

HACIA UNA TRADUCCIÓN ANALÉCTICA

(Para una ética del discurso intercultural)

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

INTRODUCCIÓN

En la reflexión acerca de la cultura y las cuestiones relacionadas con las identidades culturales puede alcanzarse una dimensión nétamente filosófica. La existencia o la posibilidad de la filosofía de la cultura constituye hoy una promesa de otro futuro para la escritura filosófica. Y junto a ella, se dibuja ya la necesidad de articular una filosofía intercultural, una ética del discurso entre culturas. Entre los problemas de esta filosofía de la cultura e intercultural posee una especial relevancia el concepto de “traducción” como espacio de contacto entre culturas¹. Desde el *giro lingüístico* en filosofía, la traducción ha cobrado una importancia esencial en el problema del significado, llegando a convertir la pregunta socrática por el *eidos* más allá de toda lengua y cultura concretas, la universalidad del *eidos*, en el tema por excelencia de la filosofía.

Este ensayo aspira, siguiendo el pensamiento de Levinas, Bakhtin o Dussel, a proponer una comprensión de la traducción como relación intersubjetiva que contribuya a desarrollar una ética del discurso intercultural.

SIGNIFICANCIA Y SIGNIFICADO²

En todo discurso, Levinas distingue las categorías de lo Dicho y del Decir. Lo Dicho es el mensaje, el contenido de la palabra o la palabra como mensaje, dato, información que un emisor traslada a un receptor. Lo Dicho es el tema del discurso, el reflejo del mundo extraverbal. El Decir es la llamada como tal, la expresión del “entre” como relación. El que interpela con el pronombre “tú” no tematiza lo real, no hay contenido o mensaje que traslada a su discurso, no hay Dicho. Es puro “decir”, puesta en relación, tendida de puente.

La noción de “significado” es un problema filosófico. A lo largo de la historia de la filosofía, y sobre todo a partir del “linguistic turn” moderno, el problema de origen y naturaleza del significado ha aludido al problema de la traducción, pues la universalidad o realismo metafísico de las formas de conceptualización de las distintas lenguas pasaban su prueba de fuego en la posibilidad de la traducción. Para Platón, los significados son realidades supraterráneas, las ideas. La posibilidad de la traducción en Occidente ha sido muchas veces avalada y custodiada por esta herencia griega de la inmutabilidad de lo inteligible frente a la fugacidad corruptible de lo sensible, es decir, el plano donde se ubica el significante. Para los nominalistas como Ockham, estos significados no remiten a una perdurabilidad metafísica, como tales son sólo ficciones de la razón. En realidad, surgen como vagas imágenes permanentes que elaboramos con las datos de los sentidos. Algo similar afirmarán los empiristas ingleses del XVIII. Si se renuncia a la verdad metafísica en un logos ordenador que sustenta los significados, ¿cómo explicar la posibilidad de la traducción entre lenguas que conceptualizan la realidad de forma diversa? La distinción entre significado y sentido puede ser una solución al problema. Ahora bien, la noción bakhtiniana de sentido reside en el principio dialógico. Y en busca de su raíz ética es hacia donde nos dirigimos en la lectura de Levinas. Mejor cuenta de lo que aquí tratamos de introducir la dan estos fragmentos de Levinas:

Ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no

se reduce al fenómeno de la verdad, entendidas como una combinación de elementos psicológicos, como si se tratase de algo pensado en un Yo –voluntad o intención de hacer pasar ese pensamiento en otro Yo– mensaje que por medio de un signo designa este pensamiento –percepción del signo por el otro Yo– desciframiento del signo. Los elementos de este mosaico están colocados en la previa exposición del yo al otro, en la no-indiferencia frente al Otro, que no se reduce a la simple “intención de dirigirme un mensaje”. El sentido ético de una tal exposición al Otro, que suponen la intención de formar un signo e incluso la significancia del signo, resulta desde entonces visible³.

Levinas afirma que el Decir, la llamada que insta el “entre”, es anterior al significado, al Dicho, a la clasificación con la que el concepto organiza lo real. El Decir precede al ser⁴. El Decir es la significancia del significado. Antes de todo trasvase de mensaje, el ser del lenguaje aparece como responsabilidad para con el otro:

... nosotros suponemos que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad⁵.

¿Cómo pensar entonces la ética de la traducción dialógica? ¿No supone este principio un giro a la traducción como traslado de un contenido inalterado de una lengua a otra? ¿Qué consecuencias tiene lo que Levinas llama la “responsabilidad” para un pensamiento de la traducción?

LEVINAS Y LA TRADUCCIÓN ÉTICO-DIALÓGICA

Alfred Hirsch⁶ ha visto la extraordinaria fecundidad del pensamiento dialógico levinasiano para una posible teoría de la traducción. Hirsch establece esta vinculación explícitamente; al referirse al movimiento de la traducción como aproximación nunca colmada entre el mismo y el otro:

Diesem immer noch nicht bei der anderen Sprache Angekommen sein [...], die [...] auch zur Kritik einer übersetzungstheoretischen Konzeption herangezogen werden muss, die die Fremdheit der anderen

Sprache als 'Unberührbares' und 'Nichtmittelbares' von der sozialen und interpersonalen Dimension ihres Werdens abkoppelt⁷.

[Este imposible “no haber llegado todavía” a la otra lengua, condición que debe ser incorporada a la teoría de la traducción, y que desata esa condición de extrañeza “intocable”, “incomunicable” de la dimensión social e interpersonal de su devenir.]

