

## Contribuciones hermenéuticas para tratar con la diversidad desde la lingüisticidad de la comprensión

Gende, Carlos Emilio

Centro de estudios en Filosofía de las ciencias y Hermenéutica filosófica de la Universidad

Nacional del Comahue

horizontesfilosoficos@gmail.com

**Resumen:** Es habitual emplear la constatación de la diversidad lingüística, como dato, para explicar la diversidad cultural. Así, se homologan dos tipos de experiencias muy distintas en su modo de constitución, impidiendo con ello extraer consecuencias valiosas para entenderlas. Nos proponemos, en primer término, revisar los supuestos de esa actitud teórica, que describe al lenguaje como producto, para luego presentar algunos rasgos de la posición de Ricœur, que lo asume como proceso orientado a la comprensión.

**Palabras clave:** Diversidad; Lenguaje; Cultura

Hermeneutic contributions to deal with diversity from linguistics of understanding

**Abstract:** The observation of linguistic diversity is frequently used as a datum to explain cultural diversity. In this way, two types of experiences, very different in their mode of constitution, are homologized, making it impossible to derive valuable consequences that would help us understand them. We aim to, first of all, review the assumptions of this theoretical attitude, which describes language as a product, and then to present some features of Ricœur's position, which assumes it as a process oriented towards understanding.

**Keywords:** Diversity; Language; Culture

### § 1. Dos modos de la diversidad: relación sin subsunción

La diversidad en los modos de vida, sea por constitución social, cultural, simbólica, ideológica, entre otras, es un hecho; la diversidad lingüística, descrita como variedad de sistemas de la Lengua, también. Sin embargo, las afirmaciones sobre sus relaciones causales, que pretenden la sobre determinación de una en otra –en cualquiera de sus direcciones–, no lo es. En el mejor de los casos, se trata de un problema que sigue despertando curiosidad, en el peor, un prejuicio que no solo no contribuye a la investigación sobre la lingüisticidad de la comprensión, sino que suele habilitar la atribución de déficit cognitivo bajo el supuesto de las diferencias irreductibles entre las lenguas.

Me interesa en esta ocasión revisar la determinación que se cree hallar en la experiencia de la diversidad lingüística, como dato irrefragable, para ofrecer respuestas a la experiencia de diversidad cultural. En el primer caso, disponemos de la constatación de una variedad de sistemas, suficientemente estables y estructurados, que entran en relación a través de sus usuarios mediante procesos de adquisición de una segunda lengua, llegando en ocasiones a convivir con el bilingüismo. Sin embargo, se traslada

sin más ese funcionamiento en los sistemas de la lengua —con sus dificultades específicas en la implementación— para describir y evaluar otro tipo de diversidad, la que podríamos reconocer como variedades en las formas de vida.

¿Se trata de dos experiencias homologables? Una respuesta positiva emplea, sin mayor discusión, al lenguaje como modelo para caracterizar e incluso explicar la cultura, y así subordina una experiencia a la otra. Al respecto, sospechamos que solo bajo muy específicas configuraciones culturales, que ofician como restricciones meta teóricas, es que se ha establecido esa relación de subordinación; así, una especial experiencia de la cultura es la que viene modelando al lenguaje, el que a su vez pasa a empleárselo como modelo de aquella. Se trata de una experiencia de larga data, que establece relaciones entre grupos humanos basadas en la subestimación de las prácticas ajenas y la sobreestimación de las propias, como si ante lo distinto hubiera que comportarse considerándolo “naturalmente” inferior. Los procesos de aculturación, que en general se han logrado con violencia, suelen justificarse de ese modo. Desde la duda acerca de si el otro distinto de mí tiene alma (¿podemos conceder su legitimidad como inquisición teórica aunque se trata de un dato de la historia de la Conquista que no podemos eludir?), hasta la evaluación de prácticas ajenas como exóticas y por ende necesitadas de aparatos teóricos sofisticados para explicarlas, pasando por la distinción civilización y barbarie, la pretensión siempre fue la de subsumir a poblaciones distintas bajo la idea de un patrón universalizable que definiría a lo humano. Por cierto, y esto dificulta mantener la discusión en términos solo teóricos, el contenido de lo universalizable pasa a detentarlo aquel grupo que se encarga de intervenir en los modos de vida distintos, para transformarlos, como si hubiera que sobre entender su mejor conocimiento.

