

Hospedar la cultura del Otro. Proyecciones de las reflexiones de Paul Ricoeur sobre la traducción en la cuestión de la *hospitalidad*

Claudio Martínez
UNSAM, ISFD 174

Resumen: En este trabajo intentaremos sostener que el fenómeno de la traducción, desde una perspectiva hermenéutica, puede arrojar luz sobre algunas de las problemáticas contemporáneas vinculadas a la cuestión de la otredad y, fundamentalmente, a la de la *hospitalidad*. Para esto, realizaremos un breve repaso de la dimensión hermenéutica de la traducción con el objetivo de establecer una posible vinculación entre la filosofía práctica y política de Paul Ricoeur y sus observaciones sobre el fenómeno de la traducción. De esta forma, se intentará establecer puentes entre lo que Ricoeur ha denominado “el paradigma de la traducción” y otras problemáticas de orden práctico que el autor desarrolla a lo largo de su obra, pero que no ha vinculado explícitamente con aquella.

Palabras clave: Hermenéutica - Traducción - Otredad - Hospitalidad - Significación.

Summary: In this article we will try to argue that the phenomenon of translation, from a hermeneutical perspective, can shed light on some of the contemporary problems related to the question of otherness and, fundamentally, to that of *hospitality*. For this, we will carry out a brief review of the hermeneutical dimension of translation in order to establish a possible link between the practical and political philosophy of Paul Ricoeur and his observations on the phenomenon of translation. In this way, an attempt will be made to establish bridges between what Ricoeur has called “the translation paradigm” and other practical problems that the author develops throughout his work, but which he has not explicitly linked to.

Keywords: Hermeneutics - Translation - Otherness - Hospitality - Meaning.

Si se considerase la pregunta por el carácter específico de todo acto de comprensión, podría señalarse sin temor a equivocarse que este se fundamenta en la posibilidad de traducir. De este modo, la pregunta por el comprender puede ser reformulada como una pregunta por el traducir y sus condiciones de posibilidad. Si “existir quiere decir traducir el mundo para sí mediante proyecciones del comprender” (Grondin, 2017: s/n) la traducción, aunque fuese entendida desde una reducción técnica que la considerase sólo como acto de producir una versión de un mismo texto en una lengua otra, debe ser dimensionada en su papel constitutivo de la existencia humana.

No obstante, ante la posible objeción de que dicha vinculación estrecha entre traducir y comprender se basara en una atribución arbitraria, resulta fundamental dar cuenta de que esta ha de entenderse en el marco de la forma en la que todo horizonte de sentido a partir del cual pudiera dimensionarse la experiencia humana estaría atravesado por el lenguaje. Las palabras de Gadamer son en este sentido esclarecedoras:

La traducción, como cualquier interpretación, es una sobre-iluminación. Quién traduce necesita cargar con tal sobre-iluminación. Evidentemente, no puede dejar abierto algo que no es claro para él mismo. Tiene que tomar partido. [...] Toda traducción que toma en serio su tarea es más clara y más llana que el original (citado en Grondin, 2017, s/n).

La tarea de traducir en tanto iluminación del sentido a partir de la propia lengua deshace por completo toda reducción técnica o lo que sería incluso más erróneo, toda pretensión de pensar la traducción como un *producto* deducido de principios generales que pudieran aplicarse en desmedro de toda particularidad o *eventualidad*. No obstante, Gadamer ha señalado que ciertos textos podrían incluso obtener cierta “ganancia” en la pretensión de una traducción unívoca, en la medida en que “en algunos libros de investigación o de texto no importa, en absoluto, el arte de escribir y, por consiguiente, quizá tampoco el arte de traducir, sino la mera «corrección»” (Gadamer, 1998). Vale la pena en este sentido señalar la enorme coincidencia en las concepciones sobre la traducción y sus problemas que la hermenéutica gadameriana comparte con las perspectivas semióticas.

En este sentido, Roman Jakobson ha llamado particularmente la atención sobre el aspecto semiótico de la traducción, que no se realizaría sólo entre lenguas sino que formaría parte constitutiva del significado de todo signo lingüístico: “the meaning of any linguistic sign is its translation into some further, alternative sign” (1966: 233). Desde este punto de vista, la traducción toma relevancia no sólo como una práctica realizada por especialistas o profesionales de la traducción, sino como un elemento presente en toda producción de significado, esto es, en todo momento en que tiene lugar el signo. El autor señala también que la traducción también puede tener lugar desde una perspectiva intralingüística, que llamará *rewording*, producto de la interpretación de signos verbales por otros de la misma lengua. Para el autor, entonces, ningún acto de interpretación queda por fuera del fenómeno de la traducción: “No linguistic specimen may be interpreted by the science of language without a translation of its signs into other signs of the same system or into the signs of another system” (1966: 234). Sin embargo, y este punto es crítico, lo poético (*poetry*), para Jakobson, resulta intraducible. Es, a lo sumo, plausible de ser transpuesto a otro lenguaje artístico, pero no hay posibilidad de reducir a un signo aquello que Jakobson ha denominado la “función poética” del lenguaje. Es este hiato, esta dificultad intrínseca que trae consigo lo poético justamente lo que señala el lugar en el que el sentido se vuelve el objeto último del problema de la traducción y no solamente la superficie del texto.

