

Traducción e Interpretación en Gadamer

Edward Santiago Guevara Muñoz

1923564

Trabajo de grado dirigido por el profesor Nelson Jair Cuchumbé H., Ph. D.,
presentado para aspirar al título de licenciatura en Filosofía

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Cali, Colombia
Septiembre de 2025

Traducción e Interpretación en Gadamer

Edward Santiago Guevara Muñoz

1923564

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Cali, Colombia
Septiembre de 2025

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, deseo agradecer profundamente a mi familia. En especial a mi madre Kelly, mi abuela Yolanda y mi tía Carol Andrea, tres figuras maternas que me han brindado siempre su respaldo y paciencia.

Quiero también agradecer a mis mejores amigos: Jorge Paredes, Cristian Andrade, Daniel Ortega y Jorge Martinez, quienes han estado a mi lado desde el momento en que los conocí y por quienes me siento afortunado de tener en mi vida.

Finalmente, deseo agradecer a mi pareja, Juan Camilo, por ser un alivio constante durante los últimos años. Su paciencia, confianza y compañía incondicional han sido un verdadero refugio en mi vida.

RESUMEN

En la presente monografía se explora en qué consiste la traducción entendida como interpretación según el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer centrándose en su noción de experiencia hermenéutica y en el lenguaje como su medio. Partiendo de que toda traducción es una forma de interpretación, el trabajo examina la comprensión del texto escrito en términos conversacionales entre el intérprete y el texto. Se enfatiza que la comprensión y la experiencia hermenéutica no se fundamentan en un método propio de las ciencias naturales; por el contrario, emergen de la fusión entre el horizonte del lector y el de la obra escrita en una lengua extraña. Se argumenta que toda acepción del lenguaje implica, a su vez, una acepción del mundo. Esto significa que la aprehensión de una lengua no se reduce a la acumulación de conocimientos, sino que supone un desenvolvimiento dentro de la comunidad que la habita. Este desenvolvimiento del intérprete, determinado por su horizonte histórico-lingüístico, le permite ejercer una libertad creadora para confirmar, rechazar, actualizar y ampliar constantemente sus prejuicios en diálogo con lo expresado por el texto. La monografía concluye que la interpretación, cuando se realiza en relación con una lengua extranjera, reside en potenciar el juego de una creación infinita de sentido que se construye de manera continua. Interpretar desde la experiencia hermenéutica implica una dimensión ética que enriquece la comprensión de lo traducido conforme a dos principios al modo de ser y de entender la vida en sociedad del intérprete: la libertad de pensamiento crítico y la creación compartida en conversación con el otro. Ambos principios favorecen el reconocimiento de lo valioso expresado por el otro en su lengua, la construcción conjunta de sentido y la ampliación del horizonte de quien se entrega al ejercicio de interpretar o traducir.

Palabras clave: Comprensión, traducción, interpretación, Gadamer, lenguaje, hermenéutica.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	8
COMPRENSIÓN, CONVERSACIÓN Y LENGUAJE.....	8
1.1 Proceso de comprensión y prejuicios en la experiencia hermenéutica.....	8
1.2 La experiencia hermenéutica y los elementos que la constituyen.....	13
1.3 El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.....	19
Conclusión.....	26
CAPÍTULO II.....	28
LENGUAJE Y EXPERIENCIA DE MUNDO.....	28
2.1 Aceptación de lenguaje como aceptación de mundo.....	28
2.2 Objetividad y entendimiento mutuo.....	36
Conclusión.....	45
CAPÍTULO III.....	46
TRADUCCIÓN COMO INTERPRETACIÓN EN L'ÉTRANGER.....	46
3.1 Discusión sobre L'Étranger traducido al inglés.....	46
3.2. Análisis sobre traducciones de L'Étranger.....	53
3.3 La traducción en "Leer es como traducir".....	60
Conclusión.....	67
CONCLUSIÓN.....	69
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	72

INTRODUCCIÓN

Realizar la interpretación de lo dicho por el otro es crucial tanto para la conversación cotidiana como para la comprensión del sentido del texto escrito. Interpretar es un ejercicio que presupone al lenguaje como medio en el que acontece el diálogo. El lenguaje otorga la posibilidad de entendimiento entre los interlocutores de una conversación, o en su caso, el vínculo del intérprete con el texto. Así la interpretación enreda la relación entre lo expresado por un otro en el pasado y la circunstancia en la que se encuentra el intérprete en su presente, tal y como ocurre con la traducción.

En la traducción, la interpretación eleva su complejidad porque el intérprete debe efectuar el esfuerzo de comprensión de la palabra proferida por un interlocutor ubicado en un horizonte lingüístico distinto al suyo. Esto le exige al intérprete ganar familiaridad respecto a la lengua desde la que se emite la expresión que se pretende traducir. En la medida en que lo extraño en la lengua se vuelve familiar, el intérprete logra comprender el sentido de la palabra introducida por un hablante en torno a un asunto. La traducción implica la participación del intérprete en la articulación entre formas de expresión lingüística que responden a distintos horizontes de comprensión. Es ese participar en el que representa la posibilidad de crear un nuevo sentido de lo dicho por el otro. No obstante, en la actualidad, la traducción ha sido dirigida a una cuestión asociada a traductores automáticos o guías tecnológicas de fácil acceso. Este hecho puede favorecer la creencia de que la traducción es traslación directa de significaciones y no esfuerzo de interpretación o participación en la creación de sentido a partir de diferentes acepciones de mundo que se ponen en juego mediante la palabra o el texto escrito.

En línea con ese hecho de concebir la traducción vinculada a traductores automáticos, comprender un texto presupone una dinámica centrada en proporcionar resultados específicos apoyados en el uso del almacenamiento de datos. La comprensión y la construcción de sentido del texto escrito no tienen relación con la capacidad de interpretar y aplicar sentido en el presente de quien efectúa la tarea de traducir y en su lugar se entiende como adaptación hacia aquello que el empleo de la tecnología concede al intérprete. Sin embargo, la traducción no debe limitarse al mero uso de herramientas tecnológicas o medios lingüísticos cuando se quiere participar de una forma de expresión lingüística distinta a la habitual. Contrario a ello, la traducción enreda el principio de participación activa en la interpretación del sentido que se manifiesta en el habla extraña.

Este asunto de la traducción en términos de interpretación ha sido analizado por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer en los apartados como “El lenguaje como medio de experiencia hermenéutica” y “El lenguaje como experiencia del mundo” que hacen parte del libro *Verdad y método* (1999). Gadamer considera que todo ejercicio de traducción implica una interpretación, aserción que se fundamenta en la idea de que el lenguaje representa el medio o la condición de posibilidad en la que se lleva a cabo la experiencia de comprensión de sentido del mundo. El intérprete accede a un asunto expresado en un idioma distinto en la medida en que participa del modo de vida que está a la base de ese idioma. No basta con trasladar la literalidad de un significado de una palabra a otra, sino que se trata de acceder al habla viva de la lengua a traducir o a la acepción de mundo. De esta manera, la traducción resulta más compleja porque implica comprender la perspectiva de la lengua del intérprete en un horizonte de mundo de una comunidad de habla distinta a la del traductor. En este sentido, el traductor actúa a modo de intérprete reconociendo la distancia entre lo que expresa la lengua familiar respecto a la extraña. Entiende que su traducción se realiza desde su lengua,

su perspectiva, trasladando lo dicho desde una tradición lingüística hacia otra lengua. Por ello, es posible decir que la traducción es ejercicio de interpretación.

Considerando lo anterior, Gadamer admite que el proceso de comprensión de lo expresado por el otro en el contexto de la traducción no es una traslación literal de aquello que el texto o el otro dice, sino un ejercicio de interpretación del sentido de verdad que reside en la lengua extraña. Para Gadamer cada lengua guarda su verdad para ella y para quien está en relación con esa lengua, lo que presupone reconocer cierta distancia entre la verdad de la lengua del intérprete y cómo afecta la verdad de la lengua a traducir. Debe, entonces, entenderse desde un principio que “toda traducción es ya una interpretación” (Gadamer, 1999, p. 463).

Hablar una lengua implica ser partícipe del mundo y del sentido que se proyecta a través de ella. Cuando hacemos parte de una comunidad de habla, somos partícipes de una acepción de mundo en concreto. A su vez, hacer parte de cualquier acepción de mundo no significa sólo participar de un modo distinto de representación, sino que también implica tener la oportunidad de jugar con una variedad de significados de aquello que se habla y transmite en una lengua. Se trata de entender el modo como la lengua y el contenido que se transmite van ligados a la experiencia de comprensión del ser humano, su sentido del mundo y de lenguaje. En la medida en que se asocie lo anterior con el caso de la traducción es posible decir que la lengua extraña abre la posibilidad al traductor de introducirse en un mundo distinto al de su comunidad de habla. Esa lengua extraña con la que el traductor se relaciona sólo se vuelve comprensible cuando el lenguaje actúa como medio de entendimiento respecto a lo dicho por el otro. Comprender la lengua extraña implica, entonces, comprender la realidad del mundo que ella representa.

Acorde con esta perspectiva sobre el lenguaje y con esta forma de presentar el problema de la experiencia de comprensión de lo expresado por un otro, emerge la pregunta orientadora de la presente monografía: *¿en qué reside el planteamiento de Gadamer sobre la interpretación cuando se está en relación con una lengua extraña en medio del lenguaje?* Para responder esa cuestión reconstruimos el modo como Gadamer concibe el proceso de conversación entre el intérprete y el texto escrito en otra lengua; exponemos los presupuestos conceptuales que están a la base de la forma como Gadamer entiende la relación lenguaje y mundo; y presentamos el significado de la traducción en términos de una interpretación, desligando su pretensión literal de traslación de contenidos, acudiendo para ello a ciertos apartados específicos del texto titulado *L'Étranger* de Albert Camus.

En línea con esos objetivos, en el primer capítulo de esta monografía se obtuvo como resultado que el proceso de comprensión entre intérprete y texto se realiza en conversación mediada por el lenguaje. La comprensión exige tener en cuenta el factor histórico y lingüístico cuando se lleva a cabo la interpretación del sentido del texto escrito. Comprender refiere a entender lo que el otro expresó y contribuye en la conformación de sentido, lo que presupone reconocer la importancia del esquema de prejuicios o de referencias comunes a partir de las cuales el autor proyecta un sentido del texto. Los prejuicios hacen parte de un horizonte que conforma lo que el intérprete entiende en un primer momento. Al mismo tiempo, el texto al que se enfrenta cuenta con un horizonte histórico distinto al suyo. Comprender en este sentido implica reconocer el texto desde su propio horizonte, acceder a él desde lo que le resulte familiar al intérprete desde su posición espacio temporal hacia lo que le resulte extraño en una línea histórica distinta a la suya. La comprensión de los prejuicios hace posible al intérprete aproximarse al horizonte de sentido del texto. Este aproximarse supone un dejarse decir del texto, esto es, apertura. Cuando el intérprete se abre al texto, emerge la posibilidad de entendimiento y creación libre de sentido.

En el segundo capítulo de esta monografía de grado se logró como resultado la idea de que la ampliación de sentido de mundo se ve reflejada en la aprehensión de una lengua. Esto gracias a que el lenguaje proporciona la relación entre el individuo y el mundo. Hay una variedad de representaciones del mundo a través del lenguaje y cada representación de mundo posee un valor de verdad para quienes participan de ella. Toda representación del mundo enreda acuerdo mutuo entre los distintos interlocutores. Acuerdo que expresa objetividad para quienes lo han producido, dado que el acuerdo deja ver libertad del ser humano para decir de un modo o de otro del mundo. La libertad de habla posibilita crear, actualizar y formar expresiones que contribuyen en la formación de la acepción de mundo y a su vez permite al ser humano hablar de tener mundo. Tener mundo refiere a la libertad con la que el ser humano puede elevarse a una comprensión distinta de las culturas, tradiciones o perspectivas del mundo. De esta manera, comprender hace parte de aquello que logremos aprender de otra lengua. Hablar otra lengua alude a la capacidad humana de entender un asunto desde otra acepción de mundo, o sea, a partir del modo como se usa por una comunidad una acepción de mundo distinta a la propia en la medida en que el intérprete tiene mundo.

En el tercer capítulo se llegó al siguiente resultado: la traducción es un ejercicio de interpretación porque siempre que interpretamos lo dicho por el otro lo hacemos desde nuestra acepción de mundo y situación concreta en la que nos encontramos. En la comprensión de lo dicho por el otro en una lengua distinta a partir de nuestra condición histórica y lingüística también participa el punto de vista del traductor. Pero ello no limita nuestro acceso a lo dicho por el otro. Hay acceso gracias al lenguaje porque podemos comprender nuevas acepciones del mundo en la medida en que conocemos el habla viva de una comunidad lingüística distinta. Comprender el significado de lo expresado por el otro enreda a la vez aplicar ese significado a la situación en la que se halla el traductor. Este

aplicar presupone no sólo entender la otra forma de hablar, sino también poner en juego la manera particular de hablar en el mundo lingüístico del traductor. Traducir quiere decir dejarse decir lo dicho por otro en un idioma distinto y volverlo propio desde nuestra acepción de mundo lingüístico.

En la conclusión afirmamos que la interpretación cuando estamos frente a una lengua extraña es una actividad humana que envuelve experiencia hermenéutica, libertad y entendimiento del sentido de lo proyectado por el otro en su situación concreta. Por experiencia hermenéutica entendemos que la comprensión es un proceso efectuado siempre en relación con nuestro horizonte histórico-lingüístico y que a su vez admite una dimensión ética en torno al reconocimiento del opinar diferente. Comprender lo dicho en otra lengua va más allá de traducir literalmente y, en su lugar, admite libertad de pensamiento reflexivo así como creación libre del sentido del texto en conversación con el otro. Ambos elementos permiten la construcción permanente del sentido de mundo y la ampliación del horizonte del intérprete. De esta manera recogemos la perspectiva de Gadamer de que toda traducción es una interpretación. Esto se deja ver en la traducción de la novela *L'Étranger* de Albert Camus en el análisis de la primera línea “Aujourd’hui, maman est morte”. La variedad de traducir este texto representa la posibilidad de la constante creación libre de sentido al igual que la exigencia ética de hacer valer el derecho de opinión del otro.

Esta investigación filosófica es de talante teórico y su alcance es de carácter conceptual. Se acude a una metodología hermenéutica basada en el análisis de fuentes bibliográficas y se estudia el punto de vista de Gadamer sobre la traducción como interpretación. Esto con el propósito de analizar en qué reside el planteamiento de Gadamer sobre la interpretación cuando se está en relación con una lengua extraña en medio del lenguaje. El enfoque metodológico es comprensivo e interpretativo realizado a partir de la

sistematización de las argumentaciones efectuadas por Gadamer. Conocer el punto de vista de este pensador nos permitió entender que la traducción no implica traslación literal de significaciones, sino que enreda entendimiento como expresión de una realidad del individuo y de su pueblo donde la pluralidad de experiencias es partícipe de dicha comprensión. El trabajo de análisis y valoración interpretativa está enfocado, especialmente, en la reconstrucción del modo como Gadamer concibe el proceso de conversación entre el intérprete y el texto escrito en otra lengua; en la exposición de las reflexiones conceptuales que están a la base de la forma como Gadamer entiende la relación lenguaje y mundo; y en la presentación del significado de la traducción en términos de una interpretación, desligando su pretensión literal de traslación de contenidos.

