

# Problemas específicos de la traducción del alemán filosófico al español (con especial referencia a *Aufenthalte*<sup>1</sup> de Heidegger)

ALFONSO CORBACHO SÁNCHEZ  
Universidad de Extremadura

*Die Sprache ist das Haus des Seins*  
"El lenguaje es la casa del ser"  
(Heidegger, *Briefe über den Humanismus*)

## Resumen

De los propios trabajos que analizan el lenguaje específico de la ciencia y la tecnología, y en general de los registros de tipo académico, se deduce que entre sus marcas distintivas destacan, en el nivel morfosintáctico, la preferencia por ciertas estructuras sintagmáticas y oracionales. Asimismo, se desprende de estas investigaciones que otra marca diferenciadora, en el nivel léxico, es el uso de una terminología propia de cada área de conocimiento y disciplina; y que ese léxico especializado suele contar con formas equivalentes en las demás lenguas, siendo muy frecuentemente de procedencia grecolatina común. Como es lógico, todo esto facilita la comunicación científica internacional e interlingüística y, por lo tanto, la traducción de este tipo de textos. Sin embargo, la lengua especializada del discurso filosófico es una de las excepciones más evidentes en este sentido. Los problemas de conceptualización y de formulación de la terminología apropiada revisten con frecuencia tal complejidad, incluso en la lengua original, que los obstáculos que se han de superar en su traducción resultan a veces insalvables. De ahí que para la traducción filosófica sea inevitable lo que para las demás modalidades es simplemente lo más recomendable: una estrecha colaboración entre el traductor o filólogo y el especialista en la materia objeto de traducción. De esta propuesta trata precisamente el presente estudio, que se ilustra con los problemas que plantean en la traducción al español una serie de conceptos de Heidegger tan complejos y debatidos como *Dasein*, *Geschichte/Historie*, *Gestell* y *Andenken*.

**Palabras clave:** traducción, alemán, español, filosofía, Heidegger

---

<sup>1</sup> Para este cometido se sigue la traducción de Isidoro Reguera Pérez de la edición original en lengua alemana *Aufenthalte* (1989), que vertida al español lleva como título *Estancias*, publicada por la editorial Pre-Textos en 2008. La ingente labor traductora del profesor Reguera, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Extremadura, ya es conocida por sus versiones de Wittgenstein y Heidegger entre otros. En esta ocasión, el principio hermenéutico que orienta su trabajo es el de la claridad, pues consigue trasladar al idioma español, con una carga meritosa de erudición, aquello que se dice en alemán de manera coherente, natural y accesible; y todo ello, sin incurrir en el mínimo de violencia en el uso de la lengua española. El constante diálogo con I. Reguera ha enriquecido, sin la menor duda, algunos aspectos particulares de este ensayo –de cuyos errores y deficiencias sólo el autor es responsable–, por lo que es de justicia agradecer aquí sus valiosas indicaciones.

## 1. Consideraciones preliminares

La traducción del alemán filosófico plantea un sinfín de dificultades, por lo que uno de los principales cometidos del traductor a la hora de enfrentarse a la ardua tarea de verter textos filosóficos a otra lengua deberá consistir en superar no sólo barreras de índole lingüística, cultural o histórica, sino también todo tipo de escollos inherentes a la terminología filosófica (Fehér 1993: 269). Pues, en no pocas ocasiones, se advierte que el lenguaje de los pensadores dista de lo natural, resulta forzado, carece de fluidez y es críptico y, en consecuencia, difícil de interpretar. Si a esto se añaden las diferencias que presentan lenguas tan distintas, y hasta distantes, como el alemán y el español en sus respectivas estructuras morfosintácticas y sistemas léxico-semánticos, la complejidad del proceso puede alcanzar cotas tan elevadas que a veces se acercan a lo intraducible<sup>2</sup>.

El tipo de análisis que aquí se propone e intenta aplicar incide precisamente en ese último aspecto, y de modo especial en los componentes morfológico y semántico de la terminología heideggeriana. La delimitación de la perspectiva no es baladí, y no sólo porque un filólogo no debería de rebasar el campo de su especialidad y sus áreas de conocimiento sino, sobre todo, porque entre los principales obstáculos que presenta la traducción, e incluso la comprensión, de no pocos términos específicos del registro filosófico destacan los de naturaleza léxico-semántica. Tal vez ocurra esto también, en cierta medida, en la traducción de otros registros académicos, como la economía, la biología o la historia; pero en el lenguaje especializado de la filosofía, y en su traducción, esa medida es, sin duda alguna, aún mayor. Es decir, la traducción de textos y términos específicos de la filosofía escrita en alemán se somete, por lo general, a las mismas reglas que rigen para otros textos de carácter científico y/o literario; pero comporta unos matices muy particulares. Conviene, por consiguiente, identificar y explicar esos matices que le son propios.

