



## HUSSERL EN EL MUNDO HISPANOHABLANTE: SU TRADUCCIÓN Y RECEPCIÓN. CONVERSACIÓN CON ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Pablo Guíñez

La entrevista al profesor Antonio Zirión Quijano que a continuación se pone a disposición del público, fue realizada con el fin de contribuir al tema que se aborda en el *dossier* temático de la versión séptima de la *Revista pensamiento político*, la cual aborda el pensamiento de Edmund Husserl y de la fenomenología en general, mas con un acento especial en la pretensión de dar visibilidad a los trabajos dentro del contexto de Latinoamérica y España.

Antonio Zirión Quijano es actualmente académico del Instituto de Investigaciones filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Además de sus múltiples publicaciones sobre diversos temas vinculados a la fenomenología, una de las más destacables aportaciones que el profesor Zirión Quijano ha realizado al medio filosófico hispanohablante son sus diversas traducciones (y refundiciones) de las obras de Edmund Husserl al español. Entre estas podemos destacar *Las conferencias de París* (UNAM, 1988), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libros I (refundición de la traducción de José Gaos (FCE/UNAM, 2013)) y II (FCE/UNAM 2005), *Lógica formal y trascendental* (refundición de la traducción de Luis Villoro (UNAM, 2009)), entre otras.

Respecto de la transcripción, se ha optado por transcribir con la mayor fidelidad posible el audio original, mas también se procede a hacer breves modificaciones en conjunciones o adverbios en caso de que el carácter expresivo de la conversación oral de la entrevista haga imposible la comprensión o bien, la haga caer en excesivas repeticiones. Las palabras que figuran entre paréntesis redondos “( )” son acotaciones transcritas literalmente del audio, por otro lado, lo que figura en paréntesis cuadrados o corchetes “[ ]” corresponde a adiciones hechas por quien transcribe o bien, para dar mayor claridad a lo que se habla (en vista de mayor comprensión para el público filosófico de todas las tendencias), o bien como información que podría resultar relevante o de interés para el tema a tratar dentro de la entrevista.

**Revista pensamiento político (RPP):** La primera pregunta es de índole general, relativa al panorama filosófico hispanohablante. ¿Cuál considera usted que es el lugar que ocupa hoy en día la fenomenología en el mundo filosófico hispanohablante? ¿Ha habido algún cambio sustantivo durante las últimas décadas o más bien ha sido siempre un panorama estable?

**Antonio Zirión Quijano (AZQ):** Empecemos un poco de atrás. Desde la segunda mitad del siglo pasado, la fenomenología creo que fue perdiendo poco a poco la situación de privilegio, e incluso de predominancia; [una predominancia en todo caso] siempre relativa y siempre con fuerte competencia; pero llegó a alcanzar en la primera mitad del siglo pasado esto que llamo predominancia en el mundo filosófico, en el ámbito filosófico, desde los cuarentas hasta quizá mediados de los sesentas, y además con variaciones nacionales: en diferentes países fue diferente. Yo me oriento en el caso de México, pero se puede aplicar con algunos ajustes de fechas y años también a Sudamérica en general, Argentina, Colombia, Perú y seguramente Chile también, aunque el caso de Chile no lo he estudiado en particular. Desde entonces [la fenomenología] empezó a perder por una u otra razón el predominio. Y no ha podido, a pesar del auge que ahora podemos decir que tiene (o auge en el que se encuentra), no ha podido contrapesar la fuerza que tienen otras corrientes en la filosofía hoy en día. Sobre todo la filosofía analítica, pero también la fuerza, digamos, conjunta de una serie de tendencias, corrientes (algunas no muy bien identificadas) en que en nuestros días se encuentra la filosofía, a mi modo de ver muy atomizada, muy dispersa, carente casi por completo de unidad en varios sentidos. Con esto quiero decir que la situación de la filosofía misma, mundialmente, no la veo yo con ojos muy optimistas. Y dentro de eso, la fenomenología, a pesar de que parece encontrarse en auge –luego podemos comentar eso un poco más–, no está realmente en una situación de predominancia. Se le considera una tendencia importante, una corriente importante, digna de consideración, pero no es la predominante, no tiene la fuerza que llegó a tener a mediados del siglo pasado.

Ha habido cambios en los últimos años. Con esto me refiero a la última década del siglo pasado y lo que va de este. La fenomenología está viviendo en algunos países lo que se podría llamar –así se le ha llamado en el caso de España– una “segunda primavera”. Segunda primavera entendiendo que la primera fue aquel momento que empezó con la recepción de la fenomenología inicialmente en el caso de España con Ortega, en el caso de México con Adalberto García de Mendoza y Antonio Caso, en el caso de Argentina con Francisco Romero, etc. Esa fue la

primera primavera. Ahora estaríamos en una segunda primavera, según esta caracterización; y esta segunda primavera, frente a la primera, en comparación con la primera, se caracteriza por tener un mejor conocimiento de las fuentes documentales que entre tanto se han ido publicando (de Husserl, de Heidegger, de otros filósofos), y un mayor trabajo de exposición y de interpretación. Entonces, lo que se llamaría en inglés la *scholarship* husserliana o en general fenomenológica es mucho más sólida y tiene muchos más elementos hoy en día, en esta segunda primavera, que lo que tenían los primeros fenomenólogos en todos los países de habla hispana y en general en el mundo. Pero a la vez hay un marcado, y realmente no sé bien a qué atribuirlo, pero por lo menos en los países de lengua española hay un marcado descenso de la originalidad. En aquellos momentos, en México por lo menos, en los años cuarentas y cincuentas, se recibió la fenomenología y se buscó de inmediato la manera de aplicarla, la manera de desarrollarla, la manera de entender problemas nacionales a la luz de la fenomenología; eso ya no está ocurriendo, eso está dejando de ocurrir; ocurre de manera muy parca, lateral, marginal, sobre temas concretos, pero no en la escala en que se trató de hacer a mediados del siglo pasado.

Creo que esta tendencia de mayor información, de mayor documentación, de más solidez en la exposición y en la exégesis seguirá mientras sigan publicándose los textos originales de los fenomenólogos iniciales, por decirlo así. Tendrá que terminar haciendo ver en el mundo filosófico la importancia de la fenomenología y que, a fin de cuentas, es una filosofía que a inicios del siglo XXI está aún muy viva. Eso es realmente lo importante, no es una corriente que ya haya pasado, que tuvo su momento, sino que en realidad la fenomenología está viva y tiene muchísima potencialidad.

Pero quiero desde esta pregunta hacer una aclaración importante: y es que la fenomenología ni es ni ha sido prácticamente desde sus inicios una sola cosa. No es una sola filosofía, no es una sola disciplina, sino que es una multiplicidad de pensamientos que apenas comparten algunos motivos básicos, quizá metodológicos, actitudinales, ciertos sectores de temas, en fin... Pero frente a las diferencias en las distintas vertientes de la fenomenología, las cercanías son relativamente pocas, en mi opinión.

Me he estado restringiendo en la respuesta (aunque no totalmente) a la fenomenología husserliana. Si consideramos ahora todo lo que se llama o se ha llamado fenomenología alguna vez, incluyendo la hermenéutica, las fenomenologías de Heidegger, de Ricoeur, el pensamiento de Lévinas, de Michel Henry, de Patocka,

las aportaciones ontológicas de los llamados fenomenólogos realistas, etc., entonces todo el panorama debe matizarse en algunos puntos, pues estaríamos entendiendo por fenomenología prácticamente todo –salvo algunas excepciones de filosofía crítica y de pensamiento posmoderno–, prácticamente todo el núcleo importante de lo que se llama “filosofía continental”. La fenomenología, pues, vendría siendo la gran matriz de la filosofía continental y, si así lo entendiéramos, tendríamos que decir que todo ese bloque tiene mucho peso en el mundo filosófico. Pero al mismo tiempo que pesa como denominación o como manera de hacer filosofía, no tiene realmente ninguna cohesión, no tiene ninguna cohesión ni en cuanto a métodos, ni en cuanto a fines, ni en cuanto a idea del sentido de la filosofía.

**RPP:** A partir de esto me surge una duda. Es muy clásico decir que en el mundo anglosajón la filosofía analítica es reinante y la Europa continental lo es, valga la redundancia, la filosofía continental, ¿diría usted que el contexto de Latinoamérica y España es, por decirlo de algún modo, un análogo de esa situación mundial?