Es claro a partir de entonces que la posición sobre el lenguaje procure la propagación de una lengua franca, que resulta ser la hablada por los grupos dominantes, y que lleva progresivamente a la desaparición de otras lenguas. Aun así, y a sabiendas de que no comento nada nuevo, me atrevo a decir que en esto no hay más que un uso político de la Lengua, más allá de que se lo haya intentado defender con argumentos sobre la eficacia, racionalidad e incluso elegancia del idioma que se pretende imponer. Quiero decir, estamos ante un fenómeno ideológico, cuando no de ejercicio liso y llano de poder, que impone una Lengua sin necesitar mayores justificaciones teóricas sobre su relación con la cultura. Sin embargo, cuando lo intenta, podemos detectar la conocida versión del lenguaje como vehículo del pensamiento que la sustenta, aunque, insisto, no tanto para justificar el proceder sino porque se lo considera obvio. En síntesis, se trata de una modelización del lenguaje que pertenece a una etapa de la historia de los intercambios culturales, pero aceptada así por considerársela dada.

Sin pretender fechar las transiciones, me arriesgo a sugerir que se produce un cambio de época desde comienzos del siglo veinte, en buena medida gracias a la intervención desde las ciencias sociales por parte de los antropólogos, especialmente los que favorecieron el relativismo cultural. Más allá de cuáles hayan sido las circunstancias político-sociales que les permitieron acceder al trato con otros grupos humanos, es claro que incidieron en la discusión filosófica y científica, obligando a

revisar muchos de los supuestos sobre la universalidad ante la constatación de lo diverso. Y si bien, como sostiene Bauman, la diversidad siempre fue un dato, solo que en la antigüedad no se la consideraba asunto de reflexión teórica (Bauman 1999: 119), la detección de los más variados modos de hablar, religarse, convivir, distribuir el poder, establecer relaciones parentales, etcétera, que se consigue con el trabajo de campo, sumado a una actitud científica proveniente de la psicología, sociología y lingüística, constituida desde la férrea pretensión de prescindir de supuestos metafísicos, presiona de modo decisivo como para ignorarlos y seguir defendiendo teorías especulativas y apriorísticas sobre las comunidades y su específica humanidad.

Ahora bien, estos enfoques, que bien podemos reconocer como superadores por su contribución al establecimiento de tratos abiertos al encuentro maduro con los otros, aquellos provenientes de culturas ajenas a la mía, ¿logran hacer sucumbir a la actitud etnocéntrica, ahora admitida la visión del mundo como relativa a una cultura tal o cual y por ende en paridad de condiciones con cualquier otra? ¿Se consigue con la presión de los particularismos derribar la clásica ambición universalista? Sospecho que no, que se trata solo de la cara opuesta de la misma moneda, por lo cual mantiene el problema de la comprensión en los mismos términos. Y esto debido tal vez a que no se abandona la matriz cultural que subyace a nuestros modelos explicativos, entre ellos, el que asimila sistema de la lengua con experiencia cultural, social, psíquica e incluso ideológica.

