

## EL HISTORIADOR COMO TRADUCTOR\*

*Fernando Sánchez Marcos*

### **RESUM:**

Partint de l'hermeneùtica dialògica proposada per H.-G. Gadamer i P. Ricoeur (només hi ha llenguatge si aquest és portador de temptatives d'acord [*Verständigungsversuche* ]), aquest article es proposa analitzar les possibilitats que ara s'obren als historiadors i les condicions que se'ls demanen (en aquesta nova era de multiculturalitat i globalització) per aconseguir, en un sentit més profund que el tradicional, la seva noble funció de mediadors entre cultures, a fi de que aquestes s'entenguin mutuament.

Els historiadors tenen una experiència particularment intensa del polimorfisme de la condició humana. Estan avesats al fet de que, fins i tot en una mateixa cultura, les paraules canvien el seu significat ( parcialment) amb el pas del temps. Aquestes capacitats poden permetre als historiadors traduir la interpretació del món d'una cultura a una altra. El diàleg intercultural (el gran repte del segle XXI) implica que la nostra comunicació, influenciada sempre per un llenguatge amarat per experiències trasbalsadores, pugui ser alliberada per mitjà de la catarsi d'una història llegida conjuntament i irènica. Així, els historiadors i historiadores poden contribuir a redescobrir i transformar un món que cada cop compartim de manera més propera, amb la consciència de la nostra interdependència i comuna indigència existencial.

**Paraules claus:** Hermenèutica dialògica, *Verständigungsversuche*, multiculturalitat, irenisme, teoria de l'història.

---

\* La versió anglesa de este texto, inédito aún en español, fue presentada en el Coloquio Internacional, organizado por la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan (Polonia), en marzo del 2000, sobre "Time, Space and the Evidence of Experience (Interdisciplinary Approaches to the Past)". La versión polaca del texto ha aparecido en EWA DOMANSKA (ed.): *Pamięć, etyka i historia*, Poznan, 2002, pp. 37-54.

**ABSTRACT:**

Assuming the dialogic approach of the H.-G. Gadamer's and P. Ricoeur's hermeneutics (there is only language if it contains an attempt at understanding and agreement [*Verständigungsversuche* ]), the aim of this paper is to analyze the possibilities and requirements offered and demanded to historians now (in our new age of multiculturalism and globalization) for performing in a deeper sense than the traditional one, their noble function of making different cultures mutually understood.

Historians have an exceptionally good experience of the polymorphism of human nature because they are familiar with the fact that, even inside the same culture, words change meaning (partly) over time. These qualifications allow historians to translate the understanding of the world from one culture to another. The intercultural dialogue (the greatest challenge of the XXIst century) requires that our communication, always influenced by a language pervaded with troubling experiences, can be liberated by the catharsis of a history read jointly and irenically. Historians can collaborate in this way in rediscovering and transforming a world which we share increasingly closely, with the conscious of our common existential necessity and interdependence.

**Key words:** Dialogic Hermeneutics, *Verständigungsversuche*, Multiculturalism, Irenism, Theory of history.

Mi objetivo en esta comunicación es pensar las posibilidades, requisitos y limitaciones con los que el historador realiza de facto o, al menos, puede llevar a cabo, la importante tarea de traductor, en el sentido de mediador entre culturas distintas.

Esta reflexión, se inspira, por una parte en la hermenéutica dialógica propuesta por Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, según la cual el lenguaje no es ante todo proposición y juicio sino que sólo es plenamente si es pregunta y respuesta y si es portador de tentativas de entendimiento. *Verständigungsversuche* es aquí la expresión clave en lengua alemana<sup>1</sup>.

---

1. "La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (*Gespräch*); es decir, el lenguaje sólo es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es si es respuesta y pregunta. De este modo, en la filosofía de hoy se ha cambiado la orientación fundamental desde la que consideramos el lenguaje en general. Conduce del monólogo al diálogo (*Dialog*). HANS-GEORG GADAMER, "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", en R. KOSELLECK y H.-G. GADAMER, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, 1997, pp. 115-116. Una de las más claras y accesibles formulaciones de la visión que Paul Ricoeur tiene de la historia a la vez como voluntad de encuentro y análisis razonado, puede encontrarse en su texto de 1950 "Objetividad y subjetividad en la historia", incluido en PAUL RICOEUR, *Historia y Verdad*, Madrid, 1990 (3ª ed.), pp. 23-40.

Naturalmente para ello, partiendo de las afirmaciones de Gadamer, hago un uso amplio o translaticio de la hermenéutica. Pues si Gadamer afirma explícitamente que busca considerar el fenómeno hermenéutico según el modelo de diálogo entre dos personas<sup>2</sup>, con las cautelas y restricciones necesarias, este diálogo puede postularse análogamente entre dos comunidades comunicativas o culturas. O dicho con más precisión, entre personas que salen, mediante la palabra, al encuentro del otro, inevitable –y también conscientemente– como representantes de un grupo humano<sup>3</sup>. Pues ningún historiador o historiadora, ningún hombre o mujer, puede prescindir totalmente de sus condicionamientos de grupo y de tiempo.

