

Grado en Filosofía · 2018-2019

La traducción como modelo de la experiencia hermenéutica

Alumna: Natalia Gómez González

Tutor: Ciro Mesa Moreno

Índice

| | |
|--|----|
| I. Introducción..... | 1 |
| II. Antecedentes | 2 |
| III. Estado actual | 7 |
| IV. Discusión y posicionamiento..... | 10 |
| 1. <i>Dasein</i> como ser-en-el-mundo | 10 |
| 2. Lingüisticidad como modo de ser del mundo | 15 |
| 3. Socialización en el mundo como aprendizaje de una lengua..... | 22 |
| 4. Traducción como superación de distancia en el proceso de comprensión..... | 24 |
| 5. Traducir es interpretar | 27 |
| V. Conclusión y vías abiertas | 28 |
| IV. Bibliografía..... | 35 |

I. Introducción

Desde la perspectiva de las concepciones instrumentalistas del lenguaje, la traducción ocupa un lugar ambiguo. Al ser interpretada desde los conceptos de original y copia, al ideal rector de fidelidad le acompaña la sospecha o la condena de toda traducción como traición: a la forma o al contenido, al autor o al lector, a la lengua de partida o a la de llegada. Y, sin embargo, la traducción *se da*, y sus logros son inentendibles desde las categorías de fidelidad y traición. El que sea posible —y necesario— traducir, el que constantemente se produzca la superación de las distancias entre lo propio y lo extraño por obra de la traducción indica la necesidad de pensar ese fenómeno desde presupuestos diferentes al que proporcionan aquellas concepciones instrumentalistas. Eso constituye el marco motivador de este trabajo.

La traducción ha sido considerada tradicionalmente como un problema secundario, técnico, meramente filológico. Sin embargo, en las últimas décadas se ha constituido en un fenómeno fundamental de la filosofía atenta al lenguaje. Este trabajo indaga fundamentalmente las contribuciones a su comprensión aportadas desde la hermenéutica de Gadamer. Partiendo de la aclaración de sus concepciones del lenguaje y la comprensión que extrae del análisis de la existencia humana, se evidenciará el destacado lugar que ocupa la traducción en la hermenéutica filosófica: su carácter de modelo para el conjunto de la experiencia hermenéutica. Esa perspectiva filosófica, que centra su atención en la comprensión, sus condiciones de posibilidad y sus limitaciones, se revela como una propuesta capaz de aportar una respuesta filosófica consecuente y enriquecedora a la cuestión de la traducción.

En Gadamer, la traducción se manifiesta un fenómeno modélico para desvelar los aspectos en juego en toda experiencia hermenéutica y para entender en qué consiste la comprensión. Esto permite, al mismo tiempo, pensar la traducción misma desde una nueva mirada. La tarea de traducir se muestra como una fusión que supera las distancias sin necesidad de que la diferencia entre aquello que ha de traducirse y su traducción tenga que ser eliminada en un ideal de identidad sin fisuras. La riqueza de la concepción hermenéutica posibilita la tarea de un cuestionamiento de los presupuestos subyacentes a las actuales teorías traductológicas provenientes de los Estudios sobre la Traducción. La totalidad de aspectos de ese cuestionamiento desborda los límites de este trabajo, aunque los principales serán, al menos, indicados.

II. Antecedentes

La hermenéutica, entendida en la cultura clásica antigua como arte de la comprensión, el anuncio, la traducción, aparece en la modernidad temprana como disciplina de la interpretación de textos. Inicialmente, los campos de esa disciplina constituyen la exégesis teológica y el mundo jurídico. La hermenéutica en su sentido moderno se articula con la Reforma de Lutero, cuyo principio de *Sola Scriptura* necesita unas normas para posibilitar cierta uniformidad en la lectura directa de la biblia y las sagradas escrituras. No obstante, no sería hasta principios del siglo XIX, con la obra de Friedrich Schleiermacher¹ que se produjo la secularización y generalización de la hermenéutica. La hermenéutica desborda el ámbito restringido de aplicación a textos dogmáticos —ya jurídicos, ya teológicos—. Tras distinguir entre hermenéutica laxa y rigurosa —esto es, la comprensión que se realiza automáticamente en todo proceso comunicativo, y la que se realiza conscientemente, exigida por la aparición del sinsentido—, Schleiermacher centró su teoría en el malentendido. Finalmente, concedió prioridad a la interpretación psicológica. Propuso el ideal de la congenialidad, conforme al cual la comprensión de un texto conlleva la repetición de la producción mental originaria del autor. El intérprete debía entender el texto mejor que lo hiciera su autor. En este marco se insertará su concepción del círculo hermenéutico, según la cual el intérprete realiza un movimiento pendular que pasa de una vertiente gramatical u objetiva, en la que el todo es el género literario que permite iluminar el texto singular que surge de aquel, a una vertiente psicológica o subjetiva, donde debe considerarse lo singular (el pasaje, la obra) como acto de su autor y explicarlo desde la totalidad de su vida.

Frente a esta concepción psicologicista, Wilhelm Dilthey² asumió el desafío metodológico del historicismo y emprendió la tarea de legitimar —desde el punto de vista de la teoría del conocimiento— la cientificidad de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Llegó a la conclusión de que solo una reflexión sobre las bases psicológicas de la experiencia podría fundamentar la objetividad del conocimiento de las ciencias del espíritu. Consideró que las ciencias del espíritu no se distinguían de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) por su objeto, sino por una diferente actitud ante

¹ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. [Trad. por Valentín García Yebra]. Madrid: Gredos.

² Véanse las obras de Dilthey *Crítica de la razón histórica* (1986) y *Dos escritos sobre hermenéutica* (2000), así como los trabajos al respecto de Frithjof Rodi: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* (1984), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie* (2008).

su objeto y, conforme a ello, estableció una diferencia entre la explicación, como el método de las ciencias naturales, y la comprensión, de la que se valdrían las ciencias del espíritu, a partir de lo cual enfocó hacia la hermenéutica la búsqueda de ese anclaje firme que sustentaría su proyecto metodológico de fundamentación de las ciencias del espíritu.

El problema de la justificación de las ciencias del espíritu por Dilthey —y por H. Rickert— no pasó desapercibido a Martin Heidegger. El joven Heidegger comprendió que los intentos del historicismo y el neokantismo por justificar las llamadas «ciencias ideográficas» (Rickert) se enredaban en problemas irresolubles por falta de claridad de las cuestiones ontológicas subyacentes. Por ejemplo, una psicología científica se basaba ya en una determinada interpretación de la vida —como «objeto»— que se ha asumido sin cuestionarse previamente el ser de la vida. Esta es indisponible, inobjetivable, transitiva —esto es, ya siempre vivida— y nunca se da como mero objeto. Heidegger partió del fenómeno de la vida en su facticidad, a saber, como indisponible e inobjetivable. Desde ahí, consideró que la necesidad de justificar el comprender como vía metodológica de las ciencias del espíritu obedecía al intento de encontrar un fundamento último y atemporal, lo cual provendría a su vez del olvido y la huida del ser humano de su propia temporalidad. Así, Heidegger introdujo en la hermenéutica un giro desde lo epistemológico a lo ontológico al postular la comprensión como un rasgo fundamental de la existencia humana, de modo que «comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana³». En efecto, la hermenéutica de la facticidad heideggeriana partía del estado de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* en tanto que dicho estado se caracterizaría por el comprender: el *Dasein* vive constantemente comprendiendo el mundo, al tiempo que con ello también se comprende a sí mismo.

Si bien el giro hermenéutico que introdujo Heidegger culminaría en *Ser y tiempo*, vino gestándose desde mucho antes. Durante las lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1922, cinco años antes de la publicación de su obra más celebrada, desarrolla un minucioso análisis del concepto de comprensión en el estudio previo a su transgresora traducción de la *Metafísica* de Aristóteles que ha quedado recogido en el tomo 62 de la *Gesamtausgabe: Phänomenologische Interpretationen*

³ GADAMER; 2015:105.

ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (Interpretaciones fenomenológicas de tratados seleccionados de Aristóteles sobre ontología y lógica)⁴. La importancia de este texto, anterior incluso al informe que redactara con vistas a obtener una plaza como profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo y que se ha dado en conocer como *Informe Natorp*, es asimismo múltiple en relación con nuestro estudio. En él realiza fecundas aportaciones al concepto de interpretación, deja traslucir el valor que Heidegger parece conceder a la traducción de las obras cumbre de la filosofía y el posible papel que esta labor desempeñara en la génesis del giro ontoexistencial. Asimismo, aporta valiosas consideraciones en torno al proceso de traducción. En las anotaciones previas al seminario, Heidegger sostiene que «toda traducción es ya una determinada interpretación⁵» elaborada desde una cierta posición y que «no existe algo así como ‘la traducción’⁶» única y definitiva, pues ello supondría anular su carácter siempre histórico, remarcando antes bien como la comprensión de un texto, orientada por la situación hermenéutica, conlleva varias etapas de traducción.

«El dominio filológico de un idioma es condición necesaria pero no suficiente para la comprensión en tanto que su contribución al logro de la comprensión solo puede llegar a ser realmente eficaz si recibe su orientación de la situación hermenéutica, la cual debe configurarse adecuadamente a la relación expresa de la cosa. Todo radica en cómo y en qué medida, según la tendencia del comprender, se apropie de la relación de significado de las palabras. Un entendimiento surge siempre en múltiples etapas de traducción que varían en función del objetivo de comprensión⁷».

Como puede verse, en este temprano trabajo de Heidegger se anticipan algunas de las tesis esenciales de la filosofía hermenéutica respecto al carácter interpretativo de la traducción.

A partir del descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica, Hans-Georg Gadamer desarrollará las características fundamentales de una teoría de la comprensión —la hermenéutica filosófica—, en donde el comprender ya no podrá entenderse como la captación directa de un sentido perfectamente objetivable, sino que será un modo de ser del ser humano. Todo comprender estará entonces determinado

⁴ Obra no traducida al español. La traducción del título es nuestra.

⁵ «*Jede Übersetzung aber ist schon eine bestimmte Interpretation*» (HEIDEGGER; 2005:6). [La traducción es nuestra].