En ese sentido, no solo no estamos en mejores condiciones desde el punto de vista del trato teórico con el asunto, sino que desde el punto de vista práctico se habrían abandonado los intentos de asimilación, pero por indiferencia, en vez de por mutuo aprendizaje. Así, si cuando se desestimaba la importancia teórica de lo diverso lo podíamos asociar a que los grupos dominantes se atribuían a sí mismos el poder de ejercer su supremacía, bajo la excusa de considerarse mejores, cuando la experiencia de la diversidad presiona hasta el punto de convertirse en una experiencia positiva y con ello impide las estrategias justificadoras del predominio de unos grupos sobre otros, es cuando se vuelve un asunto necesitado de explicación. Pero a partir de esto, debería advertirse la importancia de teorizar en lo común a lo humano para evitar la indiferencia típica de una actitud social que ante lo diverso prefiere declararse imposibilitada de comprometerse con los otros.

Podría decirse que nos mantenemos en una ambigüedad respecto a nuestras pretensiones teóricas sobre lo diverso, pues si bien desde el punto de vista conceptual resultan inaceptables las explicaciones que intentan justificar las diferencias entre culturas bajo la atribución de superioridad e inferioridad —incluso con el subterfugio de modelos evolutivos—, la experiencia de lo diverso nos pone en la situación teórica de no saber bien qué hacer con las diferencias, más allá de registrarlas y emplearlas como insumo para revisar una y otra vez nuestras consideraciones sobre la especie humana. Se lo reconoce como un dato valioso e incluso una exigencia para revisar nuestras concepciones más acendradas, pero sin saber bien qué otro lugar darle que no sea el de la misma constatación del dato. De allí que, tal vez como resultado inesperado, pero de algún modo consecuente con la situación, prevalezca la posición —a mi juicio

desoladora— que sostiene la incomunicación radical a partir de las diferencias infranqueables entre culturas.

§ 2. *La lengua como modelo restrictivo de la lingüística de la comprensión*

Y para justificarla, pasa ahora sí a ocupar un lugar teórico decisivo el lenguaje, pues dada su abstracción como sistema, junto a su concreción material —según el funcionamiento oral y escrito—, se ofrece a la vez como dato y modelo de explicación. El dato, a la mano e inobjetable en su manifestación, es el de las variedades entre Lenguas; el modelo, por su parte, sostiene que los límites de nuestra Lengua son los de nuestro mundo. Pero con lo último ya estamos adoptando una posición que pretende, primero, extraer consecuencias sobre posibles relaciones lingüísticas entre hablantes, y luego, extrapolarlas a nuestras posibilidades de interacción con los otros. Al respecto, sospecho que es solo a partir de una fuerte restricción sobre aquello que vaya a entenderse como lenguaje que se pretende elevarlo a condición restrictiva de lo pensable, el que a su vez, dada su variadísima manifestación en idiomas, se resuelve emplearlo para modelizar condiciones de posibilidad en el mutuo entendimiento de culturas, con la deplorable consecuencia, claro, de que con ello se postula el mal entendimiento, la incompreensión, e incluso la inconmensurabilidad entre ellas.

De ahí mi interés en desacoplar lenguaje de cultura; son asuntos distintos, obviamente relacionados, pero no necesariamente del modo en que se lo viene haciendo. Para decirlo de modo muy directo: la discusión habitual entiende al lenguaje como producto, un enfoque hermenéutico lo tematizaría como proceso. Como producto, abstraigo un sistema cuyo funcionamiento depende de reglas propias, pero que al vincularlo directamente con el pensamiento, su contenido, requiere evaluarlo en su grado de determinación: el sistema de la Lengua expresa, vehiculiza un contenido independiente, o bien lo constituye, lo preforma. Ahora bien, si esta relación es pensada en su universalidad por el lado del instrumento, lo emplearíamos como vía correctiva regia para transmitir el contenido de lo pensable, tanto desde el diseño de un lenguaje lógico formal como por la búsqueda de universales gramaticales. Y si se la piensa destacando la multiplicidad de Lenguas, que se muestran mutuamente intraducibles en parte o en toda su estructura, es empleado para concluir en la imposibilidad de entendimiento de distintos contenidos de experiencia, dada la variedad de formas lingüísticas una a una constituyendo “mundos” distintos. O el lenguaje vehiculiza un contenido de lo pensable, autónomo en su constitución, o lo determina, más allá de lo cual nada es pensable. Pero, insisto, estamos siempre aludiendo a un sistema fuertemente estructurado, con reglas que inciden en todas sus dimensiones de análisis (semántica, sintáctica y pragmática), pero del que pareciera no logramos hacernos cargo de su radicalidad constitutiva.

