

Lenguaje y cultura: análisis filosófico de los aspectos fundamentales en los procesos de traducción

SANDRA PATRICIA NÚÑEZ IBARRA¹
LUIS ARMANDO BUITRAGO OSORIO²

Fecha de recepción: 24 septiembre de 2023 - Fecha de aprobación: 18 de noviembre de 2024

Núñez Ibarra, S.P.; Buitrago Osorio, L.A. (2024). Lenguaje y cultura: análisis filosófico de los aspectos fundamentales en los procesos de traducción. *escribanía*, v22i2 <https://doi.org.10.30554/escribania.v22i2.4959>

Resumen

Históricamente, la traducción no ha representado un problema en sí para la Filosofía, al menos no uno digno de análisis, a pesar de la cercanía entre ellas. Sin embargo, gracias a la publicación de *Routledge Handbook of Translation and Philosophy* en el 2017, en el cual se analiza a profundidad el recorrido histórico y teórico de dicha relación, se ha hecho evidente que, gracias al problema del significado, desplegado ampliamente en la Filosofía del lenguaje, la traducción ha de ser objeto de estudio de la Filosofía, no solo desde el análisis de la traducción filosófica, sino como un problema en sí mismo. El presente artículo analiza la relación entre lenguaje, pensamiento, cultura y traducción, con el fin de mostrar que toda traducción es en últimas una interpretación de los elementos del contexto gramatical y situacional de las lenguas.

Palabras clave: lenguaje, significado, cultura, traducción, interpretación.

-
- 1 Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas. Doctorando en Filosofía de la Universidad de Caldas. Adscrita, en calidad de docente, al departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Correo electrónico: sandra.nunez@ucaldas.edu.co
 - 2 Licenciado en Lenguas Modernas de la Universidad de Caldas. Magíster en Filosofía del Lenguaje de la Universidad de Caldas. Doctorando en Didáctica y Conciencia histórica del Instituto de pensamiento y cultura en América latina. Docente coordinador del grupo de investigación Litterae. Adscrito, en calidad de docente, al departamento de Lingüística y Literatura de la Universidad de Caldas. Correo electrónico: luis.buitrago@ucaldas.edu.co / <https://scholar.google.com/citations?user=2WBmQOEAAAAJ&hl=es>

Language and culture: philosophical analysis of the fundamental aspects of the translating processes

Abstract

Historically, translation has not represented a problem by itself to Philosophy, at least not one that deserves analysis, despite the close relation between them. However, due to the publication of *Routledge Handbook of Translation and Philosophy* in 2017, that analyzes the relation between these two deeply, it has become evident that, due to the problem of Meaning widely studied in the Philosophy of the Language, Translation must be not only part of the philosophical study, but studied as a problem by itself. This article analyzes the relation between language, thought, culture and translation, with the intention of showing that every translation is, at least, an interpretation of the grammatical and situational context of a language.

Key words: Language, meaning, culture, translation, interpretation.

Introducción

Aun cuando la materia prima en la labor del traductor, tal como afirma Luis Pegenau (2022), es el significado de las palabras, en la filosofía no ha habido un interés predominante frente al abordaje de este problema, el de la traducción. Sin embargo, traducción y filosofía se relacionan, tal como afirma Anthony Pym (2007) en su texto *Philosophy and Translation*, por lo menos de tres formas. En la primera se analiza el pensamiento de autores paradigmáticos de la filosofía que se han ocupado, de manera directa o indirecta, de la traducción. En este sentido la labor del investigador frente a la interacción conceptual recae sobre un trabajo historiográfico de indagación filosófica, de recolección y de compilación de los textos que se encargan de la traducción como “metáfora o estudio de caso” (Pegenau, 2022, p. 137), a los cuales han llegado los autores desde el abordaje del problema del lenguaje para la descripción de la existencia humana. Encontramos en esta línea los textos de autores como Heidegger, Benjamin y Judith Butler.

La segunda, relacionada directamente con la anterior, es el problema de la traducción de la Filosofía, en este sentido la labor del investigador parte de una postura de riguroso análisis conceptual frente a la tradición filosófica y lo que en ella se ha comprendido como el traslado del pensamiento, los textos y los conceptos que constituyen los postulados teóricos de la Filosofía misma, esto es, la traducción de las palabras de los filósofos y filósofas de una lengua a otra. Este problema ha sido objeto de estudio de

autores como Friedrich Schleiermacher, Alain Badiou, Michel Callony Bruno Laaour, quienes con gran interés y rigor han analizado las implicaciones lógicas, epistemológicas y ontológicas que trae consigo la realización de una adecuada e inadecuada traducción de los planteamientos filosóficos.

