

# **La traducción como fenómeno de investigación**

**Franklin Perozo**



I

Antes de reflexionar sobre la pregunta que nos convoca (¿qué se investiga y qué no en la Escuela de Idiomas Modernos de la UCV?), considero necesario caracterizar, en primer lugar, el objeto o fenómeno de investigación que es el centro de las preguntas en las diversas investigaciones que se producen en la Escuela de Idiomas Modernos (EIM). En este sentido me preocupa destacar cuáles problemáticas generan interés a los investigadores y cómo vincularlas entre sí, a fin de evaluarlas para determinar si es posible identificar un objeto o fenómeno de investigación común en los diversos trabajos de grado, cuyo abordaje sea además una característica propia de una carrera como las dictadas en la EIM.

Esta búsqueda es engañosa, quizá, porque salta a la vista como una grosera obviedad que el objeto de investigación no es otro que los idiomas. Sin embargo, podríamos profundizar en la pregunta e intentar definir qué parte del idioma puede ser evaluado como una estructura objetiva, a partir de la cual podamos construir un conjunto de preguntas que nos permitan dar cuenta de transformaciones, funcionamientos y disfunciones, acorde con los objetivos formativos de la escuela. No resulta fácil situar esta búsqueda si no tomamos primero en cuenta la complejidad cultural que constituye el universo en el que está inmerso cada idioma, y las diferencias culturales como factores cruciales en la relevancia de las investigaciones. Si bien es cierto que en las carreras que se dictan en la EIM podemos abordar preguntas desde perspectivas epistemológicas aplicadas a otras áreas del saber, como por ejemplo la lingüística, la gramática, la crítica literaria, por citar algunas, también lo es la necesidad de identificar qué diferencia una investigación en lingüística realizada en el área de Letras de una realizada en el área de Idiomas. ¿Son las mismas preguntas o inquietudes las que se abordan desde ambas disciplinas? La pregunta, entonces, sería: ¿cómo concebimos el objeto de estudio propio de una investigación en la EIM? Los problemas que debemos enfrentar para intentar responder a esta pregunta son múltiples; sin embargo, sería de gran ayuda intentar presentar qué elemento tienen en común, en

términos de la problemática que abordan, las tres carreras que se dictan en la institución. Las ideas desarrolladas en esta ponencia surgen de la reflexión sobre la experiencia que, como docente de las materias Metodología de la Investigación y Seminario de Grado, he tenido la oportunidad de vivenciar al confrontar de cerca las preguntas y necesidades de los alumnos cuando enfrentan la construcción de un problema de investigación.

Las consideraciones en torno a la definición del objeto o fenómeno de investigación cobran relevancia debido a que las complejidades que enfrentan los investigadores se han diversificado, al ganar un lugar importante los problemas culturales presentes al comprender un texto o discurso creado en otro idioma. Después de que el estructuralismo centrara toda su atención en torno a la forma lingüística y construyera todo un soporte teórico para abordarlo desde una ciencia del estudio de las lenguas, a partir de una fuerte raigambre lógico-semántica donde sus herramientas metodológicas se enfocaron en la posibilidad de un análisis riguroso y objetivo y limitaron voluntariamente la definición del objeto de investigación al análisis de los elementos básicos en la constitución de la estructura, aislándolos de sus relaciones e interdependencias y excluyendo totalmente los elementos culturales presentes en el texto, surge un necesario énfasis en la definición de un abordaje teórico que nos permita enfrentar el problema cultural y las preguntas relativas a la traducción y la comprensión entre culturas. Cobra vital importancia y constituye un reto de primer orden en nuestra sociedad actual lograr construir un vínculo comunicativo que dé cuenta de las diferencias entre las culturas. Por ello, las corrientes teóricas posteriores focalizaron su interés en el receptor o lector de la obra, en los contextos culturales y sus diferencias, construyendo la perspectiva de fenómeno de investigación.

Si bien es cierto que es el lenguaje el instrumento de trabajo de los especialistas en idiomas, mucho más lo es el universo cultural que debe develar el investigador para comprender un texto escrito en un idioma diferente. Por ello, proponemos merodear alrededor del concepto de traducción como fenómeno de investigación para penetrar en las múltiples dimensiones culturales que se encuentran en juego. El objetivo es ampliar el horizonte del concepto de traducción para comprenderlo más allá de la necesidad de construir un cuerpo de principios o reflexiones metódicas para el estudio de la traducción, y discutir sobre la posibilidad de situarlo como el centro del trabajo epistémico del investigador en la EIM, en tanto es un fenómeno capaz de producir conocimiento.

