

## Observaciones críticas sobre cierta noción dizque hermenéutica de lo que es traducir

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Universidad Europea Miguel de Cervantes (Valladolid, España)

A language is not words only,  
it is the stories that are told in it,  
the stories that are never told.

(Margaret Atwood, «Four Small Elegies [1838, 1977]: III»)

### 1. Introducción<sup>1</sup>

La palabra «hermenéutica» alude, ya desde su étimo griego, a la noción de «interpretación». Ahora bien, ha sido gracias a ciertas propuestas filosóficas de muy variada raigambre que han festoneado los siglos XIX y XX (desde Friedrich D. E. Schleiermacher<sup>2</sup> hasta Friedrich Nietzsche<sup>3</sup>, desde Martin Heidegger<sup>4</sup> hasta Hans-Georg Gadamer<sup>5</sup>, desde Gianni Vattimo<sup>6</sup> a, entre nosotros, autores como Andrés Ortiz-Osés<sup>7</sup> y Mauricio Beuchot<sup>8</sup>) que ha venido a hablarse de una cierta

- 1 Agradezco a M. Beuchot las plurales ayudas que se han servido hacerme a versiones preliminares de este texto, de cuyas deficiencias sólo yo soy responsable.
- 2 Para la noción schleiermacheriana de «universalidad de la hermenéutica» nos parece especialmente recomendable M. Ferraris, «L'universalità dell'ermeneutica e l'ineffabilità dell'individuo», en *Storia dell'ermeneutica*. Milán: Bompiani, 1988, p. 136-139.
- 3 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 22.
- 4 Resulta muy iluminador en este sentido el balance de D. Klocker y S. Escobar, «El postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance», *Thémata*, n. 27 (2001), p. 173-179.
- 5 H.-G. Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico», en *Verdad y Método II* (trad. M. Olasagasti). Salamanca: Sígueme, 1992, p. 213-224.
- 6 Nos parece particularmente nítida la fuerte apuesta vattimiana por la tesis de la universalidad hermenéutica que se despliega en G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», (trad. M. Á. Quintana Paz), en T. Oñate, M. Á. Quintana Paz y C. García Santos (eds.), *Éndoxa (H.-G. Gadamer: El lógos de la era hermenéutica)*, n. 20 (2005), p. 45-62.
- 7 A. Ortiz-Osés, «Hermenéutica simbólica», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, p. 226-237.
- 8 Aunque en diversos momentos Beuchot asevera sin ambages que «el objetivo de la hermenéutica es el texto» (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005, p. 18), o presupone claramente tal cosa (ibíd., p. 27-31), en realidad una mirada más atenta a su obra percibiría que él siempre deja abierta la posibilidad de que, en la línea de Paul Ricoeur –véase, por ejemplo, su «¿Qué es un texto?», en *Historia y narrativa* (trad. G. Aranzueque). Barcelona: Paidós, 1999, p. 59-81–, a la postre «el texto [pueda ser] de varias clases» (M. Beuchot, *Tratado...*, p. 18); e incluso se recuerda explícitamente que «los medievales vieron como texto la realidad misma» (ibíd.): tesis todas ellas que señalan potentemente hacia una ontología interpretativa como la que la universalidad hermenéutica postula.

«universalidad de la hermenéutica»; esto es, se ha pretendido<sup>9</sup> que cualquier aspiración a la verdad que los seres humanos sostengan dentro de cualquier acción social (ya sea ésta la ciencia o el arte, la lectura o la política, la religión o la ética) estaría imprescindiblemente estructurada como una interpretación.

No vamos a discutir aquí los argumentos que abonan o que ponen en aprietos tal tesis<sup>10</sup>. Tampoco vamos a ocuparnos de diferenciarla del relativismo<sup>11</sup>, con la que a menudo se la enmaraña aun cuando, a decir verdad, poco tenga con él que ver. Quisiéramos aquí tan sólo dar pareja tesis de algún modo por supuesta, y centrarnos en un punto muy concreto de su correcta comprensión.

Tal punto es el siguiente: en diversas ocasiones se ha postulado que ese interpretar al que se refiere la hermenéutica guardaría una fuerte semejanza con la labor del traductor: con la actividad de trasladar de unas lenguas a otras ciertos textos o asertos<sup>12</sup>. Así lo ha hecho, en primer lugar (y de modo palmario), el propio Gadamer: el cual, si bien inicialmente (en los años 60, 70 y primeros

- 
- 9 J. Habermas, «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales* (trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos, 1988, p. 277-306.
- 10 Lo hemos procurado hacer en otros lugares, tanto en lo que atañe a la tesis ontológica general como en su aplicación a diferentes esferas, como la política; de entre esos textos, si se nos permite, aduciremos aquí los siguientes: M. Á. Quintana Paz, «No-interpretación», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Claves...*, p. 427-438; «Ideal», *ibíd.*, p. 267-275; «Comunidad», *ibíd.*, p. 71-82; «De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo», *Thémata*, vol. 32 (2004), p. 135-157; «El giro retórico de Wittgenstein», en D. García Marzá y E. González (eds.), *Entre la ética y la política*. Castellón: Universitat Jaume I, 2003, p. 128-147; «¿Qué idea de nación cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?», *Laguna*, n. 8 (2001), p. 145-158; «Hermenéutica, modernidad y nacionalismo», en M. Giusti, *La filosofía del siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 309-323. Todos estos textos abogan a favor de tal «universalidad hermenéutica»; el lector deseoso de confrontar dos concepciones vehementemente alternativas a este respecto (y elaborada por excelentes conocedores de lo que critican; algo que no suele ser habitual entre los atacantes a la hermenéutica) sacará sin duda buen provecho tanto del texto de Habermas citado en la nota anterior, como de M. Ferraris, «Non ci sono gatti, solo interpretazioni», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *Diritto, giustizia e interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998, p. 129-163.
- 11 Hemos aspirado a hacerlo en M. Á. Quintana Paz, «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, p. 149-167 (especialmente 151-156); «Postmodernism is not a Relativism. Communication Practices and Ethical Attitudes in some Postmodern Thinkers», *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 51 (enero 2007), 61-84.
- 12 Ello no obstaría, naturalmente, para que luego, una vez dentro de esa labor de la traducción, existiesen, por una parte, modelos teóricos que la aproximasen metodológicamente más que otros a los postulados de la filosofía hermenéutica –tan precavida siempre ella de no caer en aquello que llamaron «la falacia intencional» autores como W. K. Wimsatt y M. C. Beardsley, «The Intentional Fallacy», en D. H. Richter (ed.), *The Critical Tradition*. Boston: Bedford, 1998, p. 748-756–; y, por otra parte, existiesen también modelos, deudores de la pragmática lingüística, que en cambio la acercasen mayormente hacia una atención por la intención del emisor –véase, a modo de ejemplo del trabajo realizado desde este paradigma de la traducción, M. Pérez, E. Garayzabal Heinze y M. El Madkouri, «Pragmática y traducción: una propuesta para el tratamiento de las inferencias conversacionales», *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n. 6 (diciembre 2006), [http://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/PerezGarayMadkouri.htm#\\_ftn1](http://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/PerezGarayMadkouri.htm#_ftn1)–. Puede comprobarse una afilada comparación de estos dos modelos traductológicos en M. Beuchot, «La hermenéutica y la pragmática como herramientas del traductor», en H. Pérez Martínez (ed.), *Lenguaje y tradición en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1989, p. 461-464; «Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)», en E. C. Frost (ed.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*. México: UNAM, 1992, p. 43-57 (lo que Beuchot denomina «traducción hermenéutica» puede en cierta medida equipararse a lo que ya Newmark denominara «traducción comunicativa»; mientras que su «traducción pragmática» no andaría demasiado alejada de lo que Newmark consideraría «traducción semántica»; véase P. Newmark, *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press, 1984, p. 38ss). Ahora bien, lo que nos interesará analizar en el presente artículo no es qué tipo de traducción se ajusta mejor a las enseñanzas que nos dona la filosofía hermenéutica (sobre este tema hay, en cambio, un muy jugoso desarrollo en M. Beuchot, *Tratado...*, p. 147-155); sino que lo que aquí nos concernirá será aprehender cuál es el sentido preciso en que se puede (o tal vez no se puede) decir que el concepto de interpretación *in toto* por el cual aboga el pensamiento de raigambre hermenéutica es similar o «análogo» a la acción de traducir.

