

UN ENFOQUE HERMENEÚTICO DE LA TRADUCCIÓN CULTURAL**Denitsa BOGOMILOVA ATANASSOVA***Universidad de Sofía*

La falsa idea que tenía de las cosas me había convencido de que para leer un libro con provecho era necesario poseer todos los conocimientos que éste implicaba, y no se me ocurría que a menudo el propio autor no los poseía sino que los iba tomando de otros libros a medida que los necesitaba. Con esta idea insensata, estaba obligado a detenerme a cada momento, forzado a correr continuamente de un libro a otro; y a veces antes de haber llegado a la décima página de aquél que deseaba estudiar tuve que agotar bibliotecas enteras.

J.-J. Rousseau, *Confesiones*, III

Para penetrar en el sentido de una cultura como conjunto, debemos entender al individuo en su medio natural –vida económica, tecnología, organización social, religión, arte– y la cultura, como vivida y hecha por individuos. La sociedad y el individuo no son antagónicos: por un lado, la cultura de la sociedad proporciona la materia prima con la que éste hace, deshace y rehace su vida y, por otro, ninguna civilización tiene en sí elemento alguno que no provenga de la aportación de algún individuo. Cuanto más entrañable sea nuestro conocimiento de los impulsos culturales que condicionan el comportamiento de una persona, más próximos estaremos a entender sus emociones y afectos, sus ideales, creencias, experiencias, actitudes y conductas.

Las culturas cambian y se diferencian, se manifiestan en formas variadas y crean diversos moldes y modelos de costumbres que influyen en la vida de las gentes que las componen. Ningún ser humano jamás percibe el mundo de manera inocente y no intencionada sino a través del prisma de sus costumbres, su forma de pensar y las instituciones que ha instaurado para organizar y regular su vida social, a cuyas normas y pautas tradicionalmente transmitidas en la comunidad se va adaptando a lo largo de toda su existencia. El conocimiento que tienen los hombres unos de otros es relativo y evasivo y no llegará a superarse mientras perdure la distinción –a veces hasta con matices de confrontación– entre nosotros y el otro: el primitivo, el inferior, el bárbaro o el pagano; mientras sigamos oponiendo nuestras creencias a lo que consideramos la superstición de los vecinos. Con frecuencia, pueblos muy primitivos en comparación con la civilización de la raza blanca tienen una conciencia mucho más clara sobre lo que significan los rasgos culturales, debido a sus propias experiencias al respecto. En cambio, el hombre blanco cuya civilización ha ocupado desde siempre la centralidad universal quizá nunca haya visto a un extraño antes de que éste ya se haya europeizado.

Los presuntos metafísicos son de por sí variados incluso sin tomar en consideración el hecho de que cualquier pensamiento es siempre visto como irracional por el modelo histórico de otro pensamiento que se concibe a sí mismo como racional: el espacio no corresponde a la geometría de Euclides, el tiempo no constituye un flujo ininterrumpido, las relaciones de causa y consecuencia no se corresponden del todo con la lógica aristotélica, el ser humano no se distingue tan tajantemente de lo no humano ni la vida de la muerte, tal y como se hace esta distinción en nuestro mundo contemporáneo y occidentalizado. Nos percatamos de cómo se configuran los mundos distintos al nuestro merced a la lógica de las lenguas indígenas y a raíz de los ritos y los mitos de los que nos informa la antropología.

Así pues, en nuestra opinión cualquier labor y actuación encaminada a aproximar ámbitos diferentes será un valioso aporte a la promoción de un orden universal racional, porque lo que realmente une a los hombres es su cultura, los ideales y la historia que tienen en común y que no son complejos transmitidos biológicamente. Tanto en los casos de simplicidad como en los de complejidad, la gran sabiduría radica en la mayor tolerancia frente a las divergencias: el ser humano ha de admitir que las otras culturas tienen para quienes participan en ellas el mismo valor y la misma significación que él reconoce a la suya propia.

No obstante, consideramos que nadie puede participar plena y plétóricamente en una cultura a no ser que haya crecido en ella, por lo que el intento de desplazarse hacia el polo del otro es por naturaleza dificultoso y sacrificado y empieza por el deseo de dejarle hacer valer sus puntos de vista procurando entender lo que dice, esto es hablando con él. El lenguaje y el diálogo son el fundamento del querer ponerse de acuerdo con alguien sobre algo. También es cierto que sólo se comprende una lengua cuando se vive en ella, comprender no en el sentido de su correcto dominio sino un comprender real, que encierra un proceso interpretativo, aspirando no al uso cabal de dicha lengua sino a la consecución de un acuerdo, de una realización vital en medio y por medio del lenguaje.

En las últimas décadas la tradición epistemológica occidental ha sido enriquecida por las diversas aportaciones a la enciclopedia cultural moderna, entre las que se encuentra el pragmatismo que induce a utilizar todos los conceptos tradicionales, incluidos los textos, en función de nuestros fines y propósitos concretos e inmediatos. Discrepando de la habitual distinción entre “interpretación” y “uso” de un texto, el filósofo Rorty propone prescindir de los intentos de saber cómo es realmente el texto y centrar toda nuestra atención de receptores-usuarios en hallar la interpretación que más se adecue a nuestros objetivos personales:

[...] todo lo que uno hace con cualquier cosa es usarla. Interpretar algo, conocerlo, penetrar en su esencia, etcétera, son sólo diversos modos de describir algún proceso, de ponerlo en funcionamiento.