Al preocuparnos por comprender la traducción como el centro epistémico del trabajo del investigador en la EIM, debemos iniciar por definirla en términos

de la construcción de un vínculo entre culturas a través del sentido. Por ello es muy importante tomar en cuenta que los mundos habitados por las diferentes sociedades son territorios llenos de significados distintos entre sí, no porque sea el mismo contexto nominado con diferentes etiquetas, sino porque cada cultura ha construido una urdimbre de sentidos diferentes con el fin de ordenar su universo. En este sentido surgirá un sinnúmero de dificultades y tensiones al crear un vínculo, inexistente hasta ahora, entre los horizontes culturales diferentes que intentará fusionar el traductor, en términos del problema del sentido y el diálogo entre culturas, vistas como un conjunto, como un entramado de relaciones de significados que le dan sentido a la existencia dentro de un determinado contexto.

Ampliar el horizonte del concepto amerita entender la traducción como un acto de comunicación intercultural, como un acontecimiento que pretende fusionar fronteras histórico-culturales entre visiones del mundo que son esencialmente disímiles. La traducción en este contexto va más allá de la mera relación de transferencia entre textos o idiomas, designa también una práctica negociadora de sentidos que permite manejar las asincronías y las contradicciones entre diferentes mundos de la vida. Es, pues, el proceso de construcción de un encuentro cultural en tanto es el resultado de una negociación con las asimetrías y desigualdades históricas entre las culturas.

La traducción es, ergo, el punto de partida y no de llegada, la reescritura de un texto en otro espacio cultural, implica la necesaria reelaboración del problema sobre el sentido, descontextualizándolo de su espacio cultural propio para iniciar una nueva escritura que se producirá en un contexto ajeno. Así, la traducción es construcción de un nuevo texto original reactualizado para una nueva textualidad, donde el significado de una palabra depende del juego contextual en el que aparece, por lo que la labor del traductor tendrá que ser múltiple y abierta, y ninguna traducción será única e irrevocable, sino que permitirá una infinita variedad de posibilidades de comprensión. Este concepto surge de la presunción de la existencia de sentidos que trascienden lo escrito en el texto, nace de la necesidad de comprender el discurso más allá de que las palabras enhebran e indican cómo el autor percibe su realidad, porque operamos desde una razón históricamente situada, culturalmente enmarcada. La situación desde la cual cada uno reflexiona está enmarcada en gran medida por las tradiciones a las que pertenecemos.

## II

Las reflexiones que desarrollaremos a lo largo de estas consideraciones establecerán un diálogo a partir del llamado “giro lingüístico” de la filosofía

contemporánea, noción que surge de los postulados filosóficos propuestos por Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en el *Tractatus logico-philosophicus* (1921), donde expone, en términos generales, que el análisis conceptual de la filosofía no puede lograrse sin un previo análisis del lenguaje, produciendo con ello una importante transformación de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la filosofía contemporánea al cimentar en la estructura del lenguaje la condición de posibilidad de la realidad y revalorizando así la función interpretativa de la experiencia hermenéutica.

En especial nos preocuparemos por partir de los postulados filosóficos planteados por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) en torno a la hermenéutica filosófica, en tanto se ha convertido en la principal corriente que ve en el lenguaje una función particularmente ontológica. En 1960, con la publicación de su obra *Verdad y método*, Gadamer irrumpió en el mundo filosófico europeo al reinterpretar y desarrollar, en términos de una nueva perspectiva del lugar del hombre en el mundo, el problema de la comprensión. La propuesta gadameriana condensará buena parte de la tradición filosófica que orbitó en torno al arte del comprender, y cambió así el rumbo de lo que hasta entonces se entendía por hermenéutica, en tanto método útil para develar el sentido primario de expresiones oscuras, para designar ahora un esfuerzo fundacional del modo de ser propio del hombre en el mundo en tanto existencia histórica. Gadamer reivindica la pertenencia a las tradiciones como condición de posibilidad de la comprensión.

El problema filosófico del que Gadamer se apropia y que es el eje de su pensamiento no consiste simplemente en cómo se puede comprender el 'ser', sino en cómo la comprensión es el 'ser'. Comprender, según Gadamer, es un diálogo con las tradiciones, un acontecer constituido por la historicidad del hombre, una fusión de horizontes. Comprender es, pues, el motivo del esfuerzo fundacional de la hermenéutica gadameriana.