**AZQ:** Es curioso. Lo que se ve en nuestros países es una división. Nosotros hemos acogido las dos vertientes, y están en pugna; están en pugna muy claramente. Aquí en México, por ejemplo, en la UNAM, restringiéndome a este caso, hay dos instituciones que hacen filosofía: el *Instituto de investigaciones filosóficas* y la *Facultad de Filosofía y Letras*. Claro, la *Facultad* es centro de enseñanza, el *Instituto* es sobre todo de investigación. Pero los profesores de la *Facultad* también investigan y los investigadores también enseñan. Y tradicionalmente –aunque ahora el panorama ha cambiado un poco y el *Instituto* se ha abierto un poco más–, la *Facultad* era un lugar muy abierto donde todas las corrientes cabían. En cambio, el *Instituto* era predominantemente analítico y lo sigue siendo. Aunque haya algunas excepciones, aunque haya algunos interesados en filosofía en México, en filosofía política, algunos en cuestiones de hermenéutica o de fenomenología, pero somos los menos. Y en cambio la *Facultad* siempre ha tenido ese espíritu de apertura y ahí puedes decir que la filosofía analítica difícilmente entra en ese espíritu, y es mucho más afín [la *Facultad*] a recibir a la filosofía continental en general, a la fenomenología en particular, pero ahí, digamos, más que Husserl clásico, lo que predomina en el terreno de la fenomenología es Heidegger y es la hermenéutica en general. Y bueno, me he dado cuenta de que algo similar ocurre en Sudamérica; por lo que he podido saber, hay departamentos y universidades predominantemente analíticos y otros predominantemente continentales. No sé cómo ocurra en Chile, pero te aseguro que puede haber algo similar.

**RPP:** Ya se ha tratado un poco lo que pretende abordar la segunda pregunta, pero ¿qué característica tendría la fenomenología que se hace en el mundo hispanohablante en contraste con la fenomenología que se realiza en este momento, por ejemplo, en Alemania u otras partes del mundo?

**AZQ:** Lo he empezado a responder. La heterogeneidad de los puntos de vista se impuso prácticamente desde el primer momento y precisamente en relación con la noción misma de fenomenología. Y esa situación es una especie de fondo sobre el cual hay que entender toda la historia de la fenomenología en los países de habla hispana y probablemente también del mundo. Creo que en esto no nos distinguimos, no tenemos una distinción clara respecto del resto del movimiento fenomenológico en el resto del mundo. Esa heterogeneidad, a mi modo de ver, es nefasta, y deberíamos, como fenomenólogos, tratar de eliminarla. No reunirnos todos, no es eso de lo que se trataría, de lograr eliminar las diferencias entre las corrientes fenomenológicas; no; de lo que se trataría es de entender las diferencias y de conceptualizar y denominar adecuadamente las distintas vertientes para saber realmente dónde se ubica cada una. Esa situación de fondo, que es la heterogeneidad y la falta de cohesión del movimiento fenomenológico, imperó en los dos momentos a los que me he referido: el primer gran momento de recepción y este segundo en el que estamos ahora, con la diferencia de que si antes teníamos una especie de cismas, divisiones entre Husserl y Heidegger, o entre Husserl y el primer grupo de sus discípulos en Gotinga (con cierto liderazgo de Scheler) y no muchas más vertientes, ahora, hoy en día, el número de corrientes heterodoxas ha crecido casi exponencialmente. Se fueron reuniendo con los años no sólo Ortega, Scheler, Merleau-Ponty, sino que ahora tenemos ya a Edith Stein, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Claude Romano, Renaud Barbaras, Lévinas, Blumenberg, Marc Richir, etc. Entonces, [la cohesión] se pierde, lo que advierto yo con mucha tristeza, tratándose de un movimiento que precisamente tenía la intención de acabar con los distintos pensamientos filosóficos y hacer una filosofía una, una y la misma para todos. Hay una suerte de, no sé si llamarle vocación o preferencia –y muy marcadamente en la fenomenología francesa, pero también en otras partes–, una preferencia por formar capillas, por hacer grupos, casi sectas, y hacer adeptos, y cerrarse en grupos. América Latina no ha dado realmente figuras que sean como estas iniciadoras de sectas. España sí, empezando por Ortega y siguiendo por Zubiri, desde luego; Zubiri tiene su grupo de seguidores bastante fuerte. Y eso sin contar a los españoles que podrían también en algún momento aspirar a la categoría de figuras hacedoras de sectas, como Eduardo Nicol, José Gaos. Pero bueno,

a éstos es incluso dudoso que puedan realmente llamársele fenomenólogos... bueno, en ningún sentido, ni como fenomenólogos creadores ni como estudiosos de fenomenología -bueno, con diferencia: Gaos claro que sí, estudió muchísima fenomenología, Nicol un poco menos.

Particularidades realmente no las veo, no muy marcadas por lo menos. Decía que el segundo momento de auge se caracteriza por un mejor estudio de las fuentes. Se hace en España y en algunos rincones de América Latina exégesis husserliana, exégesis heideggeriana, para no ir más lejos, de la mejor calidad. Están en España Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro, en Argentina Roberto Walton, en Perú Rosemary Rizo-Patrón. García-Baró, por cierto, ha desarrollado en España un pensamiento original, una suerte de nuevo existencialismo fenomenológico que bebe desde Sócrates hasta Lévinas pasando por Husserl, Kierkegaard, Unamuno. Pero no hay realmente nada que arrastre mucho y, digamos, determine una vertiente de investigación. Hay algunas vertientes de interés, por ejemplo, los estudios de Javier San Martín sobre fenomenología, su relación con la antropología y el concepto de antropología filosófica; eso es interesante, pero no ha formado escuela, digamos. En México, con los años, poco a poco, en el segundo momento de recepción de la fenomenología o de desarrollo de la fenomenología, se ha formado más que nada un grupo de estudio muy activo, pero no es todavía el momento de ver frutos, no ha tenido todavía frutos. Por cierto, este grupo de estudios está abriendo una revista nueva que está pidiendo textos para su primer número; la han llamado *Acta mexicana de fenomenología*. Estoy yo mismo ahí, pero no en un papel directivo ni tuve yo la iniciativa de la revista. Pero bueno, es un fruto de este grupo de estudio. Pero nada parecido a algo que pudiera llamarse corriente, tendencia. José Gaos solía decir que la fenomenología hispanohablante se caracterizaba por un mayor interés por las cuestiones humanas, sociales, existenciales, vitales, prácticas, y no tanto por cuestiones científicas, técnicas, teóricas, que era lo que predominaba en la filosofía anglosajona; que eso iba más con nuestro espíritu, ¿no?, con nuestro espíritu de pueblos latinos, que no nos separamos mucho de la vida. En cambio, los pueblos anglosajones, por ser más fríos, bueno, pues... Creo que esa especie de cliché tiene su sentido; puedes usarlo, tenerlo presente para interpretar ciertas cosas, pero no creo que sea algo realmente más que un cliché, que en el estudio de la fenomenología, como se hace ahora, por lo menos, tiene difícilmente aplicación. Si tú ves los escritos de Rosemary Rizo-Patrón o los escritos de Roberto Walton o de Agustín Serrano de Haro, tú te das cuenta de que tienen un nivel teórico-técnico de primera categoría. Incluso García-Baró,

que sí tiene esta inquietud existencial o existencialista; pero incluso en él el nivel técnico es muy elevado, no es que se relaje el afán técnico por el interés humano. Y espero que eso también ocurra, cuando llegue a ocurrir, en esta misma fenomenología de la vida concreta que estoy empezando a desarrollar, porque justo no por estar interesada en la vida más concreta, no por eso hay que hacerlo de una manera técnicamente relajada. Al contrario, justo por tratarse de temas particularmente complejos, muy complejos, porque la concreción es la complejidad máxima, hay que tratarlos con la mayor finura y delicadeza posible, como lo hace García-Baró, como lo hace Agustín Serrano de Haro.

Otra cosa es que la llamada globalización deja también sentir sus efectos en la fenomenología. Igual se ve a un estudioso de Edith Stein en Morelia, que ahí está, todo un estudioso de Edith Stein en la ciudad de Morelia en México, que a una persona interesada en José Gaos en Italia. Ayer me platicaban de un japonés que quiere venir a México a hacer el doctorado sobre José Gaos. Entonces, los cruzamientos, las ambigüedades, las indefiniciones y sobre todo lo que dije hace rato, la falta de voluntad para dirimir las diferencias, eso está realmente muy presente.