80 del pasado siglo) sólo subrayó el hecho de que dentro de la traducción existe un componente de «interpretación»<sup>13</sup>, más tarde (hacia el final de la década de los 80 y durante los 90) llegó a aseverar la proposición simétrica (la que aquí nos interesa), esto es, que toda interpretación, toda lectura hermenéutica, contiene dentro de sí una «traducción»<sup>14</sup>. También han aludido a esta idea, entre los autores ya citados, Andrés Ortiz-Osés<sup>15</sup> y Mauricio Beuchot<sup>16</sup>; para este último, al cabo, «la finalidad fundamental de la hermenéutica es traductiva. En el fondo, interpretar es traducir»<sup>17</sup>. Mucho más parcamente, Emilio Betti había limitado, en su obra clásica<sup>18</sup> sobre la hermenéutica, la equiparación entre «interpretación» y «traducción» a tan sólo uno de los tres géneros en que se subdivide la primera; empero, al Gadamer de los últimos años, a Ortiz-Osés y a Beuchot les parece ampliable tal similitud a la interpretación en general.

Ahora bien, ¿en qué sentido pueden exponerse como semejantes o (por utilizar la terminología propia de la propuesta hermenéutica de Mauricio Beuchot) análogas la interpretación y la traducción? ¿Existe entre ellas una relación de proporcionalidad propia, o tal vez impropia; las liga una analogía de atribución o de desigualdad; podría acaso ser su comparación meramente equívoca<sup>19</sup>? O, en otras

- 
- 13 H.-G. Gadamer, *Verdad y método I* (trad. A. Agud y R. de Agapito). Salamanca: Sígueme, 2001, p. 462: «Toda traducción es por eso ya una interpretación». Un poco más adelante se llega a aseverar que «la situación del traductor y la del intérprete viene a ser, pues, en el fondo la misma» (ibíd., p. 465); pero en realidad el contexto demuestra que en lo que Gadamer está pensando es en el hecho de que la traducción contiene un elemento interpretativo (y no en que la interpretación contenga un elemento «traductivo», que es la tesis sobre la que deseamos trabajar aquí; de hecho, la inversa de la frase citada –es decir, que «la situación del intérprete viene a ser la misma que la del traductor», no se puede deducir en modo alguno a partir de las reflexiones gadamerianas de este libro). Algo parecido ocurre en las diversas referencias a la noción de traducción que aparecen en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II, passim*: o bien desean resaltar el componente interpretativo de toda traducción, o bien aducen ejemplos de la historia de esta última que resultan provechosos a la hora de entender la hermenéutica; pero nunca se llega al extremo que muestran los textos gadamerianos referidos en la siguiente nota a pie de página.
- 14 Así, se hace una equiparación entre «interpretar» y «traducir» en diversos pasajes contenidos dentro de H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra* (trad. F. Oncina y J. F. Zúñiga). Barcelona: Paidós, 1998, especialmente 69ss. y 83ss. También parece compartir la idea de que «toda lectura es interpretación, como una traducción» el introductor de la versión española de este libro gadameriano (G. Vilar, «Prólogo», ibíd). En posición semejante cabe ubicar a J. F. Zúñiga García, «La palabra interior y la desaparición del intérprete: la hermenéutica última de Gadamer», en T. Oñate, C. García Santos y M. Á. Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005, p. 599-611; y a F. Arenas-Dolz, «Retórica: actualidad de la hermenéutica analógico-crítica», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica...*, p. 625-634, cuando afirma que una de las dimensiones de la hermenéutica «puede como *traducir* [el subrayado es nuestro] o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor» (p. 627).
- 15 A. Ortiz-Osés, «Hermenéutica», en M. Á. Quintanilla (ed.): *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 206-208; *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Sígueme, 1971, p. 121-151; *La nueva filosofía hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1986, p. 71.
- 16 M. Beuchot, *Tratado...*, p. 20-21.
- 17 Ibíd., p. 21.
- 18 E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*. Milán: Giuffrè, 1955. Los tres tipos de hermenéutica que este libro clasifica, y a los que nos referiremos en breve, son la intransitiva (propia de los saberes filológicos e históricos), la transitiva o traductiva, y la normativa o dogmática (propia del Derecho y la teología).
- 19 Como resulta patente, hacemos uso en esta interrogante de los cuatro tipos de analogía que la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot recoge de la tradición aristotélico-tomista (las citamos a continuación por orden de mayor univocidad a mayor equivocidad): analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia (o metafórica). Si bien no podemos detenernos aquí en una explicación concienzuda de tal tipología, puede empero hacerse el lector con ella en M. Beuchot, «El modelo analógico», en *Tratado...*, p. 50-56. También pueden resultar de provecho en este sentido J. García, *Estudios de Metafísica Tomista*. Pamplona: EUNSA, 1976; L. D. Cascante-Fallas, «Apuntes sobre ontología tomista: la «analogía entis»», *Revista Acta Académica*, n. 25 (noviembre 1999), p. 104-112, <http://www.uaca.ac.cr/acta/1999nov/index.htm>; J. M. Gamba, «La metáfora en Aristóteles», *Anuario filosófico*, n. 23 (1990), p. 51-68. Para un estudio del propio Beuchot sobre la categoría concreta de la metáfora, véase M. Beuchot, «Análisis semiótico de la metáfora», en *Acta poetica*, n. 2 (1980), p. 113-125.

palabras, ¿es la traducción un índice de la interpretación, un icono de la misma o solamente un símbolo de ella, por usar ahora la terminología de Charles Sanders Peirce<sup>20</sup>? Si la traducción fuese, en esta línea peirceana, un icono de la interpretación, ¿fungiría como imagen, como diagrama o como simple metáfora? Con el propósito de apuntar algunas reflexiones concernidas por ese asunto hemos redactado las páginas que subsiguen.