La identificación, es decir, la reducción de lo singular y único del texto original en el texto de llegada es para Hirsch —a partir de su interpretación de Levinas— un acto de violencia textual (*dem Text Gewalt antun*). El concepto y la prescripción de “identidad”, también en lo que respecta a la traducción, traslada la cosmovisión de la filosofía de la identidad del idealismo alemán, tanto el Schelling del *System des Transzendentale Idealismus* como a su perfección racional en Hegel a partir de su *Fenomenologie des Geistes*. Encarar la traducción de un texto literario, poético, como la operación sobre un mero contenido, un tema, equivale a su cosificación (*Verdinglichung*)⁸ o a su integración en la razón omniabarcadora propia de Occidente, tal como es consagrada en el Idealismo alemán.

A este movimiento de colonización o tiranía textual opone Hirsch, inspirado por Levinas, una práctica y un discurso teórico de traducción que sea capaz de traer la huella de la extranjería absoluta del texto original (*die Spur einer absoluten Fremdheit*). La “huella” —lo hemos visto ya— no es identificable como “presencia”. Es rastro, marca que remite a lo ausente. Que podamos hablar (con Bakhtin al fondo) de la acogida de la palabra ajena en el texto traducido o mejor, de la traducción como el ámbito por antonomasia de hospitalidad para con la palabra del otro, significa la conservación de la huella, la presencia de la ausencia, *lo otro en lo mismo*.

De ahí que para Hirsch, debe buscarse más allá de una presunta fidelidad al contenido tematizable del texto, de su “mensaje”. El mensaje pertenece al cuerpo del Dicho, no de aquel de donde proviene la responsabilidad lingüística, el Decir, anterior a todo ser posible como “tema”. La ética de la traducción extraería su sentido, entonces, del ámbito primero del Decir, de la ética como filosofía primera. Para Levinas, el lenguaje es “responsabilidad para con el otro”, esa sería la esencia última del lenguaje. Así, la ética de la traducción habría de comprenderse como la consecuencias

prácticas de una responsabilidad integral ante la voz y la palabra del otro por traducir. Tal responsabilidad reside en la apertura del traductor hacia la fuerza primera del Decir en el texto original, la apertura a la significancia del significado, por la cual el Dicho, el significado y el sentido existen. La prioridad del Decir levinasiano, frente a los significados objetivos o impersonales de la lingüística abstracta o del atomismo lógico de Bertrand Russell, se aproxima a la dialogía bakhtiniana, donde el sentido sólo existe y *tiene sentido* como relación intersubjetiva.

Así, el lenguaje es comprendido como manifestación de la relación de responsabilidad entre las personas. Por tanto, excluir la ética de la teoría y la práctica de la traducción es condenarse a la peor de las insuficiencias teóricas⁹. La teoría es “tema”, esfera de lo Dicho, la cual extrae su razón de ser de la anterioridad del Decir, del lenguaje como relación de responsabilidad humana.

Siempre a partir de Levinas, Alfred Hirsch deduce la traducibilidad del sentido textual frente a la intraducibilidad del otro, esto es, la exigencia ética de prohibir neutralizar el extrañamiento de su palabra. La traducción dialógica o la traducción como diálogo habría de combinar el propósito de traducir el sentido con el intento de manifestar la imposibilidad de asimilación total de lo otro del texto original en el texto de llegada (las siglas con las que en traductología se denomina comúnmente al texto original TO, podrían también indicar un posible sentido complementario como representación del sintagma “texto otro”). Es en ese sentido que la traducción puede concebirse como la “imposibilidad de traducir” totalmente¹⁰, la necesidad de dejar aparecer al otro en la palabra propia en la forma textual de voces en diálogo.

El concepto de traducción al que trata de aproximarse este trabajo lo esboza Alfred Hirsch acogiendo en su propio texto la palabra de Franz Rosenzweig:

So wie alles Sprechen immer “schon dialogisches Sprechen” [Rosenzweig] ist, so muss auch die Sprache der Übersetzung von Beginn an als dialogische Sprache gedacht werden: sie konstituiert sich in einem “Zwischenreich, dessen niemand Herr ist” [Rosenzweig]¹¹.

[Así como todo lenguaje es siempre “lenguaje dialógico” [Rosenzweig], del mismo modo ha de ser pensado el lenguaje de la traducción desde el comienzo como lenguaje dialógico: se constituye en un “reino intermedio cuyo amo es nadie” [Rosenzweig]].

Esta cita de Hirsch –donde se hospeda también la palabra de Rosenzweig– nos sitúa en el núcleo del pensamiento bakhtiniano sobre el lenguaje. Ese “reino intermedio” (*Zwischenreich*) donde no hay asimilación por parte de ningún amo es el lugar de la relación ética o de la ética como relación. Percatémonos de cómo este reenvío a Levinas nos envía a una fecunda conexión Buber-Bakhtin. No es en ningún modo casualidad que esta vinculación sea también referida por Alfred Hirsch a propósito de las reflexiones necesarias que debiera integrar la teoría de la traducción. Para Hirsch, la historia del pensamiento sobre el lenguaje en Occidente es el desarrollo de la imposición y la centralización de determinadas, “supuestas” lenguas nacionales sobre los dialectos marginales y minoritarios¹². La exigencia ética, a partir de Levinas, dicta la urgencia de oponerse a esa concepción monologante y dominadora del pluralismo lingüístico y los fenómenos de heteroglosia. Y es aquí donde Hirsch explicita el contacto que tratamos de sacar a la luz ahora:

Einem monologisierenden Sprachverstehen gilt es daher eine “innere Dialogizität des Wortes entgegenzusetzen, die das Konzept eines Wortes inaugurierte, das “auf zwei oder mehr Sprecher [...] verweist”[Bakhtin]. So ist das Interessante an der Dialogik Bachtins, dass die Struktur des Dialogs nicht haltmacht vor dem einzelnen Wort, das heisst dem ihr eigenen Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung. Dadurch rückt das Wort auf die “Grenze” zwischen eine Vielzahl von Stimmen, die es zu einem ebenso oft bedeutenden Ausdruck machen. Das dialogische Wort ist mit inneren Zäsuren und Fragmentarisierungen durchsetzt. Bachtin nennt dies den “sozialen Charakter” des Wortes, es “lebt gleichsam auf der Grenze zwischen seinem eigenem und dem fremden Kontext” [R. Grübel]. Die Fremdheit, die in das Wort einzieht, stammt aus der Rede des Anderen. Sehr viel deutlicher wird dies in der Übersetzung als Dialog der Sprachen und als Dialog der Worte. Entscheidend für die Darstellung eines soch dialogischen Grenzanges ist allerdings ein Übersetzungsverfahren, das die “Vielstimmigkeit” des Wortes zu betonen vermag¹³.

[A la comprensión monologante, es necesario contraponer una “dialogicidad interna” de la palabra, que inauguró una concepción de esta que remite a dos o más hablantes (...) [Bakhtin] Así, lo interesante de la dialógica de Bakhtin es que la estructura del diálogo no se detiene tampoco en cada palabra en sí misma, es decir, en lo que atañe a su propia relación entre expresión y significado. De ahí que la palabra se sitúe en la “frontera” entre una multiplicidad de voces, que la convierten a menudo en una expresión significante. La palabra dialógica está cargada de fragmentaciones y cesuras internas. A esto lo llama Bakhtin el “carácter social” de la palabra, “vive a la vez en la frontera entre su propio contexto y el ajeno” [R. Grübel]. La extranjería presente en la palabra procede del discurso del otro. Con mucha mayor claridad se pone esto de manifiesto en la traducción como diálogo de las lenguas y como diálogo de las palabras. Decisivo para la realización de un [paso] fronterizo semejante es, en cualquier caso, un procedimiento de traducción capaz de enfatizar la polifonía de la palabra.]

La dirección de la consonancia —no identidad— entre Buber, Bakhtin y Levinas nos lleva a considerarlos autores claves en la formulación de una teoría de la traducción como diálogo, a la vez descriptiva y prescriptiva; por un lado, en el sentido de establecer lo que una “traducción dialógica sea” y, por otro, como crítica a la traducción monologante que clausura la alteridad o instrumentaliza el texto original.

No es en ningún modo casual que los pensadores que nos ocupan pertenezcan a tradiciones culturales periféricas¹⁴ y ambiguas por su condición fronteriza con respecto a Europa. Las tradiciones judías (Buber, Levinas, Rosenzweig) y la rusa (Bakhtin) son a menudo con respecto a las tradiciones fuertes y monologantes de la razón europea, *de Jonia a Jena* como escribió Rosenzweig, *los otros en lo mismo*.

Sin embargo, ante esta afirmación podría objetarse que también la columna vertebral de la filosofía occidental sobre el lenguaje se ha ocupado con preponderancia del diálogo, desde Sócrates hasta la hermenéutica romántica, y en el siglo XX, grandes filósofos como Heidegger, Gadamer o Habermas. ¿No es la hermenéutica gadameriana un fundamento teórico adecuado también para pensar la traducción como diálogo? En este punto notamos cómo la llamada de atención sobre la inscripción en los márgenes y las periferias de los pensadores que nos han ocupado

cobra sentido. La contraposición entre lo que aquí aspiramos a esbozar como traducción dialógica y la hermenéutica gadameriana nos permitirá seguir aclarando aspectos definitorios de aquélla.

DE LA TRADUCCIÓN DIALÉCTICA A LA TRADUCCIÓN ANALÉCTICA

En principio, Gadamer también defiende la exigencia de proteger la otredad, lo extraño (*das Fremde*) del texto original en el texto meta. La diferencia, piensa Gadamer, no puede ser abolida ni asimilada¹⁵. La traducción implica siempre pérdidas del lado del texto original, pero no sólo a causa de la diferencia entre lenguas, sino, sobre todo, porque toda traducción es interpretación (*Auslegung*). No existe una comprensión única, cerrada o total de un texto. Cada interpretación acentúa zonas textuales determinadas y descuida otros sentidos según su horizonte de expectativas, su circunstancia histórico-cultural. No existe una lectura al margen de los pre-judicios (*Vorurteile*) que determinan la comprensión desde una definitiva historicidad del sujeto. Por eso todo es interpretación. Y la proyección del problema hermenéutico, universal. La traducción sería una interpretación que ha tomado cuerpo, es decir, se ha tornado nuevo texto. La noción clave cuando Gadamer habla de la interpretación es la de comprender (*verstehen*). No hay comprensión de un hipotético sentido atemporal y ahistórico del texto, puesto que no hay un fuera de la historia. Como enseñaba Heidegger, la temporalidad y la historicidad del *Dasein* le son esenciales¹⁶.

El fenómeno de la traducción permite observar con gran nitidez las condiciones e implicaciones del comprender. Ya en *Wahrheit und Methode*, Gadamer hace mención directa de la traducción como observatorio idóneo de lo que significa “comprender”:

So wird der Sprachliche Vorgang besonders aufschlussreich, in dem ein Gespräch in zwei einander fremden Sprachen durch Übersetzung und Übertragung ermöglicht wird¹⁷.