Cuando hice la lista de los representantes en España y América Latina de la exégesis de más alta calidad, quería mencionar a quien acaba de morir en Alemania, Antonio Aguirre, un estudioso de fenomenología husserliana de primer nivel. Bueno, tenemos esos casos. El año pasado murió Guillermo Hoyos Vásquez en Colombia; él sí tenía preocupación por hacer aplicaciones, desarrollos de la fenomenología en la vida práctica, sobre todo en la vida política. Él estaba muy preocupado por la educación y formación de ciudadanos; entonces él dedicaba parte de su pensamiento, alimentado en la fenomenología, a ese tema.

La respuesta, en conclusión, es que, partiendo de la situación de heterogeneidad y de falta de cohesión que es básica en el movimiento fenomenológico (es lo que es, esto es lo que ocurre en realidad), a eso le llega este espectro de la globalización que trae su propio caos, y entre el caos de abajo y el caos de arriba, ahí nos estamos moviendo. Estamos entre esos dos remolinos; es casi estar en el centro de una tormenta perfecta: el caos interno de la fenomenología con el caos externo de la globalización y de las cargas de la vida académica (no he hablado de eso, podríamos hablar más de eso), dominada por las burocracias administrativas universitarias, institucionales, [lo cual] tiene consecuencias bastante desastrosas para la filosofía y para la fenomenología misma. Es parte de este proceso de globalización que digo que tiene su propio caos. Entonces, el caos interno y el caos de la globalización, junto con la burocratización, crea una especie de situación vertigi-

nosa en la que es muy difícil orientarse, muy difícil guardar un poco de cordura, sensatez, y sobre todo poder ubicar los estudios y los intereses de las diferentes personas, corrientes, etc., en un proyecto coherente, integral, común: muy difícil.

**RPP:** Pasemos a un tema un poco diferente. En la “Presentación” que usted realiza en su traducción de *Ideas I*, comenta que ya había en José Gaos la idea de que la fenomenología era una filosofía no vigente, a diferencia de la filosofía de Heidegger, por ejemplo. Comenta que él consideraba que era una obra que estaba por tornarse en un clásico de la historia de la filosofía, pero que no era un texto vigente. Esta concepción de José Gaos al momento de traducir, ¿influye en la traducción que él realiza?, y ¿qué influencia tendría esto en la recepción de la fenomenología en su primer momento (dado que muchos fenomenólogos entraron en ella por la traducción de José Gaos)?

**AZQ:** Hay una primera cuestión aquí. Sobre cómo afectó la concepción que tenía Gaos de la obra de Husserl y de la fenomenología en general sobre su propia traducción. Esa es una primera cuestión. Sobre eso tengo hecha una interpretación: el texto se llama “*Ideas I* en español o de cómo armaba rompecabezas José Gaos” (2001). Resumiendo, la tesis ahí es bastante simple: Gaos pensaba que la obra de Husserl era la obra de un clásico. Ya por eso, una traducción de una obra clásica podía dirigirse a un público más amplio y no solamente a un público filosófico. Eso determinó que Gaos se sintiera con derecho, así lo siento yo, de tomarse muchas libertades como traductor. Libertades que no se tomó con la traducción de *Ser y tiempo* de Heidegger. Esto determinó, por ejemplo, la traducción no uniforme de términos técnicos, la omisión de términos aproximadamente sinónimos [de otros], la indistinción de conceptos que deberían distinguirse, en fin... Y sobre todo, lo que llamé en ese artículo una “política de silencio” ante el lector, es decir, ocultarle al lector todas las dificultades por las que pasó el traductor para hacer su traducción: en una obra que es tan técnicamente compleja como *Ideas I*, no pone el traductor ni una sola nota de traducción, ni una sola; pone una en el Prólogo, pero no pone notas de traductor en la obra misma. Ahora bien, esto también se combina, esta concepción que tenía de la obra y la consecuencia de poderse tomar libertades con ella, se combina con el ideal de traducción con el que decidió hacer esa traducción. En el artículo hablo de los dos ideales; en realidad cito a Gaos que es quien habla de ellos en su Introducción a su traducción de *Ser y tiempo*. Habla de dos ideales extremos de traducción: el primer ideal –y éste es el ideal que él siguió con *Ideas I*– es el de llevar la obra a la lengua del traductor, es decir, trasladar una obra de filosofía en alemán y convertirla en una obra de filosofía escrita



en español, en un español más o menos poco técnico; se trata de traer la obra alemana al español. Salvo algunas excepciones inevitables, en que había que respetar algún tecnicismo, como epojé, nóema, nóesis, hyle, etc. Gaos lo que hace es allanar el lenguaje técnico y hacerlo accesible en un español legible no sólo por filósofos. El otro ideal, que es el que él había seguido en la traducción de *Ser y tiempo*, es el de llevar al lector a la obra original, llevarlo hacia la obra original, convirtiendo y enriqueciendo el lenguaje español para poder escribir en él los tecnicismos y los modos de expresión de la obra original. Eso hizo con *Ser y tiempo*; el resultado lo conocemos, es una obra muy difícil, de difícil lectura. Pero es una obra pedagógicamente importante, pedagógicamente, a mi modo de ver, mucho más importante e interesante que la traducción que hizo después Rivera, porque tenía justamente este ideal que es un ideal a fin de cuentas pedagógico: llevar al lector a la obra original. Entonces, claro –lo dice Rivera–, “para entender la traducción de Gaos hay que saber alemán”. Bueno, no sé si sea totalmente cierto, pero si a través de una traducción nos vamos a tener que acercar como estudiantes a la obra original, pues eso yo lo considero como un mérito de la traducción; sobre todo de una traducción de filosofía de este tipo; no es una obra para el público general.

Esa es la primera pregunta encerrada en tu pregunta; la segunda sería la otra repercusión: cómo repercutió la traducción de Gaos en la recepción de Husserl en el mundo hispanohablante. Bueno, este es un asunto de investigación histórica, de apreciación literaria y realmente no es fácil dar una opinión. Creo que habiendo dicho lo que he dicho, y a pesar de todo lo que he escrito sobre él y la traducción de Gaos, tengo que decir que Gaos fue un traductor muy responsable, muy meticuloso, muy consciente, muy consciente de la trascendencia de su trabajo y del trabajo del traductor. Y lo que he dicho lo he dicho de *Ideas I*. Gaos también tradujo las *Investigaciones lógicas* junto con Morente, tradujo también *Meditaciones cartesianas* y no sé si pueda decirse exactamente lo mismo de su trabajo en estas obras que del que se permitió hacer en *Ideas I*. En todo caso, está bastante claro que Gaos sí determinó la manera de cierta lengua husserliana en español, cierto hablar husserliano en español, durante varios años y hasta la fecha. Pongo un simple ejemplo: su traducción de *Abschattung* como “escorzo”. Ésta es la que ha tenido éxito. Él no sólo traduce *Abschattung* como “escorzo”, sino a veces como “matiz” o a veces como “matiz y escorzo” o a veces como “matiz o escorzo”. Esto revela una dificultad del concepto; pero la que ha tenido fortuna como traducción de *Abschattung* es “escorzo”, y ese término de “escorzo” se considera una gran aportación y se utiliza mucho en literatura fenomenológica en español. No conoz-

co equivalentes en otras lenguas a este tema del escorzo. Realmente no es quizá una traducción desacertada en algunos contextos, cuando se trata de ciertas perspectivas espaciales; ahí viene bien lo de escorzo. Pero está muy claro que se le da a escorzo un uso muy extendido, muy por encima de su campo legítimo de aplicación; no toda *Abschattung* puede ser un escorzo. Por eso ya el mismo Gaos utilizaba esto de “matiz” también, o “matiz y escorzo”, o “matiz o escorzo”. Pero eso se pierde en la recepción y en la propia elaboración. Nadie dice ya, al hacer su propio ensayo fenomenológico “los matices o escorzos”; no, dice simplemente “los escorzos”; pero Gaos decía “matiz o escorzo” para reunir toda la riqueza del concepto, porque todo en realidad se matiza, digamos, en toda percepción de todo tipo, no solo visual, hay una matización. Por eso yo traduzco el término así: “matización”. A él le parecía que no había un término que cubriera los distintos campos de aplicación principales del concepto: el espacial tridimensional del escorzo y el relativo a otras cualidades sensibles no visuales, por ejemplo, auditivas, táctiles, olfativas, etc. Curiosamente, “matiz” no tuvo en los lectores el mismo gran éxito que tuvo “escorzo”, y aquél ha caído en desuso... Vamos a ver si se rehabilita con mi traducción de “matización” en lugar de “escorzo”; si buscas en mi traducción no encuentras “escorzo”.