¿De qué se trata la radicalidad aludida? De la arbitrariedad en el acople de dos planos constitutivos del sistema, pero a la vez impensables en su realización por separado: imagen acústica y concepto, en una primera formulación, significante y significado en una descripción madura —aunque no exenta de dificultades para asirla—, son los componentes del signo lingüístico, con Saussure, a partir de lo cual se nos exige

aceptar que la Lengua carece de un más allá de la unidad del signo (pensamiento o sonido por separado son masas amorfas), a la vez que carece de justificación natural, racional o la que fuere el por qué y cómo se produjo determinada unidad y no otra dentro de una lengua (De Saussure 1989). Se trata de la lengua como sistema de valores puros, pero que lo adquieren intrasistémicamente, no por adecuación funcional a satisfacer necesidades extrínsecas, de orden social, cultural, etc.

Y esto es todo, o al menos es demasiado como para poder salir al cruce de exigencias sobre el rendimiento lingüístico, si es que lo restringimos a producto: la Lengua como sistema. No hay categorías del entendimiento preexistentes a los signos, va a sostener el ginebrino, y con ello se acaba la pretensión de erigir al lenguaje como vehículo de contenidos puros y aislables, pero si la constitución es arbitraria tampoco la proliferación de lenguas es testimonio adecuado para dar cuenta de la diversidad de modos de pensar. No podemos evitar nuestra perplejidad ante lo que suele esperarse como rendimientos filosóficos de la lengua, si es que buscamos en ella determinaciones del pensamiento, pues bien visto, erigirla como “aquello más allá de lo cual nada es pensable” —como lo pretende buena parte del giro lingüístico contemporáneo— es ignorar que no se trata de otra cosa que arbitrariedad, masas amorfas, arracionalidad, a la vez que sistematicidad autoimpuesta<sup>1</sup>.

Estamos entonces ante un hecho, la diversidad de lenguas, y contamos con una teoría que impediría avanzar sobre la arbitrariedad que exhibe el funcionamiento del sistema de la lengua. ¿Habría de todos modos algo que aprender de semejante experiencia? ¿Cómo pensar el asunto independiente a la defensa más o menos nostálgica por la pérdida de Lenguas, más allá de la descripción sociopolítica en términos de grupos dominantes, e incluso más allá de preconceptos no del todo bien revisados respecto a la supuesta relación irrebalsable entre Lengua y pensamiento, asunto que en definitiva opera como matriz para defender lo anterior? Quiero decir, ¿qué podría exhibir esta específica diversidad para comprender lo humano? George Steiner ensaya una explicación cuando sostiene que la diversidad lingüística es consustancial a la limitada dotación biológica de la especie humana: “hallamos una compensación vital en la extremada complejidad gramatical de los lenguajes...cuyos hablantes habitan en [muchas ocasiones] contextos sociales y materiales de privación y esterilidad” (Steiner 1995: 15). A escasez biológica, sobreabundancia de idiomas. Ya no se trata de ponderar virtudes de una Lengua sobre otras, sino de igualarnos como especie en la sobreabundancia de locuciones compensatorias de nuestra pobreza biológica. El inconveniente de su intento es que del mismo modo podría explicarse todo tipo de diversidad más o menos sistematizable, cuando, a mi juicio, la especificidad lingüística no es homologable a otras. Por ello vuelvo al rasgo por excelencia: su arbitrariedad. La ausencia radical de motivación en el emparejamiento de significante/significado, en su fusión indisoluble, es a la par que su sistematicidad el rasgo que nos muestra en una relación distanciada de las condiciones de entorno