[Así, el acontecimiento lingüístico es especialmente visible y clarificador en el caso del diálogo entre dos lenguas extranjeras a través de la traducción.]

La traducción, como la interpretación, es la articulación de un diálogo o una conversación (*ein Gespräch*). Una conversación no preestablecida, de caminos y conclusiones no predeterminados. El traductor que ha de dialogar con un texto se ve embarcado en la fuerza de la interpretación misma. Para Gadamer, este diálogo se efectúa como la experiencia ante un tú (*eine Du-Erfahrung*). Este pronombre no alude a la persona física, al autor tras el texto, sino a la naturaleza no pasiva ni cosificada del texto de partida. La condición de “tú textual” significa la capacidad de formular preguntas al intérprete-traductor, la capacidad de generar diálogo. Así, la conversación se produce como intercambio de preguntas y respuestas entre texto y traductor. La comprensión tiene lugar a partir del interpelar el texto original al traductor. No hay comprensión sino en cuanto presencia del traductor ante la pregunta que logra escuchar venir del texto. Para Gadamer, esto es “den hermeneutischen Vorrang der Frage”¹⁸ (La prioridad hermenéutica de la pregunta).

Hasta este punto la semejanza con Bakhtin y Buber es evidente. La traducción dialógica piensa la traducción como el intercambio activo entre la palabra del otro en el texto origen y la palabra recipiendaria del traductor en el texto que éste crea. No obstante, esta proximidad es sólo aparente. Recordemos cómo en Buber y Bakhtin la diferencia inasimilable es la garante del diálogo. En traducción esto quería decir tanto la imposibilidad de la equivalencia o identificación textual como la imposibilidad de absorción total de la alteridad del “texto original como otro” en el texto de llegada. Aunque Gadamer defiende en diversos pasajes de su obra la necesidad de conservar *das Fremde* en la interpretación y la traducción, a medida que profundiza y detalla su concepción de la hermenéutica, surgen posiciones teóricas que nos alejan de lo que aquí tratamos de esbozar como traducción dialógica.

Entre todo texto y su intérprete media una determinada distancia temporal e histórica. Interpretar textos del pasado o de otras culturas en lenguas distintas a la nuestra implica habérselas con el todo del mundo que rodea al texto y del que adquiriría su sentido. La posibilidad del conocimiento histórico viene dada precisamente por nuestra interpretación de los mundos desplegados y desplegados en esos textos que la tradición “nos trae”. A ese espacio vital de sentido o mundo al que pertenece el

texto y su autor lo denomina Gadamer “horizonte”. El horizonte es la suma de pre-juicios (*Vorurteile*) histórico culturales que determinan la mirada interpretativa y posibilitan la comprensión. No hay comprensión sin prejuicios. Interpretar—traducir un texto, llegar a una comprensión significa para Gadamer lograr una “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) entre texto original y traductor. La posibilidad de la fusión de horizontes radica en la universalidad del comprender (*Sein das verstanden werden kann ist Sprache*, el lema hermenéutico de Gadamer: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*). La posibilidad de la traducción como fusión de horizontes sería la prueba hermenéutica primordial de la universalidad del comprender, del ser del hombre en el lenguaje. Ahora bien, esta comprensión se realiza como comunicación de mensajes conceptuales conscientes. Y es ahí hacia donde Jacques Derrida ha dirigido sus críticas. Para Derrida, Gadamer deja fuera de su hermenéutica las fuerzas inconscientes puestas en juego en la escritura y la lectura¹⁹. Esto es especialmente visible en la explicación gadameriana de Freud. También Bakhtin detectó la necesidad de contemplar las fuerzas del inconsciente en el proceso de comunicación y creación textuales:

Hay dos momentos que determinan un texto como enunciado: su proyecto (intención) y la realización de éste. Las interrelaciones dinámicas entre estos momentos, la lucha entre ellos, que determina el carácter del texto. La divergencia entre ellos puede significar muchas cosas. [...] Los lapsus del habla y de la escritura según Freud (expresión del inconsciente). *La transformación del proyecto en el proceso de su realización*²⁰. [La cursiva es nuestra.]

De ahí que la categoría de la intención comunicativa del autor como norte de la elaboración de la traducción sea insuficiente, mas no por ello innecesaria, a la hora de formular una ética de la traducción literaria. Se trata de completar la lectura de Bakhtin que Amalia Rodríguez Monroy desarrolla a través del filtro y los hallazgos de J. Lacan, mostrar la voluntad de desbordar el estrecho marco de lo consciente y racional en las teorías que se ocupan, como la teoría de la traducción, del “segundo sujeto que reproduce (con uno u otro fin, incluso para una investigación) el texto ajeno y que crea otro texto como marco (comentario, evaluación, objeción,

etc.)”, según expresión de Bakhtin.

Pero es la crítica de Emmanuel Levinas a la fusión de horizontes gadameriana lo que decididamente nos hace considerar la distancia que separa a Gadamer de la noción de traducción dialógica aquí propuesta. Para Levinas, la inserción del otro en el horizonte de expectativas del intérprete significa la renuncia a abrirse pasivamente a su otredad irreductible, desconocida o nunca del todo sometida al control del conocimiento racional²¹. El otro deviene concepto. El diálogo gadameriano, desde el punto de vista de la fusión de horizontes, está más próximo a la dialéctica de la filosofía occidental, consagrada como esencia de lo real en Hegel, el movimiento de la integración de lo negativo en la positividad de la razón, de la *Aufhebung* (palabra alemana de difícil traducción en cuanto que reúne al tiempo los significados antagónicos de *superación* y *conservación*) hegeliana, que de la dialogía de Bakhtin²².