De manera que, desde la antigüedad, pero con más fuerza en la actualidad, se han hecho elecciones en círculos académicos de determinadas traducciones de algunas obras filosóficas sobre otras, como por ejemplo, como sucede con la traducción al español del concepto “hablar” en la obra *Also sprach Zarathustra* de Nietzsche, pues en algunos casos se traduce desde el pretérito imperfecto: “Así hablaba Zarathustra” y en otras, desde el pretérito indefinido: “Así habló Zarathustra”, lo cual implica un abordaje radicalmente distinto sobre los postulados de la filosofía nietzscheana; en una de las traducciones hay cabida para la interpretación de las palabras de Zarathustra, mientras que en la otra no se presenta esa posibilidad.

Finalmente, la tercera manera en que se relacionan estos conceptos es el problema de la traducción en la Filosofía, la cual, a diferencia de las anteriormente explicadas, aun cuando guarda una estrecha relación con los problemas centrales del análisis del lenguaje, no ha sido ampliamente estudiada, ni discutida, por ello la publicación del libro *Routledge Handbook of Translation and Philosophy* (2017) y el trabajo que en la actualidad desarrolla la *Revista Transfer* se constituyen como piezas clave para la comprensión del estado del arte de la relación Filosofía-Traducción. Desde este abordaje el análisis de dicha relación ha intentado exponer la forma en que “la filosofía puede contribuir a la teorización en torno a la traducción y la teorización sobre la traducción puede contribuir a la filosofía” (Pegenaute, 2022, p. 144). De manera que, desde el abordaje de los problemas centrales en metafísica, ética, antropología, estética y política; y, a partir del vínculo que estos tienen con el estudio del lenguaje: fonética, fonología, morfología, sintaxis, semántica, pragmática, sociolingüística, lingüística textual, análisis del discurso, lingüística histórica y lingüística contrastiva; se ha construido un suelo teórico firme para la comprensión de lo que es la traducción y la relación que esta guarda con el análisis del lenguaje, el pensamiento y la cultura.

El proceso de traducción como problema filosófico

Cuando conocemos un lenguaje “no nos hemos limitado a memorizar una gigantesca lista de oraciones, sino que hemos interiorizado la gramática, los algoritmos o las fórmulas que nos permiten combinar elementos y crear oraciones completamente nuevas.” (Pinker, 2012, 16m, 16m,31s). La flexibilidad de nuestro lenguaje ofrece posibilidades ilimitadas, pues no solo nos es posible combinar señas, sonidos, palabras

y significados aprendidos con anterioridad, sino que, además, tenemos la capacidad de dotar de valor o significado a signos lingüísticos y no lingüísticos que, en un principio y per se no lo tienen; esta capacidad, segunda gran característica del lenguaje humano, recibe el nombre de simbolización. El significado que damos a las palabras de las que hacemos uso a diario constituye uno de sus prototipos más grandiosos, pues hemos logrado tejer una relación, que en un principio era inexistente, entre objetos, sensaciones, situaciones y hechos, tanto concretos como abstractos, con una sucesión de sonidos articulados a los cuales cargamos arbitrariamente con un valor, sentido o significado determinado para un individuo, un grupo de personas o una comunidad lingüística. Los sistemas de comunicación animal, por el contrario, no son simbólicos, es decir que, no se refieren a nada distinto de sí mismos, mientras que el significado de los símbolos, conceptos o enunciados de los que nosotros hacemos uso penden del determinado uso que se haga de sí en una comunidad o de la situación comunicativa en la que sean usados. Por ello, por ejemplo, un león no se pregunta si un determinado sonido que ha percibido representa o no una alerta o si alguien de la manada ha cambiado o configurado su significado y quizá esta vez sea una broma.

La simbolización nos ha permitido hacer diversas cosas con el lenguaje: los individuos, en efecto, lo utilizamos para comunicarnos con nuestros congéneres y dar información sobre los objetos, hechos y sucesos del mundo, pero también hacemos muchas otras cosas: hablamos sobre el lenguaje mismo. Damos nombre a los objetos y los espacios. Hablamos sobre nosotros: contamos lo que sentimos, expresamos sentimientos, evocamos momentos y personas, recordamos experiencias. Atribuimos a los otros individuos estados mentales y de esta manera creamos sistemas de significado que nos permiten agruparnos, conocer distintos individuos y hablar con y sobre ellos. Cooperamos, nos unimos en diversas causas, explicamos, aprendemos, chismoseamos, contamos la historia de los otros, de los que están y de los que ya no están. Hablamos de seres y objetos que tienen o no referente empírico. Hemos imaginado, creado, aceptado y respetado mitos, leyendas, creencias y realidades institucionales, tales como la religión, las deidades, las naciones, las leyes, la justicia, la paz, los sistemas legales, los derechos humanos, los títulos, el dinero y las culturas, cuyo estatus ontológico depende únicamente de la existencia de nosotros, los seres humanos.