Para empezar, y como se puede deducir fácilmente de lo que se ha indicado anteriormente, ni los diccionarios ni los glosarios bilingües convencionales pueden resolver los principales problemas que el alemán filosófico plantea al traductor. En efecto, sin profundizar en el sentido del tema concreto del texto objeto de traducción, o sin un conocimiento adecuado de las nociones fundamentales de la base filosófica de su autor, difícilmente se puede afrontar la labor traductora (Fehér 1993: 269 y sig.; Gondek 2000: 215). Además, en la medida en que la lexicografía general, tanto monolingüe como bilingüe, apenas le suministra las claves necesarias para entender

---

<sup>2</sup> En este contexto, se apuesta por la hermenéutica, que como teoría general de la interpretación también se concibe como “teoría traductológica”, pues interpretar un texto en la lengua de partida y recrearlo en la lengua de llegada no se halla lejos, como es sabido, de los propósitos que persigue el modelo hermenéutico aplicado al ámbito de la traducción. De esta manera, citando a Gadamer (2001: 462), “toda traducción es por eso ya una interpretación”. Para más detalles sobre este asunto, véanse, a modo de ejemplo, los trabajos de Stolze (1992), Beuchot (1992) y Vidal Claramonte (1997).

en el texto de partida y recrear en el de llegada esa terminología que con frecuencia inusitada acuña el filósofo (Arnau 2008: 134), el traductor ha de recurrir a los instrumentos de la lingüística para salvar ese formidable escollo. Esos términos, de los que Heidegger es autor bastante prolijo<sup>3</sup> --en muchos casos sin precedentes en la lengua alemana y de comprensión muy dificultosa incluso para hablantes nativos<sup>4</sup> (Adrián Escudero 2011: 90; Rivera Cruchaga 2005: 160; Fehér 1993: 277; Gaos 1971: 12)--, suelen entrañar a menudo la parte más creativa, profunda y original de su pensamiento.

Es cierto que ya existe en español un copioso número de propuestas léxicas para verter muchos de esos términos filosóficos alemanes, incluidos algunos del propio Heidegger; y que esas propuestas --ya sean calcos, neologismos o germanismos-- han engrosado el caudal léxico del español. Sin embargo, no es menos cierto que ese pequeño tesoro de léxico específico de la filosofía procedente de las múltiples traducciones del alemán al español que se ha ido acumulando en un período muy dilatado de tiempo dista aún bastante de satisfacer las necesidades de nuestros filósofos e investigadores<sup>5</sup>. Prueba de ello es la relativamente escasa coincidencia que se aprecia en las obras de divulgación como en los ensayos científicos en cuanto al uso de la terminología específica. Esto quiere decir que el horizonte que se abre a la inevitable cooperación entre la filosofía y la lingüística aplicada a la traducción o, si se prefiere, entre filósofos y filólogos, es inmenso — máxime cuando “la traducción se ha convertido recientemente en uno de los temas urgentes de la filosofía” (Arnau 2008: 43) —. Se advierte, además, que probablemente en la elección, configuración o incluso acuñación del léxico de llegada, en este campo tan específico y lingüísticamente peculiar, ha fallado uno de esos dos pilares imprescindibles.

---

<sup>3</sup> Conocidos como “heideggerianismos” (cf. Adrián Escudero 2009: 19). Incluso se hablaba de “heideggerizar”, como expone García Norro en el prólogo de su versión *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 2000a: 10), en alusión a los que imitaban el modo de hablar de Heidegger.

<sup>4</sup> Postura que no comparte Ortega y Gasset (1959: 9 y sig.), como bien se deduce de sus palabras, al elogiar el estilo heideggeriano: “El estilo filosófico de Heidegger, que tan excelentemente bien indicado es, consiste ante todo en etimologizar, en acariciar la palabra en su más secreta raíz. [...] Pone en contacto inmediatamente al lector con las raíces de la lengua alemana, al mismo tiempo que con las raíces del “alma colectiva” alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes, que estén tan dormidos que no sientan y reconozcan el placer a que llama la prosa tan potente de Heidegger?”

<sup>5</sup> Conviene aquí traer a colación la explicación de Gaos (1971: 10) sobre la filosofía heideggeriana: “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, con lo que éste no resulta expresable en otras lenguas sin introducir en la traducción las expresiones originales cuyo sentido se enuncia en otras...”

## 2. Análisis traductológico del lenguaje filosófico de Heidegger

Ya que este trabajo se centra sobre todo en los problemas que plantea la traducción de *Aufenthalte*<sup>6</sup> de Heidegger, resulta muy tentador ejemplificar los principios metodológicos antes referidos con una aproximación traductológica a enclaves terminológicos tan conocidos y complejos como *Dasein*, o incluso *Geschichte-Historie*, *Gestell* y *Andenken*<sup>7</sup>. El enfoque que se propone pretende integrar lo estrictamente filosófico con lo lingüístico.

