

**Interpretar y traducir:
en diálogo con la hermenéutica analógica**

✠ MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Universidad Europea Miguel de Cervantes (Valladolid, España)

*Research means looking —and looking again...
We do not need new information; we need to
think about the information we have. [...]
We need to interpret things like that—
and then to interpret our interpretations.*
Ann Berhoff

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

*Introducción*¹

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. Schleiermacher²

¹ Agradezco a Mauricio Beuchot y Andrés Ortiz-Osés 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 Maurizio Ferraris, “L’universalità

hasta Friedrich Nietzsche,³ desde Martin Heidegger⁴ hasta Hans-Georg Gadamer,⁵ desde Gianni Vattimo⁶ a, entre nosotros, autores como Andrés Ortiz-Osés⁷ y Mauricio Beuchot⁸) que ha venido a hablarse de una cierta “universalidad de la hermenéutica”; esto es, se ha pretendido⁹ que cualquier aspiración a la verdad que los seres humanos sostengan dentro de cualquier acción social (ya sea

dell'ermeneutica e l'ineffabilità dell'individuo”, en *Storia dell'ermeneutica*. Milán, Bompiani, 1988, pp. 136-139.

³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972, § 22.

⁴ Resulta muy iluminador en este sentido el balance de Dante Klocker y Sara Escobar, “El postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance”, en *Thémata*, núm. 27, 2001, pp. 173-179.

⁵ Hans-Georg Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 213-224.

⁶ Nos parece particularmente nítida la fuerte apuesta vattimiana por la tesis de la universalidad hermenéutica que se despliega en Gianni Vattimo, “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, en Teresa Oñate, Miguel Ángel Quintana Paz y Cristina García Santos, eds., *Éndoxa (H.-G. Gadamer: El lógos de la era hermenéutica)*, núm. 20, 2005. Trad. de Miguel Ángel Quintana Paz, pp. 45-62.

⁷ Andrés Ortiz-Osés, “Hermenéutica simbólica”, en A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, eds., *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 226-237.

⁸ Aunque en diversos momentos Beuchot asevera sin ambages que “el objetivo de la hermenéutica es el texto” (Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Itaca/FFL, UNAM, 2005, p. 18), o presupone claramente tal cosa (*ibid.*, pp. 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 narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 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” (*idem.*): tesis todas ellas que señalan potentemente hacia una ontología interpretativa como la que la universalidad hermenéutica postula.

⁹ Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Tecnos, 1988, pp. 277-306.

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.¹⁰ Tampoco vamos a ocuparnos de diferenciarla del relativismo,¹¹ 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

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: Miguel Ángel Quintana Paz, “No-interpretación”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, eds., *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 427-438; “Ideal”, *ibid.*, pp. 267-275; “Comunidad”, *ibid.*, pp. 71-82; “De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo”, en *Thémata*, vol. 32, 2004, pp. 135-157; “El giro retórico de Wittgenstein”, en Domingo García Marzá y Elsa González, eds., *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil*. Castellón, Universitat Jaume I, 2003, pp. 128-147; “¿Qué idea de nación cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?”, en *Laguna*, núm. 8, 2001, pp. 145-158; “Hermenéutica, modernidad y nacionalismo”, en Miguel Giusti, ed., *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 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 Jaques Derrida y G. Vattimo, eds., *Diritto, giustizia e interpretazione*. Roma y Bari, Laterza, 1998, pp. 129-163.

¹¹ Hemos aspirado a hacerlo en M. Á. Quintana Paz, “Cómo no ser ni universalistas ni relativistas”, en Ildelfonso Murillo, ed., *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 149-167 (véanse especialmente pp. 151-156).

trasladar de unas lenguas a otras ciertos textos o asertos.¹² Así lo ha hecho, en primer lugar (y de modo palmario), el propio Gadamer, el cual, si bien inicialmente (en los años sesentas, setentas y primeros ochentas del pasado siglo) sólo subrayó el hecho de que dentro de la traducción existe un componente de “interpretación”,¹³

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 William K. Wimsatt y Monroe C. Beardsley, “The Intentional Fallacy”, en David H. Richter, ed., *The Critical Tradition: Classic Texts and Contemporary Trends*. Boston, Bedford, 1998, pp. 748-756—; y, por otra parte, existiesen otros 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, Miguel Pérez, Elena Garayzábal Heinze y Mohamed El Madkouri, “Pragmática y traducción: una propuesta para el tratamiento de las inferencias conversacionales”, en *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, núm. 6, diciembre, 2006, <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 Herón Pérez Martínez, ed., *Lenguaje y tradición en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, pp. 461-464. y “Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)”, en Elsa Cecilia Frost, ed., *El arte de la tradición o los problemas de la traducción*. México, UNAM, 1992, pp. 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 Peter Newmark, *Approaches to Translation*. Oxford, Pergamon Press, 1984, pp. 38 y ss). Ahora bien, lo que nos interesa 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...*, pp. 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.