Por otro lado, mi pensamiento intenta sintonizar con una experiencia cada vez más nuclear en nuestro tiempo: vivimos en una sociedad globalizada en lo tecnológico y en lo económico, pero lastrada por una experiencia de una gran dificultad para el diálogo intercultural en sentido pleno. Vivimos en un tiempo en el que parecen estar surgiendo, como en Mitrovica, múltiples y nuevos Berlines, nuevas divisorias, ahora, en gran medida, entre civilizaciones. También incluso en el interior de algunos Estados con una marcada multiculturalidad, como los Estados Unidos de Norteamérica (y muchos otros) hoy “ya no se trata de saber si los norteamericanos deben procurar una interpretación multicultural de su pasado. Se trata de saber como lograrla”.<sup>4</sup>

Ante esta constatación es, pienso, una responsabilidad de los intelectuales y un reto fundamental para los historiadores poner a contribución de nuestros conciudadanos nuestra experiencia de construir puentes de comprensión. Por nuestro quehacer profesional estamos habituados a construir puentes de comprensión entre grupos humanos

---

2. He aquí la afirmación textual de Gadamer: “Si intentamos considerar el fenómeno hermenéutico según el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas, entre estas dos situaciones en apariencia tan distintas como son la comprensión de un texto y el ponerse de acuerdo en una conversación hay un aspecto común fundamental: que toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí” HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y Método*, I, Salamanca, 1997 (7ª. ed.), p. 457.

3. No me refiero aquí a una representación institucional, sino informal, y en todo caso moral, más que jurídica. Con todo, a veces, por ejemplo, en los Congresos Internacionales de Ciencias Históricas, y concretamente por lo que respecta a los Comités de cada Estado, la dimensión personal y la político-institucional son difícilmente separables en la actuación de los historiadores.

4. JOYCE APPLEBY, LYNN HUNT y MARGARET JACOB, *La verdad sobre la historia*, Barcelona, 1998, p. 273.

situados en planos de temporalidad diferentes. Somos viajeros en el tiempo, dentro de una misma cultura habitualmente. Y podemos aprovechar esos hábitos del viajero para ayudar a tender puentes de comprensión entre grupos humanos coetáneos ubicados en el mismo tiempo, pero situados (y enraizados) en culturas, en sentido antropológico, a veces muy diferentes, cuando no confrontadas. Estamos, pienso, relativamente bien equipados para llevar a cabo un viaje a través de diferentes espacios identitarios y para facilitar a nuestros conciudadanos esa adaptación a la multiculturalidad.

Los historiadores, como gremio, *noles volens*, hemos ayudado con frecuencia, con nuestra insistencia en la continuidad temporal de la identidad, a consolidar la imagen del Nosotros y los Otros. Tenemos por ello un cierto deber ético de hacer conscientes a nuestros conciudadanos de que existe la posibilidad de traducir, de trasladar, haciéndolas comprensibles y humanas, las maneras de ver el mundo y las maneras de entenderse a sí mismos de nosotros y de los otros, de los diversos grupos humanos a los que tenemos (o tengamos) acceso más plenamente. Existimos nosotros y existen los otros, pero no como universos aislados sino existencialmente interdependientes y ni siquiera comprensibles sino desde una perspectiva de complementariedad más que de comparatividad. Nuestro oficio de historiador puede y debe ser, en buena parte, por ello, y es la tesis que defendiendo, un oficio de traductor.

Como consecuencia de lo expuesto anteriormente, el estudio de la historia de la historiografía (o una forma al menos de aproximarnos a ella) sería pues el análisis de si se ha intentado, cuándo, por quienes, hasta qué punto, mediante qué estrategias y con qué resultados, estas traducciones de experiencias vitales de unas sociedades a otras. *Traduttore, traditore* se dice en italiano. Los historiadores podemos y debemos preguntarnos, ¿hemos sido en el pasado más traidores que traductores, tan traductores como traidores o más traductores que traidores.? ¿Traidores a qué?, en definitiva a la posibilidad de un entendimiento compartido y convivencial del mundo que habitamos y que nos habita, una posibilidad a la que no debemos renunciar.

Me parece que resulta particularmente oportuno plantearse estas cuestiones cuando uno está en vísperas de realizar la experiencia vital de trasladarse a otro país del que nos separa una distancia cultural considerable pero no extraordinaria, como es mi caso ante este viaje a Poznan. Cuando un español (y más concretamente un catalán) reflexiona *a priori* sobre las

expectativas de comprensión de la cultura ( o subcultura) polaca (subcultura , en el sentido que le da Peter Burke de una cultura específica dentro de otra más amplia), se es más consciente desde luego de la alteridad de esa cultura. Una cultura que se expresa en una lengua para mí muy lejana, muy diferente de las románicas y germánicas que yo conozco hasta cierto punto. Una cultura, sigo refiriéndome a la polaca, que se ha gestado y está condicionada por un medio geográfico sensiblemente diferente al mediterráneo. Pero también yo puedo anticipar intencionalmente, la mismidad o, núcleo identitario compartido –más allá de las estructuras gramaticales-. Los polacos y españoles, tenemos unas mismas raíces cristiano-europeas, una historia que tiene sus semejanzas en cuanto que ambos países han sido confines entre la antigua Cristiandad y el Islam y dos países semiperiféricos en la economía mundo surgida desde el siglo XVI<sup>5</sup>. Compartimos, una misma *Weltanschauung*, una cosmovisión que hace bastante inteligibles las manifestaciones iconológicas, utilizamos un mismo alfabeto que facilita más la comprensión de los testimonios culturales escritos que la de los fonemas.