[...] los antiesencialistas como yo deploramos la distinción entre dentro y fuera, entre las características no relacionales y relacionales de algo. Porque, en nuestra opinión, no existe algo así como una propiedad intrínseca y no relacional¹.

El uso consumado de una lengua implica que se pueda pensar directamente en el idioma extraño sin tener que traducir del/al materno. Cuando los que mantienen una conversación no

¹ Richard Rorty, “El progreso del pragmatista”, *Interpretación y sobreinterpretación*, traducción española de Cambridge University Press, Stefan Collini (ed.), Cambridge University Press, 1995 (1992), pág. 101.

comparten la misma lengua y las mismas claves culturales, la traducción se convierte en la única forma de buscar y llegar a un acuerdo, en una teoría de la comprensión que duplica el esfuerzo hermenéutico del traductor y media en la situación tornando diáfana su inicial opacidad. En este sentido, creemos que lo que perpetúa la dialéctica entre el universalismo y el relativismo, lo que alimenta y hace trascender el carácter social del ser humano es la traducción, máxima expresión de la necesidad cultural de conocer y participar en el espectáculo de la vida.

En *Verdad y método*² Gadamer define la hermenéutica como una teoría general de la interpretación, tanto por la amplitud del campo en el que se aplica, como por ser a la vez teoría y práctica. La vertiente normativista, por tanto, va siendo marginada porque el énfasis ya no está en la interpretación correcta sino en la crítica epistemológico-ontológica, es decir, en establecer qué significa interpretar y qué limitaciones y características intrínsecas presenta el ejercicio de la comprensión.

Entender es traducir, afirma Steiner en sus visiones babélicas y, por tanto, antes de emprender cualquier tarea de recodificación o traslación del texto, el traductor tiene que haber llevado a cabo una transformación *interpretativa*, que es lo que da vida al lenguaje más allá del lugar y el momento de su enunciación o transcripción inmediatas. *Todo traductor es intérprete*, asevera Gadamer, puesto que la labor de recrear un texto escrito en una lengua extraña escribiéndolo en otra distinta, la del traductor y su futuro público lector, es prácticamente un caso extremo de dificultad hermenéutica.

Entender es un proceso complejo que abarca y transforma en un mismo acto sujeto y objeto, autor y obra, lector y lectura. En la buena traducción, al igual que en el acto hermenéutico profundo, todo se interrelaciona y nada permanece igual: ni el autor ni la obra, ni el lector ni su lectura. Sin embargo, tampoco se trata de un proceso en el que sólo el autor sabe lo que quiere decir y el receptor inventa en la lectura una nueva obra sin conexión a la anterior, puesto que toda transcodificación se rige por la sociabilidad inherente al lenguaje.

La relación que existe entre lenguaje y cultura es tan estrecha e íntima que los cambios culturales se pueden ilustrar a través de los procesos del cambio lingüístico. El lenguaje humano es el factor primordial que hace posible alcanzar la universalidad semántica: a cada mensaje que formulamos luego siempre podemos añadir otros que amplíen, concreten o rectifiquen y cuyo significado no es posible predecir partiendo de la información de los anteriores. La productividad del lenguaje humano es extremadamente eficaz y capaz de generar un infinito número de mensajes sobre un infinito número de temas, dando un sinfín de detalles tanto sobre asuntos percibidos u observados directamente, como sobre los que implican contacto por intermediario: es una rutina hablar de gente, lugares y cosas vistas, oídas o sentidas en el pasado o que se espera que ocurran en el futuro, de lo que otros nos han contado e incluso de aquello que tiene una existencia absolutamente imaginaria. Este “desplazamiento” del emisor y del receptor en la comunicación humana, así como la capacidad de “información abstracta” dan lugar no sólo a algunas de las grandes glorias de la humanidad –literatura, poesía, ciencia– sino también a las mentiras y las falsas promesas.

2 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, I tomo, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1984 (1975).

Como dijo el apóstol Santiago: “Pero nadie ha podido domar nunca la lengua: es un azote irrefrenable, llena de veneno mortífero. Con ella bendecimos al Señor, nuestro Padre; y con ella maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios. De la misma boca salen las bendiciones y las maldiciones...” (Santiago 3:8-10).

En la reflexión continua en torno a la traducción que ha tenido lugar en este reino de transición y pluralidad que es el patrimonio común que compartimos entre todos, ha habido conceptos y definiciones diferentes y divergentes. Todo proceso traslativo, como el que ejecuta el traductor, “conocedor” de la lengua fuente y de la lengua meta entre las que media, consta de procedimientos conservadores y adaptadores. Los mecanismos de la *equivalencia* se centran en el respeto al autor del texto original y su legítimo interés de no ver tergiversada, desfigurada o distorsionada su intención comunicativa aunque ésta vaya dirigida a otros lectores, distintos de los que tenía en mente mientras redactaba su original. A su vez, los mecanismos de la *funcionalidad* respetan la situación y los receptores meta que también tienen interés en encontrar un texto que les “sirva”, que sea comprensible y que “funcione” en la comunicación desarrollada bajo los signos dominantes de su respectiva cultura meta.