---

<sup>1</sup> En Gende, C. (2019), capítulo uno, comparo tres resultados del giro lingüístico contemporáneo: el analítico, el estructuralista y el hermenéutico.

biológico, pero también cultural. Lo primero es obvio y no amerita mayor explicación: la Lengua no es un producto natural y no copia a la naturaleza. Lo segundo muestra hasta tal punto la radicalidad de la diversidad lingüística, no reducible a explicación de otro orden que no sea intrasistémica: que un mismo sujeto bien puede convivir en el dominio de más de una Lengua, es decir, puede volverse bilingüe. No ocurre lo mismo, o no ocurre sin dificultades, con el sistema de creencias y valores, en el sentido de su realización vital, pues si bien es cierto que cabe la posibilidad de comprender y/o aceptar sistemas de creencias alternativos, no es posible convivir simultáneamente con ellos.

Toda diferencia cultural, de hábitos, costumbres, rituales, etc., podría siempre ser explicada por remisión a función, a atavismo, a ejercicio de poder, en fin, ejercer sobre ella la filosofía de la sospecha; con la diferencia entre Lenguas no es posible. No estoy diciendo que no haya posibilidad de detectar en el lenguaje relaciones con modos de vida, por ejemplo, en partes del vocabulario, depositarios de experiencias históricas específicas —he ahí el trabajo encomiable de los filólogos—, pero lo inexplicable es la constitución última del sistema, para el cual nunca hay razones suficientes.

Al tomar como modelo la lingüisticidad, en especial en su trato con los textos de otros idiomas, Steiner va a decir también que entender es siempre traducir. Bien, pero si ello es cierto, si el lenguaje puede cumplir este rol modélico del entendimiento es ante todo porque exhibe en toda su radicalidad la distancia absoluta entre nosotros y el mundo, según un orden que se nos impone, pero al que le subyace una arbitrariedad sin más. ¿Cómo procede entonces nuestro entendimiento a partir de esta dotación lingüística que nos convierte en traductores? Como un proceso de ajuste continuo a partir de una experiencia que descubre, constata, que las cosas siempre podrían haber sido de otro modo, porque en principio podrían haberse dicho de otro modo; que tendremos que restablecer una y otra vez el pacto con los otros y con el mundo; que el sistema se mantiene activo en tanto y en cuanto prevalezca el consenso virtual, inmotivado, de una lengua tal o cual, pero que requiere de la actividad lingüística del traductor orientado a la comprensión del texto.

¿Qué buscamos preservar, entonces, como manifestación primordial de la diversidad lingüística? Si tomamos como caso ejemplar lo que nos ocurre cuando nos encontramos con otra lengua desconocida para nosotros, deberíamos reconocer que ante todo ocurre la experiencia de desconcierto, duda, incluso exasperación. Esa experiencia de que las cosas podrían ser dichas absolutamente de otro modo nos muestra también que las cosas mismas parecieran sernos inaccesibles si no es desde la lingüisticidad, pero a la vez desde la patencia de que esa lingüisticidad está fundada en la arbitrariedad constitutiva. La experiencia de la arracionalidad y no naturalidad del sistema que empleamos para expresarnos y decir el mundo tal vez no tendría ese carácter de desafío absoluto si no fuera porque nos enfrentamos a otro modo de decir, sin siquiera poder asegurarnos a priori que se trata de lo mismo.

No es solo la experiencia de lo diverso, sino la del extrañamiento absoluto, de que tenemos una relación no solo no natural sino tampoco icónica con el contenido a pensar; de que la Lengua no representa, sino simboliza. Por lo tanto, no se ajusta a ni depende

del entorno, al contrario, se distancia de él para decirlo desde las masas amorfas que, sin embargo, en cada Lengua se acoplan a su modo, formando sistema y en ese caso imponiéndosenos.