Las realidades a las que ha aludido anteriormente me llevan a pensar casi necesariamente en los diversos rangos o niveles de traducción que cabe distinguir (en función de las diferentes distancias culturales que necesiten ser superadas) Para comprender completamente la realidad polaca de hoy un catalán necesitaría conocer (en mi caso aprender) una gramática y una lengua muy distintas, pero no necesita un esfuerzo complementario en ese otro nivel de traducción más difícil y complejo que implica trasladar unos conceptos fundamentales de un universo mental y vital a otro, de una cultura a otra.

A continuación, en función de los objetivos y puntos de partida mencionados, me referiré sucesivamente y con algo más de amplitud a las posibilidades, requisitos y limitaciones para esta tarea de mediación intercultural.

En primer lugar hablaré de las posibilidades. *The past is a foreign country*<sup>6</sup>, esta feliz y sintética expresión está muy en sintonía con el *leit*

---

5. Después de escribir el borrador de este artículo, he sabido por un colega polaco (cuyo nombre, *hélas*, no recuerdo) que en el siglo XIX Joachim Lelewel escribió un libro sobre los paralelismos entre la historia española y polaca.

6. David Lowenthal ha utilizado esta frase, con la que comienza la conocida novela de L. H. Hartley *The Go-Between*, como título de su célebre libro (Cambridge, 1985), pero yo no llevo tan lejos como Lowenthal el relativismo respecto a la permanencia de la naturaleza humana.

*motif* de mi comunicación. Como señalaba, el historiador está familiarizado con una cierta forma de alteridad, la que nos ofrece el pasado, mediante la experiencia de los diferentes *Zeitgeist(er)*. Recientemente, varios teóricos de la *Alltagsgeschichte* (la historia de la vivencia cotidiana), como Hans Medick, han insistido en la importancia de estar atentos a esta *Fremdartigkeit* (cualidad de extraño), del objeto-sujeto estudiado<sup>7</sup> Esta frecuentación comprensiva de otro tiempo, suele (y debería) dejar una huella en el historiador : una cierta apertura de mente ante la experiencia de la plasticidad de la condición humana y una cierta propensión a un sano y moderado relativismo.

Esta propensión (la experiencia de la mutación y la apertura al otro) se ha visto acrecentada en nuestra época quizás, al menos, por dos tipos de razones que veremos seguidamente. Por una parte, porque se han intensificado a gran escala, por razones tecnológicas, económicas y políticas, las experiencias humanas de la alteridad. Hoy, sea de manera física o mediante representaciones, estamos la mayoría de la humanidad (y desde luego todos nosotros) en presencia, con relativa frecuencia, de formas de ser, de vivir y de pensar muy variadas y diferentes a las nuestras. (Dejemos, para más adelante, la cuestión de cómo estamos, con qué actitudes y aptitudes estamos)

Existe además, y no me parece menos importante, otro segundo tipo de razones. Estamos en el fin de un siglo, magnífico y atroz a la vez, en que se han derrumbado muchas ideologías omnicomprendivas y totalizadoras mutuamente excluyentes, las cuales nos anticipaban el sentido de la historia. Por ello nos es raro que hoy veamos la tarea de construir el futuro de la humanidad como una tarea en la que nadie tiene

---

7. Una buena panorámica y una introducción crítica a este enfoque de Hans Medick, en GEORG G. IGGERS, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, (present. y rev. científica de F. Sánchez Marcos), Barcelona, 1998, pp. 93-95. Para el concepto esencial de *Annäherung*, un término hermenéutico crucial en el enfoque metodológico de H. Medick, véase el artículo pionero H. MEDICK, “Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte”, en ALF LÜDTKE (ed.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, 1989. [Trad. inglesa: *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton (N. J.), 1995. Existe traducción catalana del mencionado artículo: “Els missioners en la barca de rem?” Vies de coneixement etnològic com a repte per a la història social”, en A. COLOMINES, y V. S. OLMOS (eds.): *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*. Barcelona, 1998, pp. 147-181].

derecho *a priori* a excluir totalmente a nadie . En la medida en que el futuro se ha tornado más enigmático, el pasado, el presente y el futuro inmediato se hacen también cada vez más abiertos. La humanidad en su viaje ya no está alumbrada (o deslumbrada) por un único y potentísimo faro el cual, desde la lejanía, nos marca la ruta social obligada. Por esto, para alumbrarnos, al menos en los trayectos inmediatos, debemos atender mejor a las diferentes señales lumínicas que proceden de la cercanía, tengan el color y la frecuencia que tengan, procedan de la comunidad que procedan. Necesitamos, pues, acostumbrarnos mutuamente a esos códigos de señales para no desperdiciar la información que puedan transmitirnos. Si pasamos de la metáfora óptico-navigatoria a la lingüística, aquí tenemos la tesis y el requerimiento que constituye el fondo de mi comunicación.