El otro ejemplo... Aquí no es tan fácil ver la repercusión, pero sí la hay, y cuando conoces la traducción de Gaos te la encuentras. Es el par de conceptos alemanes de *Realität* y *Wirklichkeit*. En el lenguaje de Husserl estas dos “realidades” tienen significados muy diferentes. *Wirklichkeit* es la realidad efectiva, a diferencia de la mera posibilidad, o de la irrealidad o la inexistencia, o de la mera potencialidad. Es *wirklich*, en este sentido, tanto un suceso natural como la verdad de una ecuación matemática; puedes decir en el alemán de Husserl: “3 más 2 es *wirklich* 5”, es verdadera y efectivamente 5. En cambio *Realität* no se refiere a esto, se refiere a un tipo de realidad: la realidad espaciotemporal. No es la que es efectiva, sino la que pertenece a este ámbito de ser espaciotemporal. Y Gaos traduce *Wirklichkeit* normalmente como “realidad” y traduce *Realität* como “realidad en sentido estricto”, lo cual no dice mucho porque no se entiende en qué sentido esta puede ser más estricto que la realidad no estricta, pero la diferencia conceptual entre las dos se emborrona, se pierde. Y el efecto de una traducción como esta, aunque es difícil de percibir, se detecta y se detecta sobre todo como una falta, que es justamente la falta de la comprensión adecuada de la distinción importante entre *Realität* y *Wirklichkeit*. Entonces, si tú estudias ensayos de fenomenología en español... bueno, exceptuando los de gente de primera categoría, que obviamente

conocen perfectamente estas distinciones; pero los estudiantes, los que están empezando sus trabajos, los que se están moviendo en la fenomenología todavía solamente en lengua española, para ellos es muy difícil, como han estudiado solo en español a Gaos, es muy difícil que distingan en sus trabajos entre estos dos conceptos de realidad. Por cierto, en español es muy difícil saber qué proponer para que la distinción se vea, y yo no tengo todavía una propuesta hecha. Eso es lo que diría sobre la repercusión de la traducción de Gaos en la fenomenología; lo digo sólo con ejemplos, pero, por otro lado, Gaos no sólo fue un traductor de gran altura, de tanta altura como para que –y aquí no quiero yo darme aires de nada–, como para que haya valido la pena hacer una colaboración con él y hacer esta refundición de *Ideas I*, que yo considero como una traducción hecha finalmente por los dos. Yo me hago responsable de toda, pero ahí hay un trabajo de colaboración entre Gaos y yo. Simplemente por haber traducido lo que tradujo, a Gaos se le debe mucho en la fenomenología husserliana y en general también, por la traducción de *Ser y tiempo* y otras cosas, Scheler, etc. El movimiento fenomenológico de habla hispana le debe muchísimo a Gaos.

En cuanto a la idea de Gaos de la obra de Husserl, de *Ideas I*, como una obra clásica, bueno, esto realmente es lo de menos. Lo malo es que lleva la contraparte de considerarla como una obra más o menos inservible para el trabajo filosófico real, el que queremos hacer nosotros. Pero ahora, si esto pudo, además de realmente afectar o determinar cierto estilo de traducir, o el espíritu general de la traducción, tener repercusiones sobre los lectores de la traducción, no sólo sobre la obra misma, esto depende: puede ser un factor para algunos, pero realmente creo que depende de la concepción de la fenomenología que ya tenga el que lo lea. En general, yo creo que el efecto es también negativo y por ello muy difícil de medir e incluso de detectar. Por ejemplo –en esto es lo que estoy pensando–, es un hecho que Gaos tuvo hasta dos, por lo menos, generaciones de discípulos en México. Fueron discípulos que en parte por la influencia de Gaos estudiaron fenomenología: Fernando Salmerón, Alejandro Rossi, Luis Villoro, sobre todo. Pero justo estos discípulos primeros de Gaos que tuvieron un fuerte interés en fenomenología durante algunos años, después se dejaron, digamos así, convencer o dominar por la filosofía analítica. Si Gaos hubiera tenido otra idea sobre la importancia de Husserl y en particular de *Ideas I*, como una obra que pudiera servir para hacer una filosofía de trabajo, es decir, si Gaos hubiera visto realmente la potencialidad que tenía la fenomenología husserliana como fenomenología de trabajo para el futuro, habría necesariamente transmitido esta idea a sus discípulos, y no fue la idea que

les transmitió. Entonces, ¿podemos relacionar esto con la traducción, el estilo, el espíritu con que hizo la traducción de *Ideas I*? Sin duda. Pero también en todo esto podemos pensar: si tuvo Gaos la convicción de que el futuro de la filosofía estaba mucho más por *Ser y tiempo* que por *Ideas I*, y ahí sí puso mucho empeño en que esto se conociera y se difundiera. Luego también él se decepcionó bastante, se desencantó de Heidegger y, sin embargo, su traducción, que fue hecha con el otro espíritu, también tuvo influencia y todo. Pero, ¿fue Gaos el que realmente determinó el futuro de los estudios heideggerianos en México? Puede ser, pero los estudiosos de Heidegger mexicanos no han sido en ningún sentido realmente muy gaussianos tampoco. Pero estoy tratando de cosas muy especiales, muy difíciles de valorar. Realmente cuál fue el influjo que tuvo la traducción de *Ideas I* frente al influjo que tuvo la traducción de *Ser y tiempo*, no sé, muy difícil saberlo, habría que ver casos particulares y allí creo que mejor lo dejamos.

**RPP:** Ya hemos tratado algo esto en lo que ya se ha hablado, pero es claro que podemos distinguir una primera de generaciones de traductores de Husserl en la que podemos incluir a José Gaos, a Manuel García Morente, al mismo Luis Villoro, los cuales tradujeron las obras más fundamentales de Husserl. Luego está esta segunda generación donde podría estar usted y otros como Agustín Serrano de Haro, Julia Iribarne, Mario A. Presas, que retradujeron los mismos textos que tradujo esta primera generación; entonces ¿cuál es quizá la diferencia entre esta primera generación de traductores y esta nueva generación? Y ¿cuáles son las motivaciones que han tenido ustedes como traductores de esta nueva generación para retraducir los textos y corregir los textos en vez de quizá traducir los demás tomos de la *Husserliana* o abiertamente de los discípulos de Husserl?

**AZQ:** En términos muy generales se puede decir más o menos lo mismo acerca de las dos generaciones de traductores que acerca de las dos promociones o épocas de la recepción de la fenomenología y de la obra de Husserl: la primera con un conocimiento más limitado a las obras publicadas, conocidas, y la segunda generación con un conocimiento más amplio de la obra de Husserl. El caso de Luis Villoro está un poco entre las dos generaciones. Él no solamente conoció *Ideas I* y las otras obras que estaban ya traducidas como *Meditaciones cartesianas*, *Investigaciones lógicas*, etc. También conoció *Ideas II* en alemán y leyó otras cosas de Husserl en alemán que no estaban publicadas en español, y su traducción [de *Lógica formal y lógica trascendental*] es excelente, aunque tampoco tiene la preocupación por forjar un lenguaje, una terminología técnica de la traducción de Husserl. Creo que esta sería la diferencia principal: el mayor conocimiento de la obra