Según Hirsch, el diálogo gadameriano no tiene como prioridad la protección de lo ajeno en lo propio, sino la dirección de sentido de la pregunta (*Richtungssinn*) que se abre en el horizonte observable del texto. El que comprende un texto no realiza otra operación que la comprensión de uno mismo; he ahí la verdad última de la hermenéutica gadameriana²³. Aunque no sea posible una comprensión total del sentido y los sentidos de un texto, aunque éstos estén condicionados por la propia historicidad, el encuentro gadameriano con el tú textual no es más que un reencuentro conmigo mismo. El acto de comprensión se convierte en un movimiento dialéctico de regreso al yo a través del tú. No estamos muy lejos de la concepción platónica del saber como recordar; la mayéutica socrática sólo sacaba a la luz lo que siempre había estado ya en el interlocutor²⁴. Las implicaciones de esta hermenéutica para la traducción y la teoría de la comunicación nos lleva hablar de una *traducción dialéctica*.

Frente a esto, Hirsch propone como alternativa una genuina traducción dialógica:

Es wäre hingegen auf ein dialogisches Denken zuzugehen, das die Fremdheit der anderen Sprache, ihr Du, nicht in einem gemeinsamen Horizont zwingt, sondern ihre nichtthematisierte Andersheit unberührt in die Übersetzung einströmen lässt²⁵.

[Se trataría, por el contrario, de aproximarnos a un pensamiento dialógico que no obligue a lo extranjero del lenguaje, a su Tú, a integrarse en un horizonte común, sino que permitiera fluir su otredad no tematizada e intacta en la traducción.]

Este pensamiento y proceder dialógicos partirían de la inasimilable asimetría entre las voces textuales. Fijémonos cómo en este fragmento el Tú es cifra de la extranjería.

Se trataría entonces de aplicar a la práctica de la traducción la noción levinasiana de relación ética. Frente a la fusión de horizontes, este otro modo de entender el “diálogo” conecta con un acontecimiento anterior a toda tematización conceptual en el lenguaje. Como vimos, se trata de una ética definida como la anterioridad del Decir al Dicho. La ética de la traducción no se basa entonces en el respeto a lo que el texto original dice, a lo Dicho, al tema identificado racionalmente, sino al acontecimiento del “Decir” como ser mismo del lenguaje y de la ética:

Die Vernunft ist wie das Wissen monologisch. [...] Ganz im Gegensatz zur Vernunft und zum Wissen vermag das Ich im Dialog dem Du nicht einen fixen und identischen Ort innerhalb seiner Ordnung zuzuwiesen²⁶.

[La razón, como el conocimiento, es monológico. (...) En total contraste con la razón y el conocimiento, el yo no es capaz de atribuir al Tú un lugar estático e idéntico dentro de su propio orden.]

La dialogía no es, por tanto, una práctica reducible a la comprensión o el dominio de lo racional y objetivo. Incluye y a la vez desborda la lógica. Sin ella la traducción es imposible, pero considerándola eje único de la práctica y teoría de la traducción, perdemos el meollo ético de la traducción; pérdida sobre todo visible en la traducción literaria, que hunde sus raíces en el encuentro y la relación intersubjetiva. Poner a circular la relación dialógica en traducción significa renunciar a una clasificación única de los sentidos, intenciones comunicativas o móviles del texto original. La traducción dialógica no es controlable o previsible fuera del ámbito de las relaciones textuales intersubjetivas mismas. La dialogía de la que hablamos

es anterior al dia-logos exclusivamente racional que tiene su origen en la filosofía griega.

También para Bakhtin, las formas del diálogo pueden darse de modos distintos a la comprensión del sentido en la forma de conversación, articulación de preguntas-respuestas. El diálogo como tal no es sólo comprensión racional de sentidos. Otras formas de relación dialógica son, por ejemplo, la confianza, la parodia, el aprendizaje, etc. Es importante llamar la atención sobre estos aspectos de la dialogía bakhtiniana:

... la salida fuera de lo comprensible, etc. Estas relaciones específicas no pueden reducirse ni a las relaciones puramente lógicas, ni a las objetuales. Aquí se presentan posiciones totales, las personalidades totales (una personalidad no requiere una revelación extensiva, porque puede manifestarse en un solo sonido, en una sola palabra); se trata precisamente de voces.

La insistencia de Bakhtin es evidente. La dialogía desborda lo “objetual” y a lo “lógico”, es decir, la razón como monólogo y el acontecimiento textual como relación sujeto-objeto, como práctica cosificadora. El final del fragmento es contundente: “se trata precisamente de voces”. ¿No es en esta una de las direcciones hacia donde debe dirigir sus esfuerzos una teoría particular de la traducción literaria a partir de Bakhtin? Si de lo que en última instancia se trata es de *voces*, el traductor ha de ser consciente de que su responsabilidad y su práctica es siempre un habérselas con la supervivencia de voces, el poner en contacto las voces del texto y la cultura foránea con su voz y las de los lectores de su nuevo texto.