Una vez establecida la posibilidad y la necesidad de la traducción o mediación intercultural, consideraremos los principales requisitos que ésta exige a los historiadores.

Comenzaré por lo que podríamos denominar, el utillaje intelectual. Una cultura, como conjunto de significados y de prácticas sociales, está enraizada en unas tradiciones tanto literarias y textuales como visuales. La apropiación en profundidad de estas tradiciones y desarrollos históricos no es sencilla ni puede improvisarse. *En passant*, me gustaría llamar la atención sobre el riesgo, hoy, de perder el acervo greco-latino. Testimonio bien reciente: ninguno de los alumnos de un curso universitario de Aproximación a la Historiografía Europea Moderna que comienzo ahora, sabía lo que significaba, la expresión latina *mutatis mutandis*, según constaté en una de mis primeras clases de este año académico.

Retomo mi argumento. La apropiación de los textos es con todo, en general, un terreno privilegiado para nuestro trabajo habitual de historiadores, como comentadores y críticos de fuentes escritas. Las tradiciones visuales, que guardan estrecha relación con las anteriores, son un ámbito –salvo para los especialistas en historia del arte– con el que la mayoría de nosotros estamos menos familiarizados. Sin embargo, en parte por el peso de un presente iconocéntrico, hoy las tradiciones visuales empiezan a ser objeto de un gran atención por todos los historiadores de la cultura. El gran éxito reciente en España de algunas obras de Haskell como

*La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado* es una clara manifestación de esta tendencia<sup>8</sup>.

De hecho, si uno comienza a tomarse en serio las imágenes como fuentes (y no sólo como ilustraciones) para la comprensión del pasado y el presente de una sociedad, empieza a calibrar hasta qué punto las imágenes se relacionan y se iluminan mutuamente con los textos. Por ello, parte de la tarea de traducción que postulamos consiste en desentrañar las analogías, en las diversas culturas en cuestión, entre esas complementariedades centrales de textos e imágenes para establecer un puente de comprensión entre los mencionados sistemas culturales.

Por mucho que seamos capaces de leer las imágenes y los gestos característicos practicados en una cultura, el papel pleno de traductor al que debe contribuir el historiador, exige también la capacidad de traducir los textos en los que estos grupos humanos se autoexplican o autoplasmán. Y empleo ahora traducir en el sentido más habitual, restrictivo y lingüístico del término. Prepararse para esta tarea de traducción, por la experiencia que todos tenemos (estimulante y ardua a la vez) conlleva la tarea siempre exigente y laboriosa, nunca del todo concluida, del conocimiento de los sistemas de signos, las gramáticas y los léxicos, de las lenguas en cuestión necesarias (aquella desde la que traducimos y aquella a la que traducimos). Conocer bien las lenguas, tanto en su estadio actual como en su gestación es el gran *desideratum*.

Dada la irradiación actual (via civilización occidental) del acervo filosófico y técnico greco-romano, quienes somos descendientes directos de esta cultura, tenemos en ese sentido alguna ventaja. Pero ello no nos exime, todo lo contrario, del esfuerzo que algunos de nosotros al menos hemos de realizar por conocer ciertas lenguas de referencia de otras civilizaciones. Este esfuerzo, al menos por lo que respecta a mi país y a mi generación ha sido notoriamente insuficiente – por razones muy variadas y que ahora no puedo comentar- en relación, por ejemplo, con el árabe (y no sólo con el árabe). Y me temo que tampoco haya sido suficiente en el mundo occidental en general y en otras culturas.

Evocar, como antes hacía, el hecho de que entre los estudiantes de Filosofía y Letras de mi generación faltara un conocimiento profundo del árabe me proporciona un buen nexo para pasar, de los requisitos

---

8. Esta traducción de la obra de F. Haskell fue publicada en español (Madrid, 1994) sólo un año después de la edición original inglesa.



intelectuales aludidos hasta ahora, a los requisitos o exigencias vitales que el historiador o la historiadora ha de poseer –en mi opinión– para ejercer cabalmente su función de traductor entre culturas.

Estas exigencias vitales abarcan tanto las aptitudes como las actitudes de la historiadora o historiador.

*L'esprit de finesse* necesario para el historiador-traductor va más allá de la razón geométrica, aunque dicho espíritu no sea totalmente ajeno a ésta. Este *esprit de finesse* implica una notable capacidad de empatía y de escucha (Marrou en su obra *El conocimiento histórico* ha escrito páginas certeras a propósito de esta cuestión); también una capacidad de imaginar (e imaginarse) la común sustancia humana configurada en otras formas. A estos requisitos hay que añadir desde luego, la necesidad de haber vivido durante cierto tiempo experiencias en ambas orillas existenciales y culturales entre las que queremos edificar el puente de la comprensión o de la traducción.