En cuanto a *Dasein*, es de sobra conocido que el trasvase de este término alemán al español ha suscitado, y aún suscita, un incesante interés; y que el esfuerzo por hallar una respuesta convincente ha hecho correr ríos de tinta (vid. Berciano 1992; Aguilar-Álvarez 1998). Desde luego, aún se está muy lejos de conseguir una respuesta unánime en la traducción de tan complejo concepto; pero el punto de partida debe situarse en el entorno de una serie de significados que concitan un alto grado de coincidencia. Así, ni se discute ni se puede discutir que el sustantivo *Dasein*, en principio, denota la idea de “existencia”, que es también el término que suele utilizarse en la lexicografía bilingüe alemán-español; y que la colocación verbal *da sein* se corresponde normalmente con “existir”. Tampoco parece haber duda de que ese tipo de existencia o existir, que al fin y al cabo entraña el sentido de *sein* (“ser” y “estar” en español) está matizado por el deíctico *da* (“ahí”, “allí” o “aquí”, e incluso, a veces, --con connotaciones temporales o causales-- “entonces”, “cuando”, “puesto que”, “ya que”). De ahí que en la lengua de partida *Dasein* encierre la idea de un modo de ser o una manera de estar, pues la forma adverbial *da* especifica una situación y un modo determinados. Dicho de otro modo, aunque no es inexacto sino incluso bastante acertado trasladar el término alemán por “estar aquí”, hay que tener muy presente que la carga semántica del adverbio “aquí” no se reduce exclusivamente a su componente espacial. El término alemán de partida *Dasein*, al tener como base *sein*, contiene la esencia de los verbos españoles “ser” (ser aquí) y “estar” (estar aquí), que confluyen en ese significado enriquecido de “existencia” y “existir”. El hecho de que el verbo *sein* se desdoble en los segmentos bien diferenciados de “ser” y “estar” en español, tal vez facilite la comprensión de esa riqueza semántica que atesora *Dasein*; pero al mismo tiempo hace que su versión al español resulte mucho más

---

<sup>6</sup> Este relato narra el viaje (regalo de su mujer Elfriede) que emprende Heidegger la primavera de 1962 a Grecia. Partió desde Venecia hasta Creta y Rodas; después, a través del mar Egeo, visitó la isla de Delos, dirigiéndose a Atenas, Egina y Delfos, para volver nuevamente a Venecia. En lo que concierne al título de la obra, llama la atención que Heidegger utilizara el título de *Aufenthalte* (“Estancias”) con la intención de relatar su singladura, en la que pone de manifiesto el abismo que separa la antigua Grecia de la técnica y el hombre moderno.

<sup>7</sup> Algunos de ellos son, en efecto, “conceptos casi ineludibles en ciertas tradiciones de pensamiento, forman parte de los vocabularios tradicionales de las filosofías precisamente porque se traducen de manera diferente” (Arnaú 2008: 88).

problemática y formalmente dificultosa. En todo caso, esta coincidencia de partida, que, como se acaba de ver, no va mucho más allá de la mera denotación de cada uno de los dos componentes radicales del término alemán, e incluso de su conjunto, se agota ahí. En efecto, ese consenso se disuelve o se polariza al intentar hallar una equivalencia, o incluso correspondencia, terminológica en otra lengua. Formulado en otras palabras, la unanimidad se torna en polémica irreducible al proponer una fórmula capaz de reunir los variopintos componentes del lexema (concepto) de partida. Esto explica la bifurcación de la mayor parte de las respuestas de los traductores.

Así, mientras que un sector de traductores es partidario de evitar verter el término al español, otro opta por los términos “existencia” y “existir”, aún cuando *Dasein* tenga un sentido más restringido en Heidegger; o incluso por traducciones mucho más literales como, por ejemplo, “estar aquí”, “estar ahí” y hasta “ser aquí” o “ser en”<sup>8</sup>.

En el primero se encuentra, por ejemplo, Jorge E. Rivera Cruchaga<sup>9</sup>, el traductor de la obra *Sein und Zeit* de Heidegger (2003), que, como se sabe, decide no traducir y mantener el término alemán, siguiendo el criterio de filósofos como Modesto Berciano (1992) y de traducciones como las de Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Heidegger y Fink 1998: 161 y sigs.). Carrasco de la Vega (2009: 133), partidario también de la utilización del término original, justifica así la imposibilidad de verterlo al español:

La comprensión de su significado requiere un examen especial, cuidadoso y en conexión con todo el sistema de pensamientos que constituye la filosofía de Heidegger. Las expresiones “hombre”, “ente humano”, “realidad humana”, “existencia”, que en algunos casos traducen bastante bien, no armonizan ni encajan en todo el conjunto del pensamiento heideggeriano. Esta dificultad nos obliga a mantener el vocablo alemán y a acostumbrarnos a su empleo técnico como término fundamental de una filosofía que aun en el mismo idioma en que ha sido pensada y escrita plantea dificultades terminológicas<sup>10</sup>.

En cuanto a los que se inclinan por utilizar una fórmula correspondiente en español se sitúan Ramón Rodríguez<sup>11</sup> (Heidegger 1989: 7), Víctor Farias (Heidegger 1991:

---

<sup>8</sup> Propone R. Rodríguez García (2000), muy acertadamente, para éste y otra serie de términos una unificación del léxico heideggeriano realizada por el colectivo más significativo de traductores de Heidegger.

<sup>9</sup> La edición a cargo de Rivera, más reciente y cuidada que la versión de Gaos, se ha convertido con el tiempo en la traducción de referencia para la comunidad hispanohablante de *Ser y Tiempo* por exhibir un estilo más fluido unido a un vocabulario de mayor precisión.

<sup>10</sup> En clara sintonía con Adrián Escudero (2009: 66; 2011: 90), que también reconoce la ambivalencia del *Dasein*.