⁶ «*es so etwas wie ‘die Übersetzung’ gar nicht gibt*» (HEIDEGGER; 2005:8). [La traducción es nuestra].

⁷ «*Philologische Sprachbeherrschung ist notwendige, aber grundsätzlich nicht hinreichende Verstehensbedingung, so zwar, daß ihr Beitrag zur Verstehensleistung erst dann echt wirksam werden kann, wenn sie selbst von der hermeneutischen Situation her, die dem ausgedrückten Gegenstandszusammenhang angemessen ausgebildet sein muß, ihre Direktion empfängt. Es liegt alles daran, wie und wie weit, je nach der Verstehenstendenz, der Bedeutungszusammenhang der Worte angeeignet wird. Ein Verständnis erwächst immer in mehrfachen und je nach Verstehensabzweckung vielfachen Übersetzungsstufen*» (HEIDEGGER; 2005:49). [La traducción es nuestra].

y posibilitado por prejuicios: la comprensión previa o pre-comprensión. La historicidad del *Dasein* no será ya una limitación, sino un principio y condición de posibilidad del comprender, el cual es guiado por expectativas de encontrar sentido. Con la hermenéutica filosófica, el significado o sentido ya no es expresión de la intención del autor que queda acuñada de forma que el intérprete solo tiene que encontrar el sentido objetivo «presente⁸» en el texto. Los sentidos no existen como tales en el mundo, sino que son temporales, no están expresos ni impresos en la obra, sino que acontecen en la propia experiencia hermenéutica. A partir de ello, «el lugar propio de la comprensión es, además y sobre todo, ontológico: comprender es dejar que lo ente salga al encuentro, abrirse a la transmisión de sentido⁹».

Junto a estos antecedentes que están a la base de la hermenéutica filosófica, también cabe citar otra línea de influencias que parte de J. G. Herder y W. v. Humboldt. La vinculación de estos autores con la propuesta gadameriana se justifica tanto por sus aportaciones al «giro lingüístico» de la hermenéutica como por su relación con el historicismo y una «cosmovisión histórica» crítica con cualquier forma de objetivismo. Ya Herder había partido del lenguaje y la diversidad de las lenguas para poner en duda la existencia de ese sujeto lógico universal (kantiano) que, a través de un esquematismo trascendental, pudiera hacer referir unos a otros los conceptos del entendimiento y los contenidos de la experiencia; al tiempo que ambos autores, tanto Herder como Humboldt, fueron pioneros en desvelar «la lingüisticidad originaria del hombre¹⁰» y «la relevancia fundamental de este fenómeno para la visión humana del mundo¹¹». Asimismo, Gadamer reconoce como indudables aportaciones de ambos autores el haber puesto de manifiesto la unidad entre lenguaje y pensamiento. De ella se deriva la crítica posterior a la concepción instrumentalista del lenguaje, así como la visión humboldtiana de las lenguas como acepciones del mundo y como producto de la «fuerza del espíritu humano». En continuidad con su tradición, Gadamer va a considerar el lenguaje como el único *medium* en el que se produce una apertura al mundo.

No obstante, Gadamer también criticará a Humboldt el apoyarse en una filosofía idealista y en la metafísica de la individualidad iniciada por Leibniz, que lo conducirán a suponer

⁸ La destrucción de la metafísica de la presencia conlleva la destrucción de las concepciones «presencialistas» del sentido como «algo» ahí dado, ahí dispuesto, ahí disponible. Frente a esto, el ser del sentido se interpreta como «acontecer».

⁹ DUQUE; 2006:102.

¹⁰ GADAMER; 2015:146.

¹¹ *Ibidem*, p. 146.

la existencia de un nexo indisoluble entre la individualidad de los fenómenos lingüísticos y la naturaleza humana. Al tiempo que Humboldt es consciente de la pluralidad de las lenguas, se ve impelido a recurrir a una instancia universal o «fuerza lingüística» presente en el espíritu humano que supere dicha pluralidad y cuya comprensión del principio de individuación se oriente por su aproximación a lo verdadero y perfecto. «Forma interior», «carácter» o «forma del lenguaje» serán denominaciones empleadas por Humboldt para designar una fuerza dinámica que, entendida como mecanismo de conciliación entre la diversidad de los individuos y la unidad, induciría a los organismos individuales a converger hacia la unidad como expresión de la máxima perfección. Gadamer reconoce que tal nexo permite a Humboldt preservar la unidad de lenguaje y pensamiento y la movilidad histórica del lenguaje, así como postular una cierta libertad del ser humano frente a la lengua en la que vive. Sin embargo, considera también que representa una abstracción inadmisibile hacia la forma para explicar nuestra experiencia lingüística del mundo. El concepto humboldtiano de fuerza lingüística como nexo que permitiría explicar la pluralidad de los fenómenos lingüísticos queda reducido, según Gadamer, al «formalismo de un ‘poder hacer’¹²», en donde el lenguaje, entendido como «una fuerza y capacidad formales¹³», se centra en la forma del lenguaje y, con ello, «aisla el lenguaje de lo dicho en él y transmitido por él¹⁴». Esto es, según Gadamer, inaceptable en cuanto que «la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella¹⁵».

En esta separación de forma y contenido parece también discrepar Gadamer de Walter Benjamin cuando en *La tarea del traductor* afirma que «la traducción es ante todo una forma¹⁶», así como en su consideración de que la traducción, aunque «sirve para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí¹⁷», no contribuiría a la formación de ese estrecho lazo, sino que respondería más bien al propósito de llegar, una vez reconciliadas y perfeccionadas todas las lenguas, a un puro y superior lenguaje adánico. No obstante, sí resulta plausible asumir que la propuesta de Gadamer podría

¹² GADAMER; 2012:528.

¹³ GADAMER; 2015:77.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ GADAMER; 2012:529.

¹⁶ BENJAMIN; 2010:110.

¹⁷ *Ibidem*, p. 113.

acoger bien la idea benjaminiana de la traducción como una conmoción para la lengua, de modo que el traductor, en lugar de «[aferrarse] al estado fortuito de su lengua», debería «permitir que la extranjera lo sacuda con violencia¹⁸».

III. Estado actual

Aun centrándonos para nuestra exposición en muy concretos y restringidos aspectos de la rica propuesta de Gadamer, la profundidad y entrelazamiento de los temas abordados en la misma con cuestiones ontológicas y multidisciplinares la convierte en un pozo de inspiración que se trasluce en numerosos campos. Dejando de lado ámbitos como la epistemología, la pedagogía, la psicología, la historiografía..., donde su influencia también ha infundido impulso a numerosos pensadores, destacaremos la pertinencia de sus aportes en torno al lenguaje y la traducción.

En efecto, la propuesta gadameriana ha contribuido —junto con las aportaciones previas de Heidegger, así como de Wittgenstein— a despertar un renovado y vigoroso interés por el lenguaje en el seno de la filosofía. Los pensadores que de un modo u otro se ocupan del lenguaje se encuentran en todas las áreas: desde posiciones pragmatistas, tales como la de Jürgen Habermas, Richard Rorty, Hilary Putnam, a enfoques más vinculados a la corriente analítica —Donald Davidson, John Searle, Saul Kripke, John Austin, Paul Grice—, pasando por la escuela de la deconstrucción de Derrida, la posmodernidad de Lyotard o el estructuralismo de Foucault. En este marco cabe también destacar la propuesta de Gianni Vattimo, quien observa una centralidad tal de la hermenéutica en el contexto filosófico contemporáneo que propone su consideración como una especie de lenguaje común (*koiné*) a los distintos enfoques de pensamiento actuales. Con una consideración tal de la hermenéutica podría coincidir Albrecht Wellmer, autor que propone en su obra *Sprachphilosophie*¹⁹ «un giro posthermenéutico de la reflexión hermenéutica»²⁰ que permitiría una lectura de la propuesta gadameriana en términos deconstructivos. La «radicalización deconstructiva» de la reflexión hermenéutica posibilitaría, junto con una comprensión amplia del concepto de hermenéutica no restringida a la hermenéutica textual y la asunción de las implicaciones «anti-objetivistas

¹⁸ *Ibidem*, p. 124.

¹⁹ Obra no traducida al español. La traducción de los fragmentos citados es nuestra.

²⁰ «*posthermeneutische Wendung der hermeneutische Reflexion*» (WELLMER; 2004:454).

y anti-fundamentalistas de la hermenéutica²¹», «la irradiación de la reflexión hermenéutica a todas las áreas de la moderna filosofía²²», convirtiéndola así en «la filosofía de la modernidad²³».

Junto a esta posición central del tema del lenguaje en la filosofía contemporánea, también debemos anotar una renovada atención a la traducción desde el ámbito filosófico. Autores como W. v. O. Quine, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Ortega y Gasset, Donald Davidson, etc. han abordado la traducción desde diferentes perspectivas dado su carácter de encrucijada en el que confluyen diferentes teorías del lenguaje y el significado.

Asimismo, en la primera mitad del siglo XX surge la reciente disciplina de los Estudios sobre la Traducción (*Translation Studies*, *Translationswissenschaft*) con diversas teorías —o metodologías²⁴— enfocadas al estudio de la tarea traductológica. Cabe citar a título ilustrativo la que podría llamarse «teoría lingüística de la traducción», con propuestas como las del británico J. C. Catford²⁵, que entiende la traducción como búsqueda de la equivalencia entre lenguas, o los canadienses Vinay y Darbelnet²⁶, que definen la traducción como el paso de una lengua A a una lengua B, expresando la misma realidad X, donde el objetivo de la traducción no es tanto la comprensión de lo expresado en la primera lengua, sino el hacerlo comprender a otros, y cuyo método de traducción se basa en fundamentos teóricos tales como la inmovilidad del sentido, el conocimiento de la intención del autor del original, el equivalente ideal único o la prevalencia del «genio» de cada una de las lenguas. También este enfoque equivalencista es compartido por E. Nida²⁷, para quien las palabras solo pueden comprenderse vinculadas a los fenómenos culturales de los que son símbolo, y propone un giro sociolingüístico para incorporar las diferencias culturales y sociales entre lenguas, estableciendo una diferencia entre «equivalencia formal» y «equivalencia dinámica», al tiempo que defiende la pluralidad de traducciones correctas. A esta teoría de la equivalencia dinámica se opone, a su vez, el

²¹ *Ibidem*, «anti-objektivistischen und anti-fundamentalistischen Implikationen der Hermeneutik».