¹³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método 1*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 462: “Toda traducción es por eso ya una interpretación”. Un poco más adelante se llega a aseverar que “la situación del tra-

más tarde (hacia el final de la década de los ochentas y durante los noventas) 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”.¹⁴ También han aludido a esta idea, entre los autores ya citados, Andrés Ortiz-Osés¹⁵ y

ductor y la del intérprete viene a ser, pues, en el fondo la misma” (*ibid.*, 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. de Faustino Oncina y José Francisco Zúñiga García. Barcelona, Paidós, 1998 (especialmente pp. 69 y ss. y pp. 83 y ss.) También parece compartir la idea de que “toda lectura es interpretación, como una traducción” el introductor de la versión española de este libro gadameriano (Gerard Vilar, “Prólogo”, en H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*.) En posición semejante cabe ubicar a J. F. Zúñiga García, “La palabra interior y la desaparición del intérprete: la hermenéutica última de Gadamer”, en Teresa Oñate, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz, eds., *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid, Dykinson, pp. 599-611; y a Francisco Arenas-Dolz, “Retórica. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica”, en Ildefonso Murillo, ed., *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, p. 627, 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”.

¹⁵ A. Ortiz-Osés, “Hermenéutica”, en M. Á. Quintanilla, ed., *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 206-208; *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*. Salamanca, Sígueme, 1971, pp. 121-151 y *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica postmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986, p. 71.

Mauricio Beuchot,¹⁶ para este último, al cabo, “la finalidad fundamental de la hermenéutica es traductiva. En el fondo, interpretar es traducir”.¹⁷ Mucho más parcamente, Emilio Betti había limitado, en su obra clásica¹⁸ 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 ya 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?¹⁹ O, en otras palabras, ¿es la traducción un índice de la interpretación, un icono de la misma o solamente un símbolo de ella, por usar ahora la ter-

¹⁶ M. Beuchot, *Tratado...*, pp. 20-21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*. 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...*, pp. 50-56. También pueden resultar de provecho en este sentido Jesús García López, *Estudios de metafísica tomista*. Pamplona, EUNSA, 1976; Luis Diego Cascante-Fallas, “Apuntes sobre ontología tomista: la ‘analogía entis’”, en *Revista Acta Académica*, núm. 25, noviembre, de 1999, pp. 104-112. <<http://www.uaca.ac.cr/acta/1999nov/index.htm>>; José Miguel Gamba, “La metáfora en Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, núm. 23, 1990, pp. 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 Poética*, núm. 2, 1980, pp. 113-125.

minología de Charles Sanders Peirce?²⁰ 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.

Dos sentidos rivales de “interpretación” (y cuál le conviene de suyo a la hermenéutica)

Bien sabían los filósofos jesuitas que trabajaban en mi universidad durante el Seiscientos (y Beuchot no les va a la zaga en ello)²¹ 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”

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. Polisemia e interpretación. Memoria. Primera Jornada de Hermenéutica*. México, UNAM, 1998, pp. 25-38; *Elementos de semiótica*. 2a. ed. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1993; “Apéndice: Hacia una hermenéutica analógico-icónica del símbolo”, en *Tratado...*, pp. 187-198. Sobre la vinculación 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”, en *Acciones Textuales*, núm. 4-5, 1993, *passim*. No hay que olvidar, por lo demás, que, como atinadamente puntualiza Beuchot (*Tratado...*, p. 190), “el icono de Peirce coincide con la noción de *simbolo* de la escuela europea continental, como en Eliade, Cassirer y Ricoeur”... y, añadiríamos nosotros, como en el caso de Andrés Ortiz-Osés (véase cualquiera de las obras de este autor citadas).

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

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 (éste 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.²²

La interpretación de los filósofos hermenéuticos no es, pues, una interpretación cualquiera. La *hermeneia* en la que piensan éstos 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*. Y éste 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”.²³ Este segundo sentido posible de “interpretación” (*pero*

²² G. Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en Gi. Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole*. Milán, Feltrinelli, 1983, p. 26.

²³ Jacques 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. 427.

no de “interpretación hermenéutica”) queda mejor recogido por el término alternativo alemán *Deutung*.²⁴

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*)²⁵ 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 pertrecharse 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 regla se produzca un fenómeno de interpretación como *Auslegung*. Y por ello, aunque no vaya a ser aquí el centro de nuestro análisis,²⁶ podríamos perfectamente reputar las reflexiones wittgensteinianas como afines al movimiento hermenéutico.²⁷ Lenguas

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 Carlo Sini, “La fenomenología e la questione del pensiero”, en G. Vattimo ed., *Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 99-123.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Trad. de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees. 2a. ed. 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, Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, 2002

²⁷ Véase, en este sentido, Chris Lawn, *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Nueva York, Continuum Press, 2005; David E. Linge, “Editor's Introduction”, en H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Trad. de David E. Linge. Berkeley, Berkeley University of California Press, 1977, pp. XI-LVIII; Ambrosio Velasco Gómez, “Tradiciones hermenéuticas”, en *Theorethikos*, vol. 3, núm. 3, julio-septiembre de 2000; Charles Taylor, “Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger”, en

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),²⁸ 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, éstos habrán por fuerza de interpretarla (en el sentido de la *hermeneia* 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 persuasión²⁹ de los agentes sociales (hermeneutas), que son los que verdadera-

mente desarrollan, formulan toda norma antes de que ésta 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 intermediario³⁰ 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”³¹ 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

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”, *op. cit.* 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 ésta se nos oculta siempre tras una continua simulación que hay que detectar y cancelar), Slavoj Žižek, “*The Matrix*”, o las dos caras de la perversión”, *Acción Paralela*, núm. 5.