## 2. Dos sentidos rivales de «interpretación» (y cuál le conviene de suyo a la hermenéutica)

Bien sabían los filósofos jesuitas que trabajaban en la Universidad de Salamanca durante el Seiscientos (y Beuchot no les va a la zaga en ello<sup>21</sup>) que una de las principales virtudes del buen pensador es la sutileza (o *subtilitas*) para ser capaz de distinguir entre los diversos componentes de un problema: *Concede parum, nega saepe, distingue semper*, solía ser su divisa en tales lides. Pues bien: antes de proceder a analizar en qué medida la labor del intérprete puede subsumirse bajo la categoría de la del traductor, resultará lucrativo discernir aquí entre dos sentidos del término «interpretación» de los cuales no siempre somos conscientes, a pesar de que su diferenciación nos es de una necesidad imperiosa al hacer filosofía hermenéutica. Se trata de la distinción entre un sentido de «interpretación» como «desciframiento» de la verdad, y otro sentido de «interpretación» como «constitución», «formulación» de la verdad. Sólo el segundo de estos sentidos pertenece de suyo a la idea nietzscheano-heideggeriana-gadameriana de la universalidad hermenéutica. Gianni Vattimo lo explica así:

La verdad es fruto de la interpretación [según la perspectiva del pensamiento hermenéutico] no porque a través del proceso interpretativo se llegue a una captación directa de lo verdadero (este es el caso, por ejemplo, de aquellos que entienden la interpretación como un desciframiento, un desenmascaramiento, etcétera); sino porque es sólo en el proceso interpretativo, comprendido sobre todo según el sentido aristotélico de *hermeneia* (expresión, formulación), donde la verdad se constituye.<sup>22</sup>

La interpretación de los filósofos hermenéuticos no es, pues, una interpretación cualquiera. La *hermeneia* en la que piensan estos es una interpretación que consiste en la formulación, en la manifestación de los sentidos, de las verdades, que no están ya «dados» ahí afuera (en el mundo, en el texto...) de un modo previo, independiente de ella: bien al contrario, sin ella no existirían. Autores como Nietzsche o Gadamer, cuando piensan en este sentido de «interpretación» y lo exponen en sus sentencias sobre la universalidad hermenéutica, utilizan en su lengua teutona el vocablo *Auslegung*.

20 Para una explicación y discusión de esta categorización peirceana, serán de provecho M. Beuchot, «Interpretación, analogía e iconicidad», en M. Beuchot (ed.), *La voz del texto*. México: UNAM, 1998, p. 25-38; *Elementos de semiótica* (2ª edición). Xalapa: Universidad Veracruzana, 1993; «Apéndice: Hacia una hermenéutica analógico-icónica del símbolo», en *Tratado...*, p. 187-198. Sobre el vínculo de esta categorización con la de la tradición aristotélico-tomista citada en la nota anterior, véase M. Beuchot, «Clasificación de los signos, argumentación e influencia de la escolástica en Peirce», *Acciones textuales*, n. 4-5 (1993), p. 125-140, *passim*. No hay que olvidar, por lo demás, que, como atinadamente puntualiza M. Beuchot (*Tratado...*, p. 190), «el icono de Peirce coincide con la noción de *símbolo* de la escuela europea continental, como en Eliade, Cassirer y Ricoeur»... y, añadiríamos nosotros, como en el caso de Ortiz-Osés (véase cualquiera de las obras de este autor citadas a lo largo de este artículo).

21 Véase M. Beuchot, *Tratado...*, p. 58-60.

22 G. Vattimo, «Dialettica, differenza, pensiero debole», en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 1983, p. 12-28, aquí p. 26.

Y este es un sentido que no tiene nada que ver con una interpretación como «desciframiento» o «desenmascaramiento», que ansiase desvelar la verdad absoluta por debajo de las apariencias engañosas; una interpretación que «pretendiese descifrar, soñase con descifrar una verdad o un origen que escape al juego y al orden del signo y que viva la necesidad de interpretación en calidad de exiliado»<sup>23</sup>. Este segundo sentido posible de «interpretación» (*pero no de «interpretación hermenéutica»*) queda mejor recogido por el término alternativo alemán *Deutung*<sup>24</sup>.

Esta matización de sentidos es importante pues, por ejemplo, Ludwig Wittgenstein –uno de los filósofos que más han reflexionado sobre las interpretaciones de las reglas– se manifiesta explícitamente (y de modo paradigmático en el famoso párrafo 201 de sus *Investigaciones filosóficas*<sup>25</sup>) en contra de la idea de que para seguir una regla (de cualquier tipo: ética, matemática, religiosa, artística, jurisprudencial... estamos aquí ante una universalidad no menos exhaustiva que la «universalidad hermenéutica») sea menester pertracharse de algún tipo de interpretación como *Deutung*; ahora bien, el propio Wittgenstein no dice nada en contra de (y, de hecho, presupone en el resto de su obra) que al disponernos a seguir una reglas se produzca un fenómeno de interpretación como *Auslegung*. Y por ello, aunque no vaya a ser aquí el centro de nuestro análisis<sup>26</sup>, podríamos perfectamente reputar las reflexiones wittgensteinianas como afines al movimiento hermenéutico<sup>27</sup>. Lenguas como la inglesa o la española, que sólo poseen una palabra para estos dos sentidos filosóficamente opuestos de interpretación (estas «dos interpretaciones de interpretación», como diría Derrida<sup>28</sup>), han favorecido a veces una concepción de Wittgenstein como filósofo enemigo de la universalidad hermenéutica (apoyándose, fundamentalmente, en el citado párrafo de las *Investigaciones*); percatarse de la diferencia entre *Deutung* y *Auslegung* podría, entre otras cosas, principiar el desmontaje de tal perspectiva.

Pues, en suma, la concepción propia de la universalidad hermenéutica sobre las normas no puede ser sino la siguiente: Siempre que una instancia normativa (un principio matemático, una regulación legal, un mandamiento ético, una prescripción religiosa, una directriz artística...) pretenda ejercer su autoridad sobre ciertos agentes, estos habrán por fuerza de interpretarla (en el sentido de la *her-*

23 J. Derrida, «La structure, le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil, 1967, p. 409-428, aquí p. 427.

24 El alemán *Interpretation*, por su parte, se puede asimilar para todo cuanto diremos con el más castizamente teutón *Auslegung*, del cual no es sino un término técnico y latinizante. (Agradezco a este respecto las valiosas indicaciones que tuvo la gentileza de hacerme el profesor Manfred Frank en el encuentro *Hermeneutics Today*, organizado por la Universidad de Turku, Finlandia, entre los meses de agosto y septiembre de 2001). Sobre el paralelismo entre *Auslegung* y *hermeneia*, véase C. Sini, «La fenomenología e la questione del pensiero», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '88*. Roma-Bari: Laterza, 1989, p. 99-123.