En cada acto de lectura, incluso el propio creador percibe su obra creándola por segunda vez y accede a sus propios impulsos y motivaciones, exteriorizados en ella, sólo después de un proceso de interpretación-lectura como la de cualquier otro lector. Por tanto, el autor no puede exigir que su obra se interprete en cada entrega concreta desde los parámetros con que él cree que la creó. Muchas veces el traductor, guiado y condicionado por su ideología, interpreta en la lectura mensajes distintos quizá de los que el autor codificó en la escritura, manipulando el texto con el fin de hacerlo aceptable para los hábitos comunicativos y los clichés expresivos de la nueva cultura en la que éste va a residir.

Los textos meta son por tanto simulacros y no copias, recreaciones y no reproducciones, imitaciones y no pastiches que, aunque contruidos a base de la disimilitud, aspiran a la semejanza. Los productos culturales son *signos abiertos* que no cargan con el peso absoluto de unos referentes y unos significantes inamovibles sino que están abiertos a cuantas interpretaciones se les quieran y puedan dar. El referente de un signo es siempre una interpretación, y en palabras de Eco, “el intérprete tiene el derecho y el deber de sospechar que lo considerado como significado de un signo es en realidad signo de un significante adicional”³.

La hermenéutica de corte gadameriano tiene cabida en todas las doctrinas filosóficas que quieran comprometerse con nuestra época posmoderna: desde los teóricos del consenso entre hermenéutica, pragmatismo y filosofía del lenguaje Putman, Rorty y Davidson hasta los díscolos y radicales discípulos de Heidegger, Derrida y la *Nueva Crítica* estadounidense. La visión crítico-nihilista de los deconstructivistas a veces ha sido llamada ‘hermenéutica disolvente o disolutiva’, pues busca salirse de los caminos trillados de la cultura interpretativa tradicional y *pensar otro* destruyendo la tradición para luego releerla de manera crítica y creativa.

Hoy en día la idea saussuriana sobre la arbitrariedad de los signos ha originado muchas teorías generales sobre el sentido, la transferencia y la comunicación. Incluso ha derivado a la postura radical que exhibe Derrida declarando inestable e indefinido todo sentido en la escritura, pues las

3 Umberto Eco, “La sobreinterpretación de textos”, *Interpretación y sobreinterpretación*, pág. 50.

lecturas que efectúa no pretenden interpretar el texto sino demostrar las inagotables posibilidades que tiene el lenguaje de producir una semiosis ilimitada.

Convergiendo con la idea gadameriana de que ninguna verdad puede ser instaurada al margen de la interpretación, nos diferenciamos tanto de la postura que otorga al lector la libertad de producir un sinfín de lecturas personales –incluso cuando éstas sean improbables e improbables–, como de la que apuesta por un intérprete que amasa y esculpe el texto hasta darle la que forma deseada. Creemos, en cambio, en la necesidad de un paradigma mínimo de interpretación aceptable, basado en el consenso de la comunidad y en el control comunitario de los miembros cuerdos y sensatos, que a su vez dará lugar a una decisión sobre cómo funciona el texto, cuál de sus diversos aspectos es relevante para una interpretación coherente y cuál resulta marginal e incapaz de soportar una lectura coherente.

Es archisabido que la traducción no es una copia del original. En el caso de la traducción literaria eso aumenta aún más las posibilidades de interpretar el original de forma diferente, de recalcar algún aspecto de la información y de atenuar o borrar otro. Cuando se propone captar el sentido y el ordenamiento formal del original, el traductor adopta los métodos de la arqueología o de la etiología. Procura remontarse a las raíces y causas primeras de la invención del autor, lo cual es perfectamente viable puesto que las semejanzas entre los hombres son mucho mayores que las diferencias. Todos los integrantes de la especie humana comparten atributos primarios de percepción y de respuesta o reacción que se manifiestan en los enunciados verbales y que, por tanto, pueden ser captados y traducidos.

Dentro del género literario que representa la traducción, se desarrolla un proceso de suplantación del autor por el traductor, con la diferencia de que el autor habla, mejor o peor, con su propia voz, mientras que el traductor tiene que hablar con una voz impuesta. La literatura es un arte combinatorio que juega con las posibilidades intrínsecas de sus propios materiales, independientemente a veces de la personalidad del autor. En el fondo, hablar o escribir es una actuación destinada siempre a los confines de un lenguaje dado, que preexiste a cualquier acto de habla y al hablante mismo. La existencia de patrones y tópicos está determinada, primero, por las propias características del lenguaje como medio de comunicación y, segundo, por las inevitables repeticiones en el ciclo de la naturaleza y de la vida social.

No existe la palabra privada, el lenguaje tiene un carácter público que contrapone la absoluta singularidad y frescura de nuestras emociones a la usura de las palabras. Cada vez que se pronuncia una palabra sobre el haz de la tierra, se hace siguiendo los surcos universales de la posibilidad gramatical. Por muy secretas o excéntricas que sean, las nuevas lenguas viven a expensas de un modelo público anterior. Por otro lado y según numerosas especulaciones gnósticas, la Divina Providencia restaurará un día la unidad original de las lenguas humanas. Entretanto, la necesidad de la traducción es, en palabras de George Steiner, como la marca de Caín, la prueba de que el hombre ha sido exiliado de la *harmonia mundi* por haber sucumbido a la tentación de dejar que el clamor de las voces humanas ahogue la música oculta de la palabra divina.