CAPÍTULO I

COMPRENSIÓN, CONVERSACIÓN Y LENGUAJE

En el presente capítulo nos proponemos reconstruir el proceso de conversación entre intérprete y texto a través del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica. Según Gadamer, la experiencia de comprensión no está subsumida a un método inductivo por el cual se obtiene un solo resultado tal como lo plantean las ciencias naturales. Contrario a ello, Gadamer estima que existe una multiplicidad de experiencias que contribuyen en el diálogo a la construcción de sentido. A su vez, esta construcción de sentido acontece en el lenguaje como medio. Con el lenguaje, la comprensión que ganamos en nuestro primer acercamiento surge de concepciones establecidas desde nuestra condición existencial. Toda experiencia de participación de la lengua implica poner en juego esa condición existencial a partir de la cual salimos al encuentro del otro y representa la posibilidad de comprender e interpretar el sentido proyectado en un texto o en una opinión. En la medida en que interpretamos, nos encontramos en constante revisión y actualización de conceptos que se adecúen al sentido del decir del otro. A esto nos referimos cuando hablamos de obtener experiencia hermenéutica. Para hacer comprensible el anterior punto de vista, comenzamos describiendo el modo como Gadamer entiende el proceso de comprensión y los prejuicios en la experiencia hermenéutica; continuamos explicando la experiencia de comprensión o hermenéutica y los elementos que la constituyen (negatividad, apertura, finitud y conciencia histórica); y, finalizamos señalando el papel del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.

1.1 Proceso de comprensión y prejuicios en la experiencia hermenéutica

Para empezar debemos entender el modo como Gadamer concibe la noción de comprensión. Esta se halla por fuera de los lineamientos que establecen las ciencias exactas fundadas en el seguimiento del método científico. Los prejuicios o la variabilidad de

experiencias son tildados como limitantes para la validez del conocimiento objetivo producido en las ciencias exactas. Contrario a ello, Gadamer concibe que las experiencias son cruciales en la generación de pensamiento compatible con los saberes tradicionales de las ciencias humanas. Esto aleja al intérprete del carácter metódico que limita las experiencias bajo el supuesto de la objetividad. En palabras de Jean Grondin (2008):

Gadamer no tiene nada en contra del conocimiento metódico como tal, y le reconoce toda su legitimidad, pero estima que su imposición como modelo único de conocimiento tiende a dejarnos ciegos ante otros modos de saber. Una reflexión, por tanto, que quiera hacer justicia a la verdad de las ciencias del espíritu, reflexión que incumbe a lo que podemos llamar una «hermenéutica», no ha de ser necesariamente una metodología. (p. 73)

En ese sentido, Gadamer pretende que las ciencias humanas no se rijan por una metodología establecida en las ciencias exactas. Las ciencias humanas no se agotan en una experiencia repetida varias veces, sino que cada experiencia varía y forma parte de una verdad. Esta verdad contiene un elemento que la ciencia moderna decide descartar: los prejuicios. Estos desde las ciencias exactas pueden verse como pretensiones sin fundamento científico o metodológico y, por lo tanto, falsas o carentes de verdad. Sin embargo, Gadamer entiende los prejuicios como condición necesaria para realizar la experiencia de entender lo extraño. Él no encuentra un aspecto netamente negativo en ellos. En su lugar, “en sí mismo, prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.” (Gadamer, 1999, p. 337). Siempre que el intérprete está ante un texto escrito cuenta con una primera impresión de lo que este último quiere decir. A esto le llamamos la etapa de precompresión. En la medida en que el intérprete se adentra más al texto, extendiendo su entendimiento hacia lo que la obra nos dice, puede

abandonar poco a poco sus prejuicios para extenderse hacia aquello que el texto pretende proyectar. Los prejuicios determinan el modo como el intérprete se relaciona con el sentido del texto, pero ello no significa que este siempre tenga que conservarse sino que se actualiza al comprender el sentido del texto en una situación distinta a la que lo hizo posible en un principio. Citando a Gadamer (1999):

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. La comprensión de lo que se pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración de sentido. (p. 337)

Gadamer habla de reprojectar como una manera de estar en constante construcción de sentido, pero esta construcción siempre surge de la relación entre pasado y presente. El pasado suele dejarse ver entre aquello que la tradición ha dejado en huella sobre los prejuicios del intérprete. Los prejuicios son legítimos porque hacen ver una relación más o menos acertada de la historia o de lo dicho por otros respecto a un asunto común. Esta relación hace posible entablar diálogo con el pasado, esto es, entender lo extraño o lo diferente por fuera de la legitimidad de nuestros prejuicios. Al respecto, Carlos B. Gutiérrez (2012) afirma que

La experiencia de la comprensión se da cuando algo en su otredad nos interpela y al hacerlo pone en suspenso a manera de pregunta algunos de nuestros prejuicios, desplaza algunas de nuestras opiniones previas al terreno de lo abierto. Se inicia entonces el juego dialógico abierto en el que contienden lo previo y lo otro. (p. 15)

Comprender es, entonces, entrar en diálogo con el otro para hacer consciencia de prejuicios y su posible falibilidad. En el caso de una conversación entre interlocutores, según Gadamer, no implica un acuerdo preestablecido por parte de alguno de ellos. En su lugar, el

acuerdo surge de la conversación en la que los involucrados hacen valer el derecho de opinión distinta. Lo que requiere ganar consciencia de los prejuicios y dar paso a lo diferente, a lo atípico, es decir, al horizonte de comprensión en el que se mueve cada interlocutor. En palabras de Gutiérrez (2012):

Al abrírnos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón y a que nuestros prejuicios no la tengan. Se trata pues de hacer conscientes los prejuicios a fin de que lo otro y los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. (p. 17)

La comprensión de lo dicho por el otro acontece como experiencia donde se pone en juego el conjunto de prejuicios de los partícipes del diálogo. Estos juegan un papel en el acuerdo que guía la conversación de manera similar ocurre entre el intérprete y el sentido del texto. El acuerdo que surja no será un objetivo que yace previamente en la obra, como tampoco depende únicamente de la opinión aislada del intérprete. Se trata de un acuerdo como construcción de sentido hacia lo común entre ambos: “el acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo lo que era.” (Gadamer, 1999, p. 458). Para Gadamer, esta construcción de sentido es una transformación en la que se fusionan la perspectiva del intérprete con el horizonte de sentido proyectado por el texto.

Desde el punto de vista de Gadamer, todo interlocutor está inmerso en un horizonte de comprensión en cuanto que siempre hace parte de una comunidad de habla que deja ver un sentido de mundo. Este horizonte posibilita un punto de partida para comprender el texto escrito. Sin embargo, comprenderlo no se reduce a un abrirse hacia aquello que el texto tenga que decir. Es necesario reconocer que el entendimiento del intérprete sobre el texto se pone en relación con su propio horizonte. La tarea entonces consiste en ganar perspectiva sobre

aquello que se proyecta en el texto desde su posición histórica a través de la propia como lo menciona Nelson Jair Cuchumbé (2022):

El comprender la tradición es comprender formas de experiencia mediante las cuales se expresan verdades que pueden ser confirmadas desde el horizonte histórico ganado. Únicamente acontece el comprender en la medida en que se adquiera un horizonte y se dirija la mirada a verdades del pasado. Comprender implica, por lo tanto, escuchar la tradición en su sentido diferente y ello exige ganar un horizonte y tener consciencia de los límites del propio horizonte histórico. (p. 156)

El intérprete gana horizonte en la medida en que es capaz de ver un pasado dejándolo expresarse por sí mismo. En principio el pasado es ajeno o extraño con relación a la tradición propia, pero cuando se gana familiaridad se consigue una proyección cada vez más amplia del panorama que el pasado proporciona mediante lo transmitido por el texto escrito. La tradición se muestra en las primeras proyecciones y se actualiza constantemente al momento en que el intérprete se abre al horizonte del pasado proyectado en el texto escrito. De este modo la comprensión surge de la fusión de ambos horizontes. Retomando lo expresado por Gutiérrez (2012):

Cuando nos volvemos hacia un hecho histórico para comprenderlo no nos topamos con un abismo en el tiempo que nos separa de su horizonte sino con toda una serie de recepciones, de interpretaciones y de referencias que de alguna manera nos vinculan a él; gracias a esta continuidad se expanden tanto el horizonte del hecho histórico como el nuestro hasta que en mayor o menor medida se alcanzan, se traslapan y se fusionan en un amplio horizonte que los abarca a ambos y a la tradición que les sirve de mediadora. (p. 14)

En síntesis, el proceso de comprensión, según Gadamer, no reside en un ejercicio metodológico en el que la constante revisión de resultados conlleva a un solo conocimiento objetivable y universal. En su lugar, Gadamer considera la comprensión como un constante diálogo entre presente y pasado. En la conversación los interlocutores tendrán que estar dispuestos a dejar valer el punto de vista del otro así vaya en contra de nuestros habituales esquemas de representación. Solo así podemos entrar en conversación con la tradición. En el contexto del lector, el acuerdo que surja de esta conversación reside en la fusión de horizontes entre intérprete y texto, conllevando así a una comprensión del texto amplia y ajustada a las circunstancias que determinan el presente del intérprete. Este comprender es acontecer que se realiza como experiencia hermenéutica.

1.2 La experiencia hermenéutica y los elementos que la constituyen

Al igual que la comprensión del sentido del acontecer humano se distancia del carácter objetivo y universal que busca la ciencia, la experiencia hermenéutica también se realiza por fuera de las pretensiones del método moderno en vista de un uso meramente teleológico. Cuando la experiencia se concibe en términos de una repetición para confirmar un resultado concreto, se reproduce el modelo de aplicación de la metodología de las ciencias modernas. Contrario a ello, la experiencia hermenéutica está ligada a la condición histórica del ser humano y no a una obtención de un solo resultado. Así la experiencia hermenéutica acontece como realización del vincular lo históricamente transmitido con la situación en la que se halla el intérprete. Lo que presupone reconocer en lo heredado un algo no descrito dentro de la órbita del saber habitual que puede interpelar al intérprete y favorecer así la actualización del sentido del mundo de forma diferente: lo inesperado y contingente en el mundo. En palabras de Grondin (s.f.):

La experiencia es aquello *que nos sucede*, que se nos produce, incluso lo que padecemos cuando interpretamos textos. No se debe entender en el sentido de la experiencia que prepara y planifica un científico en su laboratorio a fin de lograr resultados convincentes y o toda la iniciativa que reside en el investigador y sus métodos de análisis. (pp. 54-55)

De esta manera la experiencia hermenéutica no alude a una acumulación de conocimientos cada vez de mayor magnitud. En su lugar, apunta a una transformación del modo como el intérprete comprende algo en el mundo. Siempre que este realiza el esfuerzo de entender lo dicho por el otro es puesto en relación con la situación particular de su mundo. Esta forma de concebir la experiencia hermenéutica implica tener en cuenta cuatro elementos con que la constituyen: negatividad, apertura, finitud y conciencia histórica.

La negatividad de la experiencia surge de la aproximación a lo inesperado cuando la realidad del otro interpela las expectativas y estructuras de sentido que el intérprete daba por sentadas. Para explicar este momento de la comprensión, en el segundo volumen de *Verdad y método* (1998) Gadamer trae a colación aquello que los griegos llamaban el *atopon* lo cual significa: “algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta.” (p. 182) A través del *atopon* el intérprete entra en un proceso de aprendizaje en el que se ve obligado a revisar y confirmar sus prejuicios a partir de la relación con lo expresado por un otro. En este proceso el intérprete descubre que la opinión del otro no se ajusta a sus esquemas previos de comprensión, lo que genera una tensión entre lo conocido y lo desconocido. La negatividad de la experiencia pone a prueba la validez de creencias del intérprete y surge la posibilidad de un saber ampliado. El error se convierte en un punto de inflexión que abre la posibilidad de una reconfiguración del horizonte del intérprete. Esto le permite superar los límites de su

perspectiva inicial y acceder a una comprensión más rica y matizada a través de una nueva experiencia. Según Gadamer, hacer una experiencia:

(...) con un objeto quiere decir que no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. (1999, pp. 428-429)

A través de la negatividad de la experiencia los saberes se ponen en duda y, a la vez, se transforman en la medida en que el sujeto se enfrenta a lo imprevisto. Este colocar en entredicho lo ganado se aplica tanto para una corrección de errores, como para una actualización del horizonte de comprensión del intérprete. En este sentido, lo extraño o desconocido del acontecimiento enreda un reto cognitivo y una posibilidad de ampliación del conjunto de opiniones acogidas por el intérprete en su relación con la tradición.

La posibilidad de ampliación refiere a lo que Gadamer llama "saber abarcante". Este saber acontece de un proceso dinámico en el que la experiencia al confrontar las preconcepciones del sujeto integra nuevas formas de comprensión. Así, la tradición y la experiencia hermenéutica se interrelacionan en una constante reinterpretación del sentido de mundo construido en medio del lenguaje. En la reinterpretación del significado de un fenómeno común se enriquece y expande por el encuentro con lo inesperado.

Sin embargo, para que el intérprete acceda al saber abarcante que otorga la experiencia, es indispensable integrar la apertura como segundo elemento de la experiencia hermenéutica. La apertura presupone abandono del dogmatismo que limita la posibilidad de llevar a cabo la experiencia del entender que en lo dicho por el otro existe un algo valioso. Esta a su vez permite al intérprete moverse entre lo que ya sabe y lo que está por saber. La

apertura reside entonces en abrir el horizonte de comprensión, pues reside en poner en entredicho los saberes fijados. Por eso:

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. (Gadamer, 1999, p. 431)

La apertura permite que el experimentado entienda que lo que ha ganado es una pequeña parte de las posibilidades de saber devenidas de su experiencia en el mundo. Hecho que desliga el rol teleológico de la experiencia porque no apunta a un resultado final. En su lugar, la apertura surge cuando el experimentado desea abarcar más saberes, aun cuando reconoce su finitud tanto de su saber así como del sentido del mundo en el que se mueve.

En efecto, la apertura y negatividad a lo otro tienen relación con el tercer elemento de la experiencia hermenéutica, esto es, con la finitud. Esta limita la infinitud de experiencias que hacen parte de la condición existencial de un ser humano en un determinado espacio-tiempo donde se proyecta su sentido de mundo. Lo que representa una posibilidad, pero también una limitación de aquello que el intérprete puede aprender en un futuro, dado que su condición de finitud no le garantiza conocer de la multiplicidad de experiencias. El sentido de la finitud

(...) en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir conocer aquí lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. (Gadamer, 1999, p. 434)

En la medida en que la finitud de la experiencia se plantea como apertura enreda la posibilidad de reflexionar sobre las limitaciones propias del horizonte de comprensión del intérprete. El ser humano es finito al igual que sus expectativas y alcances de su saber abarcante. La finitud también se hace presente en la medida en que el modo de acceder del intérprete al sentido de mundo está condicionado por su tradición. Es precisamente este reconocer el modo como la tradición determina al intérprete en su esfuerzo de comprender lo dicho por el otro aquello que permite a Gadamer introducir el cuarto elemento de la experiencia hermenéutica: la conciencia histórica.

La conciencia histórica es: “tener una plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (Gadamer, 1993, p. 25). Ella deviene del reconocimiento de la condición histórica y de las limitaciones que esta impone sobre el intérprete en su relación de comprensión del mundo. Condición se hace presente cuando se reconoce que la interpretación del texto está determinada por la tradición del intérprete. Su interpretación es finita, al igual que sus expectativas y el alcance de su saber. No obstante, lejos de que esto sea un problema, es condición sobre la cual el intérprete comprende y puede abrirse a nuevos horizontes de comprensión.

Tener conciencia histórica significa entender que las interpretaciones que hacen parte de la tradición no son absolutas, sino que están ancladas a horizontes y circunstancias particulares que determinaron una respuesta a la pregunta planteada por otros en el pasado. En la medida en que el intérprete comprende lo dicho por otros en el pasado, emerge la posibilidad de relacionar eso comprendido con la situación actual. Esto presupone disposición de apertura o abrirse a nuevas formas de interpretación sobre un asunto. Este abrirse representa la oportunidad de ampliación del horizonte de comprensión del intérprete y de actualización del sentido de la tradición en diálogo entre el pasado con sus enfoques ajenos y

el presente en el que participa el intérprete. Así la conciencia histórica no es solo entender lo que hace parte de la tradición, sino también es actitud ética que facilita al intérprete el encuentro genuino y el diálogo con la tradición y las exigencias del presente.