Frente a la traducción dialéctica que concibe la fusión de horizontes y la prioridad de la comprensión racional proponemos la *traducción analéctica*. El término “analéctica” fue acuñado en los años setenta por los filósofos de la liberación latinoamericanos Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

Dussel propone distinguir en nuestra comprensión del lenguaje la noción griega de *logos* y la hebrea de *dabar*. *Logos* significa “co-lectar”, “reunir”, “expresar”, “definir”; mientras que *dabar* remite al decir como relación y “puesta en contacto”, “hablar”, “dialogar”, “revelar”. Si el *logos* es unívoco, es siempre lo Mismo que se comunica consigo tras las diferencias aparentes, la *dabar* es análoga, comunica por semejanza y no por

una subyacente identificación total. El prefijo griego *ana-* lo introduce Dussel como alternativa a la fusión de los contrarios en la identidad que implica la dialéctica hegeliana; el prefijo *ana-* remite a una otredad más allá de la totalidad, no sintetizable por lo Mismo:

Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral²⁷.

La traducción analéctica sería otro nombre para la traducción dialógica²⁸, pero que reaccionaría críticamente contra las concepciones monologantes y dominadoras de la traducción y del diálogo en traducción como de identificación y asimilación de las *voces*.

HOSPITALIDAD LINGÜÍSTICA

La obra fundamental de Levinas, *Totalidad e Infinito*, puede ser comprendida como un extenso tratado que desarrolla toda una fenomenología de la hospitalidad²⁹. La relación intersubjetiva de la hospitalidad es un movimiento de *apertura*, de *acogida* y *recibimiento* del otro, del extranjero. La acogida hospitalaria del extranjero implica en Levinas la permanencia de su alteridad en el seno mismo de la casa que recibe. El yo admite hacerse cargo en sus dominios de otro sobre el que ya no puede ejercer dominio ninguno. Esta interrupción del dominio en el interior de la mismidad del yo que se abre al advenimiento del extranjero es la hospitalidad. La hospitalidad es la acogida de lo otro en lo mismo. La “morada” y la “casa” propias son las condiciones de esa apertura y acogida. Y al mismo tiempo, el último sentido de la “morada” es precisamente la hospitalidad para con el extranjero. En el acontecimiento de la acogida, la “casa” aparece como tal a los ojos del yo que acoge.

Habíamos dicho que, según Levinas, el ser del lenguaje es “responsabilidad para con el otro”. Añadamos otra definición que se halla en *Totalidad e infinito: ...la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad*³⁰. Antes que desvelamiento de la verdad del Ser, el lenguaje es el ámbito de la

responsabilidad ética, es decir, de la *hospitalidad*. Sigamos la lectura que hace Derrida del siguiente fragmento levinasiano:

Abordar al Otro en el discurso, es acoger su expresión en la que desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es pues, recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo³¹.

Vemos cómo nos movemos en un ámbito que desborda la hermenéutica gadameriana. ¿Qué consecuencias extraer de la noción levinasiana de hospitalidad para un pensamiento de la traducción? Estamos muy cerca de lo que apuntamos ya unas páginas más atrás en el comentario al ensayo de Ricoeur sobre la traducción. Hablaba Ricoeur de la traducción como un caso especial de “hospitalidad lingüística”. Y he aquí que también desde Levinas llegamos a la misma formulación. *Abordar al Otro en el discurso*, dice Levinas; he ahí justamente lo que la traducción hace o debe lograr; la traducción acoge en la palabra propia la palabra del extranjero. Y esta acogida, esta hospitalidad lingüística trae al yo más de lo que había en él. La traducción dialógica, la traducción como hospitalidad no parafrasea la voz del otro, su texto sirviéndose únicamente de su propios recursos, no hace del texto de partida un filtro por el que regresar a su propia palabra, al yo, sino que recibe en su palabra algo que antes no estaba en ella. Una huella que, aun viva en el texto elaborado por el traductor, no queda definitivamente “normalizada” en la traducción. La traducción analéctica significa un desbordamiento de la capacidad de la lengua y cultura del traductor.

En el ámbito de la lectura, la interpretación y la traducción, la noción de cultura viene a corresponderse con la “morada” de la descripción fenomenológica de Levinas. La hospitalidad de la lectura, la interpretación y la traducción se realiza en el seno de una cultura determinada que acoge en la traducción las voces de un mundo extranjero. La traducción dialógica o analéctica ha de entenderse entonces como una práctica discursiva que prioriza el movimiento ético de la *hospitalidad* entre las culturas. Como muestra Derrida, este punto es el centro mismo de las cuestión de la emigración y del problema de la traducción:

Acoger al otro en su lengua es tener en cuenta naturalmente su idioma, no pedirle que renuncie a su lengua y a todo lo que esta encarna, es decir, unas normas, una cultura (lo que se denomina una cultura), unas costumbres, etc. La lengua es un cuerpo, no se le puede pedir que renuncie a eso... Se trata de una tradición, de una memoria, de nombres propios. Evidentemete, también resulta difícil pedirle hoy en día a un Estado-nación que renuncie a exigirles a aquellos a los que acoge que aprendan su lengua, su cultura en cierto modo. [...] Por consiguiente, tanto en el terreno político como en el terreno de la traducción poética o filosófica, el acontecimiento que hay que inventar es un acontecimiento de traducción. [la cursiva es nuestra]. No de traducción en la homogeneidad unívoca, sino en el encuentro de idiomas que concuerdan, que se aceptan sin renunciar en la mayor medida posible a su singularidad. En todo momento se trata de una elección difícil³².