<sup>11</sup> Rodríguez García (2000) apuesta por arriesgar una traducción y se opone así a la decisión de Rivera de no traducir el término, pues el “*Dasein* significa algo (existencia) para el hablante alemán antes de

116 y sigs), y José Luis Molinuevo (Heidegger 1980: 52), en cuya obra el sustantivo *Dasein* se torna en “existencia”. También opta por verter el término al español Jaime Aspiunza que, en su traducción de *Ontologie*, utiliza la forma sustantivada “existir” (Heidegger 2008a: 19 y sig.). En esa traducción, dicha forma alterna con la fórmula “estar aquí”, que le resulta más precisa que “estar-ahí”, la utilizada por Germán Bleiberg (Heidegger 1958: 30). En ese sentido, Aspiunza (Heidegger 2008a: 19 y sig.) afirma que “el existir al que Heidegger se refiere es siempre el propio, el de uno mismo, y aquello en lo que uno mismo está, en lo que «yo» estoy siempre, por definición, en castellano un «aquí»”; aunque matiza que “estar aquí” también es “ser aquí”, “ser en una situación determinada”. Sobre la riqueza conceptual del término resultan también muy elocuentes las palabras de Adrián Bertorello (2010: 47) que, por medio del concepto de espacio, intenta aclarar la estructura conceptual de *Dasein*:

La expresión “ser en” contenida en “el ser en el mundo” tiene para Heidegger dos sentidos complementarios. En primer lugar, alude al hecho de que el que es soy yo. Es la primera persona del singular la que es en el mundo. En segundo lugar, la preposición “en” debe interpretarse como “junto a”, “al lado de”, “en medio de”. Por este motivo “ser en” significa “yo soy junto a, en medio de”. [...] Así entonces, la estructura fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-mundo, quiere decir “estar familiarizado con el mundo”, “habitar en el mundo”, “frecuentar el mundo”.

También José Gaos (1971: 9) en *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*<sup>12</sup>, hace una interesante referencia a este término y razona así su sentido:

*Dasein* significa corrientemente *existencia*, pero la obra distingue expresamente entre el *ente* al que da el nombre de *Dasein* y su *ser* o *esencia* para el que reserva precisamente el nombre de *Existenz*; además, entiende *Dasein* en el sentido de que este ente consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí* (...).

Vázquez García, que prefiere también conservar la traducción más literal del término, se decanta igualmente por “ser-ahí” en su versión de *Conceptos fundamentales* (Heidegger 2001: 130). Rivera Cruchaga (2005: 162) anima este debate filológico mostrando su desacuerdo con la fórmula “ser-ahí” de Gaos (Heidegger 1951), pues cree que con ella se pierden “todas las alusiones que Heidegger hace implícitamente a la etimología de esta palabra” (Heidegger 2003: 454). En desacuerdo con Gaos se muestra también García Bacca (Heidegger 2000b),

---

su matización heideggeriana, cosa que el lector español pierde por completo, reduciéndose a un puro sentido técnico”.

<sup>12</sup> Estudio en el que se esclarecen las decisiones tomadas en lo que afecta a la traducción de la obra y se hace acopio de los términos más peculiares e indispensables de la reflexión filosófica del pensador alemán.

que propone una traducción un tanto diferente: “realidad de verdad”<sup>13</sup>. Rafael Gutiérrez Girardot (Heidegger 1970: 21 y 69) rechaza categóricamente tanto “ser-ahí”, coincidiendo en este caso con Rivera Cruchaga (Heidegger 2003: 462), como “estar-ahí”; y propone el término curioso “En-ser”, alegando que el “*Da del Dasein* es el En del Enser”, es decir, es “el en donde está el ser” (Heidegger 1970: 69).

Conviene, por último, consignar aquí la postura ecléctica de Juan José García Norro que en su traducción *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger 2000a) decide, por un lado, transcribir el término *Dasein* tal cual, mientras que, por otro, lo traduce por “existencia” (en el sentido técnico heideggeriano). Todo ello –muy cercano, por cierto, al planteamiento de Aspiunza (Heidegger 2008a)– no se aleja demasiado de la postura que adoptan los traductores Helena Cortés y Arturo Leyte en torno a este discutido término, en sus traducciones *Hitos* (Heidegger 2000c: 42) y *¿Qué es metafísica?* (Heidegger 2006: 14):

(...) lo traduciremos al modo tradicional cuando haya sido empleado en su acepción corriente de ‘existir o ‘existencia’. Lo dejaremos en alemán cuando alude al sentido del término acuñado por Heidegger. Lo traduciremos literalmente en el doble significado de las dos raíces que lo componen, y que reproducen el significado heideggeriano del término, cuando aparezca expresamente separado por guiones: «Da-sein» = ‘Ser-aquí’.