Indudablemente, nada puede suplir a las vivencias directas. Con todo, no son nada desdeñables las vivencias vicarias que nos depara la buena literatura. Ahí radica una de las razones de la importancia actual de la novela histórica. Ya Bodin en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* afirmaba que para comprender las realidades de las que escribía un historiador éste necesitaba haber tenido experiencias análogas a ellas. Bodin, pensando ante todo en historiadores pertenecientes al mismo gran ámbito cultural, se refería a las experiencias humanas vinculadas a un tipo de profesión<sup>9</sup>. Parfraseando a Bodin, también podríamos decir que para que un historiador pueda hacer de traductor entre dos sociedades necesita haber experimentado vivencias análogas en ambas.

Precisamente, volviendo al caso del conocimiento del árabe en España que antes mencionaba, se daba, al menos hasta cierto punto, en la mayoría de los universitarios de mi generación que estudiábamos esa lengua, en mi

---

9. En algunos párrafos de su capítulo IV del *Methodus*, sobre “Du Choix des historiens”, Bodin reitera, por vía positiva o negativa, la idea de que el historiador no puede llegar a comprender en profundidad o a valorar las acciones de otras personas, respecto a las materias de las que él trata, sin haber tenido experiencias similares, y, de acuerdo con este criterio, Bodin elogia a Polibio y Plutarco. (Jean BODIN, *La Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, París-Argel, 1941, ed. de Pierre Mesnard sobre la de 1572, pp. 38-39, 44-45 y 49.)

opinión, los requisitos intelectuales, pero no las actitudes vitales para poder actuar verdaderamente de traductores. Porque, si bien conocíamos hasta cierto punto la lengua, propendíamos a leer esa cultura con una actitud presidida por el convencimiento de que no podíamos aprender mucho de ella. Honradamente he de decir que no pienso que se dieran habitualmente en la mayoría de nosotros de manera suficiente las actitudes vitales necesarias a mi entender para esa difícil y necesaria tarea. ¿Cuáles son esas actitudes?

En primer lugar la tensión veritativa, el esfuerzo por conseguir más la verdad que el poder, aunque vaya en contra de nuestros *idola tribu*. Me gustaría citar aquí al poeta Antonio Machado, una de las más conocidas víctimas de la terrible guerra civil española, pródromo de la II Guerra Mundial. Repetiré unas palabras cuyo sentido profundo enlaza con la hermenéutica dialógica gadameriana: “Tu verdad, no; la verdad, y vente conmigo a buscarla, la tuya guárdatela”. Naturalmente, esa tensión veritativa y apertura al otro, solo es posible mediante una cierta *epoché* (un esfuerzo por prescindir —en lo posible— de nuestra situación existencial y trasladarnos a la de quien nos habla) y una importante dosis de autocrítica respecto a nuestra propia cultura<sup>10</sup>. Es oportuno recordar en este punto las afirmaciones de José de Acosta (1590), de que no existe ninguna comunidad política tan perfecta que no tenga algo que enmendar, ni ninguna comunidad política de la que no podamos aprender alguna cosa<sup>11</sup>. Para ir convivencialmente en pos de la verdad, necesitamos ejercitarnos en

---

10. Sobre esta *epoché*, escribe Paul Ricoeur: “Así pues, no hay historia sin una *epoché* de la subjetividad cotidiana, sin la institución de ese yo investigador que le presta a la historia su hermoso nombre. Porque la *historia* es precisamente esa “disponibilidad”, esa “sumisión a lo inesperado”, esa “apertura a otro”, en donde se supera la mala subjetividad” (P. RICOEUR, *Historia y verdad*. Madrid, 1990, 3ª ed., p. 32).

11. En su *Historia natural y moral de las Indias*, libro VI, cap. 1, titulado “Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”, Acosta escribe literalmente que para combatir esta opinión “no veo medio con que mejor pueda deshacerse, que con dar a entender el orden y modo de proceder que éstos [los indios] tenían cuando vivían en su ley; en la cual aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también muchas otras dignas de admiración”. (ed. de E. O’Gormann, México, 1979, 2ª ed. rev., pp. 280-281. Más adelante, (Libro VII, cap. 1, “Que importa mucho tener noticias de los indios, mayormente de los mexicanos”), Acosta afirma: “No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar”, *ibidem*, p. 319, (cit. en John ELLIOT, *El viejo mundo y el nuevo*, Madrid, 1972, p. 69).

la autocontención en nuestros juicios, pues, como ha escrito Paul Ricoeur, la objetividad que puede conseguir el historiador es una subjetividad disciplinada o educada<sup>12</sup>. Una subjetividad disciplinada, resumo yo a mi manera, en un doble sentido: autodisciplinada por el propio historiador y heterodisciplinada por el debate y la recepción de la crítica. Subyaciendo a todos estos requisitos, está en el fondo la radical aceptación del otro, de su dignidad y de su derecho a plasmarse libremente en la configuración humana que escoja.

Probablemente esta autocrítica frente a un excesivo etnocentrismo que estoy haciendo sea extensiva en buena medida a muchos otros ámbitos académicos y no sólo en la civilización occidental. En cualquier caso, en ésta, más concretamente en la Francia de principios del siglo XX, ya Paul Valéry realizó contundentemente (como nos ha recordado recientemente Massimo Mastrogregori) una dura requisitoria, que sigue conservando actualidad, contra una historia que, más que propiciar el diálogo cultural, hace a los pueblos y las naciones orgullosos y vanos<sup>13</sup>. Uno se pregunta si algo análogo podríamos decir hoy de algunas historias respecto a otros grupos humanos como razas, clases, religiones o géneros.