³¹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari, Laterza, 1994, *passim*.

Brian F. McGuinness, ed., “*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*”. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 94-120; Karl-Otto Apel, “Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”, en B. F. McGuinness, ed., *op. cit.*, pp. 27-68; P. Ricoeur, “Logique herméneutique?”, en Guttorm Fløistad, ed., *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I. La Haya, M. Nijhoff, 1981, pp. 179-223.

²⁸ J. Derrida, *op. cit.*, pp. 427-428.

²⁹ Véase M. Beuchot, “La argumentación en la hermenéutica. El paradigma de Perelman”, en Raúl Alcalá Campos, ed., *Hermenéutica, retórica y argumentación*. México, UNAM, ENEP-Acatlán, 1997, pp. 23-37; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 68 y 94; *Tratado...*, pp. 81-95; M. Á. Quintana Paz, “El giro retórico en Wittgenstein”, en *op. cit.*; “De las reglas...”, en *op. cit.* No anda seguramente Ortiz-Osés lejos de esta idea cuando alude a un “coexistencialismo” donde “el sentido es aquello que tiene valor [...] para mí-nosotros” —A. Ortiz-Osés, “Metodología hermenéutica”, en A. Ortiz-Osés y P. Lancesos, eds., *Diccionario de hermenéutica*. 4a. ed. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 361—.

si defiende que es únicamente en nuestras humanas prácticas e interpretaciones (*Auslegungen*) donde aparece constituido eso que se llama “verdad”, “norma”, “ser”, etcétera.

¿Interpretación como traducción?

En este punto podemos cerciorarnos de que los jesuitas salmantinos que habitaban lo que hoy es su Universidad Pontificia 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 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 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*³² en nuestras “traducciones” desde lo “oscuro” a lo “claro”. Autores tan recientes como Kripke,³³ Rorty³⁴ y Brandom,³⁵ a partir de un argumento que cabe rastrear ya en Schleiermacher³⁶ o Kant,³⁷ e incluso en los ya citados Wittgenstein³⁸ o el propio Gadamer,³⁹ han venido mostrando cómo es inútil pretender interpretar, desentrañar (*deuten*), una norma mediante su traducción o reformulación

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

³³ Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford, Blackwell, 1982, p. 17.

³⁴ Richard M. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”, en B. F. McGuinness, ed., *op. cit.*, pp. 69-93.

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

³⁶ Friedrich. D. E. Schleiermacher, “*Hermeneutics and Criticism*” and other *Essays*. Trad. de Andrew Bowie. Cambridge, Cambridge UP, 1998, p. 229.

³⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, A132/B171-A135/B174 y *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa Calpe, 1977, § VII.

³⁸ L. Wittgenstein, *Philosophische...*, § 84 y § 201; *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik/Remarks on the Fundamentals of Mathematics*. Trad. de G. Elisabeth M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright. 2a. ed. Oxford, Blackwell, 1978, I, § 113; , “The Blue Book”, en *Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford, Blackwell, 1958, pp. 33-34; George E. Moore, “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, en *Mind*, vol. 63 (1954), pp. 1-15 (parte I); pp. 289-315 (parte II); vol. 64 (1955), pp. 1-27 y p. 264 (parte III). vol. 63-64, I, p. 293.

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

lingüística⁴⁰ en un nuevo enunciado normativo —lo que Bloor⁴¹ ha llamado “sustituir unos signos por otros”—: *ya que este nuevo enunciado necesitaría también ser interpretado o aclarado (gedeutet) para ser normativo, y si se proporcionase una nueva reformulación o traducción de él se volvería a repetir el problema indefinidamente, ad infinitum*:⁴² “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”.⁴³

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

⁴⁰ Andrei Marmor, “No Easy Cases?”, en Dennis M. Patterson, ed., *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder, Westview Press, 1992, p. 204.

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

⁴² Hans-Johann 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* (ed. y trad. de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright. 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 nuestro— 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.

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*⁴⁴ como el Wittgenstein de sus últimas obras⁴⁵ 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”⁴⁶ 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.⁴⁷ No son nuevas palabras (traducidas), sino ciertas acciones lo 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

⁴⁴ M. Heidegger, “Sein und Zeit”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, núm. 8, 1927.

⁴⁵ Para una vinculación 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...”, en *op. cit.*

⁴⁶ Charles S. Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism. Collected Papers*, vol. 5. Ed. de Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Harvard UP, 1934, p. 476.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, *ibid.*, 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...*, pp. 143-160. En cuanto al rol del “cambio de hábito” en la filosofía peirceana, cf. M. Beuchot y J. Deely, “Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poincaré”, en *The Review of Metaphysics*, núm. 48.

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 Sontag⁴⁸ 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”.⁴⁹ Pues interpretar es, en el fondo, optar, elegir, vivir; no mera (y asépticamente) “traducir”.

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

⁴⁸ Susan Sontag, *Contra la interpretación*. Trad. de Horacio 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, “L'uomo che amò il rischio”, en *La Repubblica*, agosto de 1997, p. 29, y Luigi Pareyson, *Estética: Teoría della formatività*. Turín, Edizioni di Filosofia, 1954, pp. 75-77.