Según se acaba de indicar, no es *Dasein* el único término que reviste importancia en el entramado conceptual de Heidegger. Por ejemplo, *Historie* y *Geschichte*, que como se sabe giran en torno al concepto básico de historia, adquieren en la obra heideggeriana sentidos específicos claramente diferenciados. De nuevo, las diversas propuestas de las traducciones existentes pueden contribuir a allanar el camino más apropiado no sólo en cuanto al significado sino también al significante. Para Vázquez García (Heidegger 2001: 32) e Yves Zimmermann (Heidegger 1999: 64 y sigs.) *Historie* correspondería a la “ciencia de la historia” y *Geschichte* remitiría a la “historia acontecida”. Por su parte, Reguera (Heidegger 2008b: 16-17), siguiendo en este aspecto a Molinuevo (Heidegger 1980: 52), acude a una formulación bastante más escueta y vierte *Historie* como “disciplina histórica” y *Geschichte* como “historia” simplemente<sup>14</sup>. En posición semejante cabe ubicar a J. Gaos (Heidegger

---

<sup>13</sup> Si bien es cierto que José Gaos (1971: 14) califica esta formulación como “genialmente brillante” en ciertos contextos, concluye puntualizando que dicha traducción no resultaría apta dentro del amplio marco de la obra, pues conduciría a “confusiones absolutamente inadmisibles”. Casi tres décadas después, García Bacca (Heidegger 2000b: 11), por su parte, escribe en el prólogo de *Hölderlin y la esencia de la poesía* que con su propuesta evita “otras que nada dicen y mal suenan, como ‘ser ahí’, o las de ‘realidad, existencia, existir...’ que dicen poco y suenan a vagas, desgastadas por el manoseo de siglos y tareas”.

<sup>14</sup> Véase, en este sentido, el siguiente fragmento del original y la versión que hace Reguera del mismo: “*Solches zu sagen, mag historisch ungerecht sein, geschichtlich ist es notwendig. Über der Historie steht die Geschichte.*” (Heidegger 1989: 4)/“Puede que desde la disciplina histórica [*Historie*] sea

1951), Rafael Gutiérrez Girardot (Heidegger 1970: 37) y Víctor Farías<sup>15</sup> (Heidegger 1991: 46 y sigs.), si se exceptúa una ligera variante con respecto a *Historie* que para ellos se convierte en “historiografía” (vid. Adrián Escudero 2009: 99 y 113). Cortés y Leyte en su traducción *Identidad y diferencia* (Heidegger 1990: 95) dan un paso más en cuanto a la simplificación y la economía formal, pues todo se reduce a una mera cuestión ortográfica, ya que traducen *Historie*, al igual que hará Barjau (Heidegger 1994: 60), por “Historia”, con mayúscula, y *Geschichte* por “historia”, pero con minúscula<sup>16</sup>. Por último, la respuesta que da Rivera Cruchaga (Heidegger 2003: 458) en su traducción *Ser y tiempo* se sitúa en un punto equidistante de las fórmulas de los anteriores. Así, para él “*Geschichte* significa historia, entendida como el acontecer humano”, e *Historie* es el “saber histórico”.

Otro término recurrente de la filosofía heideggeriana en el que también confluyen la economía formal que caracteriza al filósofo y una gran riqueza semántica es *Gestell*. Se compone este término del prefijo colectivo *Ge-*, que por lo general significa “junto” o “con”, en sustantivos, y del verbo *stellen* que equivale a “poner” o “colocar”. El guión que el propio Heidegger introduce entre los dos componentes de esta forma advierte de su interés por mantener su sentido más literal de “poner/colocar-junto/con” o, citando palabras de Adrián Escudero (2009: 99), “un conjunto de cosas dispuestas dentro de un sistema ordenado”. De todo ello resulta que esta palabra pueda verse en la lengua común por términos del tipo de “armazón”, “andamiaje”, “estantería”, “bastidor”, “chasis”, “emplazamiento”, “engranaje”, entre otros, o incluso por “montaje<sup>17</sup>”, tal y como sugiere Reguera (Heidegger 2008b: 19), o “in-stalación”, que es como lo vierte Germán Bleiberg en su traducción *Sobre la cuestión del ser* (Heidegger 1958: 36). En otras traducciones, como en *Identidad y diferencia* (Heidegger 1990: 83) e *Hitos* (Heidegger 2000c: 325) de los traductores Helena Cortés y Arturo Leyte<sup>18</sup>, o en *Entrevista del Spiegel* (Heidegger 1989: 72) de

---

injusto decir esto, pero desde la historia [*Geschichte*] resulta necesario hacerlo. Por encima de la primera está la segunda.” (Heidegger 2008b: 16-17)

<sup>15</sup> Sin embargo, Farías (Heidegger 1991: XXIX), en la introducción de la obra que vierte al español, remite a “ciencia histórica” cuando intenta aclarar lo que el pensador alemán entendía por estos dos términos.

<sup>16</sup> Adviértase, no obstante, la aclaración que hace de *Geschichte* (“sucesión y desenvolvimiento de la cuestión del ser”) y *Historie* (“ciencia nacida dentro de la historia”) Arturo Leyte en la introducción de la obra mencionada (Heidegger 1990:21). Unos años más tarde en la traducción *Hitos*, Cortés y Leyte (Heidegger 2000: 57) puntualizan que *Historie* designa el “estudio de la historia o ciencia histórica” y *Geschichte* la “historia”.

<sup>17</sup> A pesar de una diferencia semántica muy leve, se puede sostener que estas traducciones se inscriben en una misma representación semántica.

<sup>18</sup> Arturo Leyte intenta esclarecer el concepto de *Gestell* (“com-posición”) en la introducción de *Identidad y diferencia* (Heidegger 1990: 46), proporcionando la siguiente descripción: “La composición es hoy la constelación en la que el hombre y el ser se pertenecen mutuamente de una forma extraña: es la expresión de la esencia de la técnica...”.