Ya la consideremos desde un punto de vista hermenéutico o, como lo ha hecho Jakobson, desde la semiótica, resulta imposible escindir todo acto de producción de sentido del fenómeno de la traducción. Lejos quedan, desde este lugar, todas las presunciones de reducir la traducción a una *técnica* o, incluso, a un subproducto del saber filológico. No obstante, si la traducción es un fenómeno constitutivo de todo acto de producción de sentido, como hemos dicho, es preciso interrogarse por las consecuencias que esta perspectiva trae para otros ámbitos en los que la reflexión sobre la dimensión hermenéutica del traducir en términos de comprender resulta urgente. En nuestro caso, intentaremos detenernos en aquellas

que podrían resultar productivas para pensar lo que ha dado en llamarse la cuestión de la *hospitalidad*.¹

Paul Ricoeur en “El paradigma de la traducción” ha señalado la posibilidad de considerar la traducción como un modelo no sólo para los intercambios interlingüísticos, sino para la hermenéutica en su conjunto. En particular, nos interesará reflexionar sobre los modos en que la traducción, desde el punto de vista entendido por Ricoeur, puede echar luz sobre los problemas vinculados con la *hospitalidad*. Richard Kearney ha señalado que el punto de vista adoptado por Ricoeur en relación con la traducción en sus obras más tardías se corresponde con su propia figura de “diplomático del intercambio filosófico”² (2007:147). Intentaremos realizar un breve movimiento crítico que nos permita avanzar desde las reflexiones concernientes a la traducción interlingüística del autor hacia algunas cuestiones problemáticas que podrían ser trabajadas desde esta perspectiva.

Ricoeur señala la imposibilidad de una traducción que se pudiera pensar en términos de una perfecta réplica de un original. Por su parte, el autor ha propuesto una vía superadora de la oposición de los extremos que permite ir más allá de la oposición teórica “traducibilidad vs intraducibilidad” y sugerir en su lugar una “dialéctica práctica”: “fidelidad” vs “traición”. Este cambio de perspectiva trae aparejada la imposibilidad de afirmar un criterio absoluto para la fidelidad de la traducción:

[para] que tal criterio esté disponible, sería necesario poder comparar el texto de partida y el texto de llegada con un tercer texto que sería portador del sentido idéntico o que supuestamente circula del primero al segundo (Ricoeur, 2001: p. 47).

En consecuencia, una traducción no podría aspirar más que a una *equivalencia* —siempre presunta— pero nunca a una *identidad*. Esta renuncia, para Ricoeur, se corresponde con un *trabajo* de duelo. Este duelo, dirá el autor, es el que se encuentra detrás de la confesión de la irreductibilidad de la diferencia entre las lenguas, es decir, de la experiencia de lo extranjero. Es por esto que para Ricoeur la traducción excede todo trabajo intelectual -ya sea teórico o práctico- y se

¹ El concepto ha sido profundamente trabajado en direcciones muy interesantes pero que no hemos podido desarrollar aquí. Pueden consultarse, al respecto, Levinas (1993 [1974]) y Derrida & Dufourmantelle (2006).

² La traducción del texto de Kearney es propia.

transforma en un problema ético, al cual se referirá a partir de la noción de *hospitalidad lingüística*, signada por la necesidad de servir a dos amos, como ha señalado Rosenzweig oportunamente.

El pensamiento de Ricoeur ofrece un programa interesante a la hora de pensar no sólo la traducción como un fenómeno más ubicuo y constitutivo de la condición humana de lo que podría pensarse, sino también muchos de los problemas del campo de la ética vinculados a la experiencia de la otredad y, por supuesto, al concepto de *hospitalidad*. Si se comprende que todo acto de traducir se corresponde con una tarea de acogimiento de la lengua otra, la traducción, en estos términos, ¿podría operar como fundamento de una *ética de la hospitalidad* que permitiera dar cuenta de un trabajo de comprensión de cualquier tipo de otredad que esté dispuesta a renunciar a toda pretensión totalizadora de subsumir *lo otro* en *lo mismo*? ¿Cómo puede construirse una *política de la hospitalidad*, en estos términos?