La actitud de apertura se concreta en el diálogo en medio del lenguaje. Quién ha ganado conciencia histórica entra en conversación con lo dicho en la tradición al punto de concebir a ésta como un interlocutor que tiene algo que decir en el ejercicio permanente de creación del lenguaje. En este sentido, al igual que cuando se trata del diálogo con otra persona, el intérprete debe hacer valer el derecho de opinión de la tradición como referencia común en virtud de la cual es posible decir de manera distinta en su presente: “uno tiene que dejar valer la tradición en sus propias pretensiones, y no en el mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino en el que ella tiene algo que decir.” (Gadamer, 1999, p. 438). Por consiguiente, el diálogo potencia al intérprete no solo para reconocer su propia historicidad, sino también para abrir la posibilidad de que la tradición deje ver límites cuando es puesta en relación con la tradición del intérprete.

En línea con lo afirmado, se puede decir que conciencia histórica y apertura son inherentes a la experiencia hermenéutica. Esta, lejos de ser un ejercicio de dominio sobre el pasado, invita a la libre realización del intérprete en actitud de apertura frente a la multiplicidad de opiniones producidas por otros en el pasado sobre un asunto. Tener conciencia de lo ganado por los otros posibilita al intérprete reconocer el carácter de finitud de las diversas formas de entender y de significar. Esto exige escuchar la voz propia de la tradición para interpelar y ponerla en relación con el presente en el que participa el intérprete. El reconocimiento de esta voz no implica una aceptación pasiva, sino una disposición a la continua transformación del propio horizonte interpretativo.

En síntesis, la experiencia hermenéutica de comprensión de lo consolidado en la tradición no reside en un simple acto de acumulación de conocimientos, sino en un realizar el decir de la tradición en función de la situación propia del intérprete. Esto hace posible la transformación tanto de la tradición como del intérprete. La negatividad de la experiencia hermenéutica se ve reflejada en el advertir tanto los límites de lo construido por otros como las restricciones motivacionales constitutivas de la situación en la que está el intérprete.

1.3 El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica

La explicación del modo como el proceso de comprensión ocurre en el medio del lenguaje presupone, según Gadamer, diálogo llevado a cabo entre dos interlocutores. Todo diálogo tiene un asunto en común que orienta la forma de decir de los dialogantes. El opinar de los involucrados en torno a un asunto exige apertura y reconocer que su decir no define la orientación del diálogo. Lo que favorece que el asunto se desarrolle sin una dirección preestablecida. Por eso, Gadamer señala que en el diálogo

Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos.
(Gadamer, 1999, p. 461)

La naturaleza impredecible de la conversación permite que los interlocutores se abran a nuevas perspectivas. En la medida en que la apertura se efectúe de manera recíproca, la comprensión de cada opinión de los involucrados se hace presente en su singularidad y posibilita la construcción de una interpretación diferente respecto al asunto que orienta la conversación en medio del lenguaje. Comprender la opinión de sí mismo y del decir del otro también enreda la aplicación. Los interlocutores cuando entienden lo dicho por el otro aplican en ese comprender la perspectiva en la que participan como actores de una comunidad de

comunicación lingüística. Gracias al lenguaje se alcanza el acuerdo como fruto del diálogo, ya sea entre interlocutores o entre el intérprete y el texto. Para explicar esta dimensión lingüística de la comprensión, Gadamer recurre al caso de la traducción en una conversación entre hablantes de distintas lenguas. En este caso concreto:

El traductor tiene que trasladar aquí el sentido que se trata de comprender el contexto en el que vive el otro interlocutor (...) pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por eso una interpretación. (Gadamer, 1999, p. 462)

La posibilidad de concretar la comunicación entre los interlocutores tiene sus exigencias. Primero, el traductor debe adentrarse en el asunto del que hablan, captar el sentido de lo expresado; y segundo tendrá que encontrar una equivalencia adecuada a la mejor posible entre la lengua de origen y la lengua a traducir. Traducir no es una acción automática, sino que implica un esfuerzo de construcción artificial de un puente lingüístico entre dos culturas que se expresan de manera distinta. El traductor selecciona con cuidado las palabras y expresiones que considera más fieles a su interpretación. En este sentido, quien traduce el decir del otro tendrá que ganar conciencia de que su tarea no consiste en una reproducción literal. Antes bien, reside en una interpretación de lo expresado lingüísticamente por otro que busca hacerlo comprensible en otra perspectiva sin traicionar su sentido. Toda esta tarea de construcción artificial en el caso de la traducción deja en claro que la experiencia hermenéutica del intérprete es lingüística, pues su traducción refiere a un acto interpretativo en el que escoge detalladamente las palabras que mejor se adecúen a lo entendido en la lengua extraña.

La traducción representa un caso extremo dentro de la hermenéutica (Gadamer, 1999). El acto de la traducción siempre enfrenta al traductor con la imposibilidad de una

equivalencia completamente fiel entre las lenguas. Incluso si el traductor aprende la lengua extraña, ello no resuelve la imposibilidad de una equivalencia completa. Aprender una lengua extraña no asegura un proceso de interpretación que garantice el sentido profundo de lo expresado en esta. De ahí que Gadamer (1999) indique que el problema hermenéutico “no es pues un problema del correcto dominio de una lengua, sino el correcto acuerdo sobre un asunto”. (p. 463). En efecto, la traducción demanda a los hablantes intercambio de opiniones en medio de un acuerdo común respecto a un asunto de atención para ambas partes.

En la medida en que el hablante no necesita traducir internamente las ideas expuestas por otro a su lengua materna, su pensamiento está inmerso en una lengua extraña al punto de poder reconocer la distancia entre ambas lenguas: “cuando alguien domina de verdad una lengua no solo no necesita ya traducciones, sino que incluso cualquier traducción parece imposible” (Gadamer, 1999, p. 463). Cualquier intento de traducción entre lenguas enfrenta la imposibilidad de una correspondencia exacta, pues el significado está intrínsecamente ligado al contexto histórico-cultural de su comunidad de habla. Por esta razón, el hablante que ha asimilado una nueva lengua ya no encuentra una traducción completamente fiel al sentido de lo dicho en ella. A su vez, como hablante puede entrar en una conversación genuina en busca del acuerdo. Y para llegar a ello, su comprensión no depende únicamente del dominio gramatical, sino de la capacidad de pensar y dialogar en esa lengua sin la mediación constante de la traducción.

En cuanto a la traducción respecto a un texto escrito, Gadamer (1999) enfatiza en que se trata de “una interpretación y no de una simple correalización” (p. 464); es decir, el traductor no reproduce ni el mismo acto de escritura del autor ni su proceso mental. Su labor consiste en comprender el significado del texto y reformularlo en otra lengua de manera que conserve su sentido original. La traducción de un texto no es una simple resurrección del

proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él” (Gadamer, 1999, p. 464). Lo que el traductor comprende será lo que el texto traducido intenta reflejar. Sin embargo, las diferencias que yacen en cada lengua provocan que la traslación de significados nunca sea igual entre el texto original y el traducido. Frente a esto, el traductor debe optar por una interpretación que resalte ciertos significados del texto, sacrificando inevitablemente otros posibles (Gadamer, 1999). Por consecuencia, Gadamer habla del *cegamiento* del traductor. Éste no puede dar luz a todas las dimensiones del texto y se ve obligado a priorizar unas a costa de otras: “el que traduce tiene que asumir la responsabilidad de ese cegamiento parcial” (Gadamer, 1999, p. 464). El cegamiento es inseparable del proceso de interpretación. Se trata de una perspectiva abarcada solamente desde el horizonte al que el traductor pertenece respecto a la multiplicidad de otros modos posibles de comprender el texto.

Bajo esta responsabilidad del traductor, él debe tomar decisiones que nunca pueden ser completamente fieles al texto original debido a los horizontes lingüísticos que las separan. No obstante, Gadamer propone el compromiso como una solución parcial para llegar al acuerdo entre el intérprete y el texto. El compromiso es una decisión que permite alcanzar un mínimo acuerdo en la traducción para enfrentar el problema de la distancia entre horizontes lingüísticos. Este proceso es similar a lo que ocurre en una conversación en la que las diferencias entre interlocutores hacen difícil llegar a un entendimiento pleno:

Igual que en la conversación en la que se plantean esta clase de diferencias insuperables puede alcanzarse quizá en el vaivén de su decurso algún tipo de compromiso, también el traductor encontrará en el vaivén del pesar y sopesar la mejor solución, que nunca puede ser otra cosa que un compromiso. (Gadamer, 1999, p. 465)

Así como en una conversación las diferencias de opinión dificultan la posibilidad de alcanzar un acuerdo, en la traducción la brecha histórica y lingüística entre el intérprete y el texto imposibilitan la total fidelidad de la obra original. Pese a esto, es posible alcanzar un compromiso parcial que permita una traducción aceptable. Tal y como ya se indicó, el compromiso de la traducción consiste entonces en un constante vaivén de ajustes, actualizaciones y reformulaciones en busca de mayor proximidad con el significado del texto a traducir.

Otra similitud entre la conversación de interlocutores y la traducción de un texto surge cuando, en una conversación compleja, el dialogante intenta ponerse en el lugar del otro para validar su posición. En el caso del traductor, éste busca adoptar la perspectiva del autor del texto. Al respecto Gadamer (1999) advierte que:

Esto no proporciona por sí solo ni el acuerdo en la conversación ni el éxito en la reproducción de la traducción. (...) El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso. (p. 465)

En una conversación el acuerdo solo es posible en el momento en que los interlocutores se abren a la perspectiva del otro. En la traducción, igualmente, el acuerdo radica en la capacidad del traductor de acoger lo atípico y desfavorable de la lengua extraña sin imponer de inmediato las estructuras de su propia lengua. Pero, Gadamer advierte que esta apertura del traductor, aunque necesaria, no resuelve completamente la complejidad del proceso. En algunos casos, el significado del texto original está profundamente ligado a las particularidades de su lengua, lo que dificulta su traducción sin pérdida de sentido. Por ello, el verdadero reto del traductor yace en encontrar un modo de expresar el asunto en una nueva lengua sin traicionar el sentido original de lo expresado por el autor del texto.

En línea con lo anterior, es posible decir que el ejemplo de la traducción sirve para ilustrar la relación recíproca entre el intérprete y el texto, así como también su semejanza con la conversación en busca de un acuerdo. Sin embargo, Gadamer (1999) señala que la comprensión de los textos no es del todo equiparable a la conversación entre dos personas, ya que los textos son “manifestaciones vitales fijadas duraderamente” (p. 466). Como tales, solo pueden hablar a través del intérprete, quien les otorga sentido a los signos escritos. Para que esto sea posible, el intérprete debe involucrarse en el asunto sobre el cual dialoga con el texto. En cuanto a las semejanzas entre conversación y comprensión de textos, Gadamer (1999) introduce la noción de “*conversación hermenéutica*” (p. 466), enfatizando que el intérprete no recibe pasivamente una información concreta al leer un texto, sino que entabla un diálogo con él. La posibilidad de que lo anterior acontezca exige que intérprete y texto hagan parte del lenguaje, no como instrumento de transmisión de ideas, sino como representación común del mundo. El lenguaje está más allá del simple proporcionar un conjunto de términos que faciliten el entendimiento interhumano y, en su lugar, media el proceso mismo de interpretación donde surge el entendimiento. Aunque el texto parezca partir de un tema determinado, es el intérprete quien lo hace hablar, dotándolo de sentido. Así, la conversación hermenéutica es un proceso recíproco en el que el texto tiene algo que decir, pero el intérprete influye en la manera en que este se da a entender.

Al leer el texto, el intérprete no pretende reconstruir el origen de cada idea que llevó al autor a expresarse de cierta manera sobre un tema, puesto que “en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete” (Gadamer, 1999, p. 467). Esto último no quiere decir que la comprensión del intérprete se imponga ante lo dicho por el autor. Se trata justamente de que el lector entre en conversación con el texto de manera que la comprensión del primero surge de las ideas de ambos en medio del lenguaje.

Este esfuerzo por situar el lenguaje como medio de comprensión y otorgarle una base en el pensamiento filosófico es atribuido por Gadamer al romanticismo alemán. Como bien se sabe, la interpretación en el siglo XVII ya no se basa en una función pedagógica sobre textos difíciles de entender. Antes bien, se fundamenta en una nueva perspectiva a partir de la cual se propone que la comprensión, interpretación y lenguaje sean inseparables, ya que *“el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”* (Gadamer, 1999, p. 467). Esto compromete a la comprensión no como un proceso en el que primero se adquiere conocimiento y luego se lo expresa en palabras, sino como aquello que se logra a través del lenguaje mismo.

Lo anterior no quiere decir que el problema de la expresión desaparezca para Gadamer. En cambio, la complejidad de la expresión surge de manera similar entre el lenguaje del intérprete y el del texto al igual que el hablante de una lengua enfrentándose a otra (Gadamer, 1999). En ambos casos se busca captar el significado más “puro” de lo dicho por el otro. Pero esta búsqueda se enfrenta a la condición humana de pertenecer a una historia, una cultura y un lenguaje que afectan esta interpretación. Pues *“todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.”* (Gadamer, 1999, p. 467). Así, el lenguaje del intérprete influye en la manera en que el texto se deja hablar, lo que compromete a que toda interpretación del pasado sea, en cierto modo, una transformación del sentido en el presente.

El proceso de comprensión también muestra un caso particular de la relación entre pensar y hablar en la que el lenguaje se oculta en el pensamiento (Gadamer, 1999). No se trata de dos procesos separados, sino de un proceso donde el pensamiento toma forma a

través del lenguaje, aun cuando este no siempre se haga explícito. Comprender no es simplemente traducir ideas preexistentes en palabras, sino que el lenguaje mismo es el medio en el que el pensamiento se desarrolla y adquiere sentido.

Por último, se entiende que la relación entre lenguaje y comprensión se expresa, en primer lugar, en el hecho de que la tradición no es un conjunto fijo de ideas del pasado que permanecen inalterables, sino que existen y se mantienen vivas en medio del lenguaje. El lenguaje mantiene viva la forma de pensamiento que la tradición hereda con el tiempo. Pero esta misma forma de pensamiento es aquella que cada generación reinterpreta y actualiza desde su propio horizonte de comprensión. El lenguaje hace posible que la tradición se manifieste, se transmita y adquiera nuevos matices. Gracias al lenguaje existe una constante renovación del sentido de lo dicho por el otro.

A manera de síntesis, se entiende que el lenguaje es el medio en el que se lleva a cabo la experiencia hermenéutica. En el lenguaje, la comprensión se configura, se amplía y otorga sentido a la tradición expresada en el texto escrito. De igual manera, la comprensión se desenvuelve a modo de conversación en la que el lenguaje media el encuentro entre las opiniones de los interlocutores o intérprete y texto. Además, el lenguaje da lugar a la interpretación. Esto se evidencia en la traducción donde no se busca una transferencia de significados entre palabras, sino un entendimiento desde diferentes horizontes lingüísticos con el compromiso de mantener fidelidad al sentido de lo dicho por el otro.

Conclusión

De acuerdo con la perspectiva de Gadamer en torno a la experiencia hermenéutica, podemos afirmar que la experiencia de comprensión no se limita a la propuesta metodológica propia de las ciencias naturales cuya investigación es de carácter teleológico y objetivo. Por el contrario, el proceso de comprensión para Gadamer parte del esquema de prejuicios que le

ofrece al intérprete un primer acercamiento hacia lo que puede entender del texto. Tal esquema de prejuicios se pone en relación con lo que le resulta al intérprete atípico o extraño en un primer momento. No obstante, los elementos de la experiencia hermenéutica, los cuales son negatividad, apertura, finitud y conciencia histórica, permiten que el intérprete gane familiaridad con lo desconocido. Esto provoca la ampliación de su horizonte de comprensión, rectificando y actualizando constantemente su esquema de prejuicios. Para lograr esta ampliación, el intérprete entra en conversación con el texto realizando un intercambio de ideas iniciales entre sus prejuicios y aquello que desconoce. En este vaivén de pensamientos el lenguaje aparece como medio de la experiencia de comprensión. Gracias al lenguaje es posible la conversación entre intérprete y texto para llegar al acuerdo sobre el asunto. Cuando esta conversación se realiza en lenguas diferentes, el intérprete asume el papel de traductor lo cual exige aprehensión de la lengua en relación con el sentido de mundo que se manifiesta por medio de ella. Asimismo, dado que el traductor cuenta con su propio sentido de mundo expresado en su lengua, pone en relación lo dicho por el otro con respecto a lo que su horizonte le permite entender. De esta manera concebimos la comprensión en términos de conversación y la traducción como interpretación en medio del lenguaje.