de Husserl en su conjunto y de los problemas técnicos de la conceptualización que hay en la obra de Husserl, crea un tipo de traducción que tiene el empeño de fijarse mejor en la traducción al español de la terminología técnica de Husserl. Pero esto no es tampoco el caso en todos. Por ejemplo, está el caso de Mario Presas; no podría decir que su traducción [de *Meditaciones cartesianas*] es mala, al contrario, su traducción es muy buena y está hecha con mucho conocimiento. Pero no la hizo precisamente para corregir la traducción de Gaos; la hizo porque quiso hacer la suya, pero sobre todo la hizo porque quiso completarla<sup>1</sup>. Cuando él inició la traducción de *Meditaciones cartesianas* todavía no estaba publicada la versión completa del Fondo de Cultura Económica que contiene la traducción de la *Quinta meditación* por parte de García-Baró. Entonces, lo que quiso Presas hacer fue publicar una traducción completa, y, pues, no sabía que se estaba planeando la traducción completa en el Fondo de Cultura. A él mismo le sorprendió que se hiciera esa traducción completa si ya estaba la suya completa; pero no tenía propiamente el afán de corregir la de Gaos. Pero Presas sí tenía un mayor conocimiento de la obra de Husserl que el que tuvo Gaos, pero quizá no mayor que el que tenía García-Baró. Y por ejemplo, hay casos en la segunda generación en donde el aspecto técnico está muy descuidado, es decir, no es que en la segunda generación realmente todos seamos los adalides del tecnicismo, en lo absoluto. Está la traducción del primer tomo de *Filosofía primera* hecha en Colombia; la traducción es de Rosa Helena Santos de Ilhau; ella, aunque parece que es una buena traductora del alemán de otro tipo de textos, no es ninguna conocedora de Husserl, y entonces, su traducción desde el punto de vista de la terminología técnica deja mucho que desear, y, desgraciadamente, va a haber que refundirla, va a haber que corregirla. Tengo ese trabajo ya un poco adelantado: usé la obra en un curso y tuve que estar enmendándole la traducción de los términos técnicos. Por lo demás, no es una traducción mal hecha. Y está el caso de la traducción de *Crisis*; ese sí es un caso realmente difícil. Tenemos tres traducciones: la primera hecha en México de Folios Ediciones, esa hay que ignorarla, no hay que estudiarla nunca, no hay que voltear a verla, esa más vale que desaparezca, esa es una traducción muy mal hecha y con una edición muy mal hecha; luego vino la de editorial Crítica, española, esa es una traducción que fuera de los problemas de la terminología técnica no

---

<sup>1</sup> [La primera edición de *Meditaciones cartesianas* realizada por José Gaos y editada por Fondo de Cultura Económica en 1942 carecía de la quinta meditación cartesiana debido a que la traducción que Gaos había hecho de ésta “desapareció para siempre bajo los escombros o entre las llamas del piso madrileño de la calle Marqués de Urquijo donde la familia Gaos vivía antes de la guerra” (Serano de Haro 2009, 141)]

está tan mal hecha, se puede leer y puede estudiarse, pero hay muchos aspectos que no están bien y hay que corregir, y por esa razón Julia Iribarne quiso hacer una tercera. Julia Iribarne es una gran conocedora de Husserl y entonces puedes tú decir que el conocimiento de Husserl necesario para hacer una traducción calificada está presente en su traducción; desgraciadamente, ella no es una muy buena traductora, es decir, no tiene la suficiente penetración en la comprensión del alemán como para poder hacer una buena traducción, o sea, su traducción de *Crisis* todavía deja que desear, desgraciadamente; desgraciadamente, tengo que decirlo, porque yo la quise mucho, ella fue la primera investigadora en fenomenología husserliana que yo conocí además de mí mismo, es decir, cuando yo no conocía a nadie, estaba yo iniciándome, ella fue la primera otra interesada en el pensamiento de Husserl que conocí y tuvimos muchísimo trato a lo largo de los años; su muerte ha sido muy sentida en el ámbito de la fenomenología latinoamericana; ella es una estudiosa de Husserl, tiene escritos muy muy valiosos, pero como traductora no es muy buena, no lo puedo decir de otra manera. Entonces, su trabajo está bien hecho, es un trabajo en que puso mucho empeño, sí puedo decir que mejora en muchos aspectos la traducción de los españoles de editorial Crítica, pero todavía deja mucho que desear.

A propósito de la traducción de *Filosofía primera*, hay que decir que a Husserl no lo puede traducir un buen traductor del alemán que sólo sea eso; tiene que traducirlo alguien que conozca muy bien la obra de Husserl. Pero por desgracia, como pasa en el caso de Julia Iribarne, no basta ser un buen conocedor de la obra de Husserl; también hay que saber, junto a eso, escribir muy bien en español, y no todos los conocedores de Husserl saben escribir en español.

En términos generales quizá sea importante decir que por estos ejemplos que estoy poniendo, de Julia Iribarne, de Santos de Ilhau, no podemos decir de ninguna manera que la segunda generación sean los buenos traductores y la primera sean los malos, en absoluto. Desde luego que Miguel García-Baró y Agustín Serrano de Haro son excelentes traductores, pero también lo fue Gaos, como ya dije, y también lo fue Villoro: para mí la traducción de *Lógica formal y lógica trascendental* de Villoro, lo he dicho en varios foros, es quizá la mejor traducción que se ha hecho de alguna obra de Husserl al español, a pesar de los problemas técnicos que tiene. Entonces, el problema principal no es tanto, aunque lo hay, de calidad de traducciones; el problema es de cantidad de traductores. Es decir, la escasísima cantidad de traductores que somos y el escasísimo número de traducciones que ha tenido. Husserl ha tenido buena suerte en cuanto a que le han tocado, en gene-

ral, traductores buenos, pero le han tocado muy pocos, ha tenido pocos traductores. Entonces, comparado con la cantidad de traducciones que se han hecho de obras de Husserl al francés o al inglés, es verdaderamente escandaloso. En el año 1993, en un trabajo que presenté en Buenos Aires sobre la traducción de Husserl al español, hacía yo el cálculo, si no recuerdo mal, que si habíamos traducido de la obra publicada en *Husserliana*, más *Experiencia y Juicio* (que está fuera de *Husserliana*), el 21%, había hecho yo hecho el cálculo con bastante precisión, número de páginas y todo... Bueno, desde entonces, considerando las traducciones que se han hecho de obras de Husserl frente a lo que se ha seguido publicando en *Husserliana*, yo creo que el porcentaje ha descendido, no sé, hemos de estar ahora quizá en un 10%; no he hecho el cálculo, pero pienso que estos 40, 41 tomos de *Husserliana*, más los 8 que van de *Husserliana Dokumente*, más la correspondencia, si la incluimos, yo creo que si llegamos al 10% es mucho.

Quería comentarte, aprovechando la instancia, que personalmente y un poco colectivamente, junto con la intención de algunos colegas, nos hemos hecho el plan de traducir hasta donde podamos la obra completa de Husserl, o al menos la que no debería quedar sin traducir, y en forma más o menos ordenada, pero sin dejar obras mal traducidas en el camino. Ahora estamos apenas entre *Husserliana* VI [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*] y *Husserliana* VII [*Filosofía primera*, tomo I]. Ya te comenté que la *Crisis* lleva tres traducciones –y media, porque había una argentina que se había difundido solamente entre estudiantes, creo que la hizo el mismo Otto Langfelder, bueno, nunca se publicó, se difundió en hojas mimeografiadas para estudiantes–.<sup>2</sup> Bueno. *Husserliana* VI y VII todavía hay que refundirlas, desgraciadamente. Luego vendrá, para mí, el segundo tomo de *Filosofía Primera* [*Husserliana* VIII]. Eso sería lo que correspondería en el plan, aunque también tengo el plan, por interés personal, de mi propia investigación, de traducir en cuanto aparezcan por lo menos uno de los tres tomos de un proyecto que está en preparación en los Archivos Husserl en Lovaina, que se llama el proyecto de los Estudios acerca de la Estructura de la Conciencia. Van a ser tres [tomos]: el segundo está dedicado a conciencia emotiva y teoría del valor. Esos textos los hemos trabajado en seminario y algunos los he traducido ya para ese fin, y pienso, cuando aparezca este tomo, tratar de completar la traducción y publicarla. Pero antes de eso, sí tenemos que publicar ya un proyecto que vengo

<sup>2</sup> [Esta traducción comprende sólo los §§ 63 a 73, que son los finales de la obra, y fue publicada por “A.U.D.E. (Asociación Universitaria de Estudiantes) / Reconquista 572”. Al final trae esta nota: “tira-je reducido para uso exclusivo de los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras”. No tiene indicación de traductor ni fecha.]

haciendo de traducción desde hace varios años con Agustín Serrano de Haro, que llamamos *Textos breves* de Husserl, que comprenden desde 1896 hasta 1930 y algo. Son dieciocho textos que comprenden toda la vida de Husserl, toda su obra; textos de diferentes años. Bueno, hicimos una selección de dieciocho textos, cuando en realidad de Husserl se podría haber hecho una selección de ciento ochenta. Pero bueno, ya con estos dieciocho textos será un tomo de cerca de 800 páginas. Esperamos poder sacarlo pronto: ya llevamos 14 años trabajando en ese proyecto, lo que pasa es que no es lo único que hacemos, tenemos mil otras cosas.