²² *Ibidem*, «die Ausstrahlung der hermeneutischen Reflexion in alle Gebiete der modernen Philosophie».

²³ *Ibidem*, «die Philosophie der Moderne».

²⁴ A pesar de que sus autores suelen hablar de teorías de la traducción, en muchos casos se trataría más bien de un método o teoría en sentido laxo, pues se centran básicamente en definir lo que es la traducción y en la práctica de la traducción, en enseñar a traducir, aportando para ello una batería de procedimientos y reglas prácticas: modulación lexical o cambio de punto de vista, *em-prunt* o préstamo, calco, traducción literal, transposición, equivalencia y adaptación, determinación inicial de la función y el receptor del texto, etc.

²⁵ Cf. CATFORD, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. Londres: Oxford University Press.

²⁶ Cf. VINAY, Jean Paul y DARBELNET, Jean. (1958). *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*. París: Les éditions Didier.

²⁷ Cf. NIDA, Eugene Albert; TABER, Charles Russell. (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.

británico Peter Newmark²⁸, para quien los conceptos de unidad de traducción o equivalencia traductiva resultan inútiles por demasiado teóricos y defiende que una teoría general de la traducción no puede proponer un método único, sino que debe tener presente toda la gama de tipos de textos y sus correspondientes criterios de traducción. Según este autor, «la traducción es un arte que consiste en el intento de reemplazar un mensaje escrito y/o un enunciado de una lengua, por el mismo mensaje y/o enunciado en otra²⁹», produciéndose siempre alguna pérdida de significado por diversas razones. Tras analizar las causas de dichas pérdidas, distingue, con el objetivo de poder superarlas, entre una forma de traducción semántica —léase también literal o fiel— orientada hacia la lengua de partida, y una traducción comunicativa —libre o idiomática— enfocada a la lengua de llegada. Otra propuesta viene de la mano de la escuela alemana con la *Skopostheorie* o teoría funcionalista y destacados representantes como Hans J. Vermeer y K. Reiss³⁰. En general, defienden la consideración particularizada de las distintas tipologías textuales con el objetivo de elaborar un texto lo más cercano posible al original en su contenido y estilo, para lo cual es menester tener en cuenta no solo el tipo de texto y su estilo, sino también el encargo de traducción (conocimiento de a quién va destinado el texto traducido y su función en la lengua meta), así como definir el *skopos* o propósito de la traducción desde el momento inicial. Dentro de la *Skopostheorie*, otra teórica como C. Nord³¹ intenta mediar en el conflicto entre equivalencistas y funcionalistas mediante la formulación de la idea de la equivalencia funcional, un acercamiento más flexible para romper con el concepto tradicional de identidad estática entre el texto original y su traducción. La Escuela de Praga —con representantes como V. Mathesius, J. Mukařovský, entre los que también cabría incluir al Círculo Lingüístico de Moscú con autores como Roman Jakobson, pero también a autores franceses que, influidos por la lingüística estructural de Roland Barthes, se centran en el estudio de la significación, o Umberto Eco— también ha hecho sus aportaciones centrándose en las funciones del lenguaje y la semiótica como ciencia general de los signos. El aspecto sociocomunicativo del lenguaje y la transmisión de la situación comunicativa adquieren en estos autores un valor preponderante.

²⁸ Cf. NEWMARK, Peter. (1981). *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.

²⁹ NEWMARK; 1981:7.

³⁰ Cf. REISS, Katharina; VERMEER, Hans. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

³¹ Cf. NORD, Christiane. (1991). *Text Analysis in Translation*. Ámsterdam: Rodopi.

En general, estos planteamientos propugnan un acercamiento a la lingüística aplicada como fuente de la que pueden y deben nutrirse los estudios de traducción. Si bien las propuestas teóricas difieren entre sí en función de si confieren prioridad a la consideración de la traducción como operación entre lenguas y se centran en su comparación o si inciden en los aspectos textuales de la traducción, es común a todas ellas entender la traducción bajo los esquemas tradicionales del lenguaje y la transmisión del sentido cuestionados por la hermenéutica.

En contraposición a ello, diversos enfoques que parten de los Estudios sobre la Traducción muestran que la propuesta gadameriana puede aportar también valiosas contribuciones al fenómeno de la traducción. En este sentido destacaremos a autores como A. Berman, L. Cercel, H. Meschonnic, J. R. Ladmiral, F. Paepcke, G. H. R. Parkinson, L. Rega, B. Stefanink, G. Steiner, R. Stolze.

En definitiva, las reflexiones de Gadamer y Heidegger sobre el lenguaje y la traducción constituyen momentos muy influyentes y vivos de su obra en la discusión filosófica actual. Asimismo, suponen una radical ruptura con las posiciones asumidas mayoritariamente en el contexto académico y en la práctica de la traducción. Ante esto, el propósito de este trabajo no consiste en describir una posible polémica. Se trata, antes bien, de mostrar como la ontología lingüística de la filosofía hermenéutica da cuenta de los fenómenos del lenguaje y la traducción, y como, al mismo tiempo, el proceso de traducir da cuenta de la estructura de la propia experiencia hermenéutica.

IV. Discusión y posicionamiento

1. *Dasein* como ser-en-el-mundo

En *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*³² (1923) Heidegger establece como base ontológica del planteamiento fenomenológico la existencia, la facticidad del ser-ahí o estar-ahí (*Dasein*), a partir de lo cual aparece una ontología fundamental erigida sobre el estar-ahí que se pregunta por el ser, pero la idea misma de fundamentación experimenta un giro total. Heidegger emprende la interpretación de ser, verdad e historia desde la temporalidad absoluta, pero esta temporalidad ya no es la de la conciencia o del yo

³² Título original: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Volumen 63 de la *Gesamtausgabe*.

originario trascendental, sino que sostiene, en contra de la «metafísica de la presencia» que domina la historia de la filosofía occidental, que el ser mismo es tiempo. A partir de la renovada pregunta por el ser fundada en el *Dasein*, da un giro radical en la hermenéutica y defiende que el comprender es la forma originaria de realización del ser-ahí, del ser-en-el-mundo, en cuanto que este es poder-ser, posibilidad. Con ello Heidegger eleva la comprensión a la condición de existencial.

En efecto, en *Ser y tiempo* (1927) Heidegger considera que la pregunta por el sentido del ser solo puede abordarse partiendo del ser humano en tanto que único ente que se pregunta por el ser. El ser humano (*Dasein*) se ve afectado en su vida por una pre-comprensión del ser que le lleva a preguntarse por él, lo cual hace que se distinga por tener existencia (*Existenz*). Junto a los aspectos ónticos que el ser humano posee en tanto que un ente más, también aparecen unas características existenciales, unos determinantes ontológicos del ser del *Dasein*.

El análisis que Heidegger emprende en la analítica existencial revela que el *Dasein* es un ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). No es, pues, un sujeto aislado, sino que se despliega en un mundo circundante en el que solo puede vivir refiriéndose a los entes que le rodean y ocupándose de estos, proyectando y erigiendo el mundo que forma parte de su propio ser, e inserto en el conjunto de intenciones, significaciones y cosas con las que se relaciona, las cuales han de entenderse a su vez, no como cosas en sí mismas, sino como relacionadas con el ser del ser-ahí. El *Dasein* se encuentra en el mundo, existe, comprendiendo y confiriendo sentido o utilidad a los entes que le rodean al integrarlos en nexos de significatividad. En este sentido, «el ‘mundo’ no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo³³». El ser-en-el-mundo indica un carácter de ser de lo que somos, no es una «característica» o un mero predicado.

El modo en el que las cosas se presentan a nuestra experiencia se caracteriza por la utilizabilidad; el «servir para» o «estar-a-la-mano» (*Zuhandenheit*) es lo que define el ser de las cosas. Las cosas son para nosotros útiles o instrumentos que se nos presentan ya con una cierta significación, al tiempo que nosotros las integramos en nuestras posibilidades, las proyectamos o incluimos en nuestro proyecto. Por eso, dirá Heidegger

³³ HEIDEGGER; 2003:92.

que el *Dasein* es poder ser, proyecto o posibilidad proyectada. Asimismo, las cosas que se nos presentan como instrumentos no lo hacen de forma aislada, sino que se nos muestran integradas en una totalidad. Pero el hecho de que las cosas se nos den formando una totalidad no implica que el mundo sea la suma de todas las cosas. El mundo ha de entenderse como algo previo que permite que las cosas sean. Como señala Vattimo, «la totalidad de los instrumentos se da sólo en cuanto existe alguien que los emplea o puede emplearlos como tales, en cuanto esté el *Dasein*, para el cual los instrumentos tienen su sentido, su utilidad. ‘Primero’ que el mundo, o en la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental, está el *Dasein*. No hay mundo si no hay *Dasein*. Es también cierto que a su vez el *Dasein* no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa³⁴». Por tanto, no hay contraposición alguna sujeto-objeto, sino una íntima unidad de ambos aspectos denominada ‘ser-en-el-mundo’. Heidegger escribe:

«Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano [*Zuhandenheit*] del todo de útiles [*Zeuganzien*]. La ocupación [*Besorge*] es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo³⁵».

El *Dasein*, cuyo ser es posibilidad, se encuentra en el mundo comprendiendo (*verstehen*), cuidándose (*besorgen*) de los entes que le rodean e integrándolos en todos de significatividad. Se desprende de ello que Heidegger entiende la comprensión como un modo de ser básico de nuestro ser-en-el-mundo: dado que el mundo es la totalidad de instrumentos, utilidades, significaciones, el mundo se caracteriza por la significatividad. No obstante, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de «objetos» con los cuales entraría en relación en un segundo momento al atribuirles sus funciones, sino que las cosas se le dan siempre provistas de una utilidad o significado, y solo se le manifiestan como cosas en cuanto que se insertan en una totalidad de significados de la que el *Dasein* ya dispone. Tampoco cuenta el *Dasein* desde un principio con un conocimiento completo y concluso del mundo, sino que, como constitutivamente es poder ser, todas las estructuras de su existencia poseen el carácter de apertura y posibilidad. En tanto que el *Dasein* está en el mundo en forma de proyecto (*Entwurf*), también la comprensión originaria de que dispone es un proyecto: solo puede encontrar las cosas insertándolas, a modo de posibilidades abiertas, en su poder ser. No es posible

³⁴ VATTIMO; 1998:28.