CAPÍTULO II

LENGUAJE Y EXPERIENCIA DE MUNDO

En este segundo capítulo se explora la relación ser humano, experiencia de mundo y lenguaje. Según Gadamer, el lenguaje no es un instrumento empleado con el fin de describir la esencia del mundo a través del enunciado abstracto. Por el contrario, en el lenguaje se realiza la experiencia de construcción de sentido de mundo propia de la historia de las comunidades de habla. Toda comunidad lingüística forma un modo particular de relación con el mundo y con los otros. Por eso cuando un hablante intenta aprender una nueva lengua, se enfrenta a un nuevo modo de estar en el mundo configurado por una comunidad lingüística distinta. En la medida en que el hablante se relaciona con otras acepciones de mundo pone en juego la propia. Asimismo, aunque la lengua de su comunidad determina la manera en que el hablante accede a nuevas acepciones, el hablante en su condición humana tiene la libertad de salir de su zona de confort y desplazarse hacia nuevos territorios con lenguas distintas. La libertad que caracteriza el lenguaje propiamente humano representa la posibilidad de crear distintos modos de significación y de moverse en el mundo. Se trata de una relación triádica entre ser humano, lenguaje y mundo que presupone la creación libre de nuevas formas de significar las experiencias de vínculo interhumano. Para hacer comprensible esa aserción se describe, en primer lugar, el modo como el lenguaje constituye la manera en que el hablante tiene mundo a través de su lengua heredada; y se muestra, en segundo lugar, el contenido subrayado por Gadamer respecto a la noción de objetividad y el concepto de entendimiento mutuo entre hablantes.

2.1 Aceptión de lenguaje como aceptación de mundo

Gadamer considera que el estudio del lenguaje tomó un giro fundamental en la modernidad gracias a las investigaciones de Johann Gottfried Herder y Alexander von

Humboldt, quienes indagaron sobre la capacidad de lenguaje y diversidad de lenguas en todas las comunidades de habla. Esta indagación contrasta con el pensamiento neoplatónico de Nicolás de Cusa. Según Gadamer (1999), de Cusa “se mantuvo fiel al platonismo en su idea de que las diferencias de lo impreciso no contienen ninguna verdad propia, y en consecuencia sólo ganan algún interés en la medida en que coinciden con lo «verdadero»” (p. 526). Para de Cusa, la variabilidad del lenguaje constituye un problema que aleja lo verdadero de la palabra respecto a su relación con el mundo. En este sentido, lo verdadero no tendría relación alguna con la singularidad y diversidad de las comunidades lingüísticas, contrariamente a lo planteado por Herder y Humboldt sobre el lenguaje.

Sin embargo, Gadamer (1999) aclara que Humboldt no se aleja por completo de la búsqueda por la “verdad de la palabra” (p. 527). A diferencia de la postura platónica de Nicolás de Cusa, su investigación se dirigía a explorar el modo como la singularidad de cada comunidad lingüística apuntaba a la capacidad de lenguaje humano en su totalidad. Gadamer afirma respecto a la postura de Humboldt que “la profundización en la individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana” (1999, p. 527). Por lo tanto, lo que le interesa a Humboldt en su búsqueda no es indagar en la particularidad de cada comunidad lingüística como un fin en sí mismo, sino en investigar lo relativo al modo como dicha particularidad alude a la constitución del lenguaje humano con relación a la verdad de la palabra.

Independiente a ese interés, Humboldt reconoce la importancia de la diversidad entre comunidades de habla pese a su búsqueda por la verdad de la palabra. Él concibe cada lengua como una “determinada acepción de mundo” (Gadamer, 1999, p. 527) cuyo origen está en lo que llama “fuerza del espíritu humano” (Gadamer, 1999, p. 527). Fuerza que cada comunidad ejerce para conocer el mundo y ponerlo de la manera más cercana a la realidad en palabras.

Esta fuerza opera a través del “sentido interior de la lengua” (Gadamer, 1999, p. 528), es decir, el sentido de mundo que caracteriza cada comunidad lingüística y que no solo se distingue en los sonidos y estructuras gramaticales que posee, sino también en el modo como cada comunidad está en el mundo en comparación con las demás.

A pesar de ese reconocimiento de las lenguas como acepciones de mundo, Gadamer advierte que en la posición de Humboldt hay “evidentemente diferencias de perfección en las lenguas” (Gadamer, 1999, p. 52). Tal perfección se define por la fidelidad de la verdad que transmite la lengua con respecto al mundo. Por ello, en su intento por entender el lenguaje como un acercamiento a la realidad en mayor o menor grado, la investigación de Humboldt acerca de la verdad de las lenguas termina reduciéndose a una función descriptiva del lenguaje:

Por mucho que Humboldt ponga con ello al descubierto el significado de las lenguas humanas como reflejo de la peculiaridad espiritual de las naciones, la universalidad del nexo de lenguaje y pensamiento queda con ello restringida al formalismo de un «poder hacer». (Gadamer, 1999, p. 528)

En su crítica sobre el enfoque formalista de Humboldt, Gadamer también destaca el análisis de la relación entre pensamiento y lenguaje. Para Humboldt, el lenguaje es el medio finito a través del cual la infinitud del pensamiento humano se manifiesta (Gadamer, 1999). Manifestación que implica una “relación de reciprocidad que confiere al hombre frente a la lengua una cierta libertad” (Gadamer, 1999, p. 529). En efecto, la lengua moldea el pensamiento y el sentido de mundo del hablante a través de estructuras gramaticales y significados. Pero al mismo tiempo el expresar del hablante no se limita a los significados establecidos en la lengua. Antes bien, el hablante tiene libertad de crearlos, actualizarlos y rectificarlos libremente en medio del lenguaje. En este sentido, la infinitud del pensamiento

humano se manifiesta a través de los medios finitos que proporciona el lenguaje, permitiendo así la libertad en la creación de sentido. Libertad determinada por el recorrido histórico de su tradición expresada en la lengua de cada comunidad de habla:

Es una libertad limitada, en la medida en que cada lengua se forma a sí misma frente a lo hablado en cada caso, un modo peculiar de existencia que hace que en ella se experimente con particular nitidez y viveza. (Gadamer, 1999, p. 529)

Toda comunidad refleja en su lengua la tradición que la ha configurado a lo largo del tiempo, revelando su modo de entender el mundo. Las palabras, estructuras y expresiones que conforman una lengua son testimonio vivo del recorrido cultural e histórico de quienes la hablan.

Ahora bien, después de examinar los aportes de Humboldt sobre el lenguaje y la diversidad de lenguas, Gadamer propone superar la perspectiva instrumental del lenguaje. Para él: “la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1999, p. 529). Esto quiere decir que la estructura de una lengua no puede aislarse de su tradición y contenido cultural. Para fundamentar esta posición, Gadamer recurre a un pasaje de Humboldt acerca de la aprehensión de una lengua extraña y lo que implica para el hablante:

Sólo porque uno traslada siempre en mayor o menor grado su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje a la lengua extraña es por lo que no se alcanza el éxito en esta materia de forma pura y completa. (Humboldt, como se citó en Gadamer, 1999, p. 529)

Lo que Humboldt entiende como obstáculo, Gadamer lo ve como condición necesaria para la experiencia hermenéutica del hablante. Según Gadamer (1999): “haber aprendido y

comprender una lengua extraña [...] no quiere decir más que estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno” (p. 530). Comprender lo expresado en otra lengua requiere poner lo dicho por otro en relación con lo adquirido en la tradición propia. Por esta razón, la lengua heredada del hablante es una base fundamental para desenvolverse con lo atípico o extraño de una comunidad de habla con una lengua distinta. Aun cuando el hablante logra dominarla, no se aparta de su tradición y, por lo tanto, de su lengua nativa. Al respecto, Gadamer (1999) afirma que: “por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia acepción de mundo e incluso del lenguaje” (p. 530). Desplazarse a otra acepción de mundo quiere decir interpretar su sentido de mundo a través del propio porque cada acepción “no solo tiene su propia verdad *en sí*, sino que también tiene una verdad *para nosotros*.” (Gadamer, 1999, p. 530). La acepción del hablante condiciona inevitablemente su comprensión de lo extraño.

Así pues, la verdadera comprensión de otra tradición en un horizonte lingüístico diferente requiere más que un simple dominio técnico de su lengua. Gadamer afirma que conocer una comunidad distinta no solo requiere aprender su lengua de manera formal. De ser así se estaría subsumiendo la comprensión a un “poder hacer”. Pero, igualmente insiste en que: “se puede no entender lo que la tradición dice y quiere decir si ésta no habla a su vez a un medio conocido y familiar” (Gadamer, 1999, p. 530). Entender lo dicho por otra tradición requiere un medio familiar sobre el cual el hablante pueda encontrar relaciones determinadas por su tradición. Por ello, “el éxito en el aprendizaje de una lengua extraña no se experimenta en forma pura y perfecta.” (Gadamer, 1999, p. 530), lo cual, fuera de ser un problema, es en realidad la base en la que la comprensión del hablante se mueve entre lo familiar y lo extraño en medio del lenguaje.

El lenguaje tanto para Humboldt como para Gadamer tiene un origen propiamente humano. La perspectiva de Humboldt no concebía un mundo humano prelingüístico. Para él tener mundo significa tener lenguaje. Igualmente para Gadamer (1999): el lenguaje “no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*” (p. 531). Toda comunidad lingüística tiene mundo gracias a que “esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (Gadamer, 1999, p. 531). Gadamer recupera lo dicho por Humboldt sobre la acepción del lenguaje como sentido de mundo resaltando que el lenguaje no existe independientemente del mundo. Se trata, en su lugar, de un mundo que habla a través del lenguaje. Y, a su vez, el lenguaje constituye la experiencia de mundo del hablante:

No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. (Gadamer, 1999, p. 531)

Con el propósito de esclarecer esta acepción de mundo como acepción de lenguaje propiamente humana, Gadamer establece una distinción fundamental entre el modo como los seres humanos habitan el mundo frente a los demás seres vivos: mientras que los animales tienen entorno definido como el “«medio» en el que uno vive, y la influencia del entorno sobre el carácter y el modo de vida de uno es lo que hace su significación” (Gadamer, 1999, p. 532), el ser humano tiene verdaderamente mundo. La diferencia radica esencialmente en la libertad de salir del entorno hacia nuevos horizontes. El animal, por un lado, “puede abandonar su entorno y recorrer toda la tierra sin romper con su vinculación al entorno.” (Gadamer, 1999, p. 533). Por otro lado, el ser humano tiene “libertad frente al entorno” (Gadamer, 1999, p. 532). Es decir, puede abandonar su entorno y ampliar libremente su

horizonte de comprensión en diferentes contextos. Gracias a su libertad, el ser humano se eleva sobre su originaria acepción de mundo y se desplaza hacia horizontes lingüísticos distintos. Contrariamente, los otros seres vivos permanecen asociados a aquello que perciben de manera inmediata, sin posibilidad de distanciarse o reconfigurar su relación con otros entornos.

La libertad propia de los seres humanos: “incluye al lenguaje como medio constitutivo del mundo”. (Gadamer, 1999, p. 532). Esto es, libertad y lenguaje están relacionados uno con el otro. Teniendo en cuenta que el horizonte de comprensión del hablante tiene al lenguaje como medio, y que a su vez este horizonte puede ampliarse libremente, existe una reciprocidad entre lenguaje y libertad. Misma libertad que permite al hablante en rol de traductor interpretar lo dicho en una comunidad de habla extraña a la suya. Su interpretación le permite alejarse por un momento de lo ya conocido para elevarse y ampliar su sentido de mundo. Interpretar remite entonces al relacionar como posibilidad en virtud de lo cual lo humano modifica lo heredado o lo guardado en la memoria como sentido de mundo. |

La libertad propia del ser humano no solo se refleja en la capacidad de desenvolverse en horizontes lingüísticos diferentes. También en la capacidad de nombrar, crear y actualizar palabras y expresiones más allá de un carácter descriptivo del mundo y de la inmediatez del entorno. Para ilustrar lo anterior, Gadamer (1999) recurre a la narración del Génesis: “esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis sobre la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres.” (p. 532). El sencillo acto de nombrar a las cosas refleja la capacidad humana de distanciarse de una realidad inmediata y elevarse libremente en el uso libre de la palabra.

Se podría pensar que la capacidad universal de representar al mundo se manifieste en un único lenguaje. Sin embargo, en la realidad no existe un solo modo de representación sino una multiplicidad de representaciones distintas entre sí. Esto sugiere una inconsistencia entre dicha capacidad y las múltiples representaciones. Gadamer explica que, lejos de entenderse como inconsistencia, la multiplicidad de lenguas refleja el modo como el ser humano, al elevarse de su entorno inmediato, ejerce su libertad para crear diferentes representaciones de una misma realidad: “porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual, y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística” (Gadamer, 1999, p. 533). Gadamer recurre al mito de la torre de Babel para representar la capacidad lingüística de libertad. Para ello, invierte el problema de la interpretación tradicional donde la multiplicidad de lenguas es un castigo divino. Gadamer, por el contrario, lo entiende como una expresión de la libertad lingüística originaria en la humanidad. En otras palabras, la existencia de múltiples lenguas es en realidad la manifestación de la libertad humana para relacionarse con el mundo y comprenderlo de diversas maneras.

La elevación del entorno inmediato es “*elevarse al mundo*, y no significa abandono del entorno sino una posición completamente distinta respecto a él” (Gadamer, 1999, p.533). Por más que el hablante comprenda y participe activamente en una comunidad distinta no olvida nunca su propia comunidad. Siempre existe una relación de apropiación del hablante del sentido de mundo construido por la comunidad en la que se mueve. Por eso, es posible decir que el hablante amplía su horizonte de sentido, conociendo nuevas acepciones de mundo en medio del lenguaje. El mundo varía no solo en la diversidad de representaciones en el uso de distintas lenguas sino que también “es variable en sí mismo, en cuanto que ofrece distintas posibilidades de expresar una misma cosa” (Gadamer, 1999, p. 533). Cada expresión

surge del lenguaje que hace hablar al mismo mundo y en la medida en que ello acontece se refleja la forma de ser del lenguaje.

A modo de síntesis, hemos mostrado que Gadamer en su análisis del lenguaje y la diversidad de lenguas encuentra en cada una de ellas acepción de mundo como acepción de lenguaje. El lenguaje es el hábitat en el que toda comunidad representa el mundo de diversas maneras. Al mismo tiempo, lenguaje y mundo tienen relación porque el lenguaje hace hablar al mundo de la misma manera en que el lenguaje surge de lo que es el mundo. El mundo puede ser representado en el lenguaje de distintos modos debido a la libertad y capacidad humana de elevarse sobre el entorno. Esta elevación aleja al hablante de una acepción de mundo directa e inmediata. El hablante puede crear, actualizar o reinterpretar el mundo libremente en medio del lenguaje. Todo esfuerzo de generar y de interpretar de manera diferente el sentido del mundo se manifiesta en la diversidad de cada comunidad de habla con un sentido diferente, pero también con referencia al mismo mundo. Hablar es participar no solo de un modo de entender y de significar la forma de relación del ser humano con el mundo, sino también un estar en el mundo para actualizarlo.

2.2 Objetividad y entendimiento mutuo

Gadamer en su investigación sobre la relación lenguaje-mundo explica la objetividad y el entendimiento mutuo como elementos fundamentales de la experiencia hermenéutica. El punto de partida es que la relación del lenguaje con el mundo presupone una particular objetividad. Pues, “lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro” (Gadamer, 1999, p. 534). Estas constelaciones objetivas constituyen la estructura de la realidad admitida por el hablante y representan la posición de sentido que distancia al hablante respecto a un asunto. Al reconocerlas como autónomas se establece una distancia que “reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva

propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás” (Gadamer, 1999, p. 534). De este modo, la objetividad se hace presente en el lenguaje como principios reguladores de la relación del hablante con el mundo.