La historia de la civilización es, en realidad, la historia del canon cultural. Más que universales de lengua, creemos que hay referentes universales, actitudes universalmente compartidas, funcionamiento universal de los mecanismos de comunicación, reacciones culturales provenientes del pasado remoto de la Humanidad, comportamientos y conductas frente a

determinadas situaciones, que se han unificado según ha ido avanzando la civilización. Tomemos por ejemplo la identificación mediante referencias, citas o una sintaxis y un código de signos compartidos que siempre han caracterizado la cultura literaria tradicional. “El yo-lo-habría-dicho-primero-si-él-no-lo-hubiese-dicho no existe. Alguien dice algo porque otro ya lo ha dicho o lo dirá mucho después, aun sin saber que lo ha dicho ya alguien. Lo único nuestro es lo que permanece indecible detrás de las palabras. Está dentro de nosotros más aún de lo que nosotros mismos estamos dentro de nosotros”⁴.

La referencia de cualquier discurso está en otro anterior, en la medida en que cada nueva acuñación se superpone a su precedente histórica. Interpretar no es añadir una opinión personal al contenido supuestamente objetivo de las palabras de un enunciado, ni imponer la comprensión propia a la objetividad del discurso, sino saber que el significado de un texto no reside en la inmovilización de los semas recogidos en el diccionario ni en la competencia funcional de la lengua normativa. Por tanto, estamos autorizados a aplicar nuestra propia reflexión en un intento de desvelar el sentido del discurso a partir de lo que sus propios signos constitutivos propongan.

Todas las necesidades, amores y odios que sentimos como profundamente nuestros no tienen más posibilidades de ser exteriorizados que a través de la lengua común. La conducta personal que a veces el individuo ufanamente cree algo original e inigualable, en realidad, es un modelo público. Guiados por imperativos de comunicación, los humanos realizan una serie de actos de habla que, en realidad, son interpretaciones interiorizadas de un contenido psíquico exterior y proveniente de una psiquis ajena. De la misma manera, el traductor realiza una serie de actos, que son modificaciones, contaminaciones y modulaciones estilísticas y culturales de la idea virgen expresada por el autor. Podríamos comparar la traducción con la fuerza seductora que arrastra a la poligamia y rechaza la púdica entrega a un solo poseedor, que es lo que ha sido hasta el momento la vida monolingüe y monocultural (= monógama) del texto.

Creemos por tanto que la traducción puede pensarse como un deseo de compartir lo aprendido, visto, admirado o vituperado en periplos y peregrinajes culturales. Porque, al fin y al cabo, si no se comparte, la originalidad es estéril y, como cualquier afán vanidoso, nace muerta ya que si quieres enseñarla, tienes que exteriorizarla, socializarla, compartirla y por tanto perderla.

El fenómeno de los universales es ambiguo: por una parte, propicia todo tipo de actividad humana que va encaminada hacia la comunicación y, por otra, como ya hemos visto, quita originalidad a toda expresión que originariamente se pretende única, irrepetible y reveladora de la individualidad. Es decir, el pluralismo paradójicamente condiciona y da lugar al individualismo para luego fundirlo como un simple elemento constitutivo y hacerle perder toda nota singular en la polifonía de lo múltiple. Por mucho que queramos ser distintos, al fin y al cabo somos iguales, pero no idénticos y equivalentes sino portadores de algo que los demás ya conocen en mayor o menor medida de sus propias experiencias, creencias, formas de ser y de opinar.

Todo fenómeno en el mundo puede ser interpretado como transformación o metamorfosis de otro, el universo puede ser pensado como una interminable cadena de analogías, de la cual sólo es necesario conocer el principio racionalizador para luego disponer de la clave explicativa de todo cuanto rodea al hombre y de todo cuanto éste ha hecho en sus atrevidos lances creadores o imitadores. Si no se conoce a ciencia cierta la existencia de algún fenómeno, ésta puede preverse,

4 Augusto Roa Bastos, *Yo el Supremo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pág. 362.

suponerse, deducirse o producirse artificialmente, asegurándose de que los pronósticos sean siempre sanos y de que no traspasen el límite de lo patológico en un soberbio alarde de originalidad. Este mecanismo de pronosticar el eventual e hipotético desarrollo de futuros procesos, así como de barajar azarosa o –dentro de lo que cabe– calculadamente las probabilidades de que algo ocurra y de que ocurra de una cierta manera, se basa en la fundamental noción metodológica del reflejo adelantado de la realidad y los sucesos del mundo exterior por los seres vivos.

La historia de un texto es, en opinión del filósofo checo Karel Kosik⁵, la historia de su interpretación: cada época y cada generación enfatizan en el texto aspectos distintos, a unos les otorgan mayor importancia que a otros y, según esta importancia, descubren en el texto significados diferentes y descodifican mensajes diferentes. Las distintas épocas, las generaciones, los grupos sociales y los distintos individuos –incluido el traductor– pueden estar ciegos respecto a determinados valores del texto porque no los han descubierto como significativos, centrándose en cambio en aspectos que a sus sucesores probablemente no les parezcan importantes.