Ramón Rodríguez se opta por “com-posición” e “im-posición”, respectivamente. Eustaquio Barjau, por su parte, alterna la forma original alemana *Ge-stell* y la española “estructura de emplazamiento” en su traducción *Conferencias y artículos* (Heidegger 1994: 21 y sigs.).

Por último, también participa de este doble interés, filosófico y filológico, el término *Andenken*. Aunque su denotación en el lenguaje ordinario es bastante precisa y, por lo tanto, está claramente delimitada en la lexicografía general, tampoco carece de matices en el alemán específico de Heidegger. Así, sus correspondencias en español oscilan entre términos como, por una parte, “memoria”, la forma por la que se decantan Cortés y Leyte en su traducción *Hitos* (Heidegger 2000c: 276) o “rememoración”, como lo vierte Reguera (Heidegger 2008b: 32) en su traducción *Estancias*; y, por otra, “pensar-en”, que es la propuesta de Rafael Gutiérrez Girardot en su traducción *Carta sobre el humanismo* (Heidegger 1970: 32).

Los términos comentados no son más que una muestra de esa flexibilidad formal, y por ende conceptual, que posee el alemán y hace de este idioma un registro idóneo para la reflexión filosófica –tan idóneo para el filósofo que lo domina como con frecuencia refractario para quienes tienen que verterlo a otra lengua–. Es, en efecto, conocida la riqueza de afijos que tiene el alemán, y sobre todo, la versatilidad combinatoria de estas partículas en la formación de palabras, ya sea por derivación o simple composición<sup>19</sup>. En otros términos, esa facilidad de modificar el significado de los conceptos anteponiendo o posponiendo este tipo de partículas (prefijos o sufijos) hacen del alemán uno de los vehículos más adecuados para la articulación y la transmisión del saber filosófico; a la vez que plantean dificultades a menudo insuperables al intentar trasladarlo a lenguas como el español. Esa versatilidad y capacidad combinatoria que se logra a través de la afijación parece a veces ilimitada; y la economía léxica y textual que producen resultan imprescindibles para este tipo de discurso académico. Sin embargo, según se acaba de indicar, esos mismos elementos y rasgos que hacen del alemán uno de los vehículos de expresión más apropiados para la filosofía se tornan lógicamente en escollos al intentar traducir esta disciplina a lenguas de mayor rigidez formal. Cuando no es así, como ocurre con los copiosos prefijos que pueden recibir verbos del tipo de *denken* (“pensar”), esa fuerza expresiva de los compuestos, fruto en parte de la economía de la afijación, se pierde y se ve sustituida por fórmulas perifrásticas de menor precisión denotativa. Muestras muy elocuentes pueden ser *bedenken* (“pararse a pensar”), *durchdenken* (“pensar a fondo”), *mitdenken* (“pensar conjuntamente”), *nachdenken* (“volver a pensar”),

---

<sup>19</sup> Asunto que se complica aún más si se somete a estudio la terminología que inunda la obra del maestro de Friburgo, tan oscura e incomprensible en ocasiones como innovadora en otras. Para profundizar en cuestiones que afectan al lenguaje de Heidegger, véanse sobre todo el encomiable trabajo de Schöfer (1962), así como las publicaciones de Marías (1999/2000) y Alvargonzález Elvira (2002).

“reflexionar”), *vordenken* (“pensar preparatorio”), *zudenken* (“dirigir el pensar) y *zurückdenken* (“pensar retornando”); distinciones que el español no registra<sup>20</sup>. Idéntica afirmación puede hacerse con respecto a la serie de sufijos que pueden acompañar a palabras como *Zeit* (“tiempo”). Derivados como *zeitig* (“temporal”) o *zeithaft* (“temporoso”) dan fe de las dificultades referidas. En ese sentido, es conocida la polémica suscitada por José Gaos (Heidegger 1951) al proponer términos correspondientes de difícil explicación y comprensión en español<sup>21</sup>. Heidegger articula su complejo modelo filosófico sobre este tipo de terminología, no menos compleja formalmente, pero muy precisa a nivel semántico. De ahí que los términos que se acaban de señalar, junto con otros como *Aufent-halt* (“estancia”), *Ver-halt-en* (“conducta”), *Behausung* (“morada”), *Gehäuse* (“recámara”), *Abgeschlossenheit* (“estado de concluso”), *Gewissheit* (“certidumbre”), *Wirwelt* (“mundo del nosotros”) o *Woraufhin* (“horizonte”, “fondo sobre el cual”), tengan una relevancia especial en el pensamiento heideggeriano y planteen una dificultad no menos especial en su traducción al español.