Decir algo del mundo presupone decir lo que no es. Esto en cuanto que las constelaciones objetivas de sentido hacen posible que el hablante siempre hable a partir de lo admitido en su realidad. Decir lo que es la realidad enreda contenido de mundo que siempre excluye otra alternativa de constelación objetiva enunciable. Toda constelación objetiva abarca un horizonte del mundo de posibilidades que pueden expresarse en el lenguaje. De ese modo, el hablante siempre va a estar determinado respecto a sus posibilidades de expresión lingüística por una constelación objetiva de mundo. Por eso la determinatividad de cualquier forma de expresión lingüística consiste precisamente en proyectar un horizonte de mundo y no proyectar otro (Gadamer, 1999).

Cabe aquí destacar frente a esta forma de concebir la relación lenguaje-mundo que el punto de vista de Gadamer respecto al lenguaje admite el aporte del pensamiento griego, específicamente el de Platón. El lenguaje se considera como “el no ser en el ser es lo que en realidad hace posible que se hable de lo que es” (Gadamer, 1999, p. 534). Esta posibilidad que abre el lenguaje no es un representar voluntario del hablante distanciado de su realidad, sino que es un proceso en el que participa el hablante determinado por las constelaciones objetivas de mundo. En este sentido, Platón señala en su ontología que aquello que no es la cosa es lo que determina lo que es. Sin embargo, Gadamer identifica en el pensamiento griego el problema de la objetividad del lenguaje para acceder al ser del mundo: “persiguiendo la experiencia natural del mundo en su conformación lingüística, el pensamiento griego piensa el mundo como el ser” (Gadamer, 1999, p. 534). Esta perspectiva es criticada por Gadamer porque somete al lenguaje a un medio por el cual se describe el

mundo a través de enunciados objetivables: “la ontología griega se fundamenta en la objetividad del lenguaje, pasando la esencia del lenguaje en el enunciado” (Gadamer, 1999, p. 534).

Contrario a este modo de entender el lenguaje desde el pensamiento griego, Gadamer (1999) halla la esencia del lenguaje “en el ejercicio del mutuo *entendimiento*” (p. 535). Este entendimiento está más allá de un lenguaje utilizado para transmitir ideas entre hablantes con propósitos compartidos. En su lugar, “el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el «mundo»” (Gadamer, 1999, p. 535). Por lo tanto, el lenguaje constituye el sentido de mundo que se hace manifiesto en el entendimiento lingüístico entre hablantes de una comunidad. Aunque esta constitución lingüística del mundo se manifiesta en una multiplicidad de lenguas, ello no implica reivindicar la relativización de todos los saberes que yacen en toda comunidad de habla. Pues lejos de entender el lenguaje como una barrera de entendimiento entre hablantes de lenguas diferentes, se trata realmente de una capacidad de ampliación del sentido del mismo mundo representado de diversas maneras: “el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción” (Gadamer, 1999, p. 536). Gadamer no rechaza la idea de que el sentido de mundo de cada comunidad otorga una visión particular, ya sea por su contexto histórico o por su lengua. Sin embargo, el sentido “representa siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga” (Gadamer, 1999, p. 536).

Precisamente porque cada sentido de mundo humano se constituye lingüísticamente y puede ampliarse libremente en medio del lenguaje es que “cada mundo está abierto por sí mismo a toda percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se

mantiene abierto a otros” (Gadamer, 1999, p. 536). Esta apertura fundamental revela que por diferente sea la estructura lingüística entre lenguas, siempre se habla de un mismo mundo humano. A su vez, sus diferentes acepciones o sentidos no son contrarias al ser del mundo pues “él es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente” (Gadamer, 1999, p. 536). Por esta razón, no se trata de una relativización de la verdad que guarda cada cultura en torno al mundo ni de un rechazo a su existencia autónoma fuera del hablante. En palabras de Gadamer (1999):

El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un «mundo en sí» externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una «acepción» del mundo. (p. 536)

De este modo Gadamer habla de la constitución lingüística del mundo no como una representación contraria u opuesta al “mundo en sí”, cuya acepción es la única correcta y es imposible acceder a ella en medio del lenguaje humano. En realidad “lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece” (Gadamer, 1999, p. 536). El mundo representa el conjunto de sentidos en virtud de los cuales se le proporciona al hablante posibilidades infinitas de expresarse. Lo que le exige a Gadamer acudir a la explicación fenomenológica de Husserl en torno a la percepción de las cosas. Según Gadamer (1999): “la «cosa en sí» no consiste más que en la continuidad con la que las matizaciones perspectivistas de la percepción de las cosas se van induciendo unas a otras” (pp. 536-537). Esto se refiere a que cada percepción aislada de la cosa hace parte de su ser en sí, y su constitución se hace en la integración de todas sus posibles percepciones. De manera similar se puede hablar de una matización lingüística del mundo en diferentes lenguas, pues todas

ellas refieren a un mismo mundo. Sin embargo, cabe la aclaración de que esa semejanza encuentra su diferencia cuando en “la percepción de las cosas cada matización es distinta y excluyente de las demás, y contribuye a construir la «cosa en sí» como el continuum de estas matizaciones” (Gadamer, 1999, p. 537). Contrario a ello, cada matización lingüística del mundo contiene “potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras. Está capacitada para comprender y abarcar desde sí la «acepción» del mundo que se le ofrece en otra lengua distinta” (Gadamer, 1999, p. 537). Lo cual sugiere que las acepciones lingüísticas fuera de ser excluyentes, como si de percepciones aisladas se tratara, en realidad tienen a las demás acepciones. Por eso, la lengua más que limitar el sentido de mundo del hablante en realidad tiene la capacidad de ampliarse y comprender otros sentidos de mundo además del suyo.

La capacidad de ampliación del sentido de mundo entre comunidades en medio del lenguaje ha sido compleja en diversas ocasiones debido a la dificultad de reconocer las diferencias entre lenguas en su propio sentido de mundo. Gadamer presenta en su libro *Arte y Verdad de la Palabra* (1998) el problema del pensamiento griego y su horizonte lingüístico limitado. En el capítulo titulado “Los límites del lenguaje” (1985) él menciona que los griegos no concebían un lenguaje fuera del suyo, sino que “desde su punto de vista, otros pueblos no hablan realmente. Lo único que logran decir es algo parecido a «ruibarbo» (Rhabarber), y por eso se llaman bárbaros” (Gadamer, 1985, p. 113). Según el pensamiento griego la única lengua mediante la cual era posible comunicarse era la suya, reduciendo las demás lenguas a sonidos emitidos que no representaban nada. Esto hace que el horizonte lingüístico limitado de los griegos, al encerrarse en su propia acepción de lenguaje, termine siendo incapaz de acceder a acepciones o sentidos de mundo de otras civilizaciones, perdiendo así la posibilidad de reconocer otras acepciones de mundo.

Gadamer advierte que este problema de los griegos y su limitación del horizonte lingüístico no es común en el mundo contemporáneo, sino que ya se admite una conformación de sentido con la verdad en toda comunidad de habla. Sin embargo, también señala la dificultad de hallar correspondencias exactas entre lo dicho en la lengua extraña respecto a la familiar. Esto se deja ver en el ejemplo de las palabras que, traducidas al inglés, parecieran no representar lo mismo:

En lo más profundo del alma, el hablante individual probablemente nunca llegará a convencerse del todo de que otras lenguas nombren de forma distinta cosas que a él le son muy familiares; por ejemplo, en el caso de los alemanes, que eso que es un caballo, también se pueda decir *horse*. Parece que algo no es correcto. (Gadamer, 1985, p. 113)

Esta dificultad de hallar correspondencias exactas entre lenguas conlleva a reconocer el límite de entendimiento de cada una; límite que yace en la traducción para la concreción del entendimiento mutuo. Este límite puede “ser excedido dando algunos pasos más y que siempre promete un mejor resultado” (Gadamer, 1985, p. 114). Resultado que surge del proceso de una constante actualización de palabras o expresiones que se adecúan mejor al sentido del texto en su lengua original. Para que esta actualización se lleve a cabo, el traductor debe reconocer su distancia respecto a la lengua extraña. Solo en la medida en que logra entrar en diálogo con lo dicho por el otro en términos de apertura y derecho al opinar del otro es posible lograr la traducción de manera adecuada.

En su capítulo titulado “La diversidad de las lenguas y la comprensión de mundo” (1990), del libro *Arte y Verdad de la Palabra*, Gadamer enfatiza en que la solución al problema de la realización del entendimiento mutuo entre comunidades de habla diferente no reside en la erradicación de sus diferencias en vías de una sola lengua y, por lo tanto, de

eliminar las barreras lingüísticas que distancian a las comunidades entre sí. En su lugar, se trata de una tarea centrada en el actuar en una constante posición de responsabilidad, reconocimiento y escucha al otro diferente, otorgándole el derecho a opinar distinto sin importar la tradición lingüística de donde provenga:

Lo que a mí me importa es mostrar que nos enfrentamos a esta tarea, no de querer eliminar la diversidad de las lenguas en el curso de un proceso de organización [...] sino de que cada uno aprenda a salvar las distancias y a superar los antagonismos entre nosotros. Y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos [...]. (Gadamer, 1990, p. 96)

Esta tarea de confrontar los antagonismos entre culturas para lograr la realización del entendimiento mutuo tiene “una intención moral, no lógica” (Gadamer, 1990, p. 94). Es decir, es una labor que reside en el diálogo con base en el reconocimiento del otro y la construcción de acuerdo entre los interlocutores. Contrario a ello, en la construcción de conocimiento objetivo defendido en las ciencias naturales los discursos monológicos que ofrecen para explicar el comportamiento de las cosas no forman parte propiamente de la concreción del entendimiento mutuo, sino que se dirigen a un discurso objetivable de la realidad. Gadamer, en su lugar, sugiere el diálogo a favor de la ampliación del sentido de mundo de toda comunidad lingüística. La realización del entendimiento del mundo reside entonces en la conformación de sentido de una comunidad en el medio del lenguaje. Por esta razón, entender el mundo en medio del lenguaje equivale a “entenderse (*Sich-Verstehen*) en el mundo” (Gadamer, 1990, p. 91), así como constituye un “estar de camino a lo común de unos con otros (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición” (Gadamer, 1990, p. 91). El camino a lo común se constituye en

el mundo entendido como un horizonte de infinita amplitud cuando se comprenden y reconocen los antagonismos entre comunidades o momentos históricos diferentes:

El mundo existe como horizonte. «Horizonte» evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación. (Gadamer, 1990, p. 93)

La ampliación del mundo como horizonte surge en medio del lenguaje. El lenguaje, a su vez, se manifiesta en constante diálogo en la conversación efectuada por sus partícipes en una comunidad. Gracias a que toda comunidad de vida está en la continua realización del entendimiento mutuo es que el horizonte lingüístico amplía su sentido de mundo. La ampliación del sentido de mundo tiene como fundamento una comunidad de vida que está en permanente conversación. Gadamer afirma que la conversación entre los partícipes de toda comunidad en medio del lenguaje es lo que hace posible el ensanchamiento del mundo como horizonte. De ahí que más allá del lenguaje en términos meramente instrumentales, se trata de la construcción y constante ampliación de lo que significa estar en el mundo y entenderse en éste en medio del lenguaje. En términos de Gadamer, según lo expresado en *Verdad y Método* (1999):

Todas las formas de comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Solo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento. (p. 535)

Si Gadamer concibe la constitución del lenguaje en relación con la concreción de entendimiento mutuo el cual se hace manifiesto en una comunidad de vida, se entiende que los lenguajes creados exclusivamente en términos funcionales no son verdaderamente lenguajes: “los lenguajes artificiales, lenguajes secretos o simbolismos matemáticos, no tienen en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, sino que se introducen y aplican meramente como medios e instrumentos de entendimiento” (Gadamer, 1999, p. 535). Los lenguajes artificiales cuya tarea consiste en transmitir información clara y directa carecen de una comunidad de vida. Su manifestación no reside en el diálogo y, por lo tanto, no existe una construcción de sentido de mundo. Antes bien, el lenguaje propiamente humano para Gadamer sí constituye una construcción del sentido de mundo que se comparte y vive una comunidad de hablantes en continua conversación.

En síntesis, de acuerdo con lo expresado por Gadamer sobre la objetividad del lenguaje y la realización del entendimiento mutuo, se puede concluir que éstos son elementos constitutivos de la relación fundamental entre hablante, lenguaje y mundo. La objetividad según Gadamer reside en constelaciones de sentido en las que participa el hablante. El hablante puede representarlas, comunicarlas y ampliarlas en medio del lenguaje. El lenguaje, a su vez, se manifiesta en el modo como toda comunidad de vida habita en el mundo representado libremente sin que ello signifique una relativización de la realidad ni una negación del ser-en-sí del mundo. Antes bien, cada modo de hablar deviene una manera de entenderse en el mundo. Entender el mundo requiere apertura y reconocimiento del hablar del otro. De este modo es posible ampliar el horizonte de comprensión entre hablantes y comunidades. Gadamer propone comprender y afrontar el antagonismo entre tradiciones lingüísticas, reconociendo el papel fundamental del constante esfuerzo hermenéutico de la traducción y concreción del entendimiento mutuo entre ellas. Todo esto remite a la forma en que se entiende la objetividad del lenguaje en relación con el conjunto de constelaciones

objetivas de sentido de mundo en el que participa toda comunidad de habla. Como bien hemos mostrado, toda comunidad de habla realiza constantemente un esfuerzo de representación, comunicación y ampliación del mundo entendido como horizonte que se desarrolla en medio del lenguaje y produce el entendimiento mutuo.

Conclusión

A partir de la explicación anterior sobre el lenguaje y experiencia de mundo, hemos abordado desde la perspectiva de Gadamer que cada acepción de lenguaje es al mismo tiempo acepción de mundo. El sentido de mundo se representa en el lenguaje. El lenguaje es lenguaje porque representa un sentido de mundo. Pero esta representación no es directa ni inmediata. En su lugar, esta representación surge de la libertad de habitar en el mundo de diversas maneras en medio del lenguaje. De dicha libertad deviene la multiplicidad de lenguas como acepciones de mundo, cada una con un valor de verdad en sí misma y una experiencia de mundo propias de toda comunidad de habla. Toda comunidad de habla tiene la capacidad de crear, actualizar y reinterpretar el sentido de mundo libremente en medio del lenguaje. Es en este constante ejercicio de actualizar la acepción de mundo que el hablante puede hablar objetivamente del mundo en medio de constelaciones de sentido. Pero hablar de estas constelaciones de sentido implica hablar de la concreción del entendimiento mutuo entre hablantes. Solo en la medida en que exista capacidad de apertura y reconocimiento de la alteridad, es posible entenderse en el mundo. Gracias a la realización del entendimiento en medio del lenguaje el hablante puede elevarse de su entorno familiar, aprehender de otras acepciones de mundo y hacer parte de la construcción del acuerdo mutuo. De esta manera, el ser humano en rol de traductor puede mediar entre diferentes experiencias de mundo que amplían su horizonte de comprensión respecto a lo dicho por el otro en una lengua extraña.

CAPÍTULO III

TRADUCCIÓN COMO INTERPRETACIÓN EN *L'ÉTRANGER*

En este capítulo se realiza una aproximación al problema de la traducción como experiencia hermenéutica que deja ver la tensión entre sentidos de mundo constituidos en lenguas diferentes. La traducción entendida como proceso interpretativo evidencia la complejidad de trasladar significados entre lenguas debido al condicionamiento histórico-lingüístico tanto del intérprete como del texto. Esto fuera de ser un impedimento para comprender lo dicho por el otro en una lengua extraña realmente es condición a partir de lo cual el proceso de interpretación se realiza. Con ello se entiende una vez más que “toda traducción es ya una interpretación” (Gadamer, 1999, p. 463). Interpretar lo dicho en otra lengua compromete relacionar lo extraño con lo familiar al igual que estar abierto a reconocer el derecho a opinar distinto. Con el reconocimiento de la alteridad del texto frente al intérprete, este último tiene la tarea de crear puentes de comprensión que superen la distancia con lo expresado por el otro. Para hacer comprensible esta aserción, se introduce inicialmente la discusión en torno a la primera línea del libro *L'Étranger* (1942) escrito por Albert Camus y sus traducciones realizadas por Stuart Gilbert y Matthew Ward; se muestra luego el análisis de sus traducciones y el modo como cada una conlleva a interpretaciones diferentes de la primera línea de la obra mencionada; se explica finalmente el modo como esta discusión da cuenta de lo dicho por Gadamer en cuanto a la traducción como un proceso de interpretación, profundizando específicamente en el apartado “Leer es traducir” de su libro *Arte y Verdad de la Palabra*.