25 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, 1958, § 201.

26 Lo ha sido, empero, en M. Á. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Salamanca el 21-10-2002; puede verse también «Wittgenstein 2006. Un proemio sobre el significado del pensamiento wittgensteiniano para nuestros trabajos y días», *Volubilis*, n. 13 (2006), 90-118.

27 Véase, en este sentido, C. Lawn, *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Nueva York: Continuum Press, 2005; D. E. Linge, «Editor's Introduction», en H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (trad. D. E. Linge). Berkeley: Berkeley University of California Press, 1977, p. xi-lviii; A. Velasco Gómez, «Tradiciones hermenéuticas», *Theorethikos*, vol. 3, n. 3 (julio-septiembre 2000); C. Taylor, «Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B. F. McGuinness (ed.), «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991, p. 94-120; K.-O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», *ibid.*, p. 27-68; P. Ricoeur, ««Logique herméneutique»?», en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy*, vol. I. La Haya: M. Nijhoff, 1981, p. 179-223.

28 J. Derrida, «La structure...», p. 427-428.

*meneia* o *Auslegung*) a fin de llegar a comprender qué aplicación práctica es la que verdaderamente esta instancia les está imponiendo; y esa interpretación (*hermeneia* o *Auslegung*) se produce como una pretensión de validez normativa social, intersubjetiva, dependiente de las prácticas colectivas de argumentación y persuasión<sup>29</sup> de los agentes sociales (hermeneutas), que son los que verdaderamente desarrollan, formulan toda norma antes de que esta pueda ser efectiva. Ellos son los únicos capaces de articular reclamos normativos de los unos para con los otros, capaces de formular o presuponer enunciados que quieren ser prescriptivos, y capaces de emprender actuaciones que ligen, obliguen o permitan cosas a sí mismos y a los demás; capaces de *hermeneia*, en una palabra (y *forzados* a participar de la universalidad de esa *hermeneia* siempre que deseen que haya normas en sus prácticas sociales). No se da en la interpretación de las normas, pues, a la manera de la *Deutung*, un mero desvelamiento de la esencia de lo que hay, como si lo que de verdad marcara el sentido de las normas fuese una autoridad independiente, «más allá» de los hermeneutas y su interpretación y sus prácticas normativas. Pues esta última posibilidad haría de la interpretación una mera llave de paso, una mera «exégesis», necesaria, sí, pero incómoda, al fin y al cabo, por cuanto interfiere y se nos interpone en el conocimiento directo de las normas (el Ser, la Verdad), que es lo que realmente aspiraríamos a captar. Y ese lugar de mero intermediario<sup>30</sup> incómodo no puede ser el genuino sitio donde ubique a la interpretación una tesis tan respetuosa para con ella como la de la «universalidad hermenéutica». La «vocación auténtica de la hermenéutica»<sup>31</sup> no puede limitarse a recordarnos algo, a la postre, tan trivial como que «es necesario interpretar el mundo para entenderlo mejor» («el mundo es complicado, hay que descifrar sus enigmas permanentemente, y nuestro utillaje para ello es el de la interpretación...»); sino que, de modo mucho más radical, esa tesis sólo puede hacerse filosóficamente interesante si defiende que es únicamente en nuestras humanas prácticas e interpretaciones (*Auslegungen*) donde aparece constituido eso que se llama «verdad», «norma», «ser», etcétera.

### 3. ¿Interpretación como traducción?

En este punto podemos cerciorarnos de que los jesuitas salmantinos tenían, efectivamente, buena parte de razón: pues el simple hecho de haber distinguido entre los dos sentidos de «interpretación» que se hallan agazapados tras este vocablo hispano (y que se hacen patentes en sus equivalentes alemanes) nos permitirá ya concluir algo bien remunerativo a propósito del asunto que habíamos anunciado como temática de este artículo. En efecto: al hablar de la interpretación hermenéutica

29 Véase M. Beuchot, «La argumentación en la hermenéutica. El paradigma de Perelman», en R. Alcalá (ed.), *Hermenéutica, retórica y argumentación*. México: UNAM, ENEP-Acatlán, 1997, p. 23-37; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 1997, p. 68 y 94; *Tratado...*, p. 81-95; M. Á. Quintana Paz, «El giro...»; «De las reglas...». No anda seguramente lejos de esta idea A. Ortiz-Osés, «Metodología hermenéutica», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, (4ª edición). Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 360-363, aquí p. 361, cuando alude a un «coexistencialismo» donde «el sentido es aquello que tiene valor [...] para mí-nosotros».

30 Véase, contra esta noción de la «interpretación» como mera «intermediación» entre lo verdaderamente importante (la «realidad», de un lado), y el «sujeto cognoscente», del otro), M. Á. Quintana Paz, «No-interpretación». También, desde una perspectiva asaz diversa como es la lacaniana, véanse los argumentos que vierte contra lo que él llama una consideración «paranoica» de la realidad (según la cual esta se nos oculta siempre tras una continua simulación que hay que detectar y cancelar), S. Žižek, «*The Matrix*, o las dos caras de la perversión», *Acción paralela* (trad. C. Díaz), n. 5 (2000), <http://www.accepar.org/numero5/matrix.htm>

31 G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994, *passim*.

como «formulación», «desarrollo» o «explicitación» (en el sentido de la *hermeneia*, y no del «desciframiento» o «desvelamiento» de lo oscuro y oculto, como en la *Deutung*), de ninguna manera lo que puede quererse con ello es limitar el sentido de «interpretación» a «traducción a enunciados lingüísticos de la verdad». Pues, precisamente, ese empeño por convertir toda interpretación en una articulación lingüística (en una traducción) del sentido «rescatado» o «desentrañado» desde aquello que aún no mostraba paladinamente su significado (y, por ello, hacía falta «traducir») responde a una idea de interpretación como *Deutung*, que es de la que queremos alejarnos. Interpretar y traducir, por lo tanto, no pueden ser lo mismo ya que la interpretación filosóficamente interesante (la interpretación propia de la universalidad hermenéutica) no consiste en «traducir» o «aclarar» la verdad que «está ahí afuera» y que se nos mostraba como un enigma; sino que esa interpretación es ella misma la que constituye, la que formula las verdades: no las «traduce» (como si ya existiesen –estuviesen del todo constituidas– independientemente de ella, y ella fungiese de mera intermediaria), sino que las lleva a existir ella misma (sin actividad interpretativa no habría verdad, ni normas, ni mundo humano... siempre según la tesis de la universalidad hermenéutica).