La hermenéutica gadameriana es un planteamiento filosófico que indaga la comprensión a partir de una perspectiva genuinamente experiencial, tal como se manifiesta en los ámbitos de las artes y del lenguaje. El desafío del pensamiento gadameriano es desarrollar una reflexión sobre lo que acontece en el intérprete y en lo interpretado cuando efectivamente se comprende y, con esto, criticar el error de pretender aplicar el método de las ciencias naturales en sentido universal, porque, en palabras de Gadamer, "el verdadero acontecimiento del comprender sobrepasa con mucho lo que se puede aportar mediante la labor metodológica y el autocontrol crítico a la comprensión de la palabra de otro" (Gadamer, 2002a, p. 131). Es decir, Gadamer reivindica otras

dimensiones de la verdad y de la certeza distintas de aquellas impuestas por las ciencias naturales. Para ser más precisos, Gadamer nos comenta que

la hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención. Por eso, yo designé precisamente como la esencia de la conducta hermenéutica el que nunca debe reservarse la última palabra (Gadamer, 2001b, p. 371).

Pues bien, de lo que se trata es de liberar los planteamientos hermenéuticos de los límites propios del cientificismo a partir de un proyecto fundamentado en otras formas de experiencia, tales como la del arte, la historia y la filosofía. En este contexto, Gadamer presenta el problema de la comprensión sin que ello signifique terminar atrapado en la manera de pensar de las ciencias de la naturaleza. Nuestro autor no concibe la comprensión solo como un sistema de reglas orientado al recto entendimiento de fenómenos o textos ni, mucho menos, intenta reducirla al método como en el caso del pensamiento científico, que busca ser un saber exacto y objetivo, fruto de la investigación de un objeto por un sujeto separado de él. La reflexión hermenéutica ha puesto en evidencia la imposibilidad de comprender en los términos del método científico las experiencias de la historia, el arte y la literatura en razón de las múltiples experiencias de pertenencia a tradiciones que desbordan cualquier posibilidad de objetivación. En este sentido, Gadamer propone una concepción de la relación sujeto-objeto que rompe con el predominio metodológico moderno de las ciencias naturales sobre las ciencias del espíritu al plantear que entre el sujeto que interpreta y el objeto de la interpretación hay una identidad de fondo, una pertenencia a una tradición común por lo que toda comprensión

humana es también una comprensión de sí mismo. Así, pues, al acentuar la importancia del valor de la pertenencia en la realización del hecho comprensivo, Gadamer hace patente que la comprensión es un acto productivo, es decir, comprender deja de ser visto como un evento psicológico, no pocas veces



Franklin Perozo, der., y Renato Cerullo, exponen en el foro *Lo que se investiga y no se investiga en la EIM*

solipsista y hasta inefable, para pasar a ser un diálogo en y con las tradiciones. Comprender es, pues, una apertura, un exponerse al mundo, un estar en el mundo, en el seno de las tradiciones. La comprensión es aquello que da sentido a algo en tanto que tal, aquello hacia lo que se proyecta la existencia humana. En sentido amplio, el comprender es un apropiarnos del sentido de las cosas del mundo estando en él. Comprender no es más que el sentido de nuestra relación originaria con el mundo fundamentada en el hecho por el cual nos hemos formado en ciertas y determinadas tradiciones.

La pertenencia es la expresión hermenéutica de la vinculación entre la comprensión y la historia, porque el sujeto hermenéutico está en la historia y, a la vez, es constituido por ella. Como señala Gutiérrez,

sujeto y mundo discurren en relación de inseparabilidad, nombra ante todo la dimensión supra-subjetiva que hace patente en la experiencia humana del tiempo y de la historia: sucede que así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes, así también la historia rebasa la suma de las interpretaciones que se tenga de ella (Gutiérrez, 2002, p. 9).

Comprender, según la propuesta gadameriana, solo es posible en tanto exista la pertenencia a la tradición, porque

todo intento de comprensión de algo está ya, por tanto, bajo los efectos de la historia: ella determina por adelantado lo que nos resulta interesante o cuestionable, ya que sólo podemos comprender aquello que nos habla y nos alcanza efectivamente (Gutiérrez, 2002, p. 221).

El comprender, en la filosofía hermenéutica gadameriana, es, pues, un acto "históricamente situado", de manera que es imposible sustraerse a la acción de las tradiciones, esto, es a la pertenencia. No somos sujetos frente a la historia sino, por el contrario, sujetos en la historia.