3.1 Discusión sobre *L'Étranger* traducido al inglés

La traducción al inglés de la obra *L'Étranger* por Camus ha sido tema de discusión durante varios años no solo por el estilo característico del autor, sino también por la

complejidad de cada frase para ser comprendida de manera adecuada en una lengua distinta a la original. En el primer pasaje del texto, Camus (1942) expresa: “*Aujourd’hui, maman est morte*” [Hoy, mi madre ha muerto] (p. 4), expresión que eleva su complejidad al ser traducida al inglés. Complejidad que se aborda en el artículo titulado *Lost in Translation: What the First Line of The Stranger Should Be* (2012), del escritor Ryan Bloom, quien explora dos traducciones que han formado parte de la discusión sobre cómo entender la primera línea acorde a lo dicho por el personaje principal. Bloom afirma que “en la primera frase de la novela, dos decisiones de traducción sutiles y aparentemente menores tienen el poder de cambiar la forma en que leemos todo lo que sigue” (Bloom, 2012). Las dos decisiones pertenecen a los escritores Stuart Gilbert y Matthew Ward quienes realizan una traducción distinta especialmente en la expresión *maman* de la primera línea mencionada.

La diferencia entre las traducciones de Gilbert y Ward evidencia el encuentro y la tensión entre horizontes de comprensión lingüísticamente distintos, así como la dificultad inherente de trasladar significados entre sentidos de mundo diferentes. Esta dificultad surge del proceso de comprensión y traducción, que según Gadamer están correlacionados con la interpretación. La interpretación requiere del encuentro con lo extraño, seguido por un esfuerzo de volverlo familiar sin erradicar la alteridad del texto original. Esto hace que las interpretaciones de *L’Étranger* al inglés constatan tal tensión hermenéutica entre dos horizontes lingüísticos distintos. Las decisiones adoptadas por Gilbert y Ward ponen en juego interpretaciones diferentes al desafío de hacer familiar lo extraño, cada una con consecuencias interpretativas diferentes para la comprensión del personaje de Meursault.

La primera decisión de traducción que Bloom explica es de Stuart Gilbert, quien nombró la obra como *The Outsider*. En su traducción de 1946, la primera oración: “*Aujourd’hui, maman est morte*” aparece como “*Mother died today*” (Gilbert, 1946, p. 1).

Para Bloom, esta traducción resulta “simple, sucinta e incorrecta” (Bloom, 2012). Y aunque traducciones posteriores como las de Joseph Laredo y Kate Griffith en 1982 cambiaron el título *The Outsider* a *The Stranger*, igualmente mantuvieron la traducción de la primera línea de Gilbert intacta. Ya en 1988 el traductor y poeta Matthew Ward revirtió la palabra *mother* por la expresión original del francés *maman*. Este cambio del modo de mencionar a la madre de Meursault, aunque aparentemente insignificante, es parte fundamental para Bloom porque otorga la base para comprender al personaje durante el resto de la narrativa. Él considera que, llegando al final de la obra, el lector no condena tanto a Meursault por el crimen que realizó sino por el tipo de persona que se muestra desde el principio de la narración. Hecho que da paso a preguntas como: “¿amaba a su madre? ¿O es frío respecto a ella e incluso indiferente?” (Bloom, 2012) surgen desde el principio de la obra y determinan la interpretación del personaje. De esto nace la importancia de traducir adecuadamente la expresión *maman*.

Esta importancia del ejercicio de traducción adecuada de la primera línea de la obra es evidente en sus distintas versiones al inglés. En el caso de Gilbert, la traducción de *maman* por *mother* pareciera alejar por completo el carácter afectivo entre Meursault y su madre desde el primer momento en que se accede al texto:

La primera impresión importa, y, durante cuarenta y dos años, la manera en que los lectores estadounidenses eran introducidos a Meursault fue a través de la formalidad distante: “*Mother died today.*” Hay poca calidez, poco vínculo, cercanía o amor en “*Mother*”, el cual es un término estático y arquetípico, no el tipo de cosa que usamos para un ser vivo que respira y con quien tenemos relaciones cercanas. (Bloom, 2012)

Bloom considera que llamar de esa manera a la madre de Meursault sería como llamar perro al perro o esposo al esposo (Bloom, 2012). *Mother* se entiende como una expresión

poco afectuosa que provoca una sensación de lejanía entre Meursault y su madre lo cual podría representar un modo de entender una personalidad que no corresponde a la que Camus intenta provocar en la obra original.

Contrario a la esta situación donde Gilbert traduce la expresión *maman* a *mother*, Bloom presenta el caso hipotético en que la frase fuera “*Mommy died today*”. Este cambio, aunque provoque mayor simpatía en el lector, también le daría un punto de vista inadecuado de Meursault como si se tratara de un niño (Bloom, 2012). Por esta razón, ninguna de las dos posibles traducciones concuerda con la expresión al francés, la cual “se sitúa en un punto intermedio entre los dos extremos: no es ni la fría y distante ‘*Mother*’ ni la excesivamente infantil ‘*Mommy*’” (Bloom, 2012). Incluso la palabra *mom* pareciera ser la más acertada para traducir *maman*, pero Bloom considera que “aún hay algo desagradable y abrupto en la palabra de una sola sílaba; la palabra de dos sílabas ‘*Maman*’ tiene un toque de suavidad y calidez que se pierde con ‘*Mom*’” (Bloom, 2012). La dificultad de hallar correspondencias entre *maman* y sus posibles traducciones al inglés hace que ninguna decisión transmita el modo como Meursault llama a su madre.

Frente a esta dificultad de traducir *maman* al inglés, Bloom trae a colación la posible solución que encontró Matthew Ward para su traducción. En su traducción de 1988, Ward tomó la decisión de no afectar la palabra y traducir la oración a “*Maman died today*” (Ward, 1988, p. 1). Esta traducción conlleva al nuevo problema de que el lector se deba enfrentar a una expresión que desconozca. Sin embargo, Bloom propone tres razones por las cuales esta traducción toma la decisión más adecuada al problema de la traducción de la línea:

La primera razón por la cual *Maman died today* es, según Bloom, más adecuada a la versión de Gilbert es porque la expresión *maman* resulta lo suficientemente familiar para que un angloparlante comprenda de qué se trata. Para explicar esto, Bloom menciona el modo

como en todo el mundo los niños aprenden a hablar desde sonidos muy sencillos que facilitan la asimilación de la palabra *maman* en diferentes lenguas en las que:

Las vocales bilabiales como «m», «p» y «b», al igual que la vocal grave «a», se encuentran entre las más fáciles de pronunciar. Por ello, en inglés, los niños se refieren inicialmente a la madre como «mama». Incluso en un idioma tan aparentemente diferente como el chino mandarín, encontramos «mama»; en los idiomas del sur de la India, «amma», y en noruego, italiano, sueco e islandés, entre muchos otros idiomas, la palabra utilizada es «mamma». (Bloom, 2012)

La facilidad para reconocer el significado de la palabra *maman* para un lector angloparlante haría que la línea *Maman died today* sea igualmente sencilla de entender. De esta manera la familiaridad entre el angloparlante y lo expresado en la lengua extraña no sería un obstáculo sino parte de su proceso de comprensión del texto. Igualmente, el lector reconocería que se trata de una expresión dicha en un sentido de mundo diferente al suyo. Esto último conlleva a la segunda razón por la cual Bloom aboga por el uso de la expresión en francés.

La segunda mediante la que Bloom considera que la decisión de Ward es adecuada viene del modo como los lectores estadounidenses acceden por primera vez a la obra. Ellos conocen el libro en la secundaria de manera distante frente a su contexto gracias a su traducción adaptada al público angloparlante. Sin embargo, el uso de la expresión en francés “sirve para recordarles que, de hecho, están entrando en un mundo diferente al suyo” (Bloom, [traducción propia] 2012). Bloom resalta la importancia de que el lector reconozca que su libro tiene un contexto histórico-lingüístico diferente y, con ello, según nuestro punto de vista, que las expresiones o sucesos no se representan en su mismo sentido de mundo, sino que yacen en uno diferente, con lo cual hay un reconocimiento de la alteridad del texto. Esta

alteridad se hace notoria en una expresión desconocida para el lector, quien puede inferir a quién se refiere, pero no con qué sentido lo dice. Esto se relaciona con la tercera y última razón de Bloom para defender la traducción de Ward.

La tercera razón que lleva a Bloom a considerar más adecuada la traducción de Ward es por el desconocimiento parcial de los angloparlantes hacia la expresión *maman*: “la entenderemos con facilidad, pero no nos traerá ninguna carga, no plantará semillas indeseadas en nuestra cabeza. La palabra no nos llevará a ver a Meursault como demasiado frío y despiadado ni como demasiado cálido y cariñoso” (Bloom, 2012). El encuentro con esta expresión, aunque fácil de reconocer a qué se refiere, no refleja necesariamente ninguna de las dos cargas emocionales contrarias que sí se encuentran en *mother* al igual que en *mommy*¹. Y aunque esto implique una cierta pérdida en la traducción debido al desconocimiento de la palabra, Bloom defiende la expresión *maman* al mostrarse más neutral que la traducción a *mother* de Gilbert.

Una vez reconstruidas de manera general las tres razones por las cuales Bloom defiende la traducción de Ward sobre la de Gilbert, él encuentra otro problema de traducción en el orden sintáctico que se diferencia entre la versión original y la del inglés. Bloom afirma que la traducción más literal de traducir *Aujourd’hui, maman est morte* sería *Today, mother has died*. Sin embargo, el orden en que Gilbert y sus posteriores traductores establecieron en la traducción para Bloom es la representación más “suave y natural” (Bloom, 2012). De esta manera se prioriza la naturalidad en que un angloparlante hablaría de la muerte de su madre sobre la fidelidad de la versión original y, por consiguiente, las traducciones al inglés no

¹ Esta postura no va de acuerdo con el pensamiento de Gadamer porque desconoce el papel fundamental de la memoria y el modo como se pone en relación con el pasado. La memoria, según Gadamer, no es un simple contenedor de información “neutra”, sino que está en constante renovación de sentido provechoso que permite ampliar lo dicho en el pasado y fusionarlo con lo comprendido por los intérpretes contemporáneos (Cuchumbé, 2023). Por esta razón no es posible pretender que el lector angloparlante tenga una posición neutral frente a la traducción de Ward como diría Bloom y, en su lugar, se trata de una relación entre la similitud de la palabra en el francés y el modo como el lector angloparlante la asocia en su horizonte de comprensión.

terminan por expresar el orden de ideas de Meursault en su lengua nativa, afectando la percepción del personaje.

En síntesis de acuerdo con lo expresado por Bloom en torno a la traducción de la primera línea de *L'Étranger* por Camus y relacionándola la perspectiva de Gadamer sobre la traducción como interpretación, podemos ahora afirmar que la no correspondencia de palabras entre lenguas dificulta la posibilidad de trasladar la primera frase de la obra *Aujourd'hui, maman est morte* del francés al inglés. Dificultad que se muestra en la comparación de Bloom entre las traducciones de Gilbert y Ward. La principal dificultad reside en la traducción de la expresión *maman*, la cual según Bloom representa un punto medio entre la distante y fría *mother* y la cariñosa aunque también infantil *mommy*. La decisión por mantener la expresión al francés *maman* es para Bloom la más adecuada porque: resulta sencillo entender a qué se refiere la palabra debido a la familiaridad entre el inglés y el francés; da a conocer mínimamente un contexto no angloparlante sino de otro sentido de mundo lingüístico; y, no implica una carga emocional que afecte el sentido de lo expresado en la primera línea, provocando una interpretación neutra sobre la relación entre Meursault y su madre. En esta dificultad de trasladar lo dicho por Camus del francés al inglés se puede entender en perspectiva de Gadamer por el papel de la tradición lingüística que carga cada comunidad de habla. Tanto en Gilbert como en Ward la condición histórico-lingüística se hace presente en sus traducciones dirigiendo lo dicho por Camus en diferentes sentidos. Ambos entienden y traducen acorde a un sentido de mundo que les permite a ellos, al igual que a sus comunidades de habla, relacionarse con *L'Étranger* de manera distinta al mismo tiempo que es válida para sí. El ejercicio de traducir es siempre interpretación del sentido de lo dicho por un personaje en otra lengua, que representa la visión de mundo de un autor en su horizonte lingüístico.

3.2. Análisis sobre traducciones de *L'Étranger*

Entendida la dificultad de hallar correspondencias entre *maman* y sus posibles traducciones al inglés según Bloom, podemos pasar ahora a explicar la traducción como un acto de recreación como lo presenta Debora Ross en su ensayo *Maman or Mother: a Closer Look to a Word Choice in Translations of Albert Camus' L'Étranger* (2018). Para ella, la traducción implica un encuentro con la obra desde el contexto de cada traductor; contexto que influye en la reconstrucción del sentido de lo expresado en el texto original. Para entender esta perspectiva de recreación Ross indaga sobre las razones que llevaron a Gilbert y Ward a tomar la decisión de traducir de manera distinta el texto y en torno a como ambas versiones de la obra de Camus pueden afectar la percepción de Meursault hacia los lectores angloparlantes. Por ello, retoma el concepto del teórico en traducción Lawrence Venuti sobre el fenómeno de la domesticación de la traducción y extranjerización de la palabra (Ross, 2018). El problema de la domesticación de la traducción refiere a la exclusión total de cualquier rastro de alteridad en la obra original de modo que sea accesible a los lectores de la lengua traducida. Y la extranjerización de la traducción alude a que el traductor, al hacer explícita la alteridad del texto, permite que se le reconozca lo dicho en un contexto ajeno al del lector del texto traducido. Mediante estas dos maneras de recurrir a la traducción Ross entiende por qué las traducciones de Gilbert y Ward son recreaciones del texto desde puntos de vista diferentes. Gilbert quien acude a la domesticación de la traducción y Ward a la extranjerización de la palabra *maman*.

En línea con esta forma de explicar la traducción como recreación, Ross menciona que la versión de 1946 traducida por Gilbert era el punto de referencia de los lectores angloparlantes de *L'Étranger*. Después de esa versión surgieron varias discusiones en torno al modo como se tradujo hasta que apareció la traducción de Ward en 1988. Al igual que Bloom, Ross comenta que la versión de Ward era la más adecuada. Sin embargo, Ross no se

centra necesariamente en la calidad de la traducción del uno frente al otro sino en aquello que los llevó a traducir de manera diferente el mismo texto. Una de las cosas que resalta es el tiempo que transcurre entre ambas versiones al igual que el país de origen de sus traductores. Mientras que Gilbert es británico, Ward es estadounidense; diferencia de origen que implica una cultura y una tradición distinta para cada uno (Ross, 2018). Igualmente, por un lado, Gilbert cuenta con un transcurso académico en torno a la traducción, mientras que Ward cuenta con cierto trayecto en literatura estadounidense. Esto puede mostrar mayor fidelidad al texto de Camus ya que el escritor a su vez tuvo cierta influencia con la técnica de escritura estadounidense.