“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 dar 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,⁵⁰ o ante las asunciones implícitas a que se refiere Brandom—.⁵¹ 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 mundo), sino que se articula verbalmente para persuadir discursivamente a otros individuos o grupos (aspirando a resultar *normativa* sobre ellos),⁵² nos hallaríamos con

⁵⁰ J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, p. 130.

⁵¹ R. B. Brandom, *Making it Explicit; La articulación de las razones: una introducción al inferencialismo*. Trad. de Eduardo de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño. Madrid, Siglo XXI, 2002.

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 “Wahrheitstheorien”, en *op. cit.*) como M. Beuchot (en los pasajes que de él citamos en la nota a pie de la página 42). Pero ambos autores

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 da⁵³ y que, contra lo que pensaría un escéptico cartesiano,⁵⁴ si no se da, no por ello desmerece la calidad de la práctica en que el curso de interpretación permanece incuestionado.⁵⁵ Toda práctica normativa aspira a ser aceptada intersubjetiva-

mente, pero sólo en algunos casos necesita pasar por explicitarse discursivamente para lograrlo.

La universalidad de la *hermeneia*, pues, o de lo que Gadamer⁵⁶ llama *Sprachlichkeit*, no es entonces, como a menudo se ha malinterpretado, un “panlingüismo”⁵⁷ que postule que toda normatividad

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 por mor de evitar que ésta se vea extraordinariamente limitada; esta es una reivindicación, además, que tiene uno de sus más encendidos paladines en P. Ricoeur, “Logique...?” , en *op. cit.*

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

⁵⁴ Meredith Williams, “Blind Obedience: Rules, Community and the Individual”, en Klaus Puhl, ed., *Meaning Scepticism*. Berlín, Walter de Gruyter, 1991, p. 116.

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Ed. de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright. Oxford, Blackwell, 1969, § 250, § 307, § 392, § 506, § 507. Apoyándose en estas reflexiones wittgensteinianas, Thomas H. Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge. The Importance of “On Certainty”*. 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 general-

mente 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 metacríticos a *Verdad y método I*”, en *Verdad y método II*, pp. 225-242. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 25-26, propone traducir este concepto de *Sprachlichkeit* como “lingüidad 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” (*ibid.*, p. 26) pues debe recordarse que “al tiempo [...] vierte el *logos* griego al alemán” (*ibid.*, p. 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: Roberto Follari, “Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea”, en *Epistemología y sociedad*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, pp. 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,

es o debería ser lingüística,⁵⁸ 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

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’... Cierto 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 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indianapolis, Indiana UP, 1997, pp. 16-17).

En cualquier caso, el que no se pueda acusar a Derrida (o, en general, a la posmodernidad) 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, Piurrúa/Universidad Intercontinental, 1996; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, UNAM, 1997, pp. 59-65; *Tratado...*, pp. 103-108; véase asimismo el apartado “La idea deconstruccionista acerca de la traducción” del presente artículo.

⁵⁸ Véase, también en torno a este tema, G. Vattimo, “Historia de una coma...”, en *op. cit.*

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 decidirse⁵⁹ a dar el salto⁶⁰ 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 éstas con la acción). Por decirlo en los términos de Peirce, la traducción no es una buena *imagen* de la interpretación, ni tampoco un buen *esquema* de las relaciones propias de ésta: 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

⁵⁹ Véase, sobre la interpretación como decisión performativa, L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939*. Ed. de Cora Diamond. Hassocks, Harvester Press, 1976, § XII; J. Derrida, “Force of Law. The ‘Mystical’ Foundation of Authority”, en *Cardozo Law Review*, vol. 11, núm. 5-6, 1990. Trad. de Mary Quaintance, pp. 919-1045.

⁶⁰ Así lo denomina, “salto” o, en inglés, *leap*, Simon Glendinning, *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres, Routledge, 1998, p. 101 y *passim*. También había hablado en términos de tal salto S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules...*, p. 55.

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).⁶¹

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.⁶² 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 sesenta-ochenta y cinco, 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.⁶³ La categoría

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 Ambrosio Velasco, eds., *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermenéutica*. México, UNAM, 2001, pp. 77-85; *Perfiles...*, pp. 31 y 51-52; *Tratado...*, pp. 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...*, pp. 352-357; M. Barrios Casares, “Metáfora”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, eds., *Claves...*, pp. 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 inter-

que mejor le conviene a esta relación analógica es, pues, la de analogía 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 reside en las temibles asechanzas que se agazapan en sus adentros. Precavámonos entonces de los celados equívocos que ésta abriga.