Así pues, la vida del texto transcurre como una continua adquisición y pérdida de significados, sin que llegue a entenderse con claridad si se trata de una concreción de los significados *objetivamente* contenidos en la obra o de una introducción de significados totalmente nuevos. La traducción se encuentra implícita aun en el más rudimentario acto de comunicación y, por tanto creemos que para estudiarla, primero hay que adentrarse en la poética, la crítica y la historia de las formas culturales y luego explorar los distintos aspectos del lenguaje humano, entendido éste como la aptitud de todos los seres humanos de comunicarse entre sí.

Cualquier persona sabe que como interlocutor está poniéndose en escena, está jugando a un intercambio que no es inocente, está interpretando informaciones e intenciones y está poniendo en marcha estrategias. El *tú* (*yo*) real no se identifica casi nunca con todo lo que dice, ni el *yo* (*tú*) con todo lo que podría imputársele como compromiso tras cada respuesta. Para descodificar el enunciado final, hay que considerar la condiscursividad de la que éste es extraído. La recepción de cualquier obra obliga a poner en movimiento una serie de conocimientos que nunca vienen completamente explícitos en la información de la estructura superficial. Es necesario preparar el terreno para la descodificación que obliga a activar el archivo cultural en el que se hallan recogidos los códigos, usos y claves con los que –en caso de que sean cultura e idioma compartidos– se ha cifrado el discurso inicial.

Es de notar que la situación comunicativa –el clima biológico, cultural, histórico y semántico de la articulación individual– y el texto, como una realización suya concreta, ofrecen contraseñas y claves de interpretación, y los lectores o interlocutores se dejan guiar por ellas. Sin embargo, los textos no son siempre transparentes y en cualquier caso debe ser el lector quien conciba la secuencia de oraciones como una idea de orden superior que da a lo leído carácter de unidad. Y eso ya no depende del texto sino de la actividad y la actitud del lector. La estrategia estructural alude al reconocimiento y uso de la organización textual durante el proceso de comprensión, mientras que la estrategia semiótica se deriva de las convenciones estilísticas establecidas. Si una historia empieza con “Érase una vez”, lo más probable es que se trate de un cuento maravilloso o, al contrario, de una parodia del discurso fantástico.

5 Karel Kosik, “Nuestra crisis actual”, *Letra Internacional*, núm. 30/31, noviembre 1993, págs. 12-19.

La principal importancia de la penetración en mundos distintos del nuestro, y, de ahí, la de la antropología misma, reside en el hecho de que semejante vivencia nos hace entender que nuestro mundo no es sino un constructo cultural. Conociendo otros mundos, en realidad, aprendemos a considerar mejor el nuestro tal y como realmente es, lo cual, por otro lado, nos permite vislumbrar, aunque sea de manera efímera y fugaz, el mundo que probablemente sea el de la verdad única e indiscutible, el que está entre nuestro propio constructo cultural y los mundos de los *no nosotros*. Hoy en día estamos aprendiendo a ver la estructura mítica de las sociedades primitivas con una nueva comprensión y una nueva intuición, liberándonos de las coacciones simbólicas y expresivas que nuestra cultura lleva inscritas en su código.

En este sentido, es muy significativa la facultad del lenguaje de ayudar al individuo a adueñarse de lo ajeno o, mejor dicho, a exteriorizar su aspiración irreprimible hacia la *otredad* (como decía Hegel, realizarse en *lo otro* para autoconocerse). Comprendiendo *lo otro* y en general comprendiendo, el hombre no sólo admite la existencia de la diversidad, sino que se hace él también diverso, diferente. *Lo propio* y *lo otro* se derivan de una relación hermenéutica en la que el presente del intérprete y el pasado de la tradición funden sus horizontes. Indudablemente es en el lenguaje donde predomina dicho afán por la otredad como algo implícito e inherente a cada acto, donde entra en juego la *forma*, sea como expresión pictórica, musical o verbal.

Es una verdad indiscutible que todo texto –literario, social, histórico– está sujeto a interpretaciones. Y es más, el texto, por su naturaleza y por el impulso creativo que lo ha generado, está destinado a suscitar interpretaciones y, por tanto, su natural forma de vida es la actitud de incitación que éste adopta frente al lector, proporcionándole un considerable margen de libertad. No hay lectura final, como dice Hans-Georg Gadamer y con él Chau y los hermeneutas del texto, como tampoco hay lectura inicial, sin que esto signifique una falta total de objetividad y una atomización de las lecturas. No existe, pues, una lectura ideal, ni una lectura social, sino una serie de lecturas personales que son, en gran parte, producto de las circunstancias, debido a lo cual la lingüística contextual, por mucho que recurra a la filosofía, la antropología y la etnología, a la estética diacrónica y a la semántica histórica, no podrá explicar los motivos que engendran una determinada percepción.

Sin embargo, la comunicación humana no resulta invadida por un total e incontrolable subjetivismo, puesto que el sentido no es lo único que determina el modo de expresión sino que, como apuntábamos antes, los componentes psicológicos, culturales y lingüísticos de la expresión a través del habla también son capaces de manejar, manipular, esclarecer o embrollar el propio sentido.