### 3. Conclusiones

Por paradójico que resulte, las conclusiones de este trabajo se han puesto de manifiesto desde el principio, a lo largo del análisis de los términos objeto de estudio. Esas conclusiones en todo caso son varias y un tanto dispares. Tal vez destaque entre ellas el hecho de que en la traducción de este tipo de textos el traductor o filólogo no tiene la primera ni la última palabra. La complejidad del propio proceso de conceptualización en la lengua de partida, y la consiguiente dificultad a la hora de hallar equivalencias o correspondencias léxicas en la de llegada, hacen que en esa

---

<sup>20</sup> Yves Zimmermann, traductor de *Serenidad* (Heidegger 1999: 10 y sig.), recuerda, en esta misma línea, el amplio número de verbos formados a partir de *lassen* (dejar) y los diferentes significados que adquiere como consecuencia de los prefijos: *ablassen* (“desistir”), *einlassen* (“introducir”), *loslassen* (“soltar”), *überlassen* (“confiar a”), *zulassen* (“conceder”, “tolerar”), etc. Véase además, con esta misma orientación, la nota de Cortés y Leyte (Heidegger 2005: 214) con numerosos ejemplos en los que siempre está implícito el verbo *stellen* y el consecuente juego de significados que se produce en los casos de *herstellen*, *vorstellen*, *umstellen*, *ausstellen*, *herausstellen* y *aufstellen*. Asimismo, se aprecia esta cuestión en los tres componentes constitutivos de cualquier interrogación que distingue Heidegger (vid. Carrasco de la Vega 2009: 120 y sigs.; Aguilar-Álvarez 1998: 122): *das Gefragte* (“aquello que se pregunta”), *das Erfragte* (“aquello por lo que se pregunta”) y *das Befragte* (“aquello a lo que se pregunta”).

<sup>21</sup> Véase a este respecto la crítica que hace Marías (1999/2000) sobre la traducción de estos términos a José Gaos, filósofo responsable de la primera traducción al español de la obra capital de Heidegger, *Sein und Zeit* (*‘El Ser y el Tiempo’*). Sin desmerecer el extraordinario mérito que supuso esta traducción, Rodríguez García (2000), filósofo y traductor, comparte la valoración de Marías e indica que la versión de Gaos “no suena a castellano ni en castellano”, alegando tres criterios claros que, en su opinión, dificultan su lectura: la fidelidad férrea en la traducción al alemán –en la que se percibe un estilo un tanto imitativo de la sintaxis del texto de partida–, el uso inmoderado de las comillas y la preferencia por arcaísmos.

labor conjunta entre filósofo y filólogo aquél, necesariamente, ha de marcar la pauta. Así pues, a diferencia de lo que ocurre en el traslado de otros registros científicos y académicos, en el del lenguaje filosófico el experto en el tema del texto no se reduce a una simple ayuda para el traductor. Y todo ello porque las dificultades que se plantean suelen ser de tal calibre que este tipo de traducción precisa del concurso de filósofos y traductores familiarizados con el análisis morfológico e incluso etimológico de las lenguas de partida y llegada. Sin ese esfuerzo integrado, o sin que concurren en la persona del traductor los conocimientos del filósofo y el referido dominio de la morfología y hasta la etimología de las dos lenguas, puede resultar vano cualquier intento de verter al español la enorme riqueza conceptual que atesora la obra de autores como Heidegger.

Asimismo, el análisis contrastivo permite corroborar una diferencia morfosintáctica entre el alemán y el español que se percibe casi a simple vista. El alemán se aproxima bastante más al modelo sintético de lengua, mientras que el español tiende a encuadrarse más bien en el analítico. Esta diferencia, como es lógico, no es ajena al hecho de que la traducción de esos términos compuestos, tan abundantes en el discurso filosófico, suponga a menudo un obstáculo considerable.

En este contexto, las palabras comentadas no son más que una muestra de la capacidad combinatoria que, gracias a la versatilidad que confiere la afijación a la formación de palabras en alemán, hace de esa lengua un vehículo ciertamente idóneo para la filosofía. La variedad de versiones con que se reciben en español esos términos, algunos de los cuales figuran entre los más complejos del pensamiento de Heidegger, da fe, por una parte, del potencial expresivo y de matización que entraña ese entramado de prefijos y sufijos y, por otra, de la resistencia que ofrecen a menudo no pocos términos alemanes del registro filosófico al intentar trasladarlos a lenguas como el español.

En tal sentido, es bastante obvio que sólo de la colaboración entre el especialista en la materia que se traduce y el experto en la estructura morfosintáctica y el sistema léxico-semántico de las dos lenguas, pueden surgir criterios fiables para rechazar o aceptar fórmulas de traducción ya existentes. Por lo tanto, ni el filósofo ni el filólogo deben conformarse con la respuesta de lo intraducible, es decir, renunciar a la traducción de un término concreto e incrustarlo en la lengua de llegada como extranjerismo – germanismo, en este caso –, sino confiar en el poder expresivo de la lengua y buscar fórmulas adecuadas. En consecuencia, la traducción, especialmente la filosófica, debe concebirse como “una espléndida posibilidad de enriquecimiento de lo dicho en el original” (Rivera Cruchaga 2005: 166), siempre que ésta alcance unas cotas mínimas de calidad, huyendo siempre de toda premisa que apunte a la imposibilidad de la traducción, pues “incluso el discurso filosófico sobre la intraducibilidad se pretende a sí mismo traducible” (Agud 1993: 17).