En consecuencia, las personas no existimos de la manera en que existe una roca, un átomo o un conejo. No nos relacionamos con la montaña como sí lo hacen el carbono, el hidrógeno, el nitrógeno y el oxígeno, no nos reproducimos como las células o los virus, no tenemos crías como los gatos ni como los peces; y, no crecemos como los árboles o como las rosas. Al igual que todos los objetos y todas las especies de plantas, bacterias y animales que existen, estamos compuestos de elementos y partículas

físicas, que se encuentran en constante movimiento y que producen determinados sistemas y procesos orgánicos e inorgánicos. Estos procesos no dependen de la voluntad humana para existir ni para funcionar, por el contrario, son intrínsecos a y dependen de la naturaleza biológica que nos determina y nos hace parte inherente del mundo, al igual que a las plantas, bacterias y animales.

Sin embargo, a diferencia de aquellos objetos y especies vegetales, algunos animales en particular, y los humanos en general, hemos adquirido evolucionariamente conciencia y lenguaje, los cuales nos han permitido, a los seres humanos, apropiarnos de ambientes, lugares y objetos, a los que, por medio del uso de signos, símbolos, conceptos e imágenes, hemos nombrado y modificado, para crear, establecer y declarar los hechos institucionales, que se acoplan a nuestros propósitos y necesidades. De ese modo, la ontología que describe la manera en que existimos se puede comprender desde la coexistencia de dos tipos de hechos: los brutos, tales como los árboles, los ríos y las montañas; y, los institucionales como el arte, la política y el dinero.

Tal como afirma Searle (2014), todos los seres humanos existimos como parte de la ontología social³, la cual está constituida por los siguientes rasgos: intencionalidad colectiva, imposición de función, reglas y lenguaje. No obstante, a pesar de que sean estos los rasgos que subyacen a la ontología de toda forma de vida humana, no todos vivimos de la misma manera, no existe una única forma de aquello que significa vivir como humanos: la pluralidad étnica, social y lingüística característica del mundo en el que habitamos es la evidencia de la multiplicidad de formas de vida humana que han existido, que existen y que, seguramente, existirán. Dicha multiplicidad, tal como lo expone Ernst Cassirer (1993), se da gracias a la posesión cultural de elementos simbólicos, prerracionales e imaginativos como el lenguaje, el mito, la religión y el arte, a partir de los cuales se han establecido las diferentes cosmovisiones, rituales, símbolos, signos, costumbres, sistemas de creencias e instituciones y de los cuales nos hemos servido para habitar el mundo, establecer nuestras sociedades y, entre muchas otras cosas: “ordenar nuestros sentimientos, deseos y pensamientos.” (Cassirer, 1993, p. 102).

Es precisamente en la cultura en la que nacemos el lugar en el que aprendemos a ser, a actuar, a interactuar, a alimentarnos, a comunicarnos y a existir. Adoptamos costumbres, rituales y cosmovisiones bajo los cuales estructuramos y damos orden a

3 Con este término hacemos] referencia la ontología jerarquizada que organiza la existencia humana: (i) Los hechos brutos o básicos, que hacen referencia a los elementos, objetos, relaciones y reacciones físicas y químicas que componen la naturaleza y que existen con independencia de la voluntad humana, por ejemplo, los ríos, los planetas, las estrellas y los desiertos. Estos hechos son la base de todo lo real, pues es precisamente a partir de ellos que creamos y modificamos los lugares que habitamos y la manera en que existimos. Y (ii) Los hechos institucionales o sociales, que dependen de la existencia de la mente, de las propiedades y del acuerdo humano, por ejemplo, los colegios, las universidades, las palabras, las ciudades, los alcaldes y los presidentes.

nuestra vida. Somos hablantes nativos de una determinada lengua, que ha evolucionado al ritmo del devenir histórico de la cultura; y, con la cual constituimos, creamos, nombramos, representamos y pensamos el mundo en el que nos encontramos, lo cual es evidencia de la importancia del lenguaje para el mantenimiento de las formas de vida humana. Esta posición ha sido discutida por autores como Searle (2001): el lenguaje, como hecho institucional nos ha permitido constituir el resto de los hechos institucionales. Quien parece retomar palabras de Wittgenstein (1988): el lenguaje es una herramienta que usamos según las necesidades comunicativas presentes en las múltiples formas de vida o juegos del lenguaje de los que hacemos parte. Y, así mismo, en palabras de Cassirer (1993): por medio del lenguaje y de su función simbólica creamos el mundo de la cultura en la que nos encontramos inmersos. El punto de encuentro de todas esas perspectivas es que el lenguaje es piedra angular de la manera en que existimos todos los seres humanos, no solo como uno de los rasgos constituyentes de la ontología de la realidad institucional, sino también como uno de los elementos que caracteriza, establece y diferencia las múltiples formas de vida humana, esto es, el mundo de la cultura, en cuyas dinámicas es constituido y ha evolucionado él mismo.