Gadamer reivindica las tradiciones como condiciones ontológicas del ser-en-el-mundo que se manifiestan en los prejuicios, precomprensiones, a partir de los cuales es posible la comprensión hermenéutica. Las tradiciones determinan la situación del hombre en el mundo en tanto ser que comprende y son, pues, la fuente a partir de la cual actualizamos nuestros prejuicios que, lejos de ser un lastre, se incorporan como testimonio del pensar en relación con el mundo, manifestándose en el acontecer histórico. Las tradiciones son el punto de partida de nuestro conocimiento y el fundamento de la comprensión;

ellas propician la apertura del comprender y, por ende, son el eje fundamental del planteamiento filosófico gadameriano.

Estos planteamientos conducen al reconocimiento del sentido circular del comprender; es por ello que, para Gadamer, toda anticipación de sentido determina la comprensión de la tradición, así como también dicha anticipación es determinada desde la tradición, es decir, "lo que tenemos en común con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión" (Gadamer, 2003, p. 98). Esta imbricación conceptual sostiene que la finitud del intérprete en el acontecer de la tradición está siempre presente en nuestro comprender y cómo este es ontológicamente circular. Es importante destacar que la filosofía hermenéutica insiste en la imposibilidad de jerarquizar comprensiones, es decir,

comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente (Gadamer, 2001a, p. 367).

El círculo hermenéutico es, pues, el resultado de la acción de la subjetividad en el acontecer de las tradiciones en el que se transmite la realidad histórica: es reconocer que partimos de un conocimiento previo que nos constituye y a partir del cual iniciamos la comprensión en el constante fluir de las tradiciones. El círculo hermenéutico nunca se cierra ya que no existe interpretación definitiva, es un comprender comprendiendo. Sin embargo, esto no implica la imposibilidad de una comprensión correcta, ni mucho menos el aceptar la arbitrariedad de los contenidos concretos de ciertos prejuicios. Nos compromete al diálogo constante y continuo con la historia, con el texto y con los otros intérpretes a fin de construir proyectos interpretativos cada vez más sólidos.

Cada proyecto comprensivo se encuentra entonces dentro de un horizonte donde comprendemos las tradiciones, no como un pasado simplemente acaecido sino desde una constante actualización. Existe, pues, un único horizonte que está formado por todo el devenir histórico del cual somos parte, un horizonte que nos es familiar pero que, a la vez, está formado por la herencia del pasado y que igualmente participa en la conformación de la perspectiva histórica. La tensión entre familiaridad y extrañeza es la que hace que el intérprete se vea en la necesidad de reconocer la alteridad de ambos horizontes para destacar el propio del heredado. Con la idea de la fusión de horizontes, Gadamer no pretende mitigar la tensión entre el pasado



y el presente sino, por el contrario, lo que busca es hacerla presente en la comprensión y con ello, evidenciar la importancia de que la comprensión se conforme en la tradición, en la pertenencia, y se lleva a cabo en la integración actual de pasado y presente.

Después de presentar los elementos que constituyen las bases de la estructura filosófica de la propuesta hermenéutica, podemos entender que la razón, en términos hermenéuticos, es “interpretadora”. Inevitablemente el conocimiento que podamos construir de nuestra realidad está marcado por el sello de la finitud de nuestra perspectiva, de situación y de captación de sentido. No es posible un saber absoluto. Tampoco gozamos de una posición privilegiada que nos procure el acceso a una realidad en sí misma. Conocemos desde una situación en el mundo, en la cultura, en la historia, que nos posibilita y al mismo tiempo que limita o hace unilateral nuestra visión de la realidad. Nuestro acercamiento a la realidad está siempre mediado por el lenguaje: es un conocimiento que se manifiesta en el lenguaje, que atraviesa los diversos objetos vistos como signos. La realidad es fundamentalmente simbólica. Conocer es comprender e interpretar nuestra realidad. Este modo de ser interpretador de nuestra racionalidad nos muestra ya el modo de ser hermenéutico, de nuestra condición humana, situada, mundana, en proyecto, oyente.

## Bibliografía

- GADAMER, H.-G. (2001). *Verdad y método* (vol. 1). Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2002). *Verdad y método* (vol. 2). Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2003). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- GUTIÉRREZ, C. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



franklinperozo@hotmail.com

Pánel de lujo integrado por investigadores en el foro *Lo que se investiga y no se investiga en la EIM* moderado y promovido por el bachiller Jesús Morales, izq.; le siguen: Aura Marina Boadas, Reygar Beral, Ramón Alberto Aparicio y Pedro Alemán