Tenemos, por consiguiente, un buen motivo ya para alejarnos de la equiparación total entre «interpretar» y «traducir»: esta equiparación no responde eficientemente al sentido de la «universalidad hermenéutica». Sin embargo, hay otro inconveniente, un argumento mucho más fuerte para repudiar la idea de que nuestro interpretar sea un «traducir» desde lo que se manifiesta ante nuestra mente de modo oscuro hasta enunciados que le resulten a nuestra mente más claros, más descifrados, más desentrañados.

Ese inconveniente es la amenaza de un *regressus ad infinitum*<sup>32</sup> en nuestras «traducciones» desde lo «oscuro» a lo «claro». Autores tan recientes como Kripke<sup>33</sup>, Rorty<sup>34</sup> y Brandom<sup>35</sup>, a partir de un argumento que cabe rastrear ya en Schleiermacher<sup>36</sup> o Kant<sup>37</sup>, e incluso en los ya citados Wittgenstein<sup>38</sup> o el propio Gadamer<sup>39</sup>, han venido mostrando cómo es inútil pretender interpretar, desentrañar (*deuten*), una norma mediante su traducción o reformulación lingüística<sup>40</sup> en un nuevo enunciado normativo –lo que Bloor<sup>41</sup> ha llamado «sustituir unos signos por otros»–: *ya que este nuevo enunciado necesitaría también ser interpretado* o aclarado (*gedeutet*) para ser normativo, y

32 Sobre esta necesidad de poner coto a las posibles (e infinitas) interpretaciones de interpretaciones (o traducciones de interpretaciones), véase M. Beuchot, *Tratado...*, p. 26 y 60.

33 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982, p. 17.

34 R. M. Rorty, «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en B. F. McGuinness (ed.), «*Der Löwe...*», p. 69-93.

35 R. B. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard UP, 1994, p. 18-30.

36 F. D. E. Schleiermacher, «*Hermeneutics and Criticism*» and other Essays (trad. A. Bowie). Cambridge: Cambridge UP, 1998, p. 229.

37 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A132/B171-A135/B174; *Crítica del juicio*, § VII.

38 L. Wittgenstein, *Philosophische...*, § 84, § 201; *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Oxford: Blackwell, 1978, I, § 113; «The Blue Book», en *Preliminary Studies*. Oxford: Blackwell, 1958, p. 1-74, aquí p. 33-34; G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», *Mind*, vol. 63-64 (1954), I, p. 289-315 (parte II), aquí 293.

39 H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 61-62.

40 A. Marmor, «No Easy Cases?», en D. M. Patterson (ed.), *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder: Westview Press, 1992, p. 189-207, p. 204.

41 D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres: Routledge, 1997, p. 18.

si se proporcionase una nueva reformulación o traducción de él se volvería a repetir el problema indefinidamente, *ad infinitum*<sup>42</sup>:

Esto se parecería mucho al caso en que, en el juego de dados, se determinase cuánto debe valer una jugada valiéndose de una segunda jugada.<sup>43</sup>

Interpretar una instancia no puede consistir sólo en traducir porque ante una traducción (que no deja de ser un nuevo «texto», un nuevo *interpretandum*) tenemos el mismo problema que ante esa instancia inicial: ¿cómo interpretarla? Y por más que demos traducciones de las traducciones, si a ellas no se les añade algo más, seguiremos teniendo el mismo problema (agravado por un molestísimo *recursus ad infinitum*). Cuando hablamos, pues, de que siempre es preciso interpretar una instancia, la *hermeneia* a que nos referimos como universal e inexcusable no es (no puede ser) su mera rearticulación como enunciado sintácticamente estructurado, su mero traslado o *traducción* (potencialmente infinita) a otra formulación lingüística; sino que tiene que consistir en otra cosa. Ahora bien, ¿a qué podemos llamar «interpretación» que no sea una reformulación (en nuevos signos, en nuevas traducciones) de aquello (las normas, la realidad, el mundo) que deseamos interpretar?

Tanto el Heidegger de *Ser y tiempo*<sup>44</sup> como el Wittgenstein de sus últimas obras<sup>45</sup> pueden venir, en este punto, en nuestra proficua ayuda: únicamente la *inserción de lo interpretado en un proyecto de acción*, en la existencia de los agentes interpretantes, nos salva del infinito recurso a una traducción de algo, para interpretar la cual es precisa otra nueva traducción, que a su vez necesita ser traducida, etcétera. Como ya afirmara Charles Sanders Peirce, es únicamente la «modificación de las tendencias de una persona hacia la acción» o su «cambio de hábito»<sup>46</sup> lo que nos libra del proceso (potencialmente interminable) por el cual un signo nos demanda un interpretante para ser entendido, y este interpretante (si es un signo, como son las traducciones) a su vez necesitaría de un segundo interpretante, etcétera<sup>47</sup>. No son nuevas palabras (traducidas), sino ciertas acciones lo

42 H.-J. Glock, que expone bellamente este asunto (en su sustancioso *The Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 325), comete el desliz etimológico de denominar a esta interpretación que desemboca en un *regressus ad infinitum* como «hermenéutica», cuando, con lo dicho, es patente que el tipo de interpretación que este argumento (en este caso, en boca de Wittgenstein) denigra tiene más que ver con la *Deutung* que con la *hermeneia-Auslegung*. En un pasaje de las reflexiones hoy editadas como *Zettel*. Oxford: Blackwell, 1967, § 217, Wittgenstein mismo distingue entre «ver conforme a una interpretación» (*Deutung*) y «conforme a un interpretar» (lo cual, con las implicaciones activas que posee la opción por un verbo infinitivo –cuyo subrayado es mío– parece apuntar más bien a la labor creativa, formuladora, constitutiva de la *Auslegung*); y Wittgenstein significativamente apuesta ahí por lo segundo (por lo hermenéutico, pues) frente a lo primero.

43 L. Wittgenstein, *Zettel*, § 230.

44 M. Heidegger, «Sein und Zeit», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, n. 8 (1927).

45 Para una exposición de la posible alianza entre el primer Heidegger y el segundo Wittgenstein (contra el tándem correspondiente, formado por el segundo Heidegger y el primer Wittgenstein), véase R. Rorty, «Wittgenstein, Heidegger...».

46 C. S. Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism. Collected Papers*, vol. 5. Cambridge: Harvard UP, 1934, p. 476.