Eso en cuanto traducción de Husserl. En cuanto a textos de otras personalidades del movimiento fenomenológico... es muchísimo trabajo que hacer, y faltan realmente traductores. Todavía, digamos, el movimiento fenomenológico en lengua española no es tan fuerte ni tan vasto como para que haya suficientes traductores para todo. De Eugen Fink hemos estado preparando durante varios años un volumen en la Serie Fenomenología, que es la serie que coordino en la editorial Jitanjáfora en Morelia, un volumen con sus principales ensayos acerca de la fenomenología de Husserl. Y desde luego urge también la traducción de la *Sexta Meditación Cartesiana*; ese es un texto importantísimo. Landgrebe ha sido un poco más traducido: Mario Presas tiene dos tomos con traducciones de ensayos de Landgrebe, trabajos sobre Husserl, sobre fenomenología husserliana, etc. Uno es *El camino de la fenomenología* (está publicado en Editorial Sudamericana en 1968 en Buenos Aires),<sup>3</sup> y el otro tomo de ensayos se llama *Fenomenología e historia* (está publicado en Caracas en Monte Ávila en 75). Hay otros libros que no han sido traducidos, como *Filosofía del presente*, que creo que es importante, *Facticidad e individuación* también; pero Landgrebe tiene además un libro que se publicó hace bastante poco en alemán, déjame buscar el nombre...

**RPP:** Me imagino que también las traducciones de los discípulos han sido bastante pocas porque no existen expertos que dediquen su trabajo a los discípulos de Husserl mismos; no tenemos, por ejemplo, como en el caso de la lengua inglesa a un Ronald Bruzina<sup>4</sup>.

**AZQ:** Claro, claro; no hay un Ronald Bruzina. Sí. Pero hay otros incluso para los cuales ni siquiera en inglés hay alguien que se dedique. Hay quien se ha dedicado

---

<sup>3</sup> [Para tener estos datos y otros que siguen el entrevistado hace algunas consultas en diversos sitios de internet.]

<sup>4</sup> [Profesor de la Universidad de Kentucky, es traductor de la obra de Eugen Fink *Sixth Cartesian Meditation* (Indiana University Press, 1995), así como también autor de *Edmund Husserl and Eugen Fink, Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938* y de diversos artículos sobre el pensamiento de Fink.]



un poco a Landgrebe, pero no creo que haya un Bruzina para Landgrebe. Está esta sociedad de fenomenología temprana [*North American Society of Early Phenomenology*] que ahora está reviviendo muchos textos y muchas cosas de los primeros discípulos de Husserl. Edith Stein tiene muchos interesados por aquí y por allá. Pero sí, es muy irregular, esto es parte del caos; no está el trabajo fenomenológico realmente ni organizado, ni unificado, ni hay planes colectivos. Se tiene la famosa OPO (la *Organization of Phenomenological Organizations*) pero esa sociedad es sólo una especie de vitrina donde se presentan todas las que se llamen fenomenologías; pero alguna preocupación por dirimir las diferencias, por ver por qué nos llamamos fenomenología todos, eso no existe. Entonces, en las sociedades de fenomenología se revuelven todos y creemos que estamos en lo mismo, pero en realidad no. En realidad tú encuentras gente en los coloquios de la OPO, ves tú las ponencias y te das cuenta que hay gente que tiene visiones de la fenomenología completamente contrapuestas, con objetivos totalmente distintos y además de muy difícil conciliación, y todos son fenomenólogos igual...

Del libro de Landgrebe del que hablaba antes no tengo la fecha, pero es reciente; se llama *Der Begriff des Erlebens*. (El concepto del vivir, de la vivencia) *Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. (Ensayo acerca de la crítica de nuestra propia comprensión –de la comprensión de nosotros mismos– y acerca del problema de la totalidad anímica). Es un libro importante que habrá que traducir.

¿Qué más? Ingarden tiene, por ejemplo, sus aficionados. Su obra *La obra de arte literaria* está traducida al español. Pero bueno, él tiene una obra muy amplia y muchas cosas sin traducir todavía.

En fin. ¿Por qué se refunden cosas en lugar de traducir nuevas? Una obra como *Ideas I* yo creo que sí era importante dejarla bien traducida y no dejar que los distintos errores que había allí y las ligerezas que se permitió Gaos siguieran prevaleciendo. Pero bueno, está también la otra necesidad; por eso es el proyecto de los *Textos breves*; dar a conocer cosas de Husserl que no se conocen, y empezar a traducir cosas que se han publicado recientemente, interesantísimas. Está por ejemplo... No se han traducido, por ejemplo, los tomos sobre la intersubjetividad [*Husserliana* XIII, XIV, XV]. Julia Iribarne hizo algunos adelantos de traducciones en su trabajito sobre la intersubjetividad en Husserl<sup>5</sup>, algunas traducciones de fragmentos de los tomos de intersubjetividad que publicó Iso Kern en *Husserl-*

---

<sup>5</sup> [Iribarne, J. (1987) *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé]

*liana*; pero son tres tomos gordos; eso, ¿quién lo va a traducir?, ¿cuándo? ¿Tú, tal vez?

Parte de nuestra generación, de esta generación, y gente que se ha dedicado también a traducir cosas de algunos de los representantes del movimiento fenomenológico es Mariano Crespo, en España. Él ahora está traduciendo las lecciones de ética de Husserl [*Husserliana* XXVIII] y él es gente de primera, un buen traductor y muy conocedor de Husserl.

**RPP:** La siguiente pregunta tiene que ver con las temáticas que se abordan en el contexto hispanohablante con respecto a las traducciones disponibles. ¿Habrá alguna influencia de las traducciones en los trabajos que se generan o dado que generalmente los expertos en Husserl son conocedores del alemán ese tema no influiría en este desarrollo?

**AZQ:** Esta es una cuestión muy interesante. Involucra o implica nada menos que la cuestión del sentido de la traducción misma. La traducción tiene sentido no sólo mientras haya diversidad de lenguas, sino mientras haya un número significativo de hablantes de una lengua que no conozcan otra cierta lengua y puedan tener interés en lo que se escribe en otra lengua. En la práctica, hablando de la fenomenología husserliana, ese problema es en verdad bastante agudo, pues el interés y la dedicación que se necesitan para familiarizarse con el pensamiento de Husserl hacen que sea casi más económico, por así decirlo, aprender alemán, y el alemán de Husserl, que estudiarlo sólo en traducciones. Las traducciones son útiles mientras se deciden los lectores y los estudiantes a aprender el alemán. Y puede por momentos parecernos que la traducción llega a ser inútil, porque lo que vemos a nuestro alrededor, o lo que yo, por ejemplo, puedo ver a mi alrededor, pues son sólo estudiantes ávidos de leer a Husserl en su propio idioma, y que entonces se ponen a aprender alemán. Y esto puede causar la ilusión –que sería una especie de ilusión óptica– de que la traducción de la fenomenología husserliana, habiendo suficientes interesados en fenomenología, es realmente inútil: mejor que todos estudien alemán. Pero es realmente una ilusión, porque hay mucha gente también ávida de fenomenología, en cierto estilo, pero no ávida como estudioso, como futuro investigador de fenomenología, sino que tiene ganas de conocerla, necesidad de conocerla, quizá de aplicarla en diferentes terrenos, de llevarla, de expandirla, pero no de llegar a ser él estudioso de Husserl al grado de aprender alemán y aprender a leer a Husserl en alemán. Claro, hay casos fronterizos, pero creo que se puede distinguir con cierta claridad esto. Creo, pues, que hay mucha

gente ávida de fenomenología, pero no realmente dispuesta a estudiar alemán para poder leer a Husserl, a Fink, a Landgrebe, a Waldenfels, a Sepp (¡Sepp es muy difícil!) o a Heidegger.

Este es un asunto en el fondo pedagógico, y también político: ¿qué debemos privilegiar y en qué terrenos?, ¿el aprendizaje de lenguas o la traducción? Y tampoco hay que relegar al último plano el gusto, la afición, el interés por la propia lengua, y el gusto de traducir. Un traductor nato, si es que eso existe, quiere ver en su lengua el texto que le ha llegado al alma, quiere expresarlo o verlo expresado en las palabras con las que se entiende con sus vecinos y con las que quisiera poder exponerlo ante sus alumnos (en caso en que sea profesor).