Sobre esta casi necesidad o exigencia de algún tipo de vivencias en la alteridad, cabe señalar que no es algo del todo inalcanzable. Muchos de los grandes historiadores de ayer y de hoy han tenido en su existencia alguna época de extrañamiento o de distanciamiento de su cultura de origen. Este extrañamiento ha obedecido a veces a una decisión bastante libre; en otros casos, se han visto obligados a él por la fuerza de las circunstancias. Lo que me interesa señalar ahora es que esta experiencia les ha convertido luego en más capaces, por una parte, de reconocerse, de ser más conscientes de su ubicación vital y cultural, y, por otra, de actuar de

---

12. P. RICOEUR, *Historia y verdad*, p. 27-31.

13. MASSIMO MASTROGREGORI, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, 1998, p. 15, insiste en el reto que las siguientes y terribles palabras de Paul Valéry supusieron para Marc Bloch, como historiador comprometido y como ciudadano en el ámbito público: "L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leur réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines", P. VALÉRY, *Régard sur le monde actuel*, en Hytier, H. (ed.):, *Oeuvres*, vol. II, París, 1960, p. 935.

interlocutores. Pensamos por ejemplo, en Heródoto en el propio inicio de las investigaciones históricas, respecto a los pueblos cercanos al mundo griego; en Polibio, engarce entre la cultura helénica y la romana; en Bernardino de Sahagún en el siglo XVI respecto al mundo nahuatl; o, más recientemente, en Braudel u otros autores de la escuela de Annales, marcados por su estancia en Brasil e interlocutores de excepción entre la cultura mestiza latinoamericana y la europeo-occidental<sup>14</sup>.

¿Tiene sentido dedicar tiempo a reflexionar sobre los límites a los que nos enfrentamos en esta tarea de traducción o intermediación cultural? Pensamos que sí, puesto que sólo siendo conscientes de que nuestra inteligencia no es la Inteligencia absoluta, sólo la conciencia de nuestra menesterosidad intelectual facilitará que nos abramos a esas otras realizaciones humanas (que nos ofrecen otras culturas), de las que carecemos y que podemos llegar a captar, aunque sea sólo en parte. Sólo esa conciencia afinará nuestra capacidad de escucha y de comprensión.

Traducir, es decir, trasladar la lectura y el sentido de unas experiencias humanas a otro contexto, es un ejercicio ambiguo. Podríamos pensar, por una parte, que la traducción nos defrauda y nos obliga necesariamente a defraudar. Un antiguo profesor de mi Universidad, Nazario González, escribió una vez que el traduccionismo es una subcultura<sup>15</sup>. Y él empleaba “subcultura” no en el sentido anterior de Peter Burke, sino en la acepción de una cultura degradada o un *Ersatz* de la verdadera cultura. Es cierto que el resultado que ofrecemos o logramos en la traducción, siempre nos deja insatisfechos. Siempre. Porque somos conscientes de que dejamos escapar algo o mucho de la riqueza de contenido, de los matices y de las vivencias

---

14. El historiador mexicano C. Aguirre Rojas, uno de los mejores especialistas en Braudel y en su influencia sobre Latinoamérica, ha sintetizado la importancia de la experiencia brasileña de F. Braudel: “Al sumergirse de lleno en la vida brasileña y latinoamericana y tratar de extraer de ella sus ‘lecciones’ con mirada de historiador, Braudel se ha visto obligado a rehacer desde cero sus concepciones, parámetros y paradigmas históricos, desmontando definitivamente sus antiguas visiones historiográficas y comenzando a repensar en términos distintos toda la historia entera de las civilizaciones, que constituye precisamente el tema de sus enseñanzas y cursos paulistas” (CARLOS AGUIRRE ROJAS, *Braudel y las ciencias humanas*, Barcelona, 1996, p. 24).

15. Esta expresión aparece incidentalmente en un artículo, escrito por N. González para orientar a los estudiantes universitarios en la realización de recensiones de obras científicas, en un libro del que fue coeditor, *La Historia Contemporánea en la Universidad*. Barcelona, 1970 (2ª. ed., 1972).

expresadas y articuladas en textos o prácticas sociales, al trasponerlas a otro sistema cultural, sea una lengua o una cosmovisión.

El revés positivo de la trama, la compensación a esta insatisfacción intelectual, podemos encontrarla, a mi modo de ver, en algunas realidades. Una de ellas es que ese ejercicio de distanciamiento, de alejamiento de nuestros lares familiares, de adentrarnos en paisajes culturales que nos son menos conocidos, nos obliga a aguzar nuestra atención, a prescindir del supuesto conocimiento (con frecuencia más aparente y ficticio que real), y puede facilitarnos, aunque ello suene a paradoja, un plus de comprensión de la condición humana y de su polimorfismo. En esa difícil tarea de trasladar los sentidos de las experiencias humanas, hemos de abandonar las frases hechas, gastadas muchas veces por un uso inconsciente, y somos impelidos a pensar más a fondo y más conscientemente qué es lo que hay realmente en lo que decimos.<sup>16</sup> Pues nosotros tenemos que aproximarnos a esas realidades, mediante nuestro lenguaje, en una cierta tensión con la aproximación que ya ha efectuado (y la cual queremos hacer comprensible) otra persona, otro grupo, otra cultura. Y ese enfoque de nuestro interlocutor personal o colectivo que queremos captar y traducir o trasladar, es reflejo de un horizonte de espera (*Erwartungsraum*) y de un espacio o ámbito de experiencia (*Erfahrungsraum*) que no son ni serán nunca del todo accesibles para nosotros. Así, nuestras posibilidades comunicativas, los límites en nuestras capacidades de traducción y de diálogo, están quizás en la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) en el sentido explicado por Gadamer.