Apéndice: Otras voces, otras consideraciones (sobre la traducción)

A lo largo de todo este artículo hemos trabajado con una noción muy determinada de traducción; aquella que, como diría el *Diccionario de la Real Academia Española*, consiste en “expresar en una

pretación como *Deutung* (hemos visto algún ejemplo de ello en la nota a pie de página 40). 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 51 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, Editions 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, Maurizio Ferraris, “Invecchiamento della ‘scuola del sospetto’”, en G. Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole*. Milán, Feltrinelli, 1983, pp. 120-136.) Los equívocos probables son, naturalmente, muchos más (una de las características que tornan a 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.

lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra". Ahora bien, existen concepciones del oficio del traductor que se apartan sustantivamente de esta perspectiva. Para ciertos pensadores, traducir no es tanto ayudar a un lector a comprender algo mediante el expediente de expresarle con nuevos signos lo que antes estaba formulado en otros (más oscuros o enigmáticos para él —verbigracia, por pertenecer a una lengua desconocida o ajena a la suya—), sino que la traducción bien puede no dirigirse primordialmente a esos lectores que no entienden el original y que precisan de ella como una suerte de "ayuda sustitutiva"; la traducción bien puede prescindir de esa "tarea" de expresar "lo mismo" pero con "otros signos". Si éste es el caso (si nos encontrásemos ante una noción de traducción pareja), ciertamente todo cuanto se ha dicho en las páginas anteriores dejaría de resultar pertinente, pues en ellas se presupone una noción de traducción convencional, como reformulación de lo oscuro o ajeno (por ejemplo, otro idioma) en algo más claro o cercano (por ejemplo, el idioma materno).

¿Deberíamos, entonces, abandonar cuanto hemos dicho antes si nos encontrásemos ante un defensor de alguno de estos otros tipos de traducción, ya que una traducción de esa clase (no convencional) acaso sí que permitiría una mayor familiaridad con la noción (que antes hemos cuidado de distinguir) de interpretación? Con miras a responder a esta pregunta veamos algo más detenidamente, de momento, esas otras posibilidades de entender la traducción lejos de la versión tradicional de la misma como *Deutung*. Existen dos movimientos teóricos principales que han abogado por ella, y dedicaremos a cada uno de ellos los dos subepígrafes siguientes.

La idea benjaminiana acerca de la traducción

El primero de esos movimientos halla sustento en las tesis sobre la traducción presentes a lo largo de la obra de Walter Benjamin, en especial dentro de su ensayo "La tarea del traductor".⁶⁴ Ahí,

⁶⁴ W. Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers", en *Illuminationen*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, pp. 50-62.

Benjamin cuestiona seriamente la teoría tradicional según la cual las traducciones aspiran a iluminar, a desvelar (*deuten*) para el lector que no entiende el original el contenido del mismo.⁶⁵ El problema, según Benjamin, es que al fin y al cabo esa teoría tradicional rebaja constantemente a la traducción a un rango inferior a aquel que poseen las genuinas obras de arte;⁶⁶ la traducción aspiraría a expresar lo mismo que el original pero más claramente; y ésa es una misión imposible (nada puede expresar mejor lo que contiene una obra de arte auténtica que esa obra de arte auténtica). La traducción se vería disminuida, pues, a la estatura de una misión que no puede sino dejar siempre inconsolablemente insatisfechos.

En opinión de Benjamin, no obstante, podríamos escapar a esta condena de toda traducción si reconociésemos a la tarea del traductor un estatus diferente al clásico: por ejemplo, si considerásemos que su fin capital no es tanto desentrañar significados recónditos, sino "mostrar" la íntima relación que los idiomas guardan entre sí,⁶⁷ como manifestaciones de la vida que todos ellos son; si considerásemos que las traducciones no se preocupan tanto de exhibir el significado de lo traducido sino de exponer (*dar-stellen*) el significado del lenguaje en general. Bajo esa perspectiva, si la traducción aspira de suyo a mostrar que las lenguas no son extrañas unas a otras en lo que quieren decir,⁶⁸ ya no tiene por qué considerarse como una tarea siempre fracasada sino, al contrario, como la única que puede hacernos patente tal realidad a los humanos. Y de hermanastra menor de las artes de la palabra puede pasar así la traducción a constituirse en una de las mejores manifestadoras de lo que la palabra (siempre emparentada con otras palabras) es en realidad: de este modo, el traducir se constituiría en la mejor revelación de "esa región [que es] el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas".⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 55-56.

Ahora bien, en este punto se nos puede hacer ya patente que, si bien Benjamin abandona, como empezábamos diciendo, la noción de la traducción como *Deutung* de los significados ocultos en el original, sin embargo recupera en un nivel superior esa misma noción de *Deutung*. Bien es cierto que la traducción ya no persigue, según la perspectiva de Benjamin, “desentrañar” los arcanos sentidos presentes en la emisión lingüística que se traduce; sin embargo, sí que ansía “desentrañar” otras cosas: verbigracia, “esa región [...] donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas”. Las traducciones no resultan “desveladoras” en el sentido habitual en que éstas se habían venido reputando históricamente, pero de todos modos siguen “desvelando”: desvelan (y tienen esa como su meta superior) el íntimo parentesco de los idiomas entre sí.⁷⁰ El traducir equivale de nuevo, pues, a un desenmascaramiento: no del sentido de las emisiones lingüísticas concretas, pero sí del sentido de hermandad que todas las lenguas (según Benjamin) atesoran las unas para con las otras.