Reencontramos en estas palabras de Derrida la traducción dialógica de Buber y Rosenzweig, así como la propuesta traductológica de Alfred Hirsch y Antoine Berman. La noción de *acontecimiento de traducción* es de difícil, quizá imposible definición. Se trata de un concepto no explicitado por Derrida, puesto que es preciso aún “inventarlo”; Derrida habla en este sentido también de un “pensamiento de la traducción por inventar”³³. Lo que sí es posible afirmar es que tal acontecimiento de traducción se opone a la traducción como “homogeneidad unívoca” o lo que en este trabajo hemos llamado tanto “nostrificación” y “cosificación” de la alteridad. Ese acontecimiento de traducción por llegar guarda tal vez proximidad con la noción de encuentro (*Begegnung*) que desarrolló Martin Buber. Podríamos hablar entonces del acontecimiento de traducción como un *modo de encuentro dialógico intertextual*. La traducción dialógica como práctica de la hospitalidad lingüística significa la posible armonía entre lo propio y lo extraño en el texto-traducción, aquello que Derrida llama “el encuentro de idiomas que concuerdan, que se aceptan sin renunciar en la mayor medida posible sin renunciar a su singularidad”. El texto del traductor es el espacio de la hospitalidad para con la palabra del extranjero.

La traducción dialógica no pone en tela de juicio necesariamente la noción de aceptabilidad en la cultura meta de la traductología. La contravención de la aceptabilidad significa la renuncia a su singularidad de la

lengua y la cultura del traductor. El equilibrio y el *acontecimiento de traducción* son difíciles. Si en el ámbito de la traducción hemos llegado a hablar de la lengua del traductor como el lugar de la hospitalidad, es decir, de la ética, ¿no es necesario proyectar también esta forma de relación intersubjetiva textual en el espacio de coordenadas en y entre las que trabaja el traductor, las coordenadas que lo constituyen y exigen? En la relación intercultural que la traducción es, la cultura de llegada surge entonces como el espacio de la hospitalidad. O aún más, el sentido de la cultura es la predisposición a la acogida. La concepción analéctica o dialógica de la cultura vendría a imbricarse con el sentido mismo de la ética. La etimología de esta palabra ayuda a esclarecer la idea. La palabra griega *éthos* tenía en su origen dos significados principales; uno de ellos era “residencia” o “morada”³⁴. Con esa dimensión etimológica conecta Derrida cuando afirma:

La hospitalidad es la cultura misma [la cursiva es nuestra] y no una ética entre otras. En la medida en que atañe tanto al *ethos*, a saber, a la morada, al *chez-soi* (a la casa, al hogar), al lugar de la estancia familiar como a la manera de estar ahí, a la manera de referirse a uno mismo y a los otros como los suyos propios o como a unos extranjeros, *la ética es hospitalidad*, es de arriba abajo coextensiva con la experiencia de la hospitalidad [...] ³⁵.

La cultura como morada marca la diferencia entre lo ajeno y lo propio. El traductor y el texto que éste crea tienen una especial importancia de cara a la cristalización de los contornos de una cultura. La traducción dialógica planteada como acogida y la propia cultura como espacio de la hospitalidad convierten al traductor y al *lector analéctico* de la traducción en *anfitriones*.³⁶ Sucede –y esto es fundamental– que sólo en cuanto apertura y acogida del extranjero en la traducción como *acontecimiento lingüístico de traducción* se constituye la identidad de la cultura de llegada como morada y del traductor como sujeto de una cultura *ética* en el sentido etimológico antes señalado.

NOTAS

- 1 González R. Arnáiz [Coord.], *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- 2 Seguimos aquí diferentes capítulos de las dos obras claves de Levinas y también de cerca sus ensayos de *Humanismo del otro hombre*, trad G. González-Arnáiz, Caparrós editores, Madrid, 1993.
- 3 Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 100-101.
- 4 La filosofía del lenguaje en Levinas tiene raíz metafísica. No olvidemos que tanto la dialogía bakhtiniana como la antropología filosófica de Buber remiten directamente a las tradiciones judeo-cristianas.
- 5 *Ibid.*, p. 190.
- 6 Hirsch, *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derrida*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995. Hallándonos a medio camino en la realización de este trabajo, el encuentro con la obra de Hirsch significó la ratificación de la posibilidad de una vinculación Levinas-Bakhtin para una comprensión de la traducción como diálogo.
- 7 *Ibid.*, p. 274.
- 8 Y Bakhtin lo suscribe: “Si convertimos el diálogo en un texto parejo, esto es, si eliminamos las fronteras entre las voces (los cambios de los sujetos hablantes), lo cual es posible en un principio (la dialéctica monológica de Hegel), entonces el sentido profundo (infinito) desaparecerá (tocaremos el fondo, pondremos punto muerto). Una cosificación total y completa llevaría inevitablemente a la desaparición de la infinitud del sentido (de cualquier sentido) y de su carácter carente de fondo”, *Estética de la creación verbal*, trad. T. Bubnova, Siglo XXI Editores, México, 1990.
- 9 No sólo desde los pensadores que nos ocupan sería esto la disolución de la ética y el camino errado. El pensamiento moderno sobre el lenguaje, desde Pierce hasta K. O. Apel y J. Habermas puede interpretarse como la conciencia del lenguaje en cuanto interacción pragmática entre sujetos concretos más allá del estudio abstracto e impersonal de la lengua. Cf. Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 2001 (sobre todo el capítulo dedicado a Pierce); o también, la obra fundamental de Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988. ¿Cómo eludir entonces la ética en la teoría de la traducción?
- 10 “Esta historia [el mito de la Torre de Babel] relata, entre otras cosas, el origen de la confusión de lenguas, la multiplicidad irreducible de idiomas, la tarea necesaria e imposible de la traducción, su necesidad como imposibilidad”, Derrida en el