Ahora bien, aunque esas son algunas de las características que subyacen a la estructura, en términos generales, del lenguaje humano, en la actualidad, expone Steven Pinker (2012), hay cerca de 7.100 lenguas vivas, cada una de las cuales es un sistema único de gran complejidad, en el que, gracias al desarrollo y la evolución social de cada comunidad lingüística, se han originado, establecido y transformado normas, códigos, conceptos, imágenes y enunciados propios de sí. Son, precisamente, las dinámicas que subyacen a la cultura en la que nos encontramos las que determinan los procesos de mantenimiento y evolución de nuestra lengua nativa y con ello, el establecimiento, el uso y la comprensión de esta en diferentes contextos.

Esos procesos, conocidos en la antropología cultural como procesos de autocreación sociocultural no solo intervienen en la modificación de prácticas de interacción entre los individuos, sino también participan en la transformación y evolución de las lenguas, los idiomas y los dialectos: intervienen en la modificación del uso y de la resignificación conceptual, intervienen en la comprensión del mundo y la relación de las culturas con la naturaleza. En este sentido, afirma Andrea Marcolongo (2018): “Cada lengua presupone un modo particular de ver la realidad.” (p. 25). Con ello, no afirmamos que pensamiento y lenguaje sean lo mismo, afirmamos, por el contrario, que gran parte del pensamiento acontece fuera del lenguaje o como parte de procesos prelingüísticos, por ejemplo, cuando un niño que no ha adquirido conceptos logra expresar por medio de gritos o llantos que tiene hambre o dolor. Tal como afir-

ma Pinker (2012, 8m40s): “existen procesos de pensamiento no lingüístico, como la creación de imágenes visuales.”. A lo que vamos con que cada lengua presupone un modo de comprender y ver la realidad es que la función simbólica que caracteriza la adopción y el uso de nuestro lenguaje ha permitido la existencia de conceptos como los chistes, las metáforas, los eufemismos, las narraciones, las religiones, los poemas y las normas, entre otros, utilizados por cada una de las comunidades lingüísticas, para designar las realidades institucionales originadas en ellas, en su propio mundo de la cultura, como las creencias, las costumbres, los rituales, los mitos y las cosmovisiones, entre muchas otras.

En el idioma alemán, por ejemplo, existe el concepto de “Weltschmerz”, cuyos vocablos traducen, literal y respectivamente, “Welt”: “mundo”; y, “Schmerz”: “dolor”, esto es, “Dolor de mundo” o “Dolor mundial”. El término fue utilizado por primera vez por el escritor alemán Jean Paul Richter (1810) y posteriormente, mencionado, una y otra vez, por escritores como Hölderlin, para hablar de un dolor o pesar cósmico. Este concepto ha sido central en el estudio del romanticismo alemán, pues con él se designó el sentimiento que un individuo experimentaba cuando comprendía que el mundo en el que se encontraba inmerso nunca podría ser como el mundo que él añoraba. No obstante, hoy día el concepto no hace parte de la cotidianidad lingüística del alemán ni mucho menos de otras lenguas como el español, es decir que no es una palabra de la que se haga uso ni se enseñe con frecuencia por fuera del contexto filosófico.

Para un hablante nativo del idioma español, que no tenga una relación cercana con la Filosofía o la Poesía del romanticismo alemán, y que además sea habitante originario de una metrópoli como la actual Bogotá, el escuchar la emisión del enunciado: “Amanecí con dolor de mundo” podría provocar en él una confusión frente al uso y al significado del mismo. Aun cuando su interpretación lo llevase a experimentar una posible sensación de sinsabor frente a la realidad y a las problemáticas existentes en su entorno, su experiencia, pensamiento o sensación estaría lejana al sentido originario del término, tal como la describió Lyotard, con su conocida “enfermedad del alma” frente al caos de la industrialización y la vida moderna, los cuales producían una ruptura de la estrecha relación de la humanidad con la naturaleza.

La comprensión y traducción de términos como este no se reduce al análisis literal de sus vocablos y la relación del término con un referente presente en el mundo. El tratamiento de dicho concepto se enmarca en un contexto cultural particular, en el cual el tiempo, el lugar, la historia y los elementos cognitivos y teóricos, en medio de los cuales se produjo su origen y su uso, en este caso, el romanticismo alemán, determinan su significado. De allí, la necesidad de reconocer los distintos juegos del lenguaje dados

en los diferentes sistemas de simbolización, como producto de las prácticas sociales, de la interacción entre los individuos, de la imaginación humana para representar su modo de existir y de los sucesos que atraviesan el uso y la evolución de las lenguas.