Por consiguiente, vienen a hacérsenos no del todo impertinentes para el caso benjaminiano las reflexiones que en el presente artículo hemos trazado sobre cómo una traducción que abrigue el modelo de la interpretación como *Deutung* no puede equipararse (más que metafóricamente) a la interpretación de la filosofía hermenéutica, siempre deudora en cambio de la *Auslegung* en su universalidad. Aunque Benjamin sostenga un modelo diferente de traducción a aquel con el cual hemos operado en los pasados párrafos, en cualquier caso no logra huir a los encantos de la traducción como “descubrimiento de un sentido o verdad ocultos”, y por lo tanto no escaparía a las reflexiones que sobre tales encantos hemos desarrollado en los párrafos previos.

La idea deconstruccionista acerca de la traducción

Ahora bien, no es Benjamin el único que ha proporcionado una idea del traducir que huya de la concepción tradicional de éste a

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

la que nos hemos venido refiriendo. Han sido también diversos teóricos de la derridiana escuela de la deconstrucción los que han apostado por un modelo traductológico que ya no añora lograr un rescate del contenido prístino del original para trasladárselo fielmente a los lectores de la obra traducida. De hecho, buena parte del trabajo deconstruccionista de estos escritores ha consistido precisamente en mostrar la insensatez de tal enfoque.⁷¹ Si la traducción

⁷¹ Puede verse una buena representación de esta escuela (más allá de los textos del propio Derrida sobre la traducción, de los cuales quizá cabría destacar su intervención en “Table ronde sur la traduction”, en *L'oreille de l'autre*. Montreal, VLB Éditeur, 1982, pp. 123-212) mediante la aportación de Jonathan Culler, “In Defence of Overinterpretation”, en Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*. Ed. de Stefan Collini. Cambridge, Cambridge UP, 1992, pp. 109-124; así como en la discusión que el propio Umberto Eco y otros autores (Richard Rorty, Stefan Collini y Christine Brooke-Rose) sostienen en ese libro con respecto a tal perspectiva.

(Permítasenos, aunque sea a modo de pequeña digresión, recordar que no podemos citar este libro de Eco en un texto como este, dedicado al diálogo con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, sin aludir a un potente argumento que Eco —siguiendo al Michel Foucault de *Les mots et les choses*— vuelca ahí contra la noción de analogía en general, y que sería deseable que Beuchot respondiese con la sutileza que le caracteriza. El argumento es el siguiente: la noción de analogía, según Eco y Foucault, acabó siendo rechazada —junto con su *pendant*, el hermetismo— a lo largo de los siglos XVII-XVIII, debido a que su aportación epistémica era más bien parca, especialmente si la comparamos con la en aquellos siglos triunfante ciencia natural. Y tal aportación de la analogía al conocimiento humano era escasa puesto que, al fin y al cabo, todo se podría hipotéticamente relacionar con todo, en algún sentido al menos de la analogía —pues todo es “de alguna manera” semejante con cualquier otra cosa—, y por lo tanto no serviría de mucho en una investigación haber hallado la relación de semejanza entre algo en concreto y otra cosa en concreto —véase U. Eco, “Interpretation and History”, en *op. cit.*, pp. 23-44; de nuevo vuelve sobre este asunto el propio Eco en *The Limits of Interpretation*. Bloomington, Indiana UP, 1990, pp. 24-25—. De alguna manera, el argumento de Eco recuerda aquel otro de Platón sobre la *symploké* —si todo está relacionado con todo, entonces nada se puede decir con sentido cognoscitivo—, que tantas veces ha recordado entre nosotros Gustavo Bueno —véase verbigracia su *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva, 1970, *passim*—; y tampoco anda lejano de las reflexiones que aparecen en L. Wittgenstein, *Philosophische...*, § 185, o en R. Brandom, *Making...*, p. 28, cuando ambos abordan la cuestión de

consistiese pues, tal y como ellos defienden, en algo muy distinto a ese esfuerzo necesariamente fracasado de “mimetizar” el significado del texto original, ¿no podría, ahora ya sí, huirse por consiguiente de las consideraciones que hemos venido haciendo en este artículo y asemejar (por fin) mucho más de lo que antes hemos creído traducción e interpretación?

Lo cierto es que, si se plantea de este modo, habrá de darse como contestación a esa interrogante un rotundo “sí”. Si la traducción es lo que de ella quieren hacer los teóricos de la deconstrucción, sin duda se parece muchísimo a lo que quieren hacer estos mismos con la interpretación: una tarea alejada por completo de lo que hemos venido denominando como *Deutung*, pues ni en una ni en otra perviven “sentidos originarios” que se deba reverenciar y esforzarse por atrapar. Hasta este punto, pues, la deconstrucción presenta un digno desafío a la tesis que hemos venido defendiendo en este artículo (que traducir e interpretar no son asimilables más que en un sentido extremadamente restringido). Con todo y con eso, una nueva hesitación puede legítimamente planteárenos una vez que así aceptásemos ese modelo deconstruccionista: ¿es este nuevo modelo de interpretación (y traducción) un modelo deseable?