47 Véase, por ejemplo, *ibíd.*, p. 491: «No niego que un concepto, proposición, o argumento [o traducción, en los términos en que aquí usamos esa palabra] puedan ser interpretantes lógicos [de algo]. Sólo insisto en que no pueden ser el interpretante lógico final, porque son signos [...] que tienen ellos mismos un interpretante lógico. Sólo el hábito [...] no es un signo en la manera en que ese signo del que es interpretante lógico es signo». Sobre la función de los interpretantes peirceanos y cómo evitar su regreso infinito, véase M. Beuchot, *Elementos...*, p. 143-160. En cuanto al rol del «cambio de hábito» en la filosofía peirceana, véase M. Beuchot y J. Deely, «Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poinsett», *The Review of Metaphysics*, n. 48 (1995), p. 539-566.

que nos demuestra que un agente está haciendo suya una interpretación. Interpretar una norma no es *traducirla* (mentalmente) a otra formulación, sino efectuar *actos* como acatarla, o rechazarla, o comprometerse con aquellos otros que la siguen, o unirse a los que la repudian, etcétera. La interpretación de que hablamos, la interpretación hermenéutica, no reside pues en la reconversión verbalizada de una normatividad previa, objetiva, para aclarársela (*deuten*) a los agentes sobre los que esa normatividad aspira a desplegar su autoridad (contra esta reconversión explicativa de la *Deutung*, contra esas «traducciones» verbales habríamos de estar tan vehementemente dispuestos como Susan Sontag<sup>48</sup> en su clásico ensayo de 1966); sino que la interpretación puede, en último término, estribar tan sólo en el hecho de que se produce una opción por parte de los agentes en sus prácticas, lo cual dota de cierto sentido (y no de otros) a aquello (el mundo, las normas, la vida) que se les presenta e interpretan: les hace adoptar cierto curso de acción y no otros. Es en este sentido en el que Vattimo ha podido hablar de que «la libertad de la interpretación es algo totalmente diferente a la arbitrariedad: comporta riesgo y responsabilidad»<sup>49</sup>. Pues interpretar es, en el fondo, optar, elegir, vivir; no mera (y asépticamente) «traducir».

#### 4. Balance: más allá de la metáfora de la interpretación como traducción

En definitiva, pues, la interpretación como *hermeneia* o *Auslegung* a que nos referíamos en el párrafo segundo y que, por usar las palabras de Vattimo, «constituye» o «formula» la verdad, no hace tal «formulación» de un modo lingüísticamente articulado, como «traducción» (eso sería mantenerse en la perspectiva de la *Deutung* y, además, abocaría a un *regressus ad infinitum*): su articulación o formulación de la verdad alude al hecho de que ha de optarse activamente en el espacio de la intersubjetividad por un cierto sentido de la norma antes de decidirse a obedecerla (o, si se prefiere, a desacatarla); y se habla de interpretación (y de universalidad hermenéutica) porque ese sentido no viene nunca ya «dado» por un «objeto» o «sujeto» independiente (un fundamento metafísico), sino que se debe *configurar* socialmente, interpretar, por agentes que pueden tratar de darse cuenta los unos a los otros de sus elecciones interpretativas, las únicas capaces de hacer *efectiva* cualquier autoridad.

En muchos casos (de hecho, seguramente en la mayoría) esas opciones socialmente tomadas en la interpretación pueden ser tácitas, incuestionadas, inarticuladas en el discurso lingüístico –nos hallaríamos ante la mera *Handlung*, sin *Diskurs*, que menciona Habermas<sup>50</sup>; o ante las asunciones implícitas a que se refiere Brandom<sup>51</sup>–. A veces, no obstante, esas opciones pueden ser cuestionadas por individuos o grupos que no están de acuerdo con la interpretación que se ha propuesto o impuesto. Y si ese cuestionamiento no es una simple escisión fáctica en las acciones colectivas (unos cuanto individuos se limitan a hacer otra cosa, a interpretar de otro modo las normas o el

48 Susan Sontag, *Contra la interpretación* (trad. H. Vázquez Rial). Madrid: Alfaguara, 1996. No deja de ser irónico que, a fuer de tomarnos en serio la universalidad hermenéutica, hayamos de venir a dar la razón a un libro como este, cuyo título, en apariencia, apuntaría hacia todo lo contrario de lo que los filósofos hermenéuticos defienden. Pero es que la interpretación contra la que estaba Sontag es la misma que aquella contra la cual habría de estar todo pensador hermenéutico: la interpretación como mera *Deutung*, no como *hermeneia*.

49 G. Vattimo, *Oltre...*, p. 4; véase también G. Vattimo, «L'uomo che amò il rischio», *La Repubblica*, 10-8-1997, p. 29, y L. Pareyson, *Estetica: Teoria della formatività*, Turín: Edizioni di Filosofia, 1954, p. 75-77.

50 J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1984, p. 127-183, aquí p. 130.

51 R. B. Brandom, *Making it...*; *La articulación de las razones* (trad. E. de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño). Madrid: Siglo XXI, 2002.

mundo), sino que se articula verbalmente para persuadir discursivamente a otros individuos o grupos (aspirando a resultar *normativa* sobre ellos)<sup>52</sup>, nos hallaríamos con que esta interpretación rival, para variar la *hermeneia* imperante en un contexto social determinado, elige en ese caso concreto una articulación sintáctica. Pero esta transición a lo lingüístico, naturalmente, es algo que no tiene por qué darse necesariamente, que a menudo no se da<sup>53</sup> y que, contra lo que pensaría un escéptico cartesiano<sup>54</sup>, si no se da, no por ello desmerece la calidad de la práctica en que el curso de interpretación permanece incuestionado<sup>55</sup>. Toda práctica normativa aspira a ser aceptada intersubjetivamente, pero sólo en algunos casos necesita pasar por explicitarse discursivamente para lograrlo.

La universalidad de la *hermeneia*, pues, o de lo que Gadamer<sup>56</sup> llama *Sprachlichkeit*, no es entonces, como a menudo se ha malinterpretado, un «panlingüismo»<sup>57</sup> que postule que toda nor-

52 Este tránsito hacia el discurso de las interpretaciones nuevas que se quieren hacer valer en un contexto social (y, por lo tanto, utilizan argumentos, razones, justificaciones lingüísticas para ello) es por el que parecen abogar tanto J. Habermas (en su citado «Wahrheitstheorien») como M. Beuchot (en los pasajes que de él citamos en la nota a pie de página 29). Pero ambos autores no pueden ignorar (y de hecho, no ignoran) que a menudo hay cambios o aspiraciones al cambio (y a veces muy importantes) de las interpretaciones socialmente aceptadas que, sin embargo, no se hacen a través de argumentos y debates explícitos, y que sólo se detectan debido a los cambios observables en las acciones (las «modificaciones del hábito» de que hablaba Peirce) de los agentes concernidos. Por ello, se debe huir de nuevo de una concepción de la «interpretación» excesivamente lingüística (concepción que es la que, a la postre, aboca a equiparaciones como esa comparación entre «traducir» e «interpretar» que aquí estamos cuestionando), y reconocer el elemento de *acción* (lingüística o no) que sí que representa lo más propio de toda *hermeneia*, tal y como venimos arguyendo. Dicho en otras palabras: hay que reivindicar el papel que Wittgenstein (y también Peirce) pueden (y tal vez deben) desempeñar dentro de la filosofía hermenéutica con el fin de evitar que esta se vea extraordinariamente limitada; esta es una reivindicación, además, que tiene uno de sus más encendidos paladines en el ya aludido P. Ricoeur, ««Logique...?»».