Bueno, para acercarme un poco más a la pregunta, a la pregunta en relación con las temáticas, la relación entre la traducción y las temáticas: yo diría que esto es casi matemático, pero depende desde luego del nivel de competencia. Para los colegas, *scholars* que ya conocen el alemán de Husserl y que se mueven en los tomos de *Husserliana* como Pedro por su casa, para ellos no hay límites. Pero para quienes están a medio camino, o están apenas iniciándose, la dependencia de las traducciones es clara, es obvia y afortunadamente inevitable. Eso naturalmente que se refleja; por ejemplo, desde que apareció la traducción de *Ideas II* en 1997, empezó a verse un creciente interés por el tema del cuerpo en Husserl y empezó a mencionárselo como una especie de alternativa frente a lo que se conocía como el gran representante de la temática del cuerpo en la fenomenología, que es Merleau-Ponty. Pero es que Merleau-Ponty leyó *Ideas II* [el manuscrito], sobre la base de *Ideas II* hizo sus elaboraciones. Ahora que *Ideas II* está publicada se ve que Husserl se interesaba también por el cuerpo, y no sólo se interesaba, [sino que] hizo descripciones agudísimas, fenomenológicamente muy importantes sobre la constitución del cuerpo. Y entonces en los trabajos, no diría yo que hay un *boom*, pero sí hay más interés en incorporar a Husserl en los ensayos que se hacen sobre corporalidad o sobre el cuerpo. Lo que además de eso es también sorprendente, por más que sea casi obvio, es el hecho de que las traducciones tengan el efecto de fomentar el interés por los libros mismos que se traducen. Yo sabía, por ejemplo, que *Ideas II* –sigo con este ejemplo– era un libro que los especialistas echaban de menos en español, que se decía que valdría la pena traducir, pero nunca preví el éxito que el libro iba a tener, y no solamente entre los especialistas, sino en un público bastante más amplio, no diré que en el público en general, pero sí entre los estudiantes. La simple existencia de una traducción atrae el interés hacia cierta obra, y realmente enfoca el interés, lo concentra hacia ciertas temáticas, hacia

ciertos aspectos de la obra de Husserl, o de cualquiera; por eso me parece también muy importante que se traduzcan obras de Husserl que ayuden a compensar la idea predominante que han dado sus obras publicadas, las que él publicó en vida, como un filósofo solamente interesado por aspectos de teoría, filosofía de la ciencia, teoría del conocimiento, un filósofo intelectualista, un filósofo despreocupado de cuestiones éticas, vitales, existenciales, incluso históricas, políticas, etc. Y hay muchos textos de Husserl con los que se puede compensar esa visión. Pero tampoco hay que descartar finalmente en toda esta cuestión el papel del azar, de las contingencias; no hay en realidad ninguna regla que se pueda aquí aplicar con seguridad, no hay ninguna generalización que se pueda aplicar realmente con mucha seguridad. Yo, por mi parte, hago votos para que siga habiendo la suficiente incultura alemana en los países de habla española para que sigan siendo deseables traducciones de Husserl al castellano.

**RPP:** A partir de este mismo tema, ¿involucra la traducción de un texto fenomenológico algún problema filosófico particular, a diferencia de la traducción de otros textos filosóficos? ¿Se puede realizar una traducción realmente adecuada de un texto fenomenológico?

**AZQ:** Déjame referirme a las peculiaridades de la traducción de fenomenología, a las dificultades particulares que puedan presentarse en los textos fenomenológicos respecto de otros textos filosóficos. Por supuesto que existen. Es un caso particular de una regla general. La regla general es la de que cada disciplina, cada tendencia, cada autor tiene una terminología particular o peculiar; en el extremo, cada persona habla su propio lenguaje (esto hay que entenderlo, claro, en cierto sentido, no simplemente así, dicho literalmente). El problema es siempre terminológico; el resto es conocer la lengua fuente y saber escribir en la lengua blanco o la lengua meta, como dicen los traductores, que casi siempre es la propia lengua. Pero que sea la propia no es garantía de que uno la sepa usar –eso ya lo dije. En el caso particular de esta regla general, en el caso de la fenomenología (y voy a limitarme a la husserliana, y podría hablar también un poco de la heideggeriana): esa expresión que quiere hacer la fenomenología de la vida concreta, de la vida tal como se está intuyendo reflexivamente, no se puede hacer con la lengua ordinaria... Como Husserl lo dice en *Ideas I*: al principio vale cualquier término, si nos sirve, y ya después lo puliremos, le quitaremos connotaciones, resabios de tradiciones indeseables. Con todo y todo, finalmente, la fenomenología requiere, para hacer sus descripciones, una terminología, un universo de conceptos propio y muy elaborado, es decir, muy sofisticado, muy alejado del habla cotidiana; eso

hay que tomarlo muy en cuenta, eso es lo que hace verdaderamente difícil la traducción de la fenomenología y luego la lectura de textos fenomenológicos, porque la tentación de tomar los términos en su sentido vulgar es fuerte.

La terminología fenomenológica tiene aspectos y casos tan problemáticos que su traducción es de veras, para decirlo con la imagen de Gaos, un verdadero rompecabezas. En este respecto, la traducción de la fenomenología husserliana ha tenido pocos éxitos muy notables, por ejemplo, la traducción de uno de los conceptos centrales, el de *Erlebnis*, como “vivencia”, que es un neologismo, seguramente sabes, que acuñó Ortega y Gasset. Es una excelente traducción, siendo un neologismo, aunque cuando ya te metes a ciertos textos de Husserl tiene un serio problema, que es que no tiene un verbo correspondiente, y debería tenerlo. “Vivenciar” no es un término que la lengua asimile fácilmente. “Yo vivencio”... no, y ¿cómo usarlo? ¿Como transitivo o como intransitivo? No sé. Lo mismo que, por ejemplo, “experimentar”, que a veces parece inevitable para no caer en el “experimentar” para traducir *erfahren*, pero “experimentar” sigue sonando un poco tosco. En fin, ha habido éxitos, pero no han sido muchos éxitos. En la mayoría de los casos se alcanzan algunos compromisos con los que la vamos llevando, pero hay dificultades enormes y prácticamente insuperables. Está el problema al que me referí en ese trabajo sobre la traducción de Gaos de *Ideas I*, y al que me he seguido refiriendo en el Prólogo de la traducción de *Ideas I* y en otros comentarios que he hecho sobre esa traducción, que es este uso peculiar que hace Husserl, que para él y la capacidad expresiva de su fenomenología es realmente un recurso muy ingenioso, muy bien hecho y adecuado: el de darle distintos sentidos a los dos términos que son en alemán prácticamente sinónimos, uno proveniente del germano y otro proveniente del latín. El mejor ejemplo, el más claro, aunque no es el único – el de *Realität* y *Wirklichkeit* es uno de ellos –, pero el que más me gusta me gusta comentar es el de *Leib* y *Körper*. Aunque pueden, y yo diría que deben, traducirse ambos como “cuerpo”, el primero se entiende en el sentido de que se trata del cuerpo de un yo, de un sujeto que lo anima y que vive en él y con él, que lo tiene como instrumento de su voluntad, etc. Ese es el *Leib*. Y bueno, para eso no hay mejor traducción que “cuerpo”. *Körper* significa, en cambio, cuerpo en otro sentido, en el sentido que se habla de los cuerpos geométricos, de los cuerpos celestes, de los cuerpos físicos, de cosas que tienen volumen, peso, masa. Y da la casualidad de que en español esto también es cuerpo. ¿Qué hacer?, ¿qué hacer cuando Husserl no solamente los usa en un mismo pasaje, sino que los usa para hacer precisiones y distinciones muy pertinentes acerca precisamente de la naturaleza de este