Desde luego, responder por nuestra parte atinadamente este nuevo interrogante requeriría muchísimo más esmero del que podemos prestarle en el espacio reducido de un apéndice como éste. Por fortuna, empero, hemos planteado desde el principio el presente escrito como un diálogo con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Y desde esta hermenéutica es patente que no resulta rentable aliarse a los teóricos de la deconstrucción: pues aun cuando ellos nos permitiesen evadir las críticas que hemos

que la idea de regularidad resulta inútil a efectos epistémicos si no hemos determinado previamente qué regularidad concreta es la que nos interesa. En suma, en todos esos casos se hace hincapié en que hallar una analogía, por sí sola, no nos ayuda mucho cuando tratamos de conocer algo —siempre es posible hallar alguna, e incluso muchas... es decir, demasiadas—: pues lo realmente cardinal es descubrir *cuál* es la analogía relevante en nuestros empeños gnoseológicos. Algunas pistas de por dónde podría caminar la respuesta de Beuchot a estas vicisitudes cabe hallarlas en *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca, San Esteban, 2003).

hecho previamente a la analogía entre traducir e interpretar, lo hacen a un precio excesivamente elevado: el precio de reducir toda interpretación a la equivocidad, que es precisamente aquello que la analogía (y la hermenéutica analógica) quiere esquivar. Y quiere hacerlo por cinco motivos fundamentales que, a modo de argumentario contra el relativismo de las traducciones e interpretaciones deconstructivas, servirán de colofón del presente artículo.⁷² Quede, con todo, atestiguado antes, como pequeño balance de este apéndice, que ni la idea benjaminiana ni la idea derridiana de traducción (a pesar de sus notadas diferencias con la idea de traducción tradicional, como *Deutung*) nos sirven (cada una por un motivo) para anular las reflexiones que habíamos hecho antes de este epílogo, *quod erat in eo demonstrandum*. Sentado tal asunto, vayamos ahora ya, pues, con el citado prontuario de razones antirrelativistas de Beuchot que clausurarán este artículo.

En primer lugar, el relativismo según el cual cualquier interpretación (o traducción) vale lo mismo se anularía por el clásico argumento⁷³ de que entonces esta posición (relativista) también vale lo mismo que cualquier otra (incluida su contraria), y no tiene derecho entonces a aspirar a erigirse en principio de la interpretación (o de la traducción). Afirmar el relativismo, pues, se convertiría en una paradoja, pues por su mera enunciación ya niega el valor de lo que enuncia.

En segundo lugar, incluso si tratamos la paradoja de los enunciados relativistas con instrumentos lógicos, como aquellos que Bertrand Russell empleó con miras a tratar la paradoja de Epiménides o del mentiroso (el aserto “Estoy mintiendo”, que también se autocancela), tal movimiento russelliano no nos ayudará mucho a recobrar para el relativismo plausibilidad: pues al pasar a un rango lógico superior, la frase del relativista (como la de Epiménides) se revela como semánticamente falsa, con lo cual de nuevo se habría refutado el relativismo.

⁷² Hemos recogido este elenco de argumentos de M. Beuchot, *Tratado...*, pp. 38-44, 46-49 y 78.

⁷³ H.-G. Gadamer lo llama “argumento irrefutable”: véase su *Verdad y método* 1, p. 419.

Le cabe, con todo, otra posibilidad al relativista: acudir a su “pretensión pragmática de validez”, y argüir que, aunque semánticamente (tal y como revelan los dos argumentos anteriores) su enunciado pueda contradecirse, no lo hace pragmáticamente: pues él, como relativista, ya atribuye un valor relativo a esa frase cuando la enuncia (al igual que desea que todos se lo atribuyamos a todas las frases que enunciemos) y, por lo tanto, no hay contradicción entre el contenido relativo de la frase y su intención relativa. Ahora bien, contra esto se podría subrayar lo que se ha llamado “pretensión pragmática de validez”: “Todos pretendemos la verdad en nuestros enunciados y la validez de nuestros argumentos”,⁷⁴ por lo cual de nuevo encontraríamos una inconsistencia (en este caso pragmática) en el relativismo: lo que afirma no es coherente con lo que se pretende al afirmarlo (con lo que todos pretendemos al afirmar cualquier aserto).

Aun así, el relativista coherente podría replicar exponiendo que esa “pretensión pragmática de validez” no es algo universal, como sus defensores presuponen,⁷⁵ y que por lo tanto no sirve el argumento tercero que hemos exhibido aquí. Y que, como consecuencia, permanece el contraargumento de que si el relativista pronuncia su enunciado en pro del relativismo con una pretensión relativa,

⁷⁴ M. Beuchot, *Tratado...*, p. 40; véase también, en torno a esta pretensión de validez universal, J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, en *op. cit.*; K.-O. Apel, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics” y “Discussion”, en Theodore F. Geraets, ed., *Rationality to-day/La rationalité aujourd'hui*. Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa/The University of Ottawa Press, 1979, pp. 307-340 y 340-350.

⁷⁵ De hecho, no es ni siquiera necesario ser relativista para sentir que hay buenos motivos en contra de la existencia de tal pretensión. Una muestra de ello hemos intentado suministrarla en M. Á. Quintana Paz, “Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos”, en Q. Racionero y P. Perera, eds., *Pensar la comunidad*, pp. 223-253; ahí procuramos alejarnos tanto del relativismo como de esa pretensión universal, que tildamos como un tanto exagerada (y, además, es innecesaria con vistas a superar el relativismo, ya que éste bien puede refutarse con otro tipo de herramientas, como las ya comentadas en M. Á. Quintana Paz, “Cómo no ser...”, en *op. cit.*)

ya no incurre en incongruencia alguna. Ahora bien, Beuchot nos recuerda que en ese caso se estarían incumpliendo “las reglas sintáctico-semánticas de la teoría de conjuntos y de la lógica de clases, que exigen que un enunciado no puede referirse a sí mismo [...], uno sólo puede referirse a un enunciado desde un sistema distinto, esto es, desde un metasistema o metalenguaje”.⁷⁶ Como el “relativismo” con que el relativista se toma su enunciado en pro del relativismo está en el mismo nivel (pragmático) que lo que ese enunciado propugna en el nivel pragmático (cierto relativismo), de alguna forma ese enunciado se refiere a sí mismo, y por lo tanto incumpliría las citadas reglas.