El concepto gadameriano de fusión de horizontes cobra sentido en este contexto de la indagación sobre la posibilidad, real pero limitada, de entendimiento entre sujetos separados por la distancia temporal y por su modo específico de ser en el mundo (por su existencia irreductible a cualquier otra). Aunque “uno no se sustrae a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo”, no tenemos unos horizontes absolutamente cerrados y podemos –ciertamente sólo con un intenso esfuerzo y hasta cierto punto- desplazarnos a otras situaciones existenciales.

---

16. Como el lector quizás haya reconocido, esta idea me ha sido sugerida por el subtítulo de la obra de GEORG STEINER, *Real Presences. Is There Anything in What We Say?*, 1989.

“Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto aquí de horizonte se hace interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”<sup>17</sup>.

La tarea hermenéutica, que ha de mantener viva la tensión –fruto de la alteridad– entre el horizonte del texto y del horizonte del historiador / intérprete, ha de desembocar en “esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión [y] es el rendimiento genuino del lenguaje”<sup>18</sup>.

Si extendiéramos el sentido de texto a todo testimonio cultural, sea o no literario, y admitiéramos que el historiador / intérprete pudiera pertenecer a otra cultura, pese a ser coetáneo, podríamos aplicar este enfoque hermenéutico, en sentido lato, al problema del diálogo intercivilizatorio. Sería muy tentador y arduo a la vez comparar si son mayores las limitaciones en la comprensión entre personas ubicadas en una misma cultura y tiempos distintos o entre personas (o comunidades) físicamente coetáneas, pero pertenecientes a culturas muy distintas. Los occidentales de ahora –por ejemplo– ¿no comprendemos con más facilidad a los europeos de la época ilustrada que a los hindúes o iraníes de hoy? Probablemente, sí; pese a que estemos en el umbral – si no ya, dentro– de una postmodernidad que se distancia claramente de la *Weltanschauung* ilustrada<sup>19</sup>. En cualquier caso, nuestra responsabilidad como seres humanos y ciudadanos del mundo nos veda amilanarnos ante estas dificultades y nos alienta en este sobreesfuerzo hermenéutico.

---

17. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, I, p. 375. El filósofo canadiense Jean Grondin, autor de una gran biografía de Gadamer, ha publicado recientemente también una *Introduction à [la filosofía hermenéutica de ] Hans-Georg Gadamer*, París, 1999.

18. Gadamer, 1997, *ibidem*, p. 456.

19. Esta distancia es tan llamativa que ha llevado a G. Iggers a plantearse la cuestión de “¿El fin de la Ilustración?”, en la conclusión de GEORG G. IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century*.

Pero la ambición ética no está reñida, todo lo contrario, con la aceptación realista de las dificultades de nuestra tarea de mediación entre culturas (específicas), incluso a veces, muy próximas. En la misma Europa, experiencias relativamente recientes y terriblemente lacerantes de confrontación interna han dejado su huella en nuestras mentalidades e incluso en nuestro substrato lingüístico inconsciente. Nuestra tarea hermenéutica requiere también una relectura compartida, hasta donde sea posible, de nuestra historia. El diálogo sobre el pasado, para que pueda actuar a modo de catarsis saludable, exigirá en esos casos un esfuerzo especial de serenidad y autocontención, la cual se verá facilitada por la aproximación humana informal, como todos nosotros tenemos experiencia. Oiremos nuestras mutuas “verdades” y reproches (ojalá, atenuados) para reorientar conjuntamente nuestra búsqueda de la verdad sobre la grandeza y la fragilidad de una condición humana común y un mundo (una tierra) de la que todos dependemos, pues la verdad que busca el historiador está, o debe estar, al servicio de una reconciliación como horizonte de espera.

En medio de tantas esperanzas frustradas en este siglo magnífico y atroz a la vez, uno se podría sentir inclinado a hablar del fuste torcido de este siglo XX que finaliza<sup>20</sup>. Pero tampoco faltan motivos para la esperanza también en el plano de la superación de las incomprensiones históricas. Espigará algunos. En el mundo europeo, uno de ellos es la reconciliación franco-alemana, a la que ha contribuido, en buena medida, la aproximación entre los historiadores y responsables educativos de ambos países<sup>21</sup>. En Africa del Sur, la transición a un sistema democrático y la superación de la discriminación racial contra las personas de color, se está llevando a cabo con menos problemas de los que se podía temer, gracias también a un acuerdo para

---

*From the Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (cito ahora por la ed. rev. inglesa de 1997, pp. 145-147.) Merece la pena transcribir su respuesta: “*Postmodernist thought has made a substantial contribution to the contemporary historical discussions by its warnings against utopianism and conception of progress. This should let us, however, not to abandonment and repudiation of the Enlightenment heritage but instead to a critical reexamination*” (G. IGGERS, *Historiography*, p. 147).