Basta con dar clic en un buscador para encontrar listados de innumerables conceptos, pertenecientes a distintas comunidades, etnias y lenguas, con los cuales se expresan hechos, emociones, sentimientos, estadios y objetos de los cuales no hay una traducción literal, que logre expresar el sentido cultural de dicho término o enunciado. Verbigracia de ello, conceptos como:

- * “XY Cilantro”, concepto utilizado en el Huila, Colombia, como símbolo de alerta para informar que la persona de la que se habla se acerca a los hablantes.
- * “Anaconda celeste”, concepto utilizado para designar al “gran útero” o al “ gran universo” en los mitos de creación.
- * “Tocka” = “Toska”, concepto del ruso utilizado para expresar una profunda angustia espiritual sin ningún motivo en específico.

Conceptos como estos no se usan, no existen, no se comprenden y no se conocen en todas las formas de vida humana que existen. Esto es, los conceptos, símbolos y objetos no poseen un significado adherido a sí, este ha sido dado en el uso y entrelazado a la función que tiene en una cultura o forma de vida humana. Por ello, en muchas ocasiones diversos conceptos, referencias, símbolos u objetos parecen carecer de significado para nosotros. Afirmar Wittgenstein (1988): “... imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (p. 31), que, tal como su lengua, ha sido establecida por determinada comunidad. Cuando cambia o evoluciona una lengua también cambian y evolucionan determinadas maneras de percibir, comprender e interpretar la realidad.

Ahora bien, si la lengua de cada cultura posee conceptos o enunciados simbólicos, con los cuales ha designado hechos sociales propios de sí, de sus dinámicas, de su historia, de su cosmovisión, esto es, hechos institucionales que existen solo en esa cultura: ¿en qué medida es posible realizar la traducción de una lengua a otra?, ¿de qué forma un lingüista podría traducir la lengua de una cultura, que ha permanecido totalmente aislada, a la lengua de otra cultura?, ¿en qué medida los conceptos, que pertenecen a determinada lengua y que constituyen la realidad social de una determinada cultura, son traducibles a otra lengua?

Si todo aquello que hacemos a través del uso del lenguaje tiene significado, (Valdés Villanueva, 2000, p. 11) ¿cómo podríamos garantizar que las emisiones emitidas en una lengua origen signifiquen lo mismo en una lengua meta?, ¿cómo podríamos trasladar las emisiones de una lengua origen a una lengua meta garantizando esa

significatividad?, ¿en qué medida es posible traducir una lengua a otra?, ¿cuál es el objetivo de una traducción?, ¿trasladar de manera equivalente las emisiones de habla?, ¿interpretar las emisiones de habla de una lengua en palabras propias de otra?, ¿cómo debería realizarse una traducción de una lengua origen que permita la garantía de significatividad en la lengua meta?, ¿Qué significa decir que emito el mismo mensaje en dos idiomas diferentes?

Responder a todas estas interrogantes bien puede tomar la extensión de un libro, y ser producto de una investigación más profunda, pero por ahora, basta con decir que todas ellas se refieren, en últimas, el proceso de simbolización que le damos a las palabras en las diferentes lenguas para hacerlas flexibles, y que cuando se traduce de una lengua a otra, lo que hacemos no es solo adaptar la totalidad de la idea de la lengua origen a la lengua objetivo a través de una especie de transposición semántica, sino que también tomamos en cuenta el valor contextual de dicha emisión, es decir, que tomamos en cuenta el valor pragmático de la idea, porque es en últimas la que le da sentido a la misma.

Traducción y cultura

El proceso de traducción, entendida esta como una actividad humana que consiste en el trasladar las emisiones de habla de una lengua a otra, llevarlas al lugar conocido, a partir de la solución de los problemas lingüísticos: gramaticales y situacionales, requiere poner en el mismo lugar de relevancia el papel del contexto oracional: sintaxis, gramática y semántica; y, el contexto situacional: lugar de la cultural en el proceso de constitución de las lenguas, de los imaginarios colectivos, de los hechos y de las realidades sociales propias de sí; y con ello, la creación y el uso de conceptos originados en determinado contexto.