El lector es al mismo tiempo coautor. Rescatando similitudes estructurales y dando rienda suelta a cadenas asociativas, intuitas por su propia experiencia, extrae del texto sentidos ocultos y hasta insospechados y amplía sus posibilidades de impacto. Mas, ¿significa esto que toda interpretación es posible o, mejor dicho, válida o que todas son igual de aceptables? Si fuera cierto, ¿no tropezaríamos entonces con el más absoluto subjetivismo y relativismo de la *verdad*? De la verdad sobre el texto. ¿Qué es lo que prima: la individualidad del lector o la individualidad del texto? Planteada así, de manera abstracta, esta pregunta suena absurda, pero si la referimos a un texto concreto, sería lícito interrogarnos si la interpretación como procesamiento textual (= “realización”) del lector está autorizada a suplantar la “realización” del propio texto. Como apuntábamos antes, una de las respuestas posibles la dan los deconstructivistas, quienes afirman

que lo que se halla verdaderamente en el texto es la estructura o el mecanismo textual básico impuesto al receptor, a diferencia de los pragmatistas, quienes consideran imposible descubrir cómo funciona un texto, aceptando en cambio que los lectores pueden tener modos diferentes de usarlo.

Al intentar explicitar el sentido literal, al igual que cuando proponemos una traducción, corremos el riesgo de incurrir en contrasentidos, mientras que la interpretación de significados ocultos o profundos escapa a toda refutación por ser personal o sin más ambición de validez que la de ser considerada como “onda armónica” del tema principal. Siempre ha sido más fácil explicar con presunción que describir con exactitud: la lectura en relación con diferentes marcos culturales o para fines estrictamente personales desde cualquier punto de vista será diferente de la que pretenda respetar el trasfondo lingüístico-cultural originario del texto.

Así pues, resulta que es imposible desentrañar la naturaleza del texto por la simple razón de que esta naturaleza no existe y de que la idea estructuralista de los “mecanismos textuales” ya no debe pensarse como sustancial para la crítica literaria, porque cada lectura es individual, personal e idiosincrásica o contextualizada en uno de los múltiples entornos desde cuya óptica se puede enfocar el texto. Se puede decir que toda interpretación es a la vez objetiva (nos dejamos interpelar por el ente o el texto) y subjetiva (lo interpelamos y le inquirimos activamente), ya que no hay escisión entre pensamiento y expresión ni tampoco sentido antes o independientemente de la comprensión. Fuera del acto interpretador (y como caso particular también traductor), la obra pierde intencionalidad –referentes, significados y motivaciones originarias– y espera ser completada con otros que cabe identificar, pero no absolutamente, con aquéllos que la generaron.

Por otro lado, la “semiosis ilimitada” de los deconstructivistas, como expresión de una de las estrategias intelectuales que suscitan las distintas lecturas posibles, sostiene que cualquier interpretación arbitraria es lícita, debido a que el contexto a su vez también es ilimitado. Sin embargo, nosotros mantenemos que es lógico que haya límites en las interpretaciones y en las lecturas pues también los hay en las escrituras; si no la obra se habría escrito de otro modo y no de éste.

Decíamos que no hay sentido antes o independientemente de la comprensión, por lo que la “soledad” de los signos nos insta a intentar recomponer su complejo significativo, tentándonos además a proyectar en ellos nuestros propios referentes y significados hasta llegar a forjar una aleación en la que es difícil o incluso imposible distinguir entre lo aportado por el lector y lo que proviene originariamente del texto. La integridad y la lógica interna del texto, su intención y su pertinencia son los factores que legítimamente deberían controlar los caprichos de un lector de mente fantástica.

“Meaning means intention” afirma el estudioso británico Grice. “Cuando uso una palabra”, dice Humpty-Dumpty de *Alicia en el País de las Maravillas*, “ésta significa justamente lo que yo quiero que signifique – ni más ni menos.” Eso mismo suele suceder también en todas las obras artísticas en general, donde la portentosa fuerza de invención somete a su ingenio todo tipo de recursos y procedimientos ofreciendo al lector inolvidables momentos de delectación estética. Por otra parte, ni el texto, ni su exégesis quedan completos; siempre hay huecos que hacen variable la recepción y la interpretación del mensaje y ahí es precisamente donde está su fuerza. El texto literario no tiene una sola lectura, el lector se le acerca predeterminado por una serie de condiciones que le permiten la percepción no referencial. En el mensaje poético siempre hay posibilidad de más

interpretaciones, mientras que en la comunicación normal la información que se quiere transmitir se agota en su literalidad. Precisamente por eso podríamos afirmar que es en la vertiente poética donde se potencian todas las posibilidades del lenguaje.