³⁵ HEIDEGGER; 2003:103.

salir de esta comprensión previa del mundo, sino que constituye nuestra posibilidad de encontrar el mundo. El conocimiento no es un ir del «sujeto» hacia un «objeto» a modo de presencia o, a la inversa, la interiorización de un objeto originariamente separado por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien una interpretación (*Auslegung*) o articulación de una pre-comprensión originaria en la cual las cosas ya están de algún modo «descubiertas». Con esto se pone de manifiesto la idea del círculo hermenéutico ligada a la pre-estructura de la comprensión y sus tres momentos fundamentales: haber o tener previo (*Vorhabe*³⁶) como aquello que viene dado previamente; pre-visión o manera previa de ver (*Vorsicht*³⁷), «que ‘recorta’ lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad³⁸»; y pre-concebir (*Vorgriff*) o estructura conceptual previa que utilizamos para poder comprender algo. Heidegger dirá que no debe verse el círculo de la comprensión como un círculo vicioso que debe superarse.

«En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas³⁹».

El círculo hermenéutico no consistirá —como en Schleiermacher— en una relación formal entre lo individual y el todo, no será un círculo metódico, sino un círculo ontológico positivo que describe un momento estructural de la comprensión, en donde esta está continuamente determinada por el movimiento anticipatorio de la pre-comprensión. Por tanto, a diferencia de la hermenéutica tradicional, para la cual primero estaba la interpretación y, a partir de ella, se daba la comprensión, Heidegger invierte la relación, de modo que el comprender se sitúa en primer lugar y la interpretación consiste en hacer transparente la propia estructura del comprender.

³⁶ «El *Dasein* como ser-en-el-mundo es siempre un ser en un ya-conocido, en un ya-interpretado de tal y cual manera, el *Dasein* está ya asimilado de tal y cual manera. Al llegar al mundo, uno se cría en una determinada tradición de hablar, de ver, de interpretar. Ser-en-el-mundo es un tener-el-mundo-ya-de-tal-y-cual-manera. Este hecho peculiar de que el mundo al que llego, en el que crezco, ya está ahí para mí en un determinado «estar-ya-interpretado» [*Ausgelegtheit*] lo denomino terminológicamente «pre-tener» [*Vor-habe*]» (HEIDEGGER; 2002:274). [La traducción es nuestra].

³⁷ «El mundo ya está ahí de tal y cual manera; y con él, también mi *Dasein* en el mundo, que ya está ahí de tal y cual manera, y, en el trato con este, está ya incluido —de forma dominante y rectora— un determinado modo de abordar con el que se cuida —se discute— del mundo. Esto delimita una determinada posibilidad de aprehender, de preguntar; es decir, las perspectivas desde las cuales se cuida del mundo están ya ahí. El pre-tener está ya situado de antemano en una determinada pre-visión [*Vor-sicht*]» (HEIDEGGER; 2002:274-275). [La traducción es nuestra].

³⁸ HEIDEGGER; 2003:174.

³⁹ *Ibidem*, p. 176.

Asimismo, las cosas, según Heidegger, no están dotadas solo de un significado meramente funcional, utilitario, sino que también poseen un valor emotivo. Así, la afectividad no ‘acompaña’ simplemente a la comprensión y la interpretación del mundo, sino que la relación específica con las cosas es posible en virtud de la apertura de mundo afectiva. El *Dasein* no es un espectador desinteresado de las cosas y de los significados. La afectividad es un aspecto constitutivo de nuestro estar abiertos al mundo y, por tanto, constituye el modo en que se nos dan las cosas. Asimismo, la afectividad determina nuestra forma de estar en el mundo en un modo que no depende de nosotros, por lo que tal afectividad revela también que el proyecto que constituye el *Dasein* es siempre un «proyecto arrojado» (*geworfenes Entwurf*). Esta estructura arrojada es lo que Heidegger denomina «la facticidad (*Faktizität*) de la existencia». Por tanto, el *Dasein* tiene ya siempre un cierto modo de relacionarse con el mundo y comprenderlo que se fundamenta en la afectividad y la comprensión, lo cual obedece a que encuentra el mundo a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que está inserto.

Heidegger insiste en que los existenciaros (afectividad, comprensión, lengua) no pueden pensarse en términos de simple presencia, sino que hay que concebirlos como posibilidades. La muerte, con su carácter irrebalsable, es la posibilidad más propia y auténtica del *Dasein*. El reconocimiento de la muerte como posibilidad más cierta y más irreferente es lo que Heidegger considera «anticipación de la muerte», lo cual implica aceptar las demás posibilidades como no definitivas. De esta manera, el *Dasein* no se aferra definitivamente a determinadas posibilidades, sino que permanece continuamente abierto. El *Dasein* asume las distintas posibilidades como propias, las incluye en su propio proceso de desarrollo y existencia siempre abierto que es el ser para la muerte.

Esta noción de anticipación de la muerte se vincula con el concepto heideggeriano de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto característica constitutiva del *Dasein*, en virtud de la cual, por haber nacido en una tradición, no es posible encontrar un punto cero de la conciencia. El *Dasein* es siempre «sido» (*gewesen*) y porvenir (*Zukunft*). La temporalidad del *Dasein* indica un tiempo interno, vital, no cronológico, de despliegue y posibilidad de ser.

Estas consideraciones básicas de Heidegger sustentan la filosofía hermenéutica. El proyecto de Gadamer consistirá en desarrollar nuevos aspectos del problema hermenéutico a partir de la analítica trascendental heideggeriana y del descubrimiento del

carácter de proyecto que reviste toda comprensión. Gadamer ensayará un giro hermenéutico hacia el diálogo en el que tanto la experiencia hermenéutica como el lenguaje mismo serán entendidos desde el modelo de la conversación para hacer ver que en el lenguaje no se manifiesta simplemente un sentido, sino el intento reiterado de «sumergirse en algo con alguien», en tanto que en la conversación se produce una comunidad de sentido con la opacidad del otro que «significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro⁴⁰». Partirá para ello de una interpretación de la estructura existencial ser-en-el-mundo en clave lingüística, según la cual, como veremos a continuación, el mundo está constituido lingüísticamente no solo en cuanto que accede al lenguaje, sino también en tanto que «el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo⁴¹». En esto consiste su aportación⁴² fundamental al análisis heideggeriano de la estructura existencial del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

2. Lingüisticidad como modo de ser del mundo

Gadamer afirma una primacía fundamental de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) como forma de realización de la comprensión, que se refleja, por una parte, en el carácter lingüístico de la propia comprensión y, por otra parte, en la índole también lingüística de la tradición, objeto preferente de la comprensión. La comprensión deja de ser un concepto metódico para presentarse como un acontecer. Comprender, asevera Gadamer, no es

⁴⁰ GADAMER; 2015:356.

⁴¹ GADAMER; 2012:531.

⁴² En relación con ello Jean Grondin recoge lo siguiente en *Von Heidegger zu Gadamer*: «¿Por qué se orienta Gadamer preferentemente al modelo del entendimiento al tratar de la comprensión?

El modelo del entendimiento (*Verständigung*) se sugiere inicialmente porque el entendimiento se realiza normalmente por vía *lingüística*. Comprender es siempre para Gadamer «encontrar un lenguaje para...». Comprendo a alguien o una cosa cuando puedo entenderla lingüísticamente. A este hecho evidente remite el comienzo del comprender como entendimiento en Gadamer. Esta dependencia lingüística no aparecía en el concepto cognitivo anterior de comprender, así como tampoco en el concepto heideggeriano tal como se emplea en *Ser y tiempo*. En 1927 la autocomprensión (*Selbstverstehen*) no se había caracterizado *esencialmente* como un fenómeno lingüístico. No obstante, según Gadamer, no hay comprensión sin orientación a una posible lingüisticidad. [...] Pero el modelo del entendimiento [...], además de la naturaleza lingüística, también enfatiza el carácter *dialógico* de la comprensión. La comprensión no es simplemente un reconocimiento o una capacidad práctica que opera monológicamente. Presupone el ser abordado por el otro: el comprender es siempre al mismo tiempo una respuesta, un poder responder» (GRONDIN; 2001:98). [La traducción es nuestra].

Asimismo, en *El giro hermenéutico* sostiene Gadamer al respecto: «yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico. Cuando en su momento le expuse esto a Heidegger, este pareció asentir con la cabeza, pero enseguida dijo: ‘Bueno, bueno, ¿y qué pasa con lo deyecto?’» (GADAMER; 1998b:23).

situarse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias, sino ponerse de acuerdo en la cosa, realizándose el entendimiento sobre la cosa en el lenguaje. Por tanto, el proceso hermenéutico tiene la forma de un acuerdo sobre la cosa en el lenguaje.

No obstante, en esta relación el lenguaje no es un simple medio de consenso, igual que tampoco puede entenderse como instrumento o herramienta, sino desde la tesis ontológica de una «íntima unidad de palabra y cosa». Cosa y palabra, mundo y lenguaje, se copertenecen. Ahora bien, ¿cómo entender esa copertenencia?