Por ello, en el proceso de traducción, el lingüista-traductor debe tener en cuenta elementos lingüísticos y paralingüísticos y, por lo tanto, estar dispuesto a enfrentarse con una serie de dificultades y problemas, que según Hurtado Albir (2001) se agrupan en cuatro categorías: lingüísticos, extralingüísticos, instrumentales y pragmáticos:

1. **Problemas lingüísticos:** Son problemas de carácter normativo, que recogen sobre todo discrepancias entre las dos lenguas en sus diferentes planos: léxico, morfosintáctico, estilístico y textual (cohesión, coherencia, progresión temática, tipologías textuales e intertextualidad.)
2. **Problemas extralingüísticos:** Son problemas que remiten a cuestiones de tipo temático, cultural o enciclopédico.

3. **Problemas instrumentales:** Son problemas que derivan de la dificultad en la documentación (por requerir muchas búsquedas o búsquedas no usuales) o en el uso de herramientas informáticas para contextualizar el escrito original y someterlo a un debido proceso de traducción.
4. **Problemas pragmáticos o culturales:** Son problemas relacionados con los actos de habla presentes en el texto original la intencionalidad del autor, las presuposiciones y las implicaturas, así como los derivados del encargo de traducción, de las características del destinatario y del contexto en el que se efectúa la traducción. (p. 288)

Los problemas lingüísticos, hacen parte de lo que, anteriormente, he llamado el contexto oracional o gramatical, pues hacen referencia a las dificultades presentes en la traducción en los niveles léxico, morfológico, sintáctico, estilístico y textual del lenguaje. Por ello, estos se originan en el desacato de las reglas gramaticales, que regulan la estructura léxica, sintáctica y semántica, de las lenguas en cuestión. Mientras que los problemas extralingüísticos, instrumentales y pragmáticos, hacen referencia a dificultades de tipo contextual, lo que supone que hay elementos extralingüísticos y paralingüísticos que se deben tener en cuenta a la hora de traducir un concepto, enunciado, discurso o texto y que no han sido involucrados en la concepción de traducción como equivalencia.

En el análisis del contexto oracional reduce el análisis del lenguaje, en tanto que en él no cabe el análisis de los elementos del contexto sociolingüístico y multicultural, tales como la relación entre las personas, las rutinas comunicativas y el uso de los conceptos, que son de suma importancia para el estudio del lenguaje humano, puesto que hacen parte de la situación comunicativa en la cual se desarrollan los intercambios de habla y por tanto determinan el uso del lenguaje y el significado de los conceptos, enunciados y discursos. Por ejemplo, autores como John Lyons y Dell Hymes, ocupados de la pragmática del lenguaje, la lingüística aplicada y la sociolingüística, consideran que el concepto es insuficiente, puesto que el habla debe ser catalogada como apropiada y aceptable no solo desde el contexto lingüístico y como parte de una sociedad homogénea, sino también desde el contexto en el que se usa.

La comprensión de la noción de traducción y de la labor del traductor enmarcadas bajo la concepción del lenguaje y del significado en el proyecto pragmatista implican la realización de un análisis en el que se pongan en el mismo nivel de importancia los elementos que pertenecen, tanto al contexto oracional, es decir, el análisis del lenguaje desde el ámbito formal, que hace parte de la lógica, las matemáticas y las ciencias empíricas; y, los elementos del contexto pragmático, lo que significa realizar

el análisis del lenguaje ordinario o común, que involucra los elementos del entorno cognitivo y de la situación comunicativa. Esta concepción nace del análisis del lenguaje como un sistema que como hecho institucional y como herramienta, requiere para su constitución de los tres rasgos trabajados en parágrafos anteriores: (i) intencionalidad colectiva, (ii) asignación de función, y (iii) reglas regulativas y constitutivas; y en el que intervienen contextos oracionales y situacionales, que nos permitirán construir una teoría integral en torno de conceptos como el de “significado”, “traducción” e “interpretación”.

Hymes (1996) propuso el concepto de “competencia comunicativa”, que se refiere a la habilidad para hacer uso de aquellas reglas contextuales que hacen parte fundamental del estudio de la comunicación humana y que deben ser apropiadas, coherentes y eficaces dentro de un contexto. Pues, de no ser así, cualquier enunciado que cumpla a cabalidad las reglas gramaticales, pero no las reglas contextuales, carecería de sentido y significado en determinado contexto.

La atención dada a la dimensión social no está restringida a las ocasiones en que los factores sociales parecen interferir con la gramática o restringirla. El engranaje de la lengua en la vida social tiene un aspecto positivo y productivo. Hay reglas de uso sin las cuales las reglas gramaticales serían inútiles. Del mismo modo que las reglas sintácticas pueden controlar aspectos de la fonología, y las reglas semánticas quizá controlar aspectos de la sintaxis, las reglas de los actos de habla actúan como factores que controlan la forma lingüística en su totalidad. (Hymes, 1996, p. 23).