- ensayo “De Torres de Babel”, *Er, Revista de Filosofía* N° 5, trad. Patricio Peñalver, Sevilla, Invierno de 1987.
- 11 *Ibid.*, p. 290.
 - 12 Dede luego, la historia cultural de Canarias ha de ser especialmente sensible a estas ideas. La Academia Canaria de la Lengua, de reciente creación, busca contribuir a dignificar el dialecto canario, lo cual atestigua siglos de *inferiorización* lingüística y psicológica (tomamos el acertado término del filósofo canario Manuel Alemán).
 - 13 *Idíd.*, p. 307.
 - 14 Tampoco es casualidad que esta vinculación se haga desde otro espacio cultural “ultraperiférico”, las Islas Canarias. Acerca de la condición marginal del pensamiento judío en Occidente véase Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Madrid, 1996. Sobre el signo “marginal” de la cultura canaria es indispensable leer *Materiales para una definición de la poesía canaria*, de Eugenio Padorno, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria.
 - 15 “Es ist ein anderes Licht, das von der anderen Sprache her und für den Leser derselben auf den Text fällt. Die Forderung der Treue, die an der Übersetzung gestellt wird, kann die grundlegende Differenz der Sprache nicht aufheben”. [Es una luz distinta que viene de la otra lengua y cae sobre el texto del lector. La exigencia de fidelidad instalada en la traducción no puede abolir la diferencia fundamental de la lengua], citado por Hirsch, p. 292.
 - 16 Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, sobre todo, cap. V de la segunda parte.
 - 17 *Ibid.*, p. 293.
 - 18 *Ibid.*, p. 296.
 - 19 *Ibid.*, p. 297.
 - 20 Bakhtin, *Op. cit.*, p. 295.
 - 21 Hirsch, *Op. cit.* 299.
 - 22 En el ensayo “Hacia una metodología de las ciencias humanas” anota Bakhtin: “El carácter monológico de la Fenomenología del espíritu de Hegel”. *Op. cit.*, p. 384. Esta breve nota es muy significativa. El proyecto teórico de Bakhtin aparece así conscientemente como una alternativa capaz de escapar a la dialéctica hegeliana. El diálogo bakhtiniano no es nunca dialéctico. La conexión con Platón y las corrientes dominantes del pensamiento occidental como clausura en la unidad son por tanto interrumpidas en su análisis, lo cual acentúa la afinidad con la filosofía de Levinas.
 - 23 Escribe A. Gómez Ramos, especialista y traductor de Gadamer que ha estudiado bien la comprensión de la traducción a partir de *Verdad y Método*: “Por ello, para Gadamer, la comprensión es siempre autocomprensión: el enfrentamiento

dialógico con la alteridad de un tú, o de un pasado, redundante –si tiene éxito– en una comprensión más profunda de sí mismo, en la aplicación de lo comprendido a la propia situación del intérprete. Se ha llegado incluso a escribir que la tesis fundamental de la hermenéutica de Gadamer, más que la ontologización de la *Wirkungsgeschichte* (la transformación de la historia de efectos en historia-efecto), es que “comprender es siempre aplicación de lo comprendido a sí mismo” [Gerick]. *Op. cit.*, p. 56.

- 24 Esta crítica al carácter dominador y disolvente de la alteridad en la mayéutica socrática la realizan Levinas y con él Derrida, el cual lo deja bien claro al escribir: “[...] tal vez podríamos decir que la mayéutica, según Totalidad e Infinito, no me enseña nada. No me revela nada. Desvela aquello de lo que soy mismamente capaz, ya, de saber yo mismo (ipse), de poder saber por mí mismo, en ese lugar donde lo mismo [...] reúne en sí mismo poder y saber, y como el mismo, el mismo ser-mismamente-capaz-de en la propiedad de lo que le es propio, en su esencialidad misma”, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, p. 35.
- 25 *Ibid.*, p. 300.
- 26 Hirsch, *Op. cit.*, p. 301.
- 27 Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Síguema, Salamanca, 1973, p. 183.
- 28 En la filosofía intercultural que está gestando Raimon Panikkar existe también la voluntad explícita de pensar el diálogo más allá de las categorías de la dialéctica de signo hegeliano. Su noción de “diálogo dialogal” parece a veces próxima a la relación analéctica de la que aquí hablamos: “El diálogo dialogal es radicalmente distinto del dialéctico. El diálogo dialogal no busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor; o, dicho más suavemente, buscar juntos una verdad sometida a la dialéctica. El diálogo dialéctico supone una confianza en un campo lógico impersonal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente “objetiva”. El diálogo dialogal supone una confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido, ya que no podemos establecer a priori que vayamos a entendernos el uno al otro ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico”, “La Interpelación Intercultural”, en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Graciano González R. Arnaiz. [Coord.], Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 28.
- 29 Seguimos de cerca en esta afirmación y la siguiente interpretación de la ética levinasiana como un pensamiento de la hospitalidad a Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998.
- 30 *Op. cit.*, p. 309.
- 31 Citado por Derrida en *Op. cit.*, p. 44.
- 32 Derrida, *¡Palabra!*, Trotta, Madrid, 2001, p. 56.
- 33 *Op. cit.*, p. 155.

-
- 34 Cf. Aranguren, *Ética*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1972.
- 35 Selección de textos de Derrida en Peretti y Vidarte, *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 88.
- 36 Lo que al fin y al cabo sucede es que, como escribe Derrida, “el sujeto es un” anfitrión. *Op. cit.*, p. 77. La subjetividad surge en la vivencia de la hospitalidad como ética. Lo que buscamos es aplicar esta condición del “sujeto” a la comprensión de la traducción y, sobre todo, a las consecuencias práctico-teóricas y normativas de la traducción dialógica.