Aunque la identificación de las palabras con las cosas mismas había sido rechazada ya desde los inicios de la filosofía griega al estudiar la rectitud de los nombres, la palabra tampoco puede entenderse como un mero signo que solo dirige la atención a la cosa, sino que, en un sentido difícil de precisar, la palabra expresa la cosa y la refleja. La palabra «no es una cosa dotada de un ser propio, que se pueda recibir y cargar con la idealidad del significar con el fin de hacer así visible un ente distinto⁴³». A este respecto, Gadamer dirá que la palabra en cuanto tal no posee un verdadero significado cognitivo, sino que es en el habla o uso (*logos*) donde estriba la verdadera posibilidad del lenguaje de comunicar lo verdadero. La palabra es siempre ya significado, pero no es previa a la experiencia y se añade «exteriormente a experiencias ya hechas⁴⁴», sino que forma parte de la experiencia el buscar la palabra para expresarla y lo experimentado resulta inseparable de las palabras que lo expresan. Las palabras no se asignan *a posteriori* como signos. Gadamer lo explica así:

«El consenso sobre las cosas que tiene lugar en el lenguaje no supone como tal una preeminencia de las cosas ni una preeminencia del espíritu humano que utiliza el consenso lingüístico. Lo realmente prioritario es la correspondencia que encuentra su concreción en la experiencia lingüística del mundo⁴⁵».

En esa correspondencia se funda la «unidad» de lenguaje y mundo. Nuestro ser-en-el-mundo se realiza como ser-en-el-lenguaje. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo pone de manifiesto a su vez una unidad interna de lenguaje y pensamiento. La palabra es el producto del trabajo del pensamiento, pero este no se forma por un acto reflexivo, sino que se refiere a la cosa. La palabra no es solo expresión del pensamiento, sino que se dirige a la cosa, conteniendo las vinculaciones hechas por el pensamiento. Por

⁴³ GADAMER; 2012:501.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ GADAMER; 2015:78.

tanto, no es la cosa y la palabra sino «la constelación objetiva pensada y la palabra lo que está tan íntimamente unido⁴⁶».

Esta íntima relación entre el lenguaje y pensamiento se basa a su vez en la unidad de comprensión e interpretación. La interpretación no es algo secundario o posterior a la comprensión, «no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende⁴⁷», o en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación. La interpretación aporta o constituye el horizonte hermenéutico al poner en relación el conjunto de referencias posibles en el que nos movemos cuando estamos dispuestos a expresarnos para hacer aflorar la totalidad de sentido. Por ello, interpretar implicará no ya evitar los propios conceptos en la interpretación, sino precisamente aportarlos. La unidad de pensamiento y lenguaje radicará así en la unidad de comprensión e interpretación. Asimismo, Gadamer considera que comprensión, interpretación y aplicación forman parte de un proceso unitario. En el proceso hermenéutico participan tanto la comprensión y la interpretación como la aplicación, de modo que lo dicho se convierte en cosa propia. «La comprensión entraña siempre un momento de aplicación y lleva a cabo de este modo un constante y progresivo desarrollo de la formación de los conceptos⁴⁸».

Conforme a ello, la unidad interna de lenguaje y mundo, de lenguaje y pensamiento, descansa en la conceptualidad de toda comprensión (*Begrifflichkeit alles Verstehens*) o continuada formación de conceptos (*beständige Begriffsbildung*). Dicha conceptualización natural del lenguaje no supone necesariamente la subsunción de un caso particular bajo un concepto general, sino que permite expresar semejanzas en la transposición de algo a otra cosa, preservando, en efecto, algo común, pero sin que ello suponga una generalidad específica. De este modo formula Gadamer que lo que se expresa en dichas trasposiciones es la particularidad de una experiencia:

«El que habla— y esto significa, el que hace uso de significados generales de palabras— está tan orientado hacia lo particular de una visión objetiva que todo lo que dice participa de la particularidad de las circunstancias que tiene ante sí.

A la inversa, esto quiere decir que el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada

⁴⁶ GADAMER; 2012:511.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 478.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 484.

caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas⁴⁹».

Estas tesis necesitan una explicación más pormenorizada. Para Gadamer el lenguaje no es simplemente una más de las facultades con las que cuenta el ser humano, sino que es aquello que hace que tengamos mundo, esto es, que seamos lo que somos. Se puede afirmar (Aristóteles) la lingüisticidad de los seres humanos y, a la vez, la humanidad del lenguaje. En este sentido cabe decir que, siguiendo a Heidegger, Gadamer distingue entre mundo (*Welt*) y entorno (*Umwelt*): los animales están ligados a su entorno, mientras que el ser humano tiene cierta libertad frente a lo que le sale al encuentro en el entorno porque tiene mundo. Esta libertad viene posibilitada por el lenguaje. La constitución lingüística del mundo implica la posibilidad de elevarse por encima de lo que nos sale al encuentro desde el mundo (lo en-sí) y, con ello, la historicidad y carácter abierto de la vida humana, así como también una capacidad libre y variable frente a los nombres que damos a las cosas. Por tanto, tener lenguaje posibilita tener mundo en tanto que libertad frente al entorno, al tiempo que tal libertad incluye la constitución lingüística del mundo.

Esta capacidad lingüística libre frente al entorno constituye también la base para la pluralidad histórica de las lenguas. Si bien esa libertad frente al entorno permite al hablante tomar una cierta distancia respecto a las cosas, aquello que se expresa en el lenguaje no dejan de ser cosas o contenidos del mundo, por lo que en el entendimiento lingüístico mutuo que se produce en la conversación se pone de manifiesto el mundo como un suelo común que lo abarca todo y une a todos los hablantes entre sí. En este sentido, si bien Gadamer reconoce que los hablantes criados en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una forma diferente a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones, constituyendo tales formas de ver el mundo diversas acepciones del mundo, ello no entraña un relativismo o perspectivismo excluyente en tanto que no existe un «mundo en sí» externo a toda lingüisticidad o una posición exterior al mundo humano lingüístico desde la que comparar las distintas acepciones del mundo. «Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece⁵⁰». Ninguna lengua es deficitaria, ninguna lengua expresa mejor «el» mundo que otra, ninguna lengua se encierra en sí misma como totalidad acabada.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 514.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 536.

La ausencia de una posición fuera de la experiencia lingüística del mundo conlleva que este no pueda «objetivarse». La lingüisticidad caracteriza nuestra experiencia del mundo hasta tal punto que lenguaje y mundo se sitúan al mismo nivel ontológico, por lo que sería impropio pensar «el mundo» como «objeto» del lenguaje. El que aprehendamos la experiencia del mundo en el lenguaje —la lingüisticidad— no significa que sea un instrumento con el que las cosas se vuelvan disponibles y calculables.

Desde estas consideraciones sobre el lenguaje y la experiencia lingüística, el principio de la finitud del ser humano y su experiencia histórica adquieren una nueva explicación. El lenguaje es la huella de nuestra finitud. Al mismo tiempo, el lenguaje acontece como tal en virtud del carácter finito del ser humano. Ese movimiento por el que cada lengua se forma y modifica constantemente al llevar a lenguaje su experiencia del mundo solo es posible por la finitud humana. Es desde el centro del lenguaje, en tanto que referido al todo de cuanto es, desde donde se despliega nuestra experiencia del mundo.

A partir de la finitud del ser humano y su radical lingüisticidad, Gadamer explica la dialéctica de la palabra, esa relación de lo uno y lo múltiple, de tal forma que cada palabra incluye una potencialidad interna, por su capacidad de relacionarse con el todo del lenguaje al que pertenece y dejarlo entrever, de aludir también a lo no dicho. Dado que en cada ocasión de comunicación se pone en juego todo un conjunto de sentido que se determina desde dicha ocasión concreta y, a la vez, no queda totalmente expresado, esta circunstancia ya no podrá atribuirse a una imperfección de la capacidad expresiva humana, sino a su finitud. No es imperfección humana, sino manifestación de la capacidad expresiva del lenguaje y de la infinitud de sentido que yace en él. Por ello, dice Gadamer, la finitud del ser humano y su constitución lingüística son fundamentales para pensar el fenómeno hermenéutico.

En la experiencia hermenéutica, se produce un acontecer posibilitado porque la palabra que llega desde la tradición se despliega en nuevas resonancias y posibilidades de sentido ampliadas nuevamente por su intérprete. Gadamer equipara este acontecer del lenguaje a una conversación en la que «no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que (...) surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo⁵¹». Lo que diferencia, por tanto, a la experiencia hermenéutica de otras formas de experiencia del mundo es «una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que

⁵¹ *Ibidem*, p. 553.

viven en el presente⁵²», y su forma es lingüística. Es el carácter de acontecer que constituye al lenguaje, a saber, el hecho de que el lenguaje da la palabra a lo dicho en la tradición —y no el lenguaje entendido como medios y usos lingüísticos formados y elegidos conscientemente— lo que determina esta estructura de la experiencia hermenéutica.

En el acontecer hermenéutico se produce, por tanto, una asimilación de lo dicho en la tradición, de modo que se convierte en cosa propia. Al tiempo, se da también un momento de interpretación por el que el desarrollo del conjunto de sentido al que está orientada la comprensión alcanza su propia validez. En el movimiento dialéctico de la interpretación, la palabra trae al lenguaje el conjunto de sentido poniendo «en una representación finita una infinitud de sentido⁵³». En este movimiento queda reflejada la que Gadamer denomina «estructura especulativa del lenguaje»: las relaciones que en él acontecen no pueden pensarse como atribuciones inequívocas de propiedades a una cosa ni como reflejos de reflexiones lógicas, sino como realización de sentido. La realización de sentido «es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito⁵⁴». El movimiento de buscar y encontrar las palabras con las que hacerse comprensible al otro es más que producir enunciados, pues lo dicho se sitúa en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas en virtud de lo cual se da a entender lo que «se quiere» decir. La estructura especulativa del lenguaje no copia una realidad ya dada de forma fija, sino que es un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Gadamer escribe:

«El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser. En relación con esto está el hecho de que quien refiere lo que se le ha dicho, igual que el que reseña enunciados de otros, no necesita desenfocar deliberadamente lo dicho y no obstante alterará siempre de un modo u otro su sentido. Incluso en la realización más cotidiana del hablar se hace así patente un rasgo esencial de la reflexión especulativa: la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura del sentido⁵⁵».

La experiencia hermenéutica solo se hace posible por esa ausencia de concordancia exacta entre palabra y cosa. La comprensión mantiene una vinculación con la interpretación de modo que, aunque esta sea siempre relativa e inconclusa, la comprensión alcanza su perfección relativa. En este sentido, la experiencia hermenéutica es radicalmente finita:

⁵² *Ibidem*, p. 554.