53 L. Wittgenstein, *Philosophische...*, § 85.

54 M. Williams, «Blind Obedience: Rules, Community and the Individual», en K. Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*. Berlín: Walter de Gruyter, 1991, p. 93-125, aquí p. 116.

55 L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Oxford: Blackwell, 1969, § 250, § 307, § 392, § 506, § 507. Apoyándose en estas reflexiones wittgensteinianas, T. H. Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge*. Hassocks: The Harvester Press, 1978, p. 74, distingue cuatro tipos de justificación verbal de una práctica «p»: sólo en uno de ellos «p» puede justificarse y dudarse y es bueno hacerlo (por ejemplo, esto le ocurre a cualquier experimento científico); en los otros tres, o bien «p» no se puede justificar ni hace falta hacerlo (por ejemplo, si «p» consiste en la creencia o instinto a considerar que en el mundo hay objetos físicos y a actuar en consecuencia); o bien «p» no se justifica casi nunca aunque puedan buscarse justificaciones en casos concretos (por ejemplo, si «p» es el impulso a tratar a un bebé que llora fuertemente como si estuviese sufriendo); o bien «p» podría justificarse y dudarse, pero generalmente tiene poco sentido hacerlo (por ejemplo, en la práctica de tratar el título que aparece impreso en la portada de un libro como el título de ese libro).

56 H.-G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a *Verdad y método I*», en *Verdad y método II*, p. 225-242. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 25-26, propone traducir este concepto de *Sprachlichkeit* como «lingüicidad o lingüisticidad, dialogicidad o apalabramiento, articulación o junción, mentando primordialmente el carácter dialógico o lingüístico de la experiencia humana del mundo, [apuntando entonces] al consenso y la puesta en común propia de la comunicación intersubjetiva sobre algo»; todo ello con el fin de evitar que se reduzca a «su significado lógico-verbal tal y como aparece en el habla o diálogo, en la conversación o coloquio, pero también derivadamente en el texto o escritura» (ibíd., 26) pues debe recordarse que «al tiempo [...] vierte el *logos* griego al alemán» (ibíd., 25) –y *logos* no era sólo verbal, como su traducción latina *lingua* tendió a hacernos creer a los romanizados–. Para Ortiz-Osés, pues, al igual que en lo que aquí hemos defendido, en el fondo la interpretación, la *hermeneia*, es una formulación lingüística en el sentido de que está inserta en el ámbito de lo racionalmente intersubjetivo, del *logos*, donde podría pedírsele eventualmente que dé cuenta de sí y resulte convincente ante otros agentes (lingüísticamente o de otro modo); *pero no* (y en esto también coincide con nosotros) en el sentido de que esté ya desde siempre articulada o formulada «lógico-verbalmente», gramaticalmente, para poder imperar entre los agentes.

Es en este sentido ampliado de lenguaje (*logos*), no necesariamente articulado, en el que posiblemente estaba pensando no sólo Ortiz-Osés, sino también Margaret Atwood en los versos (especialmente el último) citados como epígrafe al inicio de este artículo.

57 En realidad, dentro del panorama de la filosofía contemporánea no es «panlingüista» ni siquiera Jacques Derrida, uno de los autores que más frecuentemente han sido acusados de tal cosa (para muestra, un botón: R. Follari, «Sobre la desfun-

matividad es o debería ser lingüística<sup>58</sup>, y que por consiguiente debe ser «traducida» para acercarla a aquellos a quienes se dirige; sino que tal *Sprachlichkeit* tan sólo apunta al hecho de que esa normatividad es un fenómeno intersubjetivo –residente en la comunicación que entablan entre sí los humanos–, y no un factor metafísico-absoluto; y asimismo apunta al hecho de que por lo tanto, para lograr legitimarse, tal normatividad habrá de apelar al ámbito compartido de las acciones en que se comunican los agentes (la *Sprachlichkeit*), no a instancias independientes de ellos. Ese ámbito compartido a veces puede ser explícitamente verbalizado, por supuesto; pero a veces no lo es ni necesita serlo (y no por ello pierde calidad, legitimidad ni capacidad normativa).

Todos estos motivos son los que abonan una cierta precaución por nuestra parte ante la idea de que la interpretación por la que aboga la hermenéutica pueda parangonarse con una «traducción». La interpretación, la *hermeneia*, la *Auslegung* no es una traducción porque, a diferencia de esta última, no persigue «desvelar» un sentido, sino más bien «constituirlo»; no es una traducción porque no aspira a reformular en palabras ese sentido (reformulación potencialmente infinita), sino a decidirse<sup>59</sup> a dar el salto<sup>60</sup> hacia una acción que mostrará la actitud del agente que interpreta ante tal sentido; y no es una traducción porque no todo son palabras y lenguaje para la hermenéutica, sino que también hay acciones, simples y mondas acciones. No podríamos hablar de una analogía de simple desigualdad, pues, ni de una analogía de proporcionalidad propia entre traducción e interpretación: son demasiado diferentes entre sí (una siempre lingüística, la otra no; una potencialmente infinita en sus reformulaciones, la otra interrumpe estas con la acción). Por decirlo en los términos

---

damentación epistemológica contemporánea», en *Epistemología y sociedad*. Rosario: Homo sapiens, 2000, p. 62-78). La frase de Derrida que suele dar pie a estas imputaciones de «panlingüismo» es su famoso *il n'y a pas de hors-texte* («no hay afuera del texto»); sentencia que aparece, entre otros muchos lugares derridianos (como su *De la grammatologie*. París: Gallimard, 1967; o *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit, 1972) en J. Derrida, *Limited Inc*. París: Galilée, 1988, p. 252. En este último pasaje, empero, ya se aclara que la susodicha afirmación «no significa otra cosa sino que «no hay nada fuera de contexto», lo cual evidentemente es algo muy diferente a aseverar que «todo es lenguaje». Otra explicación de Derrida sobre su proyecto filosófico de «deconstrucción» que debería bastar para demostrar que *ni siquiera él es «panlingüista»* (y, *a fortiori*, tampoco lo son entonces ni Gadamer ni Vattimo ni, en general, los filósofos hermenéuticos) es el siguiente: «Resulta totalmente erróneo sugerir que la deconstrucción equivale a una suspensión de la referencia. La deconstrucción se siente siempre profundamente concernida por lo «otro» del lenguaje. Nunca dejan de sorprenderme los críticos que contemplan mi obra como una declaración de que no existe nada más allá del lenguaje, de que estamos aprisionados por el lenguaje; pues lo que yo digo es, exactamente, lo contrario. Mi crítica del logocentrismo es sobre todo la búsqueda de lo «otro» y lo «otro del lenguaje»... Ciertamente es que la deconstrucción trata de mostrar que la cuestión de la referencia es mucho más compleja y problemática de lo que las teorías tradicionales han supuesto; incluso se pregunta si nuestro término «referencia» resulta enteramente adecuado para designar a lo «otro». Lo «otro», que se encuentra más allá del lenguaje y que invoca al lenguaje, tal vez no sea un «referente» en el sentido habitual que los lingüistas han atribuido a este término. Pero el distanciarse uno mismo, pues, de esa estructura habitual, el desafiar o complicar lo que comúnmente hemos presupuesto acerca de ella, no equivale a decir que no haya *nada* más allá del lenguaje» (reproducido en J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indianápolis: Indiana UP, 1997, p. 16-17).