Plantaremos, entonces, los puntos fundamentales del análisis. Partiremos de la hipótesis de que la filosofía práctica de Ricoeur presenta un sujeto en constante esfuerzo por construir un lugar de enunciación a partir de la amenaza de pérdida del suelo firme del origen, signado por el desplazamiento sin que esto impida, no obstante, hacer del lenguaje el lugar común de la *memoria*. Este sujeto parece intentar conciliar la propia voz con espacios, lenguajes y narrativas que diferentes modalidades del olvido alejan o confunden tanto en el espacio como en el tiempo. En relación con esto, resulta oportuno recordar la pregunta de J. Derrida en *El monolingüismo del otro*: “¿En qué lengua escribir memorias, cuando no hubo lengua materna autorizada? ¿Cómo decir un “yo me acuerdo” que valga cuando hay que inventar la lengua y el *yo* [je]?” (1997 [1996]: p. 49). Si el “yo” no precede a la lengua sino que parece ser esta su condición de posibilidad, la construcción de la identidad parece replegarse en un proyecto que no se realiza sino que se retrotrae (probablemente sin éxito) a la búsqueda de un origen que encontramos siempre en desplazamiento.

Si nos hemos detenido en estos señalamientos e introducido imprevistamente el problema de la constitución del terreno movedizo de la memoria en el marco del problema de la hospitalidad en vinculación con la traducción es porque creemos que aquellos conforman una serie que sólo a partir de

la aceptación de ciertos principios (que no aceptaremos) pueden ser pensados como problemas separados: el primero de ellos es que toda otredad se constituye a partir de una afirmación radical de una mismidad inmóvil y absolutamente consciente de sí. En este caso, como hemos señalado con Derrida, la posibilidad de *decir yo* requiere la constitución de una lengua dominada que es en definitiva su precondition. También hemos observado que, si todo acto de producción de sentido es también un acto de traducción, la propia lengua es también un otro y no un “grado cero” del lenguaje. La otredad, en este sentido, habrá de ser pensada en otros términos que excedan dicha oposición. En segundo lugar, la hospitalidad —y esto es algo más que una metáfora— no podrá realizarse bajo la forma de la “aceptación”, el “acogimiento” o la “incorporación” de lo otro en lo mismo. Si la lengua propia es un espacio movedizo, no resultará posible establecerlo como un punto fijo de recepción de la otredad. El tercer principio que habría que aceptar para separar estos problemas es que la memoria no es necesariamente una propiedad exclusiva del sujeto individual, ni siquiera de una sumatoria de subjetividades. Esto último pasaremos a demostrarlo más adelante. Paul Ricoeur parece haber abordado, en este sentido, todos estos problemas como uno sólo que es, finalmente, la cuestión del sentido de la hermenéutica.

En el capítulo tres de *Ética y cultura*, “Civilización universal y culturas nacionales”, de 1961, Ricoeur se ocupará de desarrollar un planteo ético que creemos, si bien no deducido directamente, compatible con lo que ha llamado el “paradigma de la traducción” y que presenta como ejes centrales la serie de problemas que mencionamos recientemente. El punto de partida de Ricoeur es el siguiente: en el presente

la humanidad, tomada como un único cuerpo, entra en una única civilización planetaria, que representa a su vez un progreso gigantesco para todos y una tarea aplastante de supervivencia y de adaptación de la herencia cultural a este nuevo marco (2010, p.41).

Para el autor, la humanidad atraviesa un proceso de universalización creciente a partir del acrecentamiento de un “espíritu científico”, de una “política racional” y de una “economía racional universal”. De este modo, el vínculo entre racionalidad y universalidad tiene como resultado un acrecentamiento de la calidad de vida a lo largo del mundo

pero, a su vez, hace que este género de vida comience a ser uno para todos por igual. Si bien dicha universalidad no es para Ricoeur un enemigo, sí es un problema. Por un lado, la universalidad implica en cierto sentido un *progreso* y un *mejoramiento* en la medida en que la racionalización acumulada como patrimonio de la humanidad conforma por primera vez, en sentido estricto, una historia humana. No obstante, la universalidad destruye, según Ricoeur, no sólo a las culturas tradicionales, sino también a lo que llama “el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas” (2010: p.46). En este sentido, la pregunta de Ricoeur es crucial: “Para entrar en el camino de la modernización ¿hay que arrojar por la borda el viejo pasado cultural que ha sido la razón de ser de un pueblo?” (2010: p.47). En este punto se encuentran planteados ya todos los elementos del problema: la universalidad como proyecto o promesa, el núcleo creador de las culturas o, dicho de otro modo, la cuestión de la memoria y, en último lugar, la dialéctica identidad/diferencia que corre el riesgo de ser absorbida por lo universal.