⁵³ *Ibidem*, p. 557.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 561.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 561-562.

si bien el arranque de la interpretación es siempre una situación determinada por opiniones previas, esta situación hermenéutica constituye, más que un obstáculo para la comprensión, su condición de posibilidad. El inicio de la interpretación es siempre ya una respuesta cuyo sentido está orientado por una pregunta, de modo que esta dialéctica de pregunta y respuesta previa a la dialéctica de la interpretación es la que determina que la comprensión sea un acontecer. La experiencia hermenéutica tiene su realización en la conciencia de la historia efectual, esto es, en la conciencia de la situación hermenéutica en la que nos encontramos frente a la tradición que tratamos de comprender, conciencia que consiste en asumir que participa en un acontecer de sentido inacabablemente abierto. Este ser una y a la vez siempre distinta pone de manifiesto el carácter especulativo de la tradición. Por tanto, la lingüisticidad de la interpretación entraña que esta sea siempre especulativa en su realización efectiva: «Como realización de la comprensión ella es la actualidad de la conciencia de la historia efectual, y como tal es verdaderamente especulativa: es inasible en su propio ser, y sin embargo, devuelve la imagen que se le ofrece⁵⁶». La experiencia hermenéutica tiene la forma de un acontecer lingüístico, dialógico, que permanece necesariamente abierto. Por eso, «comprender es siempre ‘comprender de otro modo’⁵⁷».

Con todo ello, Gadamer defiende que el aspecto universal de la hermenéutica obedece a que, en virtud de esa estructura especulativa del lenguaje, es el acontecer o hacer de la cosa misma lo que accede al lenguaje.

«El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación⁵⁸».

La universalidad del fenómeno hermenéutico radica en que todo ente en cuanto que puede ser comprendido es lenguaje en un sentido universal, al tiempo que su referencia a lo que es siempre es interpretación. La mediación de pasado y presente a través de la lingüisticidad como modo de ser del mundo confiere a la hermenéutica su carácter de planteamiento universal, haciéndose manifiesto así el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 566.

⁵⁷ GADAMER; 2015:15.

⁵⁸ GADAMER; 2012:568.

La comprensión es un encuentro con algo que nos habla desde la tradición y nos vale como «verdad». Las palabras con las que una cosa accede al lenguaje no son una mera opinión subjetiva, sino que, en tanto que acontecer especulativo, el modo de desplegarse de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico por el que estas portan también aquello en lo que consiste su «verdad». Gadamer equipara este proceso a los juegos, en los que los jugadores son integrados de tal manera en el juego que su comportamiento no es el actuar de la pura subjetividad, sino que el acontecer del juego hace valer lo que tiene sentido: el lenguaje también trasciende la conciencia del hablante y es más que un mero comportamiento subjetivo. Así lo recoge Gadamer:

«En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde.

En consecuencia, es seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjuro de nuestros prejuicios⁵⁹».

Esta tesis se encuentra también recurrentemente en la obra del segundo Heidegger. Es precisamente a ese momento antisubjetivo al que refiere la frase que repite en *De camino al habla*: «el habla habla⁶⁰». El lenguaje no es un instrumento ahí disponible para un sujeto. Habla el habla, y no el hombre.

3. Socialización en el mundo como aprendizaje de una lengua

La universalidad de la experiencia hermenéutica que defiende Gadamer se funda también en el nexo de aprendizaje del habla y adquisición de una orientación en el mundo. Al aprender la lengua materna, adquirimos con ello su forma de abrir el mundo, al tiempo que dicho aprendizaje lingüístico también se va articulando a partir del mundo «en-el-que-somos». La idea subyacente es que la lengua que vamos asimilando a medida que crecemos supone más que un mero sistema de signos. El aprendizaje del habla por el niño no consiste simplemente en la adquisición de una serie de recursos que permiten el entendimiento, sino que conlleva una esquematización previa de la experiencia que conforma el conocimiento y el manejo del mundo. En este sentido, Gadamer afirma que

⁵⁹ GADAMER; 2012:585.

⁶⁰ HEIDEGGER; 1987:13.

«la interpretación del mundo mediante el lenguaje adopta a la vez, en el aprendizaje del mismo, el carácter de regulación lingüística. Con la palabra se ordena la cosa⁶¹». El aprendizaje de la lengua materna conlleva la asimilación conjuntamente de la interpretación lingüística del mundo.

«Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro⁶²».

El niño comienza a abrir el mundo a través de juegos lingüísticos, mediante los cuales va encontrando palabras que captan un instante de pensamiento y lo integran en relaciones que trascienden el mismo. A partir del valor situacional de las palabras, se va fijando, ininterrumpidamente a través de procesos de interacción e intercambio, su significado. En esos juegos interminables consiste no solo la adquisición de la primera lengua, sino la vida del lenguaje por la que nuevos usos surgen y mueren antiguas palabras a espaldas de nuestro querer. Por ello, Gadamer defiende que la comprensión se alcanza en una situación dia-lógica, a saber, una interacción de ida y vuelta o dialéctica de pregunta y respuesta que permite la articulación de un mundo común.

Por tanto, la capacidad lingüística no se limita a saber hacer —interiorizar— un uso correcto de los significados fijos de las palabras, sino que se adquiere en una interacción «lúdica» intersubjetiva por la que el niño va adquiriendo las primeras reglas básicas del lenguaje y, con ello, las condiciones para poder alcanzar el consenso en la cosa. La aplicación de las reglas gramaticales debe aprenderse necesariamente como conexión de lenguaje y praxis e interiorizarse como integrada en una forma de vida. No obstante, en estas interacciones, el niño no solo aprende a aplicar las reglas lingüísticas, sino también a interpretarlas y desarrollarlas ulteriormente. No solo adquiere la capacidad de expresarse en un idioma, sino también de interpretar expresiones de dicha lengua, pues, según Gadamer, «el lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material⁶³». El lenguaje no funciona como un sistema formal autoclausurado.

Aquellas «reglas» lingüísticas no han de verse como «formas institucionalizadas de vida» con límites cerrados, sino como demarcando horizontes en los que nos introducimos y se

⁶¹ GADAMER; 2015:166.

⁶² *Ibidem*, p. 148.

⁶³ GADAMER; 2015:201.

mueven al tiempo que nosotros. La imagen del horizonte es utilizada para dar cuenta de que todo lenguaje es abierto y capaz de asimilar lo lingüísticamente extraño, a la par que los hablantes de las lenguas se sitúan en horizontes diversos. La comprensión entre participantes de la comunicación se da en el modo de lo que Gadamer denominará una «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*), la cual se produce tanto en la dimensión horizontal, en la que la comprensión es de lo distante en sentido geográfico y cultural, como en la vertical, por la que es posible salvar las distancias históricas, la distancia en el tiempo. La comprensión permite así fundir el horizonte de la actualidad con el horizonte que proviene de la tradición. De este modo, al mismo tiempo que el sistema de reglas gramaticales continúa evolucionando históricamente, en la capacidad unificadora del lenguaje se sustenta el proceso de la tradición. Este proceso hace posible la socialización, en virtud de la cual crecemos en nuestra propia lengua, un proceso que se extiende a lo largo de la vida: «la vida del lenguaje no se realiza ni se desarrolla al margen de las tradiciones vivas que nutren una humanidad histórica⁶⁴».

Para el problema que pone en marcha este trabajo resulta esencial la tesis de que la apropiación de la tradición como fusión de horizontes sigue el modelo de la *traducción*, la cual, como hemos dicho, no es necesaria únicamente en el plano horizontal, entre comunidades lingüísticas diversas, sino igualmente entre generaciones y épocas. Dado que los horizontes no son cerrados sino permeables, la confrontación de unos con otros acarrea, con frecuencia y de forma imperceptible, revisiones. Respecto a esto dirá Habermas que «la traducción es el medio en que estas revisiones se producen y el lenguaje se reconfigura permanentemente⁶⁵». La traducción es el modelo al que se remite la solución del problema hermenéutico del extrañamiento, del distanciamiento.

4. Traducción como superación de distancia en el proceso de comprensión

La noción de traducción que se trasluce de esta forma de entender la comprensión y el lenguaje difiere notoriamente de los modos en que se ha venido concibiendo la traducción hasta el momento en las teorías filológicas dominantes. Según estas, la pluralidad de las lenguas, el mundo babélico, crea la necesidad de la traducción. El objetivo final sería salvar distancias a través de la eliminación de diferencias. La traducción se ha venido

⁶⁴ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁵ HABERMAS; 1988:233.

considerando desde hace largo tiempo como una reproducción, con criterios de transparencia y fidelidad, por la que un mensaje recibido en un idioma se recodifica y transmite en otro idioma diferente buscando producir dos mensajes equivalentes en códigos diferentes. La labor de quien traduce se convierte en una actividad mecánica de codificación y descodificación. La idea rectora consiste en que la traducción debe funcionar como una copia del original, que no ha de sufrir pérdida ni ganancia alguna. Toda traducción que se aleje de tal objetivo será calificada de «traidora». Cuando se asume que dicho objetivo es inalcanzable, se condena toda traducción.

Tras esta forma de ver la traducción se oculta una concepción instrumentalista del lenguaje y la comunicación en la que las palabras son reflejos unívocos de la realidad, los significados son cosificados como meros objetos que se proyectan, mientras emisores y receptores se sitúan en la ecuación como entidades inamovibles. La traducción así vista solo sería un caso más de la unívoca transmisión de sentidos que se daría en toda comunicación.

Frente a ello, Gadamer sostiene que «la miseria de la traducción consiste en que la unidad de sentido que posee una frase no se puede alcanzar mediante la simple coordinación de las frases de un idioma con las del otro⁶⁶». Antes bien, la traducción refleja las operaciones productivas del lenguaje por las que los hablantes no solo son capaces de aplicar las reglas gramaticales, sino también de asimilarlas y continuar desarrollándolas. Considera así que la traducción es un modelo paradigmático para ilustrar la comprensión y la lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. Gadamer escribe:

«Si hay un modelo que puede ilustrar realmente las tensiones presentes en la comprensión es el modelo de la traducción. En ella lo extraño se hace propio, es decir, no permanece como extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter extraño, sino que se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión⁶⁷».