## **Bibliografía**

- Adrián Escudero, Jesús (2009), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial.
- Adrián Escudero, Jesús (2011), “Traducir a Heidegger”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 8: 89-95.
- Agud, Ana (1993), “Traducción literaria, traducción filosófica y teoría de la traducción”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 6: 11-22.
- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana (1998), *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alvargonzález Elvira, Enriqueta (2002), “Formaciones morfológicas en la lengua filosófica de Martin Heidegger”, en Acosta, Luis et al. (eds.), *1945-1989-2000: Momentos de Lengua, Literaturas y Culturas Alemanas. Actas de la X Semana de Estudios Germánicos*. Madrid: Ediciones del Orto, 621-627.
- Arnau, Juan (2008), *Rendir el sentido. Filosofía y traducción*. Valencia: Pre-Textos.
- Berciano, Modesto (1992), “¿Qué es realmente el ‘Dasein’ en la filosofía de Heidegger?”, *Thémata*, 10: 435-450.
- Bertorello, Adrián (2010), “La semántica espacial de los *media* en *Sein und Zeit* de M. Heidegger”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 48 (123-124): 45-50.
- Beuchot, Mauricio (1992), “Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)”, en Frost, Elsa Cecilia (ed.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 43-57.
- Carrasco de la Vega, Rubén (2009), “El planteamiento del problema ontológico en Heidegger”, *Letras de Deusto*, 124: 115-136.
- Fehér, István M. (1993), “Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger”, en Frank, Armin Paul et al. (eds.), *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*. Berlín: Erich Schmidt, 269-285.
- Gadamer, Hans-Georg (2001), *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gaos, José (1971) [1951], *Introducción a ‘El Ser y El Tiempo’ de Martin Heidegger*. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gondek, Hans-Dieter (2000), “Über das Übersetzen philosophischer Texte und über philosophische Theorien der Übersetzung”, en Büttemeyer, Wilhelm & Hans Jörg Sandkühler (eds.), *Übersetzung – Sprache und Interpretation*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 209-225.
- Heidegger, Martin (1951) [1927], *El Ser y El Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trad. de José Gaos)

- Heidegger, Martin (1958) [1955], *Sobre la cuestión del ser*. Madrid: Revista de Occidente. (Trad. de Germán Bleiberg)
- Heidegger, Martin (1970) [1946], *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus. (Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot)
- Heidegger, Martin (1980) [1955], *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Narcea. (Trad. de José Luis Molinuevo)
- Heidegger, Martin (1989) [1933], *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos. (Trad. de Ramón Rodríguez García)
- Heidegger, Martin (1989), *Aufenthalte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1990) [1957], *Identidad y diferencia. Identität und Differenz* (edición bilingüe). Barcelona: Anthropos. (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte)
- Heidegger, Martin (1991) [1934], *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss* (edición bilingüe). Barcelona: Anthropos. (Trad. de Víctor Farías)
- Heidegger, Martin (1994) [1954], *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal. (Trad. de Eustaquio Barjau)
- Heidegger, Martin (1999) [1953], *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal. (Trad. de Yves Zimmermann)
- Heidegger, Martin (2000a) [1927], *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta. (Trad. de Juan José García Norro)
- Heidegger, Martin (2000b) [1944], *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos. (Trad. de Juan David García Bacca)
- Heidegger, Martin (2000c) [1976], *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte)
- Heidegger, Martin (2001) [1941], *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Madrid: Alianza Editorial. (Trad. de Manuel E. Vázquez García)
- Heidegger, Martin (2003) [1927], *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. (Trad. de Jorge E. Rivera Cruchaga)
- Heidegger, Martin (2005) [1950], *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. (Trad. de Helena Cortés & Arturo Leyte)
- Heidegger, Martin (2006) [1929], *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza. (Trad. de Helena Cortés & Arturo Leyte)
- Heidegger, Martin (2008a) [1923], *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial. (Trad. de Jaime Aspiunza)
- Heidegger, Martin (2008b) [1989], *Estancias*. Valencia: Pre-Textos. (Trad. de Isidoro Reguera Pérez)
- Heidegger, M. & Eugen Fink (1986) [1970], *Heráclito*. Barcelona: Ariel. (Trad. de Jacobo Muñoz & Salvador Mas)

Alfonso Corbacho Sánchez – “Problemas específicos de la traducción del alemán filosófico...”

- Marías, Julián (1999/2000), “Heidegger”, en *Los estilos de la Filosofía*. Disponible en: <http://www.hottopos.com/mirand12/jms3heid.htm> [Consulta: 28-03-2014]
- Ortega y Gasset, José (1959), “Martin Heidegger y el lenguaje de los filósofos”, *Anales de la Universidad de Chile*: 7-10. (Trad. de Francisco Soler Grima)
- Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo (2005), “Sobre mi traducción de *Ser y Tiempo*”, *Onomázein*, 12(2): 157-167.
- Rodríguez García, Ramón (2000), “¿Qué queda de Heidegger?”, *Revista de libros*, 42. Disponible en: <http://www.revistadelibros.com/articulos/que-queda-de-heidegger> [Consulta: 10-08-2014]
- Schöfer, Erasmus (1962), *Die Sprache Heideggers*. Neske: Pfullingen.
- Stolze, Radegundis (1992), *Hermeneutisches Übersetzen*. Tübingen: Gunter Narr.
- Vidal Claramonte, María del Carmen África (1997), “El traductor como hermeneuta”, en Morillas, Esther & Juan Pablo Arias (eds.), *El papel del traductor*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.