En cualquier caso, el que no se pueda acusar a Derrida (o, en general, a la postmodernidad) de esta lacra «panlingüista» no obsta, naturalmente, para que sea sumamente legítimo (y hasta lucrativo) lanzarles otro tipo de denuestos, como hace de modo a menudo lígrimo M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México: Porrúa-Universidad Intercontinental, 1996, p. 59-65; *Tratado...*, op. cit., p. 103-108; puede verse también M. Á. Quintana Paz, «Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad por la diferencia. (Prefacio a la traducción del texto de Gianni Vattimo «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida»)», *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*, n. 2 (2006), 109-121.

58 Véase, también en torno a este tema, G. Vattimo, «Historia...».

59 Véase, sobre la interpretación como decisión performativa, L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939*. Hassocks: Harvester Press, 1976, § XII; J. Derrida, «Force of Law. The «Mystical» Foundation of Authority» (trad. M. Quaintance), *Cardozo Law Review*, vol. 11, n. 5-6 (1990), p. 919-1045.

60 Así lo denomina, «salto» o, en inglés, *leap*, S. Glendinning, *On Being with Others*. Londres: Routledge, 1998, p. 101 y *passim*. También había hablado en términos de tal salto S. A. Kripke, *Wittgenstein...*, p. 55.

de Peirce, la traducción no es una buena *imagen* de la interpretación, ni tampoco un buen *esquema* de las relaciones propias de esta: resultan demasiado disímiles. Tampoco se puede hablar de una analogía de atribución entre ellas, pues no hay una que sea el analogado primero con respecto a la otra: ninguna de ellas dos define a la otra, ni representa lo mejor a lo que puede aspirar esa otra, ya que cada cual acomete caminos muy diferentes (una sólo reformula o desvela y sólo con palabras; la otra constituye la verdad con acciones, lingüísticas o no)<sup>61</sup>.

La única posibilidad que nos resta es la de estimar que la relación analógica entre interpretar y traducir es del tipo más propincuo a la equivocidad que existe: la analogía impropia, también llamada trópica o metafórica<sup>62</sup>. Cuando comparamos al que interpreta con el que traduce y decimos del primero que, en cierta forma, está «traduciendo», no estamos siendo quizá totalmente equívocos (algún rasgo en común puede tener el interpretar y el traducir; de hecho el traductor, como veíamos en el primer párrafo del presente artículo de la mano del Gadamer de los años 60-85, suele tener que recurrir a sus propias dotes de intérprete para realizar su tarea); ahora bien, tampoco nos hallamos radicalmente lejos de una (en ocasiones peligrosa) equivocidad, como hemos intentado mostrar<sup>63</sup>. La categoría que mejor le conviene a esta relación analógica es, pues, la de analogicidad impropia: «interpretar» y «traducir» se puede decir que son lo mismo *sólo* si somos conscientes de que, al hablar así, estamos expresándonos metafóricamente. Las metáforas suelen ser hermosas y asiduamente resultan iluminadoras; pero tal vez parte de su encanto resida en las temibles asechanzas que se agazapan en sus adentros. Precavámonos entonces de los celados equívocos que ésta abriga.

- 
- 61 Esto no obsta, naturalmente, para que a menudo aquel que traduce *a la vez* interprete; o aquel que interpreta algo recurra al mismo tiempo a la traducción para sus afanes. Pero el hecho de que algunos agentes realicen de vez en cuando (o a menudo, en este caso da igual la frecuencia) dos acciones de forma simultánea no implica que esas dos acciones guarden una especial relación de analogía entre sí: por poner un ejemplo, también es habitual que mucha gente almuerce *a la vez* que ve la televisión, y ello no conlleva una especial analogía entre almorzar y ver la tele. Para que haya verdadera analogía de atribución, una de las acciones (el interpretar) tendría que realizar lo mismo que la otra (el traducir), sólo que de un modo más completo o perfecto; sin embargo, como hemos visto, ese no es el caso: cada una realiza acciones distintas, y no sólo la misma acción con un grado de calidad diferente.
- 62 Sobre la metáfora como analogía impropia, y su lugar en la hermenéutica analógica, véase M. Beuchot, «Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora», en M. Beuchot y A. Velasco (eds.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*. México: UNAM, 2001, p. 77-85; *Perfiles...*, p. 31 y 51-52; *Tratado...*, 51-52. Otros buenos análisis, siempre desde el contexto hermenéutico, de la figura de la metáfora se hallan en C. Maillard, «Metáfora», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario...*, p. 352-357; M. Barrios Casares, «Metáfora», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Claves...*, p. 383-393.
- 63 De hecho, entre estos equívocos está el frecuente reproche que se hace a la filosofía hermenéutica por, presuntamente, proponer un modelo de interpretación como *Deutung* (hemos visto algún ejemplo de ello en la nota a pie de página 42). Otro riesgo de este equívoco es, como ya hemos aludido más arriba, el hecho de que se haya defendido por toda una legión de autores cosas tan peregrinas como que Wittgenstein estaría en contra de la hermenéutica *porque* en pasajes como el citado en la nota a pie de página 25 aboga en contra de la *Deutung* (cuando precisamente, como venimos explicando, ese es el motivo para considerarlo *a favor* de una concepción genuinamente hermenéutica del acatamiento de las normas). También son resultado del equívoco entre «interpretar» y «traducir» las acusaciones que se lanzan a la hermenéutica de «panlingüismo», como ya hemos tratado de desmontar. Y, por último, un riesgo más de confundir «interpretación» y «traducción» es el de no diferenciar lo suficiente a la filosofía hermenéutica de lo que P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París: Éditions du Seuil, 1965, ha llamado «escuela de la sospecha» (la tríada formada por Marx, Freud y Nietzsche); y olvidar por consiguiente que es precisamente una superación de los presupuestos de esta última (con su ambición por la *Deutung*, por traducir las cosas a lo que *realmente* son –ideología, sublimaciones o resentimiento, verbigracia–) lo que nos ha permitido en la segunda mitad del siglo XX arribar a las tesis propias de la universalidad hermenéutica (véase, en este sentido, M. Ferraris, «Invecchiamento della «scuola del sospetto»», en G. Vattimo y P. A. Rovatti, *Il pensiero...*, p. 120-136). Los equívocos probables son, naturalmente, muchos más (una de las características que tornan la equivocidad más temible es justamente su ilimitada capacidad de reproducción); sirvan los aquí citados, pues, sólo como muestra de lo amplio que es el repertorio de su potencial mistificador.