Umberto Eco considera la interpretación como parte del proyecto generador del texto que, desde luego, no puede ser pensado como un envoltorio multiforme o informe donde cada uno vaya a encontrar lo que anda buscando, y de aquí su crítica a la desconstrucción que, en su opinión, da demasiado protagonismo al lector al afirmar que un texto significa lo que éste quiere que signifique. Es esencial para el tratamiento de la comunicación intro- e interlingüística el hecho de que un texto pueda ocultar más de lo que revela y así propiciar el movimiento perpetuo hacia un presunto secreto final:

El debate clásico apuntaba a descubrir en un texto bien lo que el autor intentaba decir bien lo que el texto decía independientemente de las intenciones de su autor. Sólo tras aceptar la segunda posibilidad cabe preguntarse si lo que se descubre es lo que el texto dice en virtud de su coherencia textual y de un sistema de significación subyacente original, o lo que los destinatarios descubren en él en virtud de sus propios sistemas de expectativas⁶.

En *El péndulo de Foucault* descubrimos una cita de un antiguo sabio religioso, que le aconseja a su discípulo tener cuidado con lo que hace porque su trabajo es para Dios, y si omite una sola letra destruirá todo el mundo. La interpretación es, por lo tanto, una injerencia en el mundo de los hechos y de las creencias, es algo que no solamente modifica las ideas que se tienen respecto a este mundo sino que también programa la marcha de su futuro desarrollo. Así, el pecado que tienen Casaubon, Belbo y Diotallevi para con los libros que interpretan se convierte en un pecado de lesa humanidad. Trastrucando las letras de los libros, en realidad trastruecan el propio mundo y usurpan poderes que no les corresponden. Sin embargo, la tentación de “personalizar” el texto paralelamente con su lectura, traducción o cualquier otro tipo de procesamiento que se le esté aplicando, es irresistible.

En la mencionada novela de Eco, la interpretación arbitraria e irresponsable está expresada por la metáfora del cáncer que padece uno de los protagonistas. Las células del cuerpo afectado, adoptando el mismo modelo nihilista de comportamiento, desisten de sus funciones habituales que han estado garantizando la integridad y el bienestar del organismo. “Me estoy muriendo –dice el enfermo Diotallevi a su amigo y compañero Casaubon– porque he convencido a mis células de que no existe ningún tipo de reglas y de que cada texto se puede volcar a otro. ¿No te has parado a pensar que el término retórico *metátesis* se parece mucho al oncológico *metástasis*”⁷. La lectura enfermiza de los signos es para Eco el cáncer de la interpretación incontrolable. Tanto la injerencia en los asuntos del cuerpo, como la intervención en los de la sociedad y la historia acarrear consecuencias nefastas y destructoras. Para el hasidismo medieval, por ejemplo, es absolutamente necesario conservar intacta la palabra. Mutilar una sola palabra de la Torah o cambiarla de sitio, pondría en peligro los ténues vínculos que subsisten entre el hombre y la presencia divina. Ya el Talmud decía: “omitir o añadir una sola letra puede llevar a la destrucción del mundo entero”. Algunos *illuminati* llegaron a suponer que la oscuridad y la turbulencia del mundo se debían a algún

6 Umberto Eco, “La sobreinterpretación de textos”, *op.cit.*, pág. 68.

7 Umberto Eco, *El péndulo de Foucault*, traducción al búlgaro de Boyana Petrova, Narodna kultura, Sofía, 1992 (1988), pág. 465. La traducción española está hecha por Ricardo Pochtar, rev. Helena Lozano, Lumen, Barcelona, 1989.

error –no importaba cuán insignificante fuese– cometido por el amanuense a quien Dios dictó el texto sagrado.

Por tanto, podríamos consagrar como ley de vida el hecho de que una crisis de ideas y de fe abre sin falta el camino a la *relectura* del libro del Universo. Lo habitual hasta ahora ha sido que la ideología se encargue de interpretar el texto del mundo (o el mundo del texto). Sin embargo, parece que la novela de Eco procura inculcarnos la idea contraria: ¿no sería la propia interpretación capaz de funcionar como una ideología y, además, en un momento, como el actual, en el que detrás no se esconde ningún prejuicio salvo los móviles del sujeto sapiente, del hombre moderno, desnudo y tiritante en busca de una verdad de validez general?, ¿dicha ideología de la interpretación representa una manifestación de *nuestra crisis actual* o una respuesta a esta crisis? Si es lo primero, quizá podamos ver en la novela de Eco una especie de autocrítica de aquel método que el propio Eco ha desarrollado como ningún otro llevándolo al borde de los apetitos hegemónicos.

Una vez arrancada la máquina de las analogías no hay fuerza que detenga su marcha febril encaminada a establecer relaciones sin que importe demasiado el criterio pues, en el mundo que nos rodea y en la sociedad que hemos construido de una determinada manera, cualquier ente puede concebirse como relacionado y emparentado con todos los demás por analogía, contigüidad o afinidad. La imagen o el concepto que han salido a la luz tras correr el velo de la semejanza, a su vez pasan a protagonizar otra “búsqueda analógica” hasta que este proceso se vuelva una cadena interminable de ¡sospecha! – ¡descubre! – ¡vuelve a sospechar! y ¡vuelve a descubrir! y hasta que la lectura “desconfiada” desemboque en un exceso de interpretación:

[...] El análisis semiótico de una noción tan compleja como la de la semejanza puede ayudarnos a aislar los defectos básicos de la semiosis hermética y, a través de ellos, los defectos básicos de muchos procedimientos de sobreinterpretación⁸.