Ante todo, la otra Lengua me pone a mí a distancia de la mía. Ya no me es natural, me resulta extraña no tanto la otra o no solo la otra sino la mía, la Lengua con la que creía poder decir como si atrapase con ella las cosas. Ya no guarda relación con las diferencias fisiognómicas (lo que en algún momento mal se describió como razas), no guarda relación con las diferencias culturales (en una misma cultura se pueden hallar lenguas diferentes), no guarda relación ahora conmigo mismo. Descubro que podría haber hablado con otra lengua y descubro ahora que puedo verter todo o parte del significado que antes creí ligado naturalmente a mis significantes, a mi sistema de significantes, en otro sistema de significantes. Claro, lo descubro no sin esfuerzo, venciendo resistencias, disponiéndome a ese logro, conviviendo con la doble experiencia de que es tan imposible como realizable. Que de derecho todo conspira para su éxito, pero que de hecho no solo nos entendemos, sino que podemos volvernos bilingües.

### *§ 3. La traducción como uno de los procesos de lingüística de la comprensión*

Ahora bien, si lo señalado parece abusar de cierto dramatismo detectado en la experiencia de trasfondo que, sugiero, debiéramos siempre explicitar a la hora de teorizar sobre la diversidad lingüística de manera que podamos asumir el carácter irreductiblemente inmotivado, a la par que sistemático, del modo que los humanos tenemos como condición de posibilidad para expresar nuestro entendimiento, es igual de fundante para ese entendimiento reparar en cómo nos relacionamos con esa diversidad; cómo nos relacionamos, digo, cuando logramos superar el estupor inicial ante la otra Lengua, o mejor dicho, ante el otro hablando con otra lengua, emitiendo ruidos en principio indescifrables para mí. Y aquí entra en juego la experiencia privilegiada de la traducción que, como la describió Ricœur, es experiencia de hospitalidad. Siempre hubo diversidad lingüística, pero también siempre hubo traductores y políglotas.

El aporte hermenéutico de Ricœur sobre el lenguaje nos acerca una experiencia filosófica de la lingüística como proceso orientado a la comprensión, en su caso, como resultado de transitar un largo camino (para tomar prestada su terminología) de asimilación y confrontación con las ciencias del lenguaje, en especial con la escuela estructuralista. Es diferente de lo que ocurriría con la obra de Gadamer, quien al igual que su maestro Heidegger, habría tomado un camino corto para llegar a sus conclusiones, debido a su esfuerzo por recuperar la experiencia de inconsciencia lingüística, un modo de tematizar el lenguaje sin volverlo objeto (Gadamer 1991: tercera parte). En cambio, la decisión epistémica de Ricœur respecto a no expedirse sobre un asunto sin haber recorrido previamente el discurso de la ciencia –que en este caso vuelve objeto a la lengua– lo lleva a establecer distinciones conceptuales de las que podemos obtener rendimientos heurísticamente fértiles para el asunto que nos ocupa. En especial, es clave el desafío de la semiología, con su postulado de inmanencia

lingüística, pues lo pone en situación de establecer claras diferencias entre oralidad y escritura, entre diálogo y lectura, entre procesos de lingüisticidad de los copresentes ante la situación ‘cara a cara’ y procesos de lingüisticidad de los ausentes, ante la recepción de un texto, debido a la triple ausencia del autor, contexto de producción y auditorio original.