De esta manera, se ponen en un mismo nivel de relevancia los dos aspectos y los cuatro grados, que considera Hymes, conforman la comunicación humana: Por un lado, el aspecto o contexto lingüístico, que hace referencia a la forma en la que se estructuran los mensajes, es decir, las reglas gramaticales anteriormente estudiadas: en este aspecto se encierran, en primer lugar, el grado en que un mensaje resulta formalmente posible y, en segundo lugar, el grado en que algo se da en la realidad y es representado por el lenguaje. Por otro lado, el contexto situacional, que hace referencia a los elementos circunstanciales que condicionan la comunicación. Por ello, a este aspecto pertenecen, primero, el grado en que algo resulta apropiado y, segundo, el grado en que algo resulta factible de ser comunicado y de ser comprendido como parte de un determinado contexto.

Estos dos aspectos funcionan como partes fundamentales de un mismo engranaje en el que se comprende el habla como un proceso dinámico mediado por las circunstancias y por las características contextuales, sociales y multiculturales que

determinan la estructura, el uso, la interpretación y el significado de los conceptos, enunciados y discursos. Por lo tanto, en esta concepción se incluye de manera conjunta el significado referencial y, con mayor énfasis, el significado social del lenguaje. La garantía de significatividad de las palabras depende entonces, en primer lugar, de la aceptación del uso de los conceptos y enunciados en determinado juego del lenguaje y en determinada forma de vida o cultura; y en segundo lugar, de los elementos sociales que determinan la situación comunicativa en la que se dan las conversaciones y que nos muestran que, gracias a la manera en que nos relacionamos con el mundo y con los otros, no poseemos un solo, sino infinito número de sistemas de símbolos, significados y palabras.

La investigación sociolingüística de las últimas décadas ha mostrado no sólo que en todas las comunidades humanas existentes hay diversidad en todos los niveles de la estructura lingüística, sino también que la diversidad gramatical, la multifocalidad de los símbolos lingüísticos y la dependencia contextual de los procesos interpretativos son componentes esenciales de los recursos de señalización de los que dependen todos los miembros para lograr sus fines en la vida cotidiana.

... Así, la insistencia de los lingüistas teóricos en mantener una separación estricta entre fenómenos lingüísticos y extralingüísticos se ha tornado insostenible en muchas áreas clave de la investigación lingüística. (Gumperz, 2002, 153)

Concebir los elementos sociales y culturales como determinantes en los procesos de significación de los conceptos, enunciados y discursos parte de la idea de que el lenguaje no solo sirve para hacer referencia a los objetos del mundo, es decir que, el discurso físico no puede estar privilegiado porque no está más cerca de la realidad que el resto de discursos de la cultura, sino que, por el contrario, hay un sinnúmero de juegos del lenguaje y de formas de hablar, que aunque sí tienen algo en común, se distancian por su uso, por la intención y el contexto en el que los utilizamos.

El significado de las emisiones no depende solamente del contexto lingüístico, depende también del contexto situacional que involucra al agente que lo emite y al agente que lo escucha, de la relación que hay entre ellos, del lugar en el que se encuentren, de la época en la que habiten, de la manera en que se relacionan y del uso del lenguaje para el cumplimiento de determinada función en determinado lugar y como parte de determinada cultura. Es por ello, que se comprende el hecho de que el concepto de “competencia comunicativa” de Hymes se haya originado como

parte de una corriente de la antropología lingüística conocida como etnografía de la comunicación, que se ha dedicado exclusivamente al análisis de la relación que existe entre lenguaje, el pensamiento y la cultura. Es decir, a la comprensión del habla en la interacción multicultural, desde el estudio de las reglas explícitas e implícitas que rigen los intercambios comunicativos en diferentes pueblos o culturas.

“La lengua es parte de la cultura, que quizá se podría definir como “la totalidad de creencias y prácticas de una sociedad”. Estas creencias están formadas por el conocimiento, por los modelos de razonamiento y por diferentes valores. [...] Lengua y cultura no pueden existir separadamente.” (Nida, 1999, p. 2)

De la mano de esta corriente, John J. Gumperz (1977), propuso la teoría de las inferencias contextuales en el marco de la competencia comunicativa. Con ello, logró recoger los aportes de Grice, Sperber y Wilson y los llevó al análisis del uso del lenguaje en situación, como resultado de las prácticas multiculturales, con lo cual dio un paso más en el desarrollo del concepto de “competencia comunicativa”, pues en su definición incluyó el concepto de “conocimiento” para designar las habilidades que deben poseer los hablantes en función del contexto y la situación comunicativa en la cual se desarrolla un intercambio conversacional. Propuso, entonces, que se comprendiera la competencia comunicativa como:

“el conocimiento de las convenciones lingüísticas y las convenciones comunicativas vinculadas a éstas que los hablantes deben poseer para iniciar y sostener el compromiso conversacional.” El compromiso conversacional es, claramente, una precondition necesaria para la comprensión. La comunicación siempre presupone compartir en alguna medida convenciones de señalización. (Gumperz, 2002, p. 154)

De esta manera, la competencia comunicativa hace referencia a aquello que significa adquirir una lengua desde la interacción entre los conocimientos sobre la cultura que deben adquirirse; y a las capacidades o destrezas que deben desarrollarse para poder hablar una lengua y hacer uso de ella en variadas, diferentes y determinadas situaciones comunicativas y contextos culturales.