Es importante recordar que, para Ricoeur, aquello que constituye el núcleo creador de una cultura no se corresponde con aspectos culturales expresos o materiales, como su literatura o su filosofía, sino con un *núcleo ético mítico*. Este núcleo, fundamentalmente conformado por imágenes y símbolos, es condición de posibilidad de toda moral, de toda reflexión ética y es la fuente de todas las valoraciones que se encuentran detrás de las actitudes frente a la vida por parte de los miembros de un pueblo. A diferencia de lo que Ricoeur llama “objetos de la civilización”, que son acumulativos, este núcleo creador sólo se mantiene vivo si es recreado incesantemente. Pero, ¿no es esto la aniquilación de toda posibilidad de reconocimiento de la alteridad? Si cada cultura ha de estar conformada por un núcleo creador que le pertenece, ¿debe decidirse el futuro de cada una en el aislamiento o la desaparición en la masa homogénea de la civilización universal? Si bien para Ricoeur el proceso de universalización es un hecho, existe aún la posibilidad de pensar en la posibilidad de que “solo haya *otros*, que nosotros mismos seamos otros entre los otros” (2010: 48). Es en este punto en el que Ricoeur reconoce que “la extrañeza del hombre para el hombre nunca es absoluta [y, sobre todo, que] no hay posibilidad de que un sistema lingüístico sea intraducible” (2010: 52). El último elemento de la serie, la traducción, se

presenta como una solución al problema inicial. Para Ricoeur, lo que resulta un hecho evidente para la multiplicidad de las lenguas, esto es, el *factum* de la traducción, es también posible para “los valores, las imágenes básicas, los símbolos que constituyen el fondo cultural de un pueblo” (2010: 52). El encuentro con el otro se transforma en una confrontación y una escucha, mas no en un sincretismo. La lengua propia, la cultura propia, no es un punto fijo, inmóvil, a partir del cual la hospitalidad se lleva a cabo en términos de incorporación o de absorción de la diferencia. Tampoco es el espacio de la pura errancia o de la desaparición de toda frontera. Ni individualidad radical ni universalidad absoluta, la propuesta de Ricoeur encuentra en la traducción entre las culturas la promesa de que “la historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación, en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en el enfrentamiento con todas las demás” (2010: p.53). Resulta notable que Ricoeur insista en señalar el carácter de enfrentamiento, de encuentro con la diferencia que la tarea de la traducción representa. La *hospitalidad lingüística*, que el autor desarrolla en “El paradigma de la traducción”, parece estarse desarrollando en el ámbito práctico a partir de la premisa del servicio a dos amos, esto es, la necesidad de universalidad de la modernidad y el deseo de pervivencia de los núcleos míticos y simbólicos que conforman las culturales individuales ¿Qué tipo de Historia es la que se construye en este enfrentamiento que tiene como instrumento la traducción? En este punto resulta relevante lo señalado por Nora sobre la memoria como construcción:

en síntesis, ni resurrección ni reconstrucción, ni aun representación; una rememoración. Memoria: no el recuerdo sino la economía y administración del pasado en el presente. (1997: p.34).

¿Cómo conjugar el carácter individual del recuerdo con la necesaria construcción plural de la memoria? La aparente contradicción se supera cuando la construcción de la memoria se presenta como un proceso y no como un producto culminado. De este modo, el vínculo entre hermenéutica y hospitalidad en Ricoeur no tiene un sentido metodológico, esto es, no se presenta como una respuesta al interrogante por *cómo* comprender de una vez por todas al otro, sino que más bien adquiere dimensiones ontológicas. La pregunta central en la filosofía práctica de Ricoeur, creemos, es ¿qué significa (intentar) comprender al otro? su respuesta, no obstante, no es

concluyente: “el encuentro aún no se ha producido todavía al nivel de un verdadero diálogo” (2010: p.53). Podríamos decir nosotros que se trata aún de una traducción por venir.

Referencias bibliográficas

- Derrida J. y Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- Derrida, J. (1997) [1996]. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Gadamer (1998). “Leer es como traducir” en *Arte y verdad de la palabra* [trad. J. F. Zúñiga García]. Barcelona: Paidós.
- Grondin, J. La *dimensión hermenéutica de la traducción*, traducido por los estudiantes del Seminario de traducción de textos filosóficos en lengua alemana de la EdH-UNSAM a cargo de Laura Carugati, segundo cuatrimestre, 2017.
- Gusdorf, G. Condiciones y límites de la autobiografía. *Suplementos Anthropos*, 1991, vol. 29, p. 11.
- Jakobson, R. (1966). *On linguistic aspects of translation*. New York: Oxford University Press.
- Kearney, R. (2007). “Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation,” *Research in Phenomenology* 37 (2007): 147-159.
- Levinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Nora, P(2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce.
- Ricoeur, P. (2001). “El paradigma de la traducción”. En: *Revista de Occidente* 240, abril: 160-177.
- Ricoeur, P. (2009) [1961]. *Ética y cultura*. Buenos Aires: Prometeo.