Casi una década antes, en su *Critical Understanding: The Power and Limits of Pluralism*, Wayne Booth establecía la oposición binaria de *comprensión* — *superación* que guarda un interesantísimo paralelo con la instaurada por Umberto Eco de *interpretación* — *sobreinterpretación*. La comprensión, al igual que la interpretación, se propone reconstruir el texto, mientras que la superación, al igual que la sobreinterpretación y al igual que toda actividad intelectual extrema, ya no reconstruye sino recrea, pues pone en el centro del interés analítico preguntas que no son imprescindibles para la comunicación normal, aunque sí arrojan luz sobre el funcionamiento del texto, sobre las formas de las que éste “actúa”, sobre las relaciones que guarda con las demás prácticas textuales y discursivas, sobre lo que codifica y lo que descodifica, lo que saca a flote y lo que reprime, lo que exterioriza y lo que mantiene interiorizado.

El discurso literario es la más lúdica, la más fortuita y antiteleológica de las expresiones del lenguaje, por lo que en su descodificación se permiten todos los juegos asociativos posibles. Absolutizar las analogías significa arrojar el mundo a una vorágine de similitudes que provocan sustituciones mutuas incontrolables y difuminan los contornos de los objetos y de los sucesos. Precisamente en la analogía pueden basarse a veces los errores que se cometen correlacionando propiedades y hechos que en otro contexto y por separado funcionan bien, en lo cual Eco ve la gran debilidad de muchas metafísicas modernas.

⁸ Umberto Eco, “La sobreinterpretación de textos”, *op.cit.*, pág. 51.

Roland Barthes escribió una vez que sólo la relectura salva el texto de la repetición, lo multiplica en su diversidad y pluralidad, lo saca de la cronología interna, encontrando de nuevo un tiempo mítico, y que quienes no releen se condenan a leer la misma historia en todas partes, privándose voluntariamente del placer de descubrir cómo y por qué un texto sugiere tantas y tan justificadas interpretaciones distintas. A nuestro juicio, la sospecha hermenéutica es una fuente inagotable de placer interpretativo porque permite concebir varios enfoques y disfrutar de la riqueza del ideario que crea cada uno de ellos, suscitando y sustentando numerosas lecturas diferentes.

George Steiner dice que un traductor no se perfecciona leyendo libros de hermenéutica, pero, en cambio, sí se perfecciona conociendo el texto en sus coordenadas de lenguaje, mensaje, emisor y receptor. La filosofía hermenéutica, por tanto, consagra el texto como un producto versátil, dialogante, comunicativo, histórico, transitivo y representativo sobre todo de un querer decir, desmitificando su supuesta naturaleza de objeto acabado y “signo último”. La teoría hermenéutica de los textos aporta a la traductología una visión, según la cual del traductor se espera que reinvente el texto más desde su óptica que desde la del autor, que sugiera o insinúe lo que las palabras no llegan a decir, que dé cuenta de la ideología, la cosmovisión y la filosofía sobre el mundo que dejan entrever las frases del texto original.

Cuando es necesaria la traducción no hay más remedio que hacerse cargo de la distancia entre el espíritu de la literalidad originaria de lo dicho y el de su reproducción, distancia que nunca llega a superarse por completo⁹.

Como decía ya en 1937 Ortega y Gasset, “no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios... De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad”¹⁰.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Barthes, Roland: *S/Z*, traducción de Nicolás Rosa, Madrid, Siglo XXI en España, Madrid, 1980 (1970).
- Booth, Wayne: *Critical Understanding: The Power and Limits of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Chau, S.C.: “Hermeneutics and the Translator: The Ontological Dimension of Translating” en *Multilingua: Journal of Cross Cultural and Interlanguage Communication*, 3-2, J.C. Sager (ed.), Mouton Publishers, Berlín, 1984, págs. 71-77.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, pág. 462.

¹⁰ José Ortega y Gasset, “Miseria y esplendor de la traducción”, *Obras completas*, tomo V, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983 (1946), pág. 444.

- Derrida, Jacques: “Des Tours Babel” traducción de Joseph F. Graham en *Difference in Translation*, Joseph Graham (ed.), Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1985, págs. 165 - 207.
- Eco, Umberto: *El péndulo de Foucault*, traducción de Ricardo Pochtar, rev. Helena Lozano, Barcelona, Lumen, 1989 (1988).
- : *Los límites de la interpretación*, traducción de Helena Lozano, Barcelona, Lumen, 1992 (1990).
- : *Interpretación y sobreinterpretación*, traducción española de Cambridge University Press, Stefan Collini (ed.), Cambridge University Press, 1995 (1992).
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tomo I, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1984 (1975).
- : *Verdad y método*, tomo II, traducción de Miguel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992 (1986).
- Rorty, Richard: “El progreso del pragmatista”, *Interpretación y sobreinterpretación*, Stefan Collini (ed.), traducción española de Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (1992).
- Steiner, George: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, traducción de A. Castañón, Fondo de Cultura Económica España, Madrid, 1980 (1975).
- Vidal Claramonte, M.a Carmen África: *Traducción, manipulación, desconstrucción*, Salamanca, Ediciones Colegio de España, 1995.
- : “El traductor como hermeneuta” en *El papel del traductor*, Esther Morillas y Juan Pablo Arias (eds.), Salamanca, Ediciones Colegio de España, 1997.