La descripción del lector como aquel intérprete que se transforma ante el texto, que se refigura en su mundo de lector en un acto de apropiación del mundo desplegado por el texto —para cuyo logro requiere como condición la desapropiación de su voluntad de persistir como intérprete que impone sus claves y deseos, en síntesis, que elige “perderse para encontrarse”—, solo se entiende si abandonamos metáforas insuficientes, como la del lector que escucha y dialoga con el texto. La tarea del lector, su actividad, realiza un acontecimiento de sentido, que ya no es el de su autor, pero tampoco es el de su satisfacción como receptor más o menos competente que sale a buscar en los textos la confirmación de sus supuestos previos. El texto, desde su silencio, opone resistencias, está configurado como artefacto lingüístico inmanente y estructurado y, a la vez, ha sido elaborado, por lo cual le antecede un mundo prefigurado respecto del cual es una respuesta posible. Pero insisto, no habla, por lo cual impide entrar en diálogo con él y solo habilita a leerlo. Y, en ocasiones, la lectura depende de una resistencia previa, tal vez la más radical de todas y que exige entonces una vuelta de sí sobre la lengua: la traducción.<sup>2</sup>

Ricœur presenta a la actividad traductora como situación práctica, para cuyo examen, si bien retoma sus hallazgos en teoría de la interpretación, repercute especialmente en una reflexión de la lengua sobre sí misma, reflexión producida como resultado de un trabajo. Trabajo que, a su vez, denomina de duelo y de recuerdo, pero trabajo al fin, es decir, punto de llegada provisorio, gracias a la elaboración lingüística que trata con los registros de las lenguas y desde la ambición del traslado (Ricœur 2004: cap. 1).

Si bien es cierto que, a juicio de Ricœur, el traductor sufre la tensión entre dos extremos que lo reclaman: el de su propia lengua, con la cual tiende a la identidad totalitaria y que lo lleva a sacralizarla para imponerla a las otras; y el de la lengua del texto que tiene ante sí, que se impone como una resistencia infranqueable ante la que prevalece el fantasma de lo intraducible, no obstante, asume como hecho incontestable que siempre hubo traductores, políglotas, bilingües. Esta constatación tan simple de una práctica lingüística —entre personas que hablan entre sí, a pesar de ser hablantes nativos de lenguas distintas y entre personas y textos que se esfuerzan por verter en su idioma— debería inhabilitar, sugiere, la claudicación ante la lengua del otro, pero también la pretensión idealizada y abstracta de salir a buscar tanto la lengua perfecta como la lengua de origen a partir de las cuales regimentar la diversidad de idiomas.

La traducción es un proceso de realización lingüístico que, por supuesto, trabaja a partir de los productos, es decir, de las lenguas constituidas como tales, pero que,

---

<sup>2</sup> En Gende (2007), presento un desarrollo detallado de la teoría del lector de Ricœur, y sus enormes consecuencias para superar modelos reduccionistas en teoría de la interpretación, como el semiótico y el deconstruccionista.



entendida como tarea entre lenguas, desde la actividad de un intérprete que asume el desafío de verter un texto singular en otro, igual, pero distinto, supera la tan mentada incomunicación que solo en abstracto se presenta como infranqueable. De allí que Ricœur sostenga que la experiencia de traducir no pugna entre pretensiones de verdad y de error, sino de fidelidad y traición. Y no porque su hermenéutica no esté orientada a satisfacer las pretensiones cognitivas de verdad, al contrario, buena parte de sus esfuerzos teóricos ambicionan expandirlas hasta abarcar procedimientos discursivos que una tradición muy literalista ligada a exigencias empiristas se las han negado; por ejemplo, el enunciado metafórico. Si no porque redescrito el asunto como experiencia lingüística del entendimiento, debe vérselas con lo que de esfuerzo y frustración conlleva; también de logro y satisfacción, por supuesto. Pero entonces es una experiencia de lo provisorio, no de la certeza, y así, entonces, de una tarea inacabable para aprender de la diversidad.

### **Referencias bibliográficas**

Bauman, Zygmunt. *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós, 1999.

De Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Barcelona: Akal, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991.

Gende, Carlos Emilio. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Gende, Carlos Emilio. *La interpretación de las metáforas. Enfoques filosóficos del lenguaje desde el lenguaje*. Buenos Aires: Prometeo, 2019. Ricoeur, Paul. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

Steiner, George. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de cultura económica, 1995.