cuerpo nuestro, de este *Leib* nuestro, el cual es también un cuerpo físico, un cuerpo con volumen, sometido a la gravedad? En fin... “nuestro *Leib* es un *Körper*”, ¿cómo decir eso mismo en español?, ¿“nuestro cuerpo es un cuerpo”? ¿Y qué hacer cuando Husserl utiliza expresiones como el sustantivo compuesto *Leibkörper* o utiliza el adjetivo correspondiente a uno para calificar al otro: *leiblicher Körper*, o *körperlicher Leib*? Decir sin más “cuerpo corporal” o “cuerpo corpóreo”, eso sólo crea confusiones en los lectores. La verdad es que no sabemos todavía cómo –y eso es lo que habría que pensar realmente–, cómo se las habría arreglado Husserl si hubiera tenido que desarrollar su pensamiento en español. Esa es la tarea que tenemos los traductores, y no la hemos sabido hacer, realmente. Extraer de nuestro español las conceptualizaciones, las combinaciones de expresiones que nos permitan formular en español este pensamiento, y estas distinciones y estas fórmulas: *Leibkörper*, *leiblicher Körper*, etc. Esa es nuestra misión. Claro, esto es meterse en la cabeza creadora y analítica (analítica además en grados casi inverosímiles) de Husserl, para poder expresarla desde nuestro muy envarado castellano. No lo sé. La solución que yo he adoptado en *Ideas I* no es más que un compromiso provisional, una especie de remedio provisional, mientras realmente llegamos a la solución de fondo, que significaría probablemente una transformación y un enriquecimiento del español; tendría que serlo, porque el español, como está, con sus dos conceptos en el mismo término de “cuerpo”, no da para expresar la fenomenología husserliana. Esto es un ejemplo nada más, hay varios. Por esta razón, justamente, la traducción es un desafío a nivel filosófico. Exige realmente volver a pensar, reproducir en uno mismo la generación de un pensamiento complejísimo y riquísimo para expresarlo en nuestra lengua. Es un desafío fenomenal, prácticamente imposible.

Ahora bien, ¿es posible una traducción completa, exacta? Bueno, esta cuestión, a mi modo de ver, no es principalmente teórica, sino práctica; la cuestión es realmente práctica. Claro, pueden decirse teóricamente muchas cosas interesantes sobre la cuestión. Pero la pregunta misma sólo puede resolverse en la práctica, y la respuesta depende del contexto: de lo que se quiere traducir, del texto que se quiere traducir, de los propios sentidos de ese texto, de los propios contextos. En el caso particular de la fenomenología husserliana, la cuestión de si puede traducirse por completo y de modo exacto, al menos hasta ahora debe responderse negativamente. ¿Por qué? Porque simplemente no hemos podido resolver los casos de las parejas de términos latinos-germanos que Husserl utiliza de una manera casi personal. Habría otras razones, pero creo que basta con esa para poder con-

cluir esa imposibilidad, por lo menos hasta el momento. Porque no creo que sea tampoco una dificultad invencible; desde el punto de vista teórico no es invencible, y por eso no nos queda más que seguir trabajando en la práctica. Porque nada nos dice que el español no pueda adoptar realmente los neologismos que hagan falta para poder traducir esas cosas en Husserl.

**RPP:** Vamos entonces a la última pregunta. ¿Qué nos espera en el ámbito de traducciones para el futuro y cómo repercutirá esto en el mundo fenomenológico hispanohablante?

**AZQ:** Lo que sigue, como te acabo de decir, es mucho trabajo. En efecto, la traducción de Husserl va de la mano o arrastra consigo, ya lo mencionamos, la difusión de su pensamiento en los países de lengua española. Por eso me parece a mí una tarea cultural de primerísima importancia y trascendencia. Desde mi punto de vista personal, traducir a Husserl significa dar a conocer la fenomenología husserliana. Si la valoras y estimas como la puedes valorar y estimar cuando la conoces más o menos a fondo..., y no creas que yo la conozco tan a fondo, pero suficientemente a fondo como para darte cuenta de que tendría necesariamente una repercusión muy importante su difusión en nuestros países. Entonces, mientras más se traduzcan los textos de Husserl que dejó inéditos a su muerte, que son un cuantiosísimo material de manuscritos de investigación, lecciones, cursos... – bueno, ya está ahí en alemán la *Husserliana*, y basta hojearla para darse cuenta de la riqueza de eso–, mientras más se traduzca de todo esto, mejor se conocerá la importancia y la significación filosófica, y además humana, existencial también, de la fenomenología. Eso es lo más importante. Pero también servirá para corregir, cosa que también es importante, los numerosísimos, y a niveles casi increíbles, numerosísimos malentendidos que han permeado, lastimado, fracturado la recepción de la fenomenología, que ha estado determinada solo por las pocas obras que Husserl publicó en su vida, que fueron conocidas además de manera muy insuficiente, muy sesgada, y que fueron además luego, en algunos terrenos, juzgadas y, entre comillas, superadas de forma demasiado apresurada y desde múltiples prejuicios.

Entonces, teniendo este panorama como fondo, yo por mi parte espero poder, durante los años que me quedan de vida, seguir contribuyendo a esta tarea, pues veo en ella realmente una cuestión decisiva acerca del futuro de la filosofía en nuestros países. Y esto quiere decir también: acerca del futuro de nuestra cultura, ¿no? Es decir, no sólo en los ámbitos cercanos a la fenomenología o las aplicacio-

nes que tenga la fenomenología en la enfermería, en la danza, etc., sino en todo el ámbito de la filosofía y en todo en lo que la filosofía sea capaz de repercutir.

Entonces, bueno, concretamente, hablamos ya del proyecto de los Textos breves, hablamos de esa idea que tenemos con otros colegas, no como un plan concreto, pero que yo sí me he tomado bastante en serio, de traducir *Husserliana* en orden. Dejamos ya *Husserliana* I: por eso traduje *Las conferencias de París*. Ya están *La idea de la fenomenología* [*Husserliana* II], *Ideas I* [*Husserliana* III], *Ideas II* [*Husserliana* IV], *Ideas III* [*Husserliana* V]. Con *Husserliana* VI ya empiezan los problemas. Probablemente haya que hacer una buena revisión de *Husserliana* VI, que es la *Crisis*, y sobre todo publicar sus Anexos, que hay muchos todavía sin traducir. Y luego *Filosofía primera* [*Husserliana* VII]: ahí hay otra vez que refundir la traducción ya hecha del tomo I, traducir los Anexos y luego el tomo II [*Husserliana* VIII], que es muy importante, pues trata sobre la reducción trascendental. Personalmente, por mis inclinaciones personales, además de llevar *Husserliana* en orden, a mí me gustaría traducir tres cosas: 1) como he dicho, los Estudios acerca de la estructura de la conciencia, 2) el tomo sobre los *Grenzprobleme der Phänomenologie* [*Husserliana* XLII] (“Los problemas límites de la fenomenología”), que es muy reciente, es el último de los tomos de *Husserliana* publicados, que trata de cuestiones como el nacimiento, la muerte, cuestiones éticas, el sentido mismo de la fenomenología, etc., y 3) este gran tomo sobre la *Lebenswelt*, sobre el mundo de la vida, ese tomo que además va de la mano con *Husserliana* XXIX, los textos complementarios de la *Crisis*. Esos son los que a mí me importan. Otros colegas como te digo también están haciendo lo suyo. Se están traduciendo las lecciones de ética: Mariano Crespo, con la ayuda de dos estudiantes mexicanos, Ignacio Quepons y Esteban Marín, están traduciendo *Husserliana* XXVIII, las primeras lecciones de ética. Que yo sepa, está el proyecto de Miguel García-Baró de traducir la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, porque a él le parece, y con bastante razón, que el conocimiento de las *Investigaciones lógicas* en su primera edición es muy importante para realmente conocer cuál fue la evolución que tuvo el pensamiento de Husserl. Aparte, se está haciendo actualmente, la está haciendo Guillermo Ferrer en Alemania, una nueva traducción o refundición de *Experiencia y juicio*, porque esa obra, siendo muy importante, también fue traducida por alguien que aunque más o menos sí era versado en alemán, no tenía conocimiento de Husserl, de la fenomenología husserliana, y por lo tanto, la traducción, respecto de los aspectos técnicos (que siempre es el problema), es muy fallida; entonces se tiene que volver a traducir *Experiencia y juicio*. Y que yo sepa, no hay más, no



hay más planes hasta ahora. Y faltan traductores, eso es lo que sobre todo falta. No es sencillo, sí hay mucha tarea que hacer.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Serrano de Haro, Agustín. 2009. “Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española”. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura*, V, 141-152.

Zirión Quijano, Antonio. 2001. Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos. *Investigaciones fenomenológicas*(3), 325-371.