20. Para retomar el sugestivo título de la traducción española del libro de ISAHIA BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity*. Londres, 1990.

21. Sobre el papel de la historia en este esfuerzo de aproximación, véase, por ej., JEAN-CLAUDE ALLAIN, “Manuel d’Histoire et réconciliation franco-allemande”, en C. CARPENTIER (coord.): *Identité nationale et enseignement de l’histoire*. París, 1999.

purificar la sangrante memoria reciente en pos de la verdad y la reconciliación.

En este momento, parece que los conflictos civilizatorios más agudos y lacerantes se ubican en los confines del mundo islámico (desde Bosnia a Filipinas). Un mundo, enormemente variado y complejo por lo demás, que está en ebullición social, cultural y económica.

Tradiciones religiosas, diversidad alfabética, simbología histórico-cultural, y organización social confieren al mundo islámico una especificidad y una distancia importante respecto al mundo europeo-occidental o al chino, por ejemplo. Estas son realidades que más vale no escamotear bajo una retórica fácil y banal de la paz y la solidaridad universal. Para un honesto empeño del historiador traductor (mediador y hermeneuta) más vale comenzar por reconocer *a priori* esas limitaciones en la capacidad de comprensión.

Es cierto que es duro aceptar esas limitaciones en la capacidad de mediación o traducción, pero ¿sería mejor, en aras de una imposible perfección, o de evitar todo malentendido, condenarnos al silencio? Me parece que tanto la solidaridad humana como la propia necesidad de conocimiento de todas las posibilidades de la *humanitas*, nos estimulan a que los historiadores –algunos de nosotros al menos- optemos por asumir, con todos sus riesgos y limitaciones, y en estrecha conexión con nuestros colegas antropólogos, el papel de traductores o mediadores entre culturas. Este papel viene a ser, en último término, análogo al del intérprete que actúa como mediador entre dos personas que quieren dialogar pero que no conocen bien la lengua del otro.<sup>22</sup>

De hecho, y en parte respondiendo a esa necesidad acrecentada de mediación, existen hoy algunas Asociaciones de Historiadores como la *World Wide Association* cuyo objetivo explícito es incrementar el estudio de las experiencias de encuentros entre culturas. No es casualidad, sin duda, que la sede de esa Asociación esté en una Universidad de Hawai. Nuestra propia *Commission International for the History and Theory of*

---

22. A propósito de esta hermosa y difícil tarea de interpretar, ha escrito Gadamer: "Hacer de intérprete es todavía un resto de diálogo vivo, aunque mediado, interrumpido, roto", *Reinhart Koselleck / Hans-Georg Gadamer. Historia y Hermeneutica*. (ed. de J. L. VILLACAÑAS y F. ONCINA), Barcelona, 1997, p. 122.



*Historiography*, ha llevado a cabo ya también iniciativas importantes en ese mismo sentido. Pero necesitamos multiplicar los esfuerzos.

Concluiré intentando situar los retos y ambiciones que se presentan hoy al historiador en cuanto traductor, como una etapa más en el ya largo itinerario de la humanidad en su esfuerzo por leer y entender la realidad. Durante el siglo XVI el hombre occidental creyó tener derecho a tomar posesión de la Palabra (mediante la Reforma protestante). Durante el siglo XVII comenzó a decodificar “el libro de la naturaleza” escrito –se pensaba– en “lenguaje matemático”, mediante la ciencia física. En el siglo XVIII aprendió a leerse a sí mismo (la naturaleza humana) y a ensayar una física y una crítica sociales. En el siglo XIX se enfrentó con el “gran libro obscuro” (en expresión de Gadamer) de la historia, especialmente las propias (las de su nación y las de la civilización europea), viendo éstas como un confortador anticipo de la evolución que iban a seguir otras culturas o sociedades “atrasadas”. A fines del siglo XX, tras el naufragio de muchas utopías, las mujeres y los hombres de Occidente leen con avidez y desconcierto los libros todavía más oscuros, de las otras culturas, tan cercanas y lejanas a la vez<sup>23</sup>. Es un reto difícil, pero hermoso y apasionante. Nos va en ello, para nosotros y para quienes pertenecen a otras culturas, el futuro de toda la humanidad, pues ahora sí que se ha hecho realidad que somos habitantes de un mundo unificado, por la tecnología y por la ciencia, ¿pero también por la voluntad de entenderse y por la conciencia de nuestra radical y compartida dignidad?

---

23. Presento aquí una paráfrasis, con ampliaciones y modulaciones propias, inspirada en algunas ideas y expresiones de HANS BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt del Main, 1981, las cuales he conocido gracias al artículo de ROBERT DARNTON, “Historia de la lectura”, en PETER BURKE (ed.): *Formas de hacer historia*. Madrid, 1993, pp. 177-208, especialmente pp. 205-206.