir algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Dasein*. «Ser-ahí» podría entenderse también como ser en el modo de *estar en el ahí*. Pero entonces el *Dasein* no sería un «ser-ahí» sino el *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción. [...] Piénsese en palabras tales como *logos*, *physis*, *polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía (*Ibid.*: 454).

En cuanto al par *existenziell/existencial*, Rivera (2005: 456) se explica en los términos siguientes:

Hemos traducido por ‘existentiva’ la palabra *existenziell*, que Gaos traduce por existencial. Nuestra traducción no es original; ya había sido utilizada por otros traductores antes. Tiene la ventaja sobre la palabra ‘existencial’ de que indica mejor lo óntico que la existencia, que es lo que quiere decir Heidegger con la palabra *existenziell*. En cambio, existencial indica más una estructura, y por eso la hemos reservado nosotros para traducir la palabra alemana *existencial* que es la correspondiente palabra ontológica, que Gaos traduce por existenciarario, término que no hemos utilizado por parecernos extraño y ambiguo.

Las dos explicaciones anteriores nos permiten confirmar que traducir filosofía no sólo es cuestión de interpretación sino de forjar una expresión inevitablemente anclada en la tradición, o para ser más precisa, en un conjunto de textos y conceptos canónicos. La explicación de Rivera sobre su no traducción de *Dasein* es muy reveladora en varios sentidos. Además de traer a colación una de las características del español filosófico, a saber la diferencia entre ser y estar, para determinar la pertinencia o la impertinencia de traducir este término, Rivera sanciona el préstamo equiparándolo a la terminología heredada del griego clásico, terminología que, dicho sea de paso, constituye la matriz conceptual del canon filosófico. Que «ser-ahí» no sea propiamente hablando un «buen castellano» y que sea preferible «estar-ahí», finalmente parece no tener mucha trascendencia, pues podemos evitar este escollo si evitamos también la traducción. La paradoja parece ser que para comprender mejor lo que es *Dasein* es mejor no traducirlo. Con todo, es claro que la no traducción lleva a otro tipo de ejercicio discursivo, no necesariamente ajeno a la operación traductora, esto es, el del comentario y la explicación. El hecho de que ambas operaciones corran con frecuencia a cargo de los traductores los pone justo en el centro del escenario de la producción intelectual. Gaos y Rivera son conscientes de que su labor como traductores de filosofía no empieza ni termina con la producción de un texto meta. Como he sostenido en otro lugar (Castro Ramírez 2012), la traducción filosófica cubre un continuo cuyos diferentes momentos describen diferentes operaciones de apropiación, adaptación, y rescritura. Más aún, estas operaciones son llevadas a cabo por agentes involucrados en prácticas discursivas cuyo resultado no sólo es la re-producción de un discurso ajeno en la propia lengua, sino la construcción de los propios agentes como enunciadores filosóficos autorizados. Ahora bien, si la justificación para no traducir *Dasein* invoca el argumento de la sedimentación de la lengua filosófica heideggeriana, la explicación de la traducción de *existenziell* por «existente» y la eliminación de los «existencialistas» propuestos por Gaos, parece estar basada en una mera cuestión de gusto.

Lo que puede concluirse de lo anterior es que no resulta fácil sostener la postura teleológica según la cual cada retraducción de una obra se acerca más a la verdad del original. Es innegable que la lectura de Rivera se apoya en otras lecturas y en herramientas a las que Gaos no tuvo acceso y que la distancia temporal amortigua el estruendo de novedad que *Sein und Zeit* pudo tener para sus primeros lectores e interpretes. Sin embargo, ninguno de estos dos argumentos basta para sostener que hoy estamos más cerca de la interpretación correcta de una obra filosófica. Podemos decir, en cualquier caso, que ambas traducciones han contribuido de manera importantísima al proceso de canonización de *Ser y tiempo* en el medio filosófico hispánico. Un proceso que, como ya se ha dicho, va más allá de la publicación de un «texto meta». En suma, ha sido cuestión de lograr que la reflexión propuesta por Heidegger en alemán, se produzca de nuevo en sus lectores de lengua española; ha sido cuestión de revivir la experiencia de pensar.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO RAMÍREZ, Nayelli. 2012. *Regards sociologiques sur la traduction philosophique: Mexique 1940-1970*, tesis doctoral inédita, Université d'Ottawa.
- CORTÉS-BOUSSAC, Andrea. 2006. «Heidegger en Latinoamérica», *Civilizar* 10, 1-25.
- DÍAZ RUANOVA, Osvaldo. 1982. *Los existencialistas mexicanos*, México, Rafael Rodríguez Siles.
- HEIDEGGER, Martin. 1951. *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, México, FCE.
- HEIDEGGER, Martin. 2005 [1997]. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- GARCÍA BACCA, Juan David. 1944. «Prólogo» en *Martin Heidegger, Hoelderlin y la esencia de la poesía seguido de la Esencia del fundamento*. Trad. de J. D. García Bacca, México, Séneca, 7-14, 145-161.
- Gaos, José. 1996 [1951]. *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE.
- Gaos, José. 1986 [1942]. «Historia y significado» en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 10-34.
- MUES DE SCHRENCK, Laura. 1999. «Prólogo», José Gaos, *De Husserl, Heidegger y Ortega. Obras completas*, tomo X, México, UNAM.
- RIVERA CRUCHAGA, Jorge Eduardo. 2005 [1997]. «Translating *Being and Time* into Spanish», *Studia Phaenomenologica* V, 247-253 (nº monográfico *Translating Heidegger's «Sein und Zeit»*, ed. de Cristian Ciocan).
- RODRÍGUEZ, Ramón. 2000. «¿Qué queda de Heidegger?», *Revista de libros* 42.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa. s. a. «Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez», *Theoria. Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas*, <[www.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/a\\_sanchezvazquez/trdlecea.htm](http://www.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/a_sanchezvazquez/trdlecea.htm)> [fecha de consulta 12.02.2012].
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1992 [1813]. «From 'The Different Methods of Translating'» en John Biguenet & Rainer Schulte, *Theories of Translation*, Chicago, U. of Chicago Press, 36-54.
- SPIEGELBERG, Herbert. 1982. *The Pheanomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya-Londres, Nijhoff.
- ZIRIÓN, Antonio. 2004. *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Jitanjáfora.
- 2001. «Ideas I en español o de cómo armaba rompecabezas José Gaos», *Investigaciones fenomenológicas* 3, 325-371.