Por último, hay un quinto argumento que puede parecer de menor calado que los anteriores (sobre todo porque no recurre a la lógica semántica ni pragmática, a diferencia de aquéllos), pero que a los propios defensores de la interpretación (y la traducción) irrestricta puede que afecte mucho más que los previos. Pues éstos a menudo se escudan en su elogio de la equivocidad por mor de lograr una mayor creatividad, una mayor originalidad que les estaría vedada (a traductores e intérpretes) si tuviesen que atenerse a lo dado.⁷⁷ Es incontrovertible el aroma, más que nietzscheano,⁷⁸ romántico que desprenden estos anhelos; pero, independientemente de si el romanticismo nos sigue pareciendo una buena perspectiva filosófica o no,⁷⁹ lo cierto es que, como rememora

⁷⁶ M. Beuchot, *Tratado...*, p. 41.

⁷⁷ Sobre esta ambición de cariz derridiano por “hacerle sitio a lo novedoso” véase G. Vattimo, “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”, en *Solar*, núm. 2. Trad. de Miguel Ángel Quintana Paz (en prensa).

⁷⁸ Éste es, a la postre, el argumento que utilizaba Nietzsche (un Nietzsche aún muy barnizado de romanticismo) para abogar a favor de sus planteamientos interpretativos en textos como *El nacimiento de la tragedia o El pensamiento trágico de los griegos*.

⁷⁹ Aun cuando da buenos motivos para oponerse a ella H.-G. Gadamer, *Verdad y método, passim*. Véase también M. Á. Quintana Paz, “On Hermeneutical Ethics and Education: ‘Bach als Erzieher’”, en Jirí Fukac, Alena Mizerová y Vladimír Strakos, eds., *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Santiago de Compostela, Compostela Group of Universities, 2002, pp. 49-109.

Beuchot, “llama la atención que en épocas en las que no era prioritario ser original, los autores fueron de lo más originales, como en la Edad Media, y en épocas en las que se tiene que ser original por fuerza —o se pretende serlo—, como la nuestra, se hacen tantas trampas para ocultar la falta de originalidad, que esta falta acaba siempre asomándose”.⁸⁰ Si un conocimiento riguroso de la Historia de la Cultura nos hiciese venir a concordar en tal diagnóstico con el filósofo mexicano (que parece lo más probable), entonces la codicia de la deconstrucción por hacer a su manera espacio a lo novedoso e inesperado⁸¹ (y su alegato defensivo como propiciadora de tal espacio) sufriría un cuantioso menoscabo, que quizá decepcione mucho más a sus adalides que lo palpable de sus antes reseñadas incoherencias lógicas, semánticas o pragmáticas.

⁸⁰ M. Beuchot, *Tratado...*, pp. 78.

⁸¹ Nos hemos ocupado más extensamente de estos afanes deconstruccionistas en M. Á. Quintana Paz, “Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: la debilidad por la diferencia”, *Solar*, núm. 2, 2006, en prensa; véase también G. Vattimo, “Historicidad...”, en *op. cit.*

Analogicidad del valor

✠ GABRIELA HERNÁNDEZ GARCÍA

Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

La propuesta de la hermenéutica analógica

Reflexionar sobre los valores en este siglo significa reconocer que el hombre de hoy se halla inmerso en una crisis vital que invade todos los ámbitos de su existencia. Una de las causas de esta crisis se debe a la reducción ética y existencial del mundo por la destrucción de los valores, al no ser éstos el eje de orientación de la humanidad. Pareciera que los valores que subrayan la capacidad del ser humano para cumplir su destino: ser hombre, lo que quiere decir, hombre humanizado, para crear libremente su dignidad humana, ya no tienen cabida en este mundo.

La crisis de los valores se manifiesta en torno del problema de la verdad y la objetividad del valor. Sin puntos fijos de referencia, el orden del mundo se pulverizó en un relativismo ético que acepta como legítimas toda tesis y toda opinión; el hombre de hoy es “naturalmente” relativista, está acostumbrado a afirmar que el mundo depende de la valoración de cada quien y que cualquier concepción se justifica moralmente.

Esta situación de crisis ética advierte una necesidad urgente: la reconstrucción del mundo humano. Es preciso recuperar y revivir el universo de los valores. La posibilidad de restaurarlo consiste en realizar una tarea de crítica de los fundamentos vitales de la existencia humana, lo que significa no sólo una reconstrucción intelectual, sino una reforma axiológica que apela al sentido originario del ser y el valor. La tarea implica actualizar los valores, plantear la génesis histórica de la crisis axiológica que desembocó en formas