Pese a que Gilbert y Ward intentan ser fieles en sus versiones de *L'Étranger*, Ross (2018) reconoce que siempre existe una pérdida entre la obra original y sus traducciones. Pérdida que muestra tomando en cuenta lo dicho en el artículo previamente expuesto de Ryan Bloom: la percepción de Meursault es distante e indiferente en la obra de Gilbert. Pero se pregunta si eso es lo que realmente Camus quería dar a entender en el texto original (Ross, 2018). A raíz de esta posible pérdida en la versión de Gilbert, Ross recoge la distinción de Bloom sobre las traducciones entre Gilbert y Ward diciendo que quizás, en la versión de Camus hay un lado más emocional en Meursault que está perdido en la traducción de Gilbert y en cierto grado es recuperado en la traducción de Ward (Ross, 2018, p. 3). Las versiones de Gilbert y Ward representan la relación que tiene Meursault y su madre desde el primer momento del texto. Por ello resulta importante indagar el modo como los traductores, según Ross, tomaron vías diferentes de introducir al protagonista y qué tan cerca estuvieron con respecto a la versión de Camus. Para explicar lo anterior, a continuación se presenta el primer pasaje escrito por Camus junto a las traducciones de Gilbert y Ward respectivamente:

- Versión original de Albert Camus (1942): “Aujourd’hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J’ai reçu un télégramme de l’asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C’était peut-être hier.” (p. 4).
- Versión de Stuart Gilbert: “Mother died today. Or, maybe, yesterday; I can't be sure. The telegram from the Home says: YOUR MOTHER PASSED AWAY. FUNERAL TOMORROW. DEEP SYMPATHY. Which leaves the matter doubtful; it could have been yesterday” (Como se citó en Ross, 2018, p. 10).
- Versión de Matthew Ward: “Maman died today. Or yesterday maybe, I don't know. I got a telegram from the home: 'Mother deceased. Funeral tomorrow. Faithfully yours.' That doesn't mean anything. Maybe it was yesterday” (Como se citó en Ross, 2018, p. 10).

Examinando los pasajes anteriores, Ross recurre al ensayo *Outside The Stranger? English Retranslations of Camus' L'Étranger* (2004) por Jonathan Kaplansky, quien desea tener un acercamiento a las decisiones que Gilbert y Ward tomaron cuando tradujeron el texto de Camus. Ross (2018) recoge la opinión de Kaplansky de que hay un sesgo en ambas traducciones que afecta el cómo Meursault se introduce durante la obra. Este sesgo, según menciona Ross, no se refiere a un problema de fluidez de los traductores sobre la lengua a la que se enfrentan. En su lugar, se trata del carácter histórico-lingüístico de ambos y cómo ello interviene en la interpretación de la obra al momento de recrearla en su lengua materna.

Un ejemplo que Ross utiliza para explicar el modo como la condición histórica y contextual del traductor afecta en su proceso de traducción como recreación es en el pasaje de apertura de Gilbert (1946) donde dice *Which leaves the meaning doubtful*. Ross (2018) considera que esta recreación de la frase no se parece en nada al original, ya que Gilbert tomó

la decisión de dirigirse al público británico en su traducción (p. 6). Decisión que se refleja al hacer que cada frase corresponda con la anterior, lo cual es contrario al modo como Camus escribe las frases de manera aislada. Por lo tanto la técnica de escritura presente en Camus es una de las pérdidas en la traducción de Gilbert, quien adapta la obra hacia un público específicamente británico (Ross, 2018).

Esta manera de traducir acorde al contexto histórico de cada traductor también se ve representada en la controversial primera línea *Aujourd'hui, maman est morte*. Ross recurre a las notas de traducción en la versión de Ward para mostrar lo que consideró al momento de traducir esta línea. Puesto Ward afirmaba que usar la palabra 'Mother', más distante y adulta, implicaba cambiar la naturaleza del curioso sentimiento de Meursault por ella puesto que cambiaría su propia sensibilidad (Ward, 1988). El cambio de la sensibilidad que habría ocasionado Gilbert es justamente el que Ward trataría de evitar utilizando la expresión propia del francés *maman* (Ross, 2018). Asimismo, Ross (2018) considera que el uso de la expresión *mother* es clínica y distanciada cuando la usa su hijo (p. 7), prefiriendo el uso de *maman* en la versión de Ward porque le permite al lector tener más simpatía hacia el personaje, ya que no es tan desconectado emocionalmente de su entorno como el lector inglés podría haber percibido anteriormente (Ross, 2018, p. 8). Esta percepción que nace de la versión de Ward parece recuperar el aspecto afectivo que Camus habría querido expresar originalmente.

Otro punto que Ross considera sobre el primer pasaje y sus traducciones es que afecta incluso el final de la obra donde Meursault está en espera de ser sentenciado a muerte. En dicha espera el personaje recuerda a su madre, lo cual puede provocar más relevancia que su actitud indiferente al haber matado a un árabe desconocido (Bloom, 2018). Ross considera que este recuerdo de Meursault hace parte de su desarrollo de personaje. Para evidenciar el

modo como las versiones de Gilbert y Ward afectan la percepción de Meursault incluso hacia el final de la obra, a continuación se presentan las traducciones de este pasaje:

- Versión original de Albert Camus (1942): “Pour la première fois depuis bien longtemps, j’ai pensé à maman” (p. 95).
- Versión de Stuart Gilbert: “Almost for the first time in many months, I thought of my mother” (Como se citó en Ross, 2018, p. 10).
- Versión de Matthew Ward: “For the first time in a long time, I thought about maman” (Como se citó en Ross, 2018, p. 10).

De acuerdo con las versiones expuestas anteriormente, Ross (2018) considera que en la traducción de Gilbert hay un desapego emocional y vaciedad que no está presente en la original (p. 10). Como se ha expresado previamente, la traducción de la palabra mother a maman puede sentirse insatisfecha por el modo como Camus retrata la relación compleja entre Meursault y su madre. Contrario a ello, la traducción de Ward logra capturar un simple hecho; Meursault está pensando en su madre, pero se refiere a ella de un modo que sugiere menos distancia emocional (Ross, 2028, p. 10). Ross sugiere que la traducción de Ward logra el balance entre la distancia y, al mismo tiempo, el afecto entre los personajes de inicio a fin.

Retomando la comparación sobre la versión de Gilbert, Ross señala que éste tuvo una cierta libertad de estilo al momento de recrear la obra. Para explicar esto, recurre al artículo *The Resonance of Albert Camus’ L’Étranger In English Translation* (1992) por Erich du Plessis, quien habla sobre las “*illustrative sentences*” [frases ilustrativas] en lugar de la “simplicidad despejada” característica de Camus (Ross, 2018). Lo que es posible de evidenciar principalmente en la comparación del primer pasaje de Camus, Gilbert y Ward donde la traducción de Gilbert es la más extensa. Pues añade conectores entre frases que, por el contrario, no están en la versión original. Del mismo modo, Gilbert agrega la palabra

Almost que, según Ross (2018), resulta innecesaria y hace que el resultado sea una oración torpe que no se lee con fluidez, especialmente en comparación con la traducción de Ward de la misma oración (p. 11). Y aunque la versión de Gilbert se aleja de la original, Ross también recoge la opinión de du Plessis para resaltar que su libertad estilística le dio paso a una versión, aunque no tan fiel, auténtica y elaborada de manera satisfactoria. En palabras de du Plessis sobre la traducción de Gilbert:

Desde el principio hizo una elección editorial personal de parafrasear y adornar en lugar de traducir *L'Étranger* directamente. El resultado fue un texto bien elaborado, fácil de leer y articulado hábilmente; también fue una traducción bastante alejada del texto original en francés, tanto en términos de compatibilidad estilística como en cuanto a precisión. (Como se citó en Ross, 2018, p. 12)

Esta traducción más personal de Gilbert no representa un intento por replicar con exactitud lo dicho por Camus en *L'Étranger*. En su lugar termina siendo una expresión del proceso de traducción como recreación que todo traductor realiza al momento de interpretar la obra original con lo cual Ross (2018) reconoce el propio valor en la versión de Gilbert más allá de la fidelidad con el texto de Camus.

Una vez reconocido el valor en la obra de Gilbert, Ross (2018) recoge la traducción de Ward y su fidelidad respecto al texto de Camus. Una ventaja que destaca de esta es su vigencia al pasar de los años. Recoge la consideración de du Plessis sobre su decisión de simplificar la traducción sin demasiadas añadiduras como Gilbert, a la vez que mantiene su estilo de escritura tajante (Ross, 2018). Ross le atribuye a Ward su trabajo al traducir *L'Étranger* debido a su trayectoria en el estudio de la poesía estadounidense: su formación como poeta más que como traductor también influye en las diferencias estilísticas y la fluidez; Ward tiene una mayor comprensión de esta tarea en contraste con Gilbert, quien

carece de formación artística (Ross, 2018, p. 13). Ross destaca el conocimiento de Ward en torno a la poesía y reconoce su intento por mantener el estilo de escritura de Camus en francés, lo cual puede provocar una ilusión de correspondencia entre ambas versiones (Ross, 2018). Igualmente, se respalda por la aserción de Kaplansky acorde al modo de recreación propio de Ward: el lenguaje poético traducido por un poeta no ‘se pierde’ sino que es recreado para hacer un texto con vida. (p. 29) Así, la manera de expresar lo dicho por Camus extiende sus posibilidades de interpretar la obra para los lectores angloparlantes y ofrecen otro modo de percibir a Meursault.

A manera de síntesis, en concordancia con lo establecido por Ross y su análisis de las traducciones de Gilbert y Ward respecto a *L'Étranger* de Camus hemos de afirmar que las decisiones que toma un traductor para escribir su versión, aunque parezca insignificante, pueden tener un gran impacto en la comprensión e interpretación de la obra. En el caso de *L'Étranger*, el uso de mother o maman parece implicar una interpretación de la personalidad de Meursault que no esté acorde a lo que Camus expresa en francés. Esta interpretación afecta el modo como se entiende el pensamiento y decisiones del personaje incluso hacia el final cuando piensa nuevamente en su madre antes de su juicio. Igualmente, Ross reconoce que el papel del contexto y formación en traducción o poesía son factores que influyen en la traducción entendida como un proceso de recreación. Esto lo podemos relacionar con la noción de traducción como interpretación expuesta por Gadamer, quien resalta la condición histórico-lingüística de todo intérprete para entrar en diálogo con el texto y la dificultad de comprenderlo cuando se expresan en lenguas diferentes. El horizonte del intérprete en rol de traductor se fusiona con el horizonte del texto, lo cual da paso a una comprensión que hace hablar al texto en medio del lenguaje. Este hablar del texto siempre implica una interpretación diferente del sentido del texto original. Pero en lugar de entender esto como una limitación es en realidad parte de la experiencia de mundo del intérprete y el modo como

dialoga con lo extraño dando cabida a la ampliación de su horizonte de comprensión. Por último, más allá de considerar la traducción de Ward como la más fiel a la obra de Camus, cabe señalar que Ross reconoce la traducción como un proceso de recreación. El traductor es quien le otorga voz al texto en relación a su experiencia de mundo y su interpretación de lo dicho por Camus.

3.3 La traducción en “Leer es como traducir”

En el capítulo cuarto “Leer es como traducir” (1989) de su obra *Arte y Verdad de la Palabra* (1998), Gadamer trae a colación la lectura y la traducción como ejercicios de interpretación. La interpretación tanto del lector como del traductor nace del modo como entienden lo dicho por el otro por medio de palabras y signos del texto escrito puestos en relación con aquello que les resulta familiar. Sin embargo, la tarea del traductor se eleva cuando debe poner a prueba la fidelidad con que recrea el texto. En este proceso de recreación del texto, la tarea no solo consiste en rescatar lo dicho en la lengua extraña sino también el modo como el autor lo dice.

Teniendo en cuenta la dificultad con que la traducción debe rescatar lo dicho en la lengua extraña, Gadamer considera que los rasgos característicos y significados propios de la lengua extraña representan una limitación en el ejercicio de traducir. Esta limitación puede conllevar a posibles pérdidas; hecho que sería notorio para los políglotas, hermeneutas e incluso personas de cierta edad con vivencias que les permiten distinguir su tradición de las demás. Sin embargo, Gadamer también resalta que, junto con la conciencia de las limitaciones inherentes a toda pérdida en la traducción, existe la posibilidad de obtener ganancias de nuevas posibles interpretaciones:

Incluso en el negocio de la traducción, que parece condenado, sin esperanza, a sufrir pérdidas, no sólo hay más o menos pérdidas, sino que, a veces, hay también

ganancias, al menos una ganancia interpretativa, una mayor claridad y también, a veces, univocidad, donde esto sea una ganancia. (Gadamer, 1989, p. 63)

Tanto las ganancias interpretativas como las pérdidas de fidelidad hacen parte de la traducción del texto escrito, al igual que en las conversaciones cotidianas donde se habla de distintos asuntos. Sin embargo, Gadamer destaca que la complejidad con que el intérprete comprende y traduce una obra no es completamente similar a cuando éste actúa como interlocutor en una conversación. En la conversación cotidiana “el lenguaje tiene su verdadera existencia” (Gadamer, 1989, p. 63). Pues la manera natural en que las conversaciones surgen hace que normalmente se hable sin una orientación específica. (Gadamer, 1989). Tal característica del habla en la conversación natural también puede estar presente en el texto escrito. No obstante, Gadamer afirma que puede ocurrir un problema cuando “en la conversación viva, todo esto se sortea y pasa sin ser notado. Pero en el momento en que esa manera natural de hablar aparece en un texto y a continuación, además, se traduce literalmente, entonces es funesto” (Gadamer, 1989, p. 63). Es decir, cuando en el texto escrito se emplea un modo de escritura con cierta retórica y expresiones particulares de manera que resulta complejo comprender, el problema de comprensión se amplía aún más en el momento en que se traduce literalmente sin percatarse del sentido en que se expresa el texto en su lengua original.

Este problema de traducir manteniendo la naturalidad en que fue escrita puede provocar significados aún más imprecisos e inexactos. Contrario a tal situación, Gadamer (1989) reconoce el valor de las obras donde los alemanes utilizan expresiones en inglés para proporcionar mayor claridad y precisión al texto. Igualmente, menciona que cada vez que un autor escribe siendo consciente de que su texto será traducido, puede evitar una retórica en exceso, expresiones ambiguas u oraciones muy extensas para que sea más sencillo traducirlo.

Retomando la dificultad sobre lo lingüístico en el texto escrito en comparación con el habla viva, Gadamer admite que la meta en ambas situaciones es darse a entender. Pero en el texto escrito, quien escribe no cuenta con las mismas herramientas de quienes forman una conversación frente a frente. En su lugar, el escritor debe valerse por sus propios medios para persuadir a sus lectores. Dicho en palabras de Gadamer (1989):

La articulación, la modulación, el ritmo del discurso, intenso o suave, el énfasis, ligeras alusiones y, por fin, el medio más fuerte de todo discurso persuasivo, el titubeo, la pausa, el buscar y encontrar la palabra, todo ello debe ser sustituido por no otra cosa que signos escritos. (p. 64)

En este reto de reemplazar los medios del discurso en la escritura, Gadamer afirma que en muchos casos los escritores no necesariamente juegan el papel de académicos literarios sino como “sólidos científicos investigadores que se han atrevido a aventurarse en lo desconocido y que quieren relatar qué aspecto presenta lo desconocido y cómo suceden allí las cosas” (Gadamer, 1989, p. 64). Como investigadores su interés consiste en informar sobre el estado de cosas directamente y no de jugar con la retórica propia de la literatura. De ahí que exista una diferencia entre la escritura de textos científicos y los textos propios de la literatura con libertad de escritura.

De acuerdo con esta diferencia de traducir textos meramente académicos respecto a obras literarias, Gadamer reconoce el reto al que se encuentra el traductor frente a los textos literarios. Para él, traducirlos no solo implica comprender ampliamente lo dicho por el autor sino también sus confusiones y limitaciones (Gadamer, 1989). Por esta razón no debe interferir aclarando o explayando su explicación creando supuestos que no se hallan en el texto.