La traducción se convierte en un modelo privilegiado de la experiencia hermenéutica porque pone de manifiesto el problema de la alteridad y la distancia que nos separan y nos vinculan en todo comprender. La traducción se apropia de lo extraño por vía de una interpretación —efectuada desde su propio horizonte y con los propios conceptos— que permita «hacer confluir lo ajeno y lo propio en una nueva figura, estableciendo el punto

⁶⁶ GADAMER; 2015:193.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 373.

de verdad del otro frente a uno mismo⁶⁸». De este modo, «lo dado lingüísticamente queda eliminado en cierto modo desde su propia estructura lingüística mundana. Pero esa misma realidad —y no nuestra opinión sobre ella— se inserta en una nueva interpretación lingüística del mundo⁶⁹». La labor de la traductora no consiste en efectuar una reproducción literal, sino en «orientarse en dirección a lo dicho, hacia su sentido, para transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio decir⁷⁰». La traductora comprende siempre desde su propio horizonte, su propia lengua, sin que ello deba ser visto como una limitación, sino como condición de posibilidad de su tarea. La traducción es una actividad de mediación e interpretación que, necesariamente, deja su huella.

En esa mediación o dialéctica entre lo familiar y lo extraño en que tiene su *topos* la hermenéutica, la distancia adquiere carácter universal, pues no se trata solo de salvar la distancia temporal que nos separa de la tradición que tratamos de comprender —entre el horizonte del pasado y el presente—, sino que tal distancia hermenéutica se da también entre la lengua materna y la extranjera, entre el yo y el otro.

«No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas⁷¹»

La tarea fundamental de la experiencia hermenéutica como superación de la distancia entre lo propio y lo ajeno se evidencia en la traducción de un modo ejemplar. La superación de estas distancias en la traducción se da en términos de interpretación: no se busca eliminar u obviar la distancia, se trata de mediar en ella. La pretensión de salvar distancias con la traducción no busca la identidad sino el entendimiento; no elimina la alteridad, sino que traza puentes proyectando la nueva luz de la lengua propia y, con ello, transformando y aportando. La traducción así entendida no puede ser sino un proceso unitario de interpretación y aplicación por el que la traductora interpreta y pone de sí, claro está; pero también se lo aplica a sí misma y a su lengua, que también se ve alterada. En esta concepción de la traducción, modelo paradigmático de la experiencia hermenéutica, tal mediación entre lo familiar y lo extraño toma la forma de una fusión de

⁶⁸ *Ibidem*, p. 179.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 179.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 152.

⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

horizontes como el «constante movimiento que constituye la esencia de la comprensión⁷²». Traducir es interpretar; interpretar tiene la forma de un traducir.

5. Traducir es interpretar

La mediación entre lo propio y lo extraño que realiza la traducción conlleva siempre una interpretación. En virtud de la radical y constitutiva temporalidad y finitud del ser humano, el comprender no puede entenderse desde el ideal moderno de la conciencia, sino en correspondencia con esa forma de «conciencia» plenamente atenta a su propia finitud que es la conciencia de la historia efectual. La comprensión ya no puede entenderse como la perfecta captación de un sentido unívocamente objetivable, sino que el sujeto que comprende aporta algo: interpreta. «Todo comprender es interpretar⁷³», afirma Gadamer. No es posible soslayar la estructura prejudicial de toda comprensión, la pertenencia a una tradición, la ligazón ineludible a una situación desde la que se comprende. Tampoco quien traduce puede pretender prescindir de la situación desde la que lo hace en tanto que ella es condición necesaria para la implementación de su labor. La toma de conciencia de la lengua de la que se parte, la pertenencia a una determinada cultura y tradición propias, la situación hermenéutica inevitable en la que se encuentra la traductora se revela imprescindible para la realización de su labor: también traducir es siempre interpretar. De este modo, el carácter a un tiempo limitante y productivo de los prejuicios y la pertenencia a una determinada tradición y situación histórica se manifiestan paradigmáticamente en la actividad de traducción.

Asimismo, igual que comprensión, interpretación y aplicación son entendidas como formando un proceso unitario, también la traducción conlleva, junto a la interpretación, un momento de aplicación. Así como en la comprensión el sujeto que comprende se ve afectado por la comprensión misma, también traducir conlleva aplicar lo ajeno que nos sale al encuentro a la situación y lengua desde la que traducimos, transformándolo de tal modo que nos hable en nuestro propio idioma y, con ello, este resulte alterado a su vez. Este fenómeno, que había sido resaltado por Benjamin, se refiere a la formación y el enriquecimiento de la propia lengua-mundo a través de la traducción. Por ejemplo, la

⁷² *Ibidem*, p. 373.

⁷³ GADAMER; 2012:467.

ampliación del idioma que se da cuando los textos de Nietzsche o Platón son ganados para una tradición lingüística ajena.

La traducción toma así, en definitiva, la forma de una fusión de horizontes, de una lengua y de otra, que no han de verse como fronteras rígidas o estáticas, sino como entidades vivas, en continuo movimiento y transformación, las cuales no se acallan una a otra, sino que se funden en un diálogo mediador del que brota un «lenguaje común». Traducir no es re-producir, sino dar una existencia nueva.

El diálogo o conversación mediador de lo propio con lo extraño en el que acontece, según Gadamer, toda experiencia hermenéutica se da de modo sobresaliente en la actividad de traducción. De ese diálogo entre lenguas que es la traducción es menester que surja un lenguaje común que permita el entendimiento, un lenguaje de escucha de la alteridad, de respeto de sus matices y formas de expresión, que al mismo tiempo haga valer la propia posición.

«el traductor tiene que mantener a su vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto y su expresión. [...] Sólo reproducirá de verdad aquel traductor que logre hacer hablar al tema que el texto le muestra, y esto quiere decir que dé con una lengua que no sólo sea la suya sino también la adecuada al original⁷⁴».

Y, en este sentido, la traducción constituye también el paradigma del entendimiento comunicativo entre lo propio y lo extraño.

V. Conclusión y vías abiertas

La conclusión principal de este trabajo consiste, por un lado, en afirmar el papel modélico de la traducción para la explicación, en la hermenéutica filosófica, de la comprensión, pero también, por otro lado, en resaltar las aplicaciones de esa teoría a la descripción de lo que realmente ocurre cuando traducimos. Traducir se nos muestra como un acontecer constitutivamente abierto. Por tanto, una actitud de recepción, apertura y conciencia de la alteridad irrebachable están a la base tanto de la comprensión como de la traducción.

«El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto⁷⁵».

⁷⁴ *Ibidem*, p. 465.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 335.

Al igual que en toda experiencia hermenéutica, la plena conciencia al traducir de estar siempre posicionados en una determinada lengua y cultura, de la pertenencia a una tradición desde la que se efectúa la traducción cobran el valor positivo y productivo de que nos hacemos cargo de nuestra finitud y limitación, lo cual revierte en un necesario movimiento de apertura posibilitador de que lo otro que deseamos comprender nos hable. Un movimiento de apertura que nos permite desplazarnos a horizontes ajenos, ampliar nuestros horizontes fundiéndolos con otros. La traducción como mediación entre lo propio y lo ajeno se muestra también aquí un modelo paradigmático de la experiencia hermenéutica dado su necesario carácter de apertura hacia lo otro y de enlace entre mundos ajenos.

Las tesis de la hermenéutica dejan muchas vías abiertas. Una de las que han despertado nuestro interés consistiría en contrastar esas tesis con los presupuestos ontológicos que —aunque no manifiestamente— dominan las teorías filológicas de la traducción. Resulta evidente que la hermenéutica filosófica pone en cuestión los fundamentos de tales teorías, por lo que una vía de investigación relevante podría consistir en analizar y extraer consecuencias de dicho cuestionamiento.

A lo largo de esta exposición se ha ido dibujando una concepción de la traducción que dista de las definiciones tradicionales de esta actividad, las cuales, si bien discrepan en ciertos aspectos unas de otras, se han basado fundamentalmente en una concepción instrumentalista del lenguaje y la traducción. El lenguaje así comprendido permitiría la nítida transmisión de sentidos que está a la base de las concepciones de la traducción, tanto clásicas como contemporáneas. No obstante, de la filosofía hermenéutica queda claro que el modo instrumentalista de entender el lenguaje lo abstrae de su propia temporalidad al olvidar la finitud radical de todo lo humano, de manera que el lenguaje se convierte en una simple forma y medio de expresión de un contenido.

El escueto recorrido por la evolución de las distintas corrientes dentro de los Estudios sobre la Traducción que hemos incluido en el apartado «Estado actual» puede servir igualmente para hacer ver que las propuestas traductológicas contemporáneas siguen estando basadas en una determinada consideración del lenguaje y la traducción: la concepción cosificada del sentido, según la cual es posible transmitirlo sin alterarlo, de forma que la traductora solo ha de reproducir en otra lengua el nítido mensaje que trasluce el original, al tiempo que la propia traductora desaparece en cuanto tal del proceso.

Por ello, se hace necesaria una nueva propuesta basada en una forma de entender la traducción consecuente con la hermenéutica filosófica que Gadamer desarrolla. Una consideración de la labor de traducción en la que esta no se plantee en términos de fidelidad o equivalencia entre original y copia, sino donde la traducción sea entendida desde los presupuestos ontológicos de la finitud de todo comprender y, por ende, esté vinculada inevitablemente a sus momentos de interpretación y aplicación. La traducción hermenéuticamente comprendida será ante todo mediación, donde la traductora no desaparece, sino deja inevitablemente su huella, más consciente de su propia situación hermenéutica. Los enfoques provenientes de los Estudios sobre la Traducción podrían beneficiarse de entrar en diálogo con la propuesta gadameriana; las aportaciones que estos reciben de la lingüística podrían contagiarse de la relevancia de asumir la íntima e inseparable unión de forma y contenido.

La traducción concebida desde tales presupuestos se revela como modelo de la experiencia hermenéutica por su carácter paradigmático de mediación entre lenguas, entre lo propio y lo ajeno, en la que la traducción es siempre una interpretación y la traductora es plenamente consciente de que traduce desde una determinada lengua y cultura, desde una situación y horizonte de los que no puede evadirse, sino hacerse consciente de ellos y fundirlos con los de la lengua de la que traduce. También la traducción manifiesta de forma ejemplar esa fusión de horizontes —en este caso de lenguas y culturas— que se da en toda comprensión, en la que, a fin de cuentas, es la propia traductora la que funde su horizonte con el del texto, cambiando ella misma y su lengua en el proceso y dando lugar a un nuevo texto con un sentido otro, actualizado. Igualmente, dado que tal mediación se lleva a cabo en el lenguaje, la traducción también, de un modo distintivo, «hace consciente la lingüisticidad como el medio del posible acuerdo⁷⁶». Al mismo tiempo, la traducción se mostrará también modélica por evidenciar las dificultades y limitaciones inherentes a la comprensión y la comunicación, por poner de manifiesto el carácter eventual de acontecer de todo comprender en cuanto realización concreta del sentido en el que toda interpretación aporta algo y «comprender es siempre ‘comprender de otro modo’⁷⁷», por poner de relieve que la traductora no solo reproduce sino que también aporta su horizonte y, con ello, que «la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo⁷⁸». Al igual que no existe algo así como la

⁷⁶ GADAMER; 2012:462.

⁷⁷ GADAMER; 2015:15.

⁷⁸ GADAMER; 2012:366.

comprensión perfecta y definitiva, también la traducción enseña de forma privilegiada la incoherencia e imposibilidad de alcanzar esa meta utópica de la traducción perfecta y definitiva. Cobra así relevancia la comprensión que hace Walter Benjamin de la tarea del traductor como una participación en la supervivencia de las obras importantes a través de sucesivas traducciones y retraducciones que porten la visión de su época.

Asimismo, todo ello contribuye a arrojar una nueva luz sobre la traducción, bajo la cual esta ya no es vista como una traidora al original que queda relegada a una posición subordinada y marginal, sino que cobra un papel relevante y paradigmático. No obstante, cabría preguntarse, basándose en esta nueva concepción de la traducción, si, además de poder entenderse como un caso paradigmático de la experiencia hermenéutica, no podría también constituir un momento más del proceso de comprensión, solidario con la interpretación y la aplicación. Un momento más de la comprensión del que —en una consideración de la traducción en términos amplios que no solo abarque la traducción interlingüística sino también intralingüística— participaría todo evento de comprensión, desde la constante formación de conceptos en que se basa la comprensión hasta la adaptación que del lenguaje hace una madre para que su hijo pueda apropiarse del mundo que con ello se le abre.

Tal podría ser la comprensión que hace Paul Ricoeur cuando, una vez que considera el término traducción «en sentido amplio como sinónimo de interpretación de cualquier conjunto significativo en el seno de una misma comunidad lingüística⁷⁹», sostiene que asume la declaración que hace George Steiner en su libro *Después de Babel*: «comprender es traducir». Sin embargo, dado que los motivos que mueven a ambos pensadores pueden distar tanto entre sí como de los que pudieran extraerse de la propuesta gadameriana y teniendo en cuenta las profundas implicaciones de la pregunta sugerida, conviene plantearla más bien como una vía abierta para su posible investigación ulterior.

Asimismo, tal estudio posterior podría proseguirse haciendo una lectura, bajo la influencia de la perspectiva abierta por Gadamer, de la vía sugerida por Antoine Berman en *L'Épreuve de l'étranger* —obra también citada a modo de contraposición en la conferencia antes indicada de Paul Ricoeur—, donde se destaca el potencial creativo de la traducción y su capacidad de acogida del otro en cuanto tal, de modo que la traducción cobra una dimensión ética de hospitalidad a la que manifiestamente se adhiere Ricoeur,

⁷⁹ RICOEUR; 2005:31.

para quien la sensibilidad hacia la traducción y su justa valoración llevan aparejado una comprensión y apertura hacia el otro.

Esto nos lleva a otra vía abierta significativa para la reflexión sobre la hermenéutica y la traducción. Se trata de un problema fundamentalmente normativo y político. En torno al fenómeno de la traducción se plantea el problema del reconocimiento del otro, del entendimiento, del diálogo, pero también del conflicto, de la diferencia, de la confrontación entre voluntades de poder (Derrida). La afirmación de la posibilidad de la traducción afirma la posibilidad del entendimiento.

En efecto, una de las conclusiones que el presente análisis ha permitido dilucidar es que el despliegue de la hermenéutica gadameriana conlleva un momento ético fundamentado en una concepción dialógica del comprender en la que la relación con el otro no lo convierte en un mero objeto. A pesar de las abiertas oposiciones entre Gadamer y Derrida al respecto de las voluntades de dominio que ello podría encerrar, consideramos que la conciencia de las propias limitaciones de los dialogantes o la forma de aproximación al otro que están a la base de la propuesta gadameriana podría servir como punto de encuentro desde el que releer o con el que contrastar las propuestas éticas de los autores citados —Derrida, Ricoeur—, pero también de pensadores como Richard Rorty o Charles Taylor, de modo que ello nos permita alumbrar ciertas ideas sobre problemas éticos actuales tales como la necesidad de definir actitudes de mutuo reconocimiento que promuevan el entendimiento entre tradiciones culturales enfrentadas. La propuesta ética y política resultante de tal encuentro deberá hacerse cargo plenamente de su situación hermenéutica: si asumimos que el lenguaje nos constituye tan profundamente y lo hace en ese continuo proceso de diálogo y conceptualización siempre con el otro que es la comprensión, estaremos también enlazados al otro en una relación constitutiva. No obstante, tal propuesta ética no solo habrá de asumir el reconocimiento de tal situación hermenéutica, sino que deberá consistir en un progresivo irse haciendo cargo de la situación hermenéutica, de modo que la investigación de cómo eso otro, que puedo elogiar o detestar, me constituye, me cambia, me influye ineludiblemente, podría significar una valiosa contribución a la ética y la política.

Creemos que precisamente aquí la traducción tendrá mucho que decir como actividad mediadora y de superación de distancias. Como afirma Gadamer: «El proceso de traducción encierra en el fondo todo el secreto de la explicación humana del mundo y de la comunicación social⁸⁰».

⁸⁰ GADAMER; 2015:200.

IV. Bibliografía

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.
- BENJAMIN, Walter. (2010). *Ensayos escogidos*. [Trad. por H. A. Murena]. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- BERMAN, Antoine. (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. París: Gallimard.
- CATFORD, John Cunnison. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. Londres: Oxford University Press.
- CORREDOR LANAS, Cristina. (1999). *Filosofía del lenguaje*. Madrid: Visor.
- DILTHEY, Wilhelm.
 - (1986). *Crítica de la razón histórica*. [Trad. por Carlos Moya Espí]. Barcelona: Ediciones Península.
 - (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. [Trad. por Antonio Gómez Ramos]. Madrid: Istmo.
- DREYFUS, Hubert L. (2002). *Ser-en-el-mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- DUQUE, Félix. (2006). *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- FERRARIS, Maurizio.
 - (1999). *La hermenéutica*. [Trad. por José Luis Bernal]. México: Taurus.
 - (2000). *Historia de la hermenéutica*. [Trad. por Jorge Pérez de Tudela]. Madrid: Akal.
- GADAMER, Hans-Georg.
 - (1998a). *Arte y verdad de la palabra*. [Trad. por José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina]. Barcelona: Paidós.
 - (1998b). *El giro hermenéutico*. [Trad. por Arturo Parada]. Madrid: Cátedra.

- (2012). *Verdad y método*. [Trad. por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito]. Salamanca: Sígueme.
- (2015). *Verdad y método II*. [Trad. por Manuel Olasagasti]. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1989). *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Gredos.
- GRONDIN, Jean.
- (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. [Trad. por Ángela Ackermann Pilàri]. Barcelona: Ediciones Herder.
- (2001). *Von Heidegger zu Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HABERMAS, Jürgen. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. [Trad. por Manuel Jiménez Redondo]. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin.
- (1987). *De camino al habla*. [Trad. por Yves Zimmerman]. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2000). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. [Trad. por Jaime Aspiunza]. Madrid: Alianza Editorial.
- (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe II. Band 18. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- (2003). *Ser y tiempo*. [Trad. por Jorge Eduardo Rivera]. Madrid: Editorial Trotta.
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe II. Band 62. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- HURTADO ALBIR, Amparo (ed.). (1994). *Estudios sobre la traducción*. Castellón: Universitat Jaume I.
- KARCZMARCZYK, Pedro. (2005). *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Buenos Aires: Edulp.

- KÜHNE-BERTRAM, Gudrun; RODI, Frithjof (eds.). (2008). *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie: Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LESSING, Hans-Ulrich; RODI, Frithjof (eds.). (1984). *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- NEWMARK, Peter. (1981). *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.
- NIDA, Eugene; TABER, Charles. (1969). *Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.
- NORD, Christiane. (1991). *Text Analysis in Translation*. Ámsterdam: Rodopi.
- MONTEAGUDO, Cecilia. (2010). *Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al 'fenómeno del Babel contemporáneo'*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen: III. (pp. 247 - 260).
- MOYA, Virgilio. (2004). *La selva de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- PLANELLES ALMEIDA, Margarita. (2013). «Traducción y diálogo». [Tesis doctoral]. Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla.
- REISS, Katharina; VERMEER, Hans. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- RICOEUR, Paul. (2005). *Sobre la traducción*. [Trad. por Patricia Wilson]. Buenos Aires: Paidós.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. [Trad. por Valentín García Yebra]. Madrid: Editorial Gredos.
- STEINER, George. (1998). *After Babel*. Oxford: Oxford University Press.
- STÖRIG, Hans. (1963). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- VATTIMO, Gianni.
 - (1998). *Introducción a Heidegger*. [Trad. por Alfredo Báez]. Barcelona: Gedisa.
 - (1991). *Ética de la interpretación*. [Trad. por Teresa Oñate]. Barcelona: Paidós
- WELLMER, Albrecht. (2004). *Sprachphilosophie: Eine Vorlesung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.