Igualmente, el traductor se encuentra en el constante reto de que las expresiones y el modo como los textos poéticos cuentan con una estructura establecida en su tradición, lo cual

afecte en su reproducción del texto a traducir. Por eso, Gadamer menciona que el traductor puede “verse amenazado constantemente por la recaída en la lengua cotidiana o en la imitación de modelos poéticos agotados” (Gadamer, 1989, p. 65). El riesgo de caer en las expresiones cotidianas también puede reflejarse en el lector, ya que “llegan constantemente ofertas procedentes del trato humano, de la conversación y de las habladurías, tanto para la propia voluntad de configuración del traductor como para la voluntad de comprensión del lector” (Gadamer, 1989, p. 65). Es decir, que los modos de habla propios del entorno social y lingüístico tanto del lector como del traductor influyen en su comprensión de la obra. Tal influencia al momento de leer puede hacer parte de la inspiración para comprender el texto como también provocar desconcierto al resultar bastante confuso (Gadamer, 1989). De ahí que la tarea del traductor consiste en rescatar lo dicho por el autor aún con el riesgo de la posible pérdida de fuerza en que el texto original fue escrito.

Pese a la pérdida de fuerza con que el autor original escribe, Gadamer también menciona que las traducciones pueden ayudar a clarificar ideas que el lector de la obra original puede pasar por alto. Por ello “las traducciones son a veces, para quien conoce el original, verdaderas ayudas a la comprensión” (Gadamer, 1989, p. 65). Así, Gadamer refiere que aunque resulte complejo emplear una traducción que se sienta fiel y cercana a la obra original, existen traducciones que pueden realmente ayudar a esclarecer asuntos que en el texto de origen resultan complejos. Lo último resulta en una ganancia para el horizonte de comprensión del lector.

Gadamer destaca la ganancia de comprensión tanto en el contexto de ampliación de conocimiento científico como literario. Sin embargo, también menciona sobre el primero que se trata de un conocimiento plenamente informativo en el que la “univocidad reforzada” (Gadamer, 1989, p. 65) se logra en la traducción. Esta univocidad alude a una ganancia genuina que nace de la claridad con que se transmite la información. Contrario a la literatura,

en el ámbito científico “no importa, en absoluto, el arte de escribir y, por consiguiente, quizá tampoco el arte de traducir, sino la mera «corrección»” (Gadamer, 1989, p. 66). De ahí que entre menos retórica o expresiones complejas se utilicen, el traductor puede reflejar lo expresado por el otro con mayor facilidad. Este esfuerzo por transmitir información de manera directa y clara se puede notar en el uso del inglés de manera estandarizada para asegurarse de que no sea necesaria la traducción y, de serlo, sea fácil de realizar (Gadamer, 1989).

Como se mencionó anteriormente, el modo de traducir en el ámbito científico investigativo es contrario al modo como se traduce en el ámbito literario. En este último, cuando el autor escribe en su propia lengua, lo hace en función de su comunidad lingüística, lo cual conlleva a que tanto la forma o estilo como el contenido sean constitutivos para la elaboración y entendimiento de la obra: “en verdad, el «estilo» es más que una decoración de la que se puede prescindir o incluso sospechar. Es un factor que constituye la legibilidad, y, por consiguiente, representa obviamente una tarea infinita de aproximación” (Gadamer, 1989, p. 67). Tal tarea sobre la cual “no es peligroso ser malentendido por el traductor. Pero, además, tampoco es suficiente con ser comprendido” (Gadamer, 1989, p. 66). Es decir, que la libre interpretación del traductor no es ajena a la obra original, pero tampoco basta con comprender lo dicho en ella sino también el modo como lo dice. Por esta razón el estilo es importante en géneros literarios como la poesía. Para traducir este tipo de textos, el traductor puede guiarse por la técnica de escritura propia del poeta, dando como resultado “un término medio entre traducir e imitar la poesía” (Gadamer, 1989, p. 67). De tal manera que el traductor logra superar la distancia respecto a la obra original recreando el estilo y lo dicho por el autor.

Traducir textos poéticos representa para Gadamer la superación de la distancia temporal a la que se enfrenta el traductor. Pero esta distancia temporal solo se supera en la

medida en que su significado se mantiene vigente a lo largo del tiempo más allá de sus constantes actualizaciones. Cuando el traductor está en su proceso de recreación de la obra, no piensa en que fue escrita en un horizonte temporal distinto al suyo. En su lugar, trata el texto como contemporáneo. Por ello, la traducción termina siendo “una configuración nueva y propia” (Gadamer, 1989, p. 67) a la vez que “debe reproducir el modelo” (Gadamer, 1989, p. 67). Modelo que mantiene la vigencia del texto original a través de los años pero a su vez con una constante actualización de lo expresado.

Contrario a esta situación del traductor en un intento por superar la distancia temporal, Gadamer menciona que dicha distancia es notoria para el lector: “como lectores con sentido histórico, nos percatamos de cómo se ha sedimentado la literatura del presente del traductor de entonces en esa configuración de traducciones” (Gadamer, 1989, p. 67). Este sentido histórico hace que el lector se percate de la distancia histórico-temporal del texto y de sus posibles pérdidas a lo largo de las traducciones.

Gadamer señala que, pese a esta diferencia entre traductor y lector respecto a la obra, ambos juegan el papel de intérpretes. Para explicar lo anterior trae a colación el papel de la literatura universal y la importancia de la traducción para su constante divulgación en diferentes lenguas. La universalización de la literatura surge según Gadamer (1989) a partir de la cultura de la lectura y de la traducción “de manera que hoy hay incluso que decir que la «literatura» requiere de la traducción, precisamente porque es cosa de la cultura de la lectura” (p. 69). Tanto en la lectura como en la traducción hay un ejercicio de recrear imágenes y vivencias por medio de signos estáticos fijados en páginas a lo largo del tiempo. Por ello, tanto traductor como el lector están en un constante interpretar:

Pues es la transposición de los signos petrificados en una fluida corriente de ideas e imágenes. La mera lectura de textos originales o traducidos es, en realidad, una interpretación por medio del sonido y del ritmo, de la modulación y de la articulación.

Y todo ello se encuentra en la «voz interior» y existe para el «oído interno» del lector.

La lectura y la traducción vienen a ser «interpretación». (Gadamer, 1989, p. 69)

Por medio de lo que Gadamer llama el “oído interno” el traductor y el lector dan vida a los signos escritos a partir de sonido y sentido (Gadamer, 1989) dando paso a una interpretación que nace de acuerdo con su horizonte hermenéutico. De esta manera, ambos realizan el mismo ejercicio de comprensión, solo que en diferente grado debido a que el traductor requiere estudiar a profundidad la lengua extraña. Traducir y leer no son diferentes sino que refieren a la interpretación pues exigen capacidad de creación de sentido de mundo a partir de lo dicho por el otro, haciendo que lo distante y atípico se vuelva familiar.

En concreto, de acuerdo con lo establecido por Gadamer en “leer es como traducir” (1989), podemos ahora afirmar que el acto de traducir puede implicar pérdidas pero igualmente ganancia de construcción de sentido del texto al recrear lo dicho por el otro. Asimismo, Gadamer distingue la traducción de textos académicos dirigidos a la investigación científica de los textos propios de la literatura. En la investigación científica el texto pretende ser lo más claro y preciso con un estándar para la escritura, lo cual facilita la traducción al limitarse a una cuestión meramente informativa. En la literatura, sin embargo, cabe el paso a la libertad creadora, el uso de otras palabras y retórica compleja. Los textos literarios resultan complejos de traducir porque el traductor tiene la tarea de recrear lo dicho por el otro y reproducir su estilo característico. Para ello, debe superar la distancia histórico-lingüística del texto. Esto implica que reconstruya el texto tratándolo como contemporáneo, pero manteniendo el sentido de lo dicho por el autor. También podemos afirmar que traducir y leer son actos de interpretación. Pues tanto traductor como lector interpretan los signos estáticos del texto y los transforman por medio de la voz interior para crear imágenes y sonidos que representan aquello que leen o traducen con relación a su horizonte de comprensión.

Conclusión

Por medio del análisis de las diferentes traducciones de *L'Étranger* de Camus, especialmente de su primera línea “Aujourd’hui, maman est morte”, podemos afirmar que, en línea con lo expresado por Gadamer, la traducción es un acto de interpretación. Traducir es en efecto un proceso que implica fusión de horizontes entre el horizonte de comprensión del traductor en rol de intérprete y el horizonte del texto. La condición histórico-lingüística del traductor es la base que influye fuertemente en la comprensión y recreación de la obra original. Tal influencia puede reflejarse en el modo como Gilbert y Ward realizaron sus traducciones de la palabra *maman* al inglés. Este acto de traducir por ambos autores ilustra la traducción no como una transferencia de significados entre palabras de diferentes lenguas, sino en un acto de interpretación y recreación sobre las cuales la condición histórica interfiere en los intérpretes. Tal como Bloom menciona, la decisión de traducir *maman* a *mother* como hizo Gilbert o mantener la palabra en el francés como lo hizo Ward representa una interpretación de Meursault diferente, afectando el modo de entender la relación con su madre y la comprensión de la obra en general. Asimismo, la perspectiva de Ross sobre la traducción como proceso de recreación se puede entender como aporte a la idea de que traducir es interpretar. Para ella, cada traductor otorga una nueva voz al texto desde su experiencia de mundo particular. Esto provoca interpretaciones distintas e igualmente válidas que dan voz a Camus y a su obra por medio de sus traducciones. La pluralidad de traducciones no se entiende como deficiencia o limitación sino como característica de la libertad de comprensión e interpretación de la obra. Libertad que se resalta en el capítulo “leer es como traducir” (1989) en el que Gadamer destaca las ganancias que nacen de traducciones en el ámbito literario. En la literatura, el traductor no solo debe rescatar lo dicho por el autor sino también el cómo lo dice dando relevancia al estilo poético y retórica

característicos del escritor original. Igualmente, relaciona el ejercicio interpretativo del traductor con el del lector puesto que ambos transforman los signos estáticos escritos en imágenes y sonidos por medio de la voz interior. Todo esto para señalar que la traducción es más que simple transferencia de significados y, en su lugar, es un proceso hermenéutico que genera ganancias en la construcción de sentido de mundo y en el encuentro con el otro diferente.

CONCLUSIÓN

Nuestro intento por responder a la pregunta sobre el planteamiento de Gadamer con respecto a la interpretación cuando se está en relación con una lengua extraña en medio del lenguaje exigió reconstruir la noción de comprensión y experiencia hermenéutica, exponer los presupuestos conceptuales acerca de la relación lenguaje-mundo y analizar la traducción en el ámbito literario, específicamente, en algunos pasajes del libro *L'Étranger* de Albert Camus. En la realización de esta exigencia, en el primer capítulo, mostramos que la comprensión tiene un carácter dialógico; lo cual nos permitió obtener el siguiente resultado: comprender alude a la conversación entre el pasado en el que se construyó el sentido del texto y las circunstancias del presente en las que se mueve el intérprete. Llevar a cabo la conversación en medio del lenguaje hace posible que en la experiencia hermenéutica se integren la negatividad, apertura, finitud y conciencia histórica. En el segundo capítulo, pusimos de relieve el sentido del lenguaje como experiencia de mundo y destacamos la libertad con que el hablante comprende y amplía su sentido de mundo constantemente; acción que hizo posible obtener como producto la idea de que la ampliación del sentido de mundo es notoria en casos como el aprendizaje de una lengua, cuya práctica no depende solamente de la estructura gramatical sino también de entender el modo como su comunidad de habla la habita. Y, en el tercer capítulo, analizamos la traducción entendida como interpretación; análisis que nos arrojó como resultado el destacar que traducir especialmente textos literarios compromete al traductor a interpretar y jugar con lo dicho por el autor junto con su estilo característico. Traducir no refiere a una replicación del sentido de manera directa y clara. Por el contrario, es recrear de acuerdo con el sentido de mundo propio puesto en relación con el texto escrito.

Una vez llevadas a cabo esas exigencias y obtenidos los resultados anteriores, podemos ahora volver a afirmar que si consideramos el modo como Gadamer entiende la interpretación en

términos de experiencia hermenéutica, entonces la interpretación que realiza el intérprete de una obra literaria en una lengua extraña potencia el juego de la creación infinita de sentido libre que se construye permanentemente. La interpretación concebida desde la perspectiva de la experiencia hermenéutica, según Gadamer, admite una dimensión ética que ennoblece la comprensión del sentido de lo traducido acorde con dos principios inmanentes al modo de ser y de entender la vida en sociedad en el mundo actual: libertad de pensamiento crítico y creación con el otro en plena conversación. Uno y otro principio favorecen el reconocimiento de lo valioso expresado por el otro en otra lengua, la construcción de sentido en mutuo entendimiento y la ampliación del horizonte de quien realiza el ejercicio de interpretar o traducir. En este sentido, todo comprender es interpretar en la medida en que los signos fijados en el texto se convierten en experiencia viva. Interpretar lo dicho en otra lengua involucra entrar en otra acepción de mundo determinado por la disposición de apertura en el diálogo con el otro. Presuponer que la comprensión acontece en medio del lenguaje y que la naturaleza del lenguaje reside en la conversación, permite reconocer que la interpretación del sentido de un texto literario como *L'Étranger* enreda siempre un acontecer en el que el diálogo potencia no solo la exigencia ética de hacer valer el derecho de opinión del otro, sino también arriesgar la validez del sentido de lo dicho por el otro en un contexto lingüístico-cultural diferente. Por ejemplo, tal como lo mostramos mediante el análisis “Aujoud’hui, maman est morte”. De ahí que podemos volver a afirmar que Gadamer no solo separa la traducción de la dimensión literal y objetivista. También invita a la confrontación de antagonismos entre comunidades de habla para alcanzar el entendimiento mutuo, al reconocimiento de aquello que la tradición tiene para decirnos y a tener conciencia histórica propia y del texto escrito.

En efecto, traducir e interpretar refieren a la misma actividad de relacionar, rectificar y actualizar el sentido del esquema habitual de prejuicios que otorga la tradición respecto a

otras tradiciones. Toda comunidad de habla cuenta con su propia tradición y las interpretaciones de lo dicho por otros cambian constantemente a lo largo del tiempo. Lo anterior, lo logramos evidenciar en textos de literatura universal como *L'Étranger* de Albert Camus, cuya variedad de traducciones ofrece diferentes perspectivas. Sin embargo, lejos de entender tal variedad de traducciones como un problema, constituye en realidad una característica que enriquece la comprensión y la libertad humana de estar y entenderse en el mundo. El hecho de que entre hablantes logren comunicarse sobre un asunto muestra que, aunque provengan de diferentes tradiciones, están hablando del mismo mundo de manera diferente y es posible que alcancen el entendimiento mutuo. Tal y como ocurre en la traducción realizada por el intérprete del sentido del texto producido en otras circunstancias históricas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bloom, R. (2012, 15 de mayo). Lost in translation: What the first line of "The Stranger" should be. *The New Yorker*.
<https://www.newyorker.com/books/page-turner/lost-in-translation-what-the-first-line-of-the-stranger-should-be>
- Camus, A. (1942). *L'Étranger*. Editorial Gallimard.
- Cuchumbé, N. J. (2022). Diálogo en Gadamer y conformación de comunidad de vida humana en las sociedades democráticas contemporáneas. *Eidos*, (38), 152-183.
- Cuchumbé, N. J. (2023). Perspectiva dialógica de Gadamer: aporte a una comprensión de la ampliación del contenido de la memoria. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(2), 625 - 637. <https://doi.org/10.21500/22563202.5863>
- Gadamer, H.-G. (1993). *El Problema de la Conciencia Histórica*. Editorial Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la Hermenéutica?* Herder Editorial.
- Grondin, J. (s.f.). Gadamer et l'expérience herméneutique du texte.
https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/09_GRONDIN.pdf
- Gutiérrez, C. B. (2012). De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dialógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia. *Apuntes Filosóficos*, (40), 13-34.

Ross, D. E. (2018). 'Maman' or 'mother': A closer look at word choice in translations of Albert Camus' *L'Étranger*. *WL 404W: Literature and Translation*, 3.
<https://course-journals.lib.sfu.ca/index.php/wl404/article/view/175/169>

Ward, M. (Trad.). (1988). *The Stranger* (Obra original publicada en 1942). Editorial Vintage International.