Ahora bien, hay una dificultad enorme para estudiar el contexto situacional, puesto que, si se comprende la cultura como la suma de todas las creencias, prácticas, costumbres, valores, percepciones y hechos sociales e institucionales que constituyen la ontología de la vida humana, habría y, en efecto hay, una gran diversidad de factores que pueden hacer parte de las circunstancias conversacionales, de los que,

en ocasiones, ni siquiera somos conscientes, pero que determinan el sentido y el significado de las emisiones de habla. No obstante, Gumperz (2002) fue consciente de ello y por esta razón agrupa los elementos del contexto situacional o de la situación comunicativa, que determinan la emisión y comprensión de la comunicación de la siguiente manera:

1. Hablantes: Son los individuos que hacen parte del intercambio comunicativo.

- Emisor: es la persona que produce, difunde o emite el mensaje, ya sea de manera oral o escrita, por medio de la codificación de signos que pueden ser comprendidos por un receptor.
- Receptor: es la persona que recibe y decodifica el mensaje producido por el emisor.

2. Marco o esquema: Hace referencia a las circunstancias de lugar, época, cultura y a aspectos económicos, culturales, políticos, sociales, artísticos o filosóficos, en medio de los cuales se produce el intercambio comunicativo y que conducen a una determinada interpretación de las emisiones. Así, lo que decimos y esperamos escuchar cuando hacemos parte de una conversación se relaciona con el marco dentro del cual nos movemos y con el conocimiento que poseemos sobre las reglas y la manera de comunicarnos adecuada para ese mismo marco.

En la lengua y en la cultura también existen diferentes tipos de registros: ritual, formal, informal, relajado o íntimo. Así, por ejemplo, para anunciar que la comida está lista se pueden utilizar diferentes maneras: “se ruega a los invitados que tomen asiento en la sala de banquetes” o “¡a comer!”, según las distintas circunstancias. También la vestimenta puede presentar varios tipos de registros, por ejemplo, un esmoquin, un traje de chaqueta, un chándal, un bañador, un albornoz, o incluso una toalla enrollada alrededor del cuerpo. (Nida, 1999, p. 5)

3. Tema: Es el asunto, materia o hecho sobre el cual se desarrolla el intercambio comunicativo.

4. Usos del lenguaje: Hace referencia a las diferentes funciones e intenciones a partir de las cuales se hace uso del lenguaje y se emiten los mensajes.

Sin embargo, el simple reconocimiento de estos elementos no garantiza por sí mismo la comprensión del significado de los mensajes, por ello, es fundamental que se tenga un cúmulo aparte de conocimientos que nos permitan poner en contexto todos esos elementos y así lograr una adecuada interpretación de las emisiones. Por ejemplo, al leer o escuchar una conversación tal como:

A: - ¿Vas a ir hoy al cine con nosotros?

B: - Me voy para mi casa ya mismo.

Podríamos obtener un sinfín de interpretaciones que no se ajustaran al significado real de la emisión, tales como: (i) No va a ir al cine con nosotros, se va para su casa. (ii) En efecto, va a ir al cine, pero primero necesita ir a la casa. (iii) Tiene afán y por lo tanto no va a ir al cine. O (iv) Su afán se debe a que quiere ir al cine con nosotros, pero debe primero ir a su casa.

Esto se da, considera Gumperz (2002), porque a partir de un enunciado cualquiera los hablantes podemos llegar a hacer predicciones, correlaciones e interpretaciones, que se originan en nuestra capacidad para inferir una información a partir de otros datos que nos han sido proporcionados. En este sentido, el concepto de “inferencia” para Gumperz, al igual que para Grice, Sperber y Wilson, hace referencia a aquello que podemos deducir sobre lo que se transmite de manera implícita en los mensajes, pero a diferencia de ellos, considera que es un proceso cuya comprensión y entendimiento se da como parte del conocimiento que poseemos sobre todo el contexto situacional y la situación comunicativa, en la que se han emitido los mensajes y no solo, única y exclusivamente, tal como sucede con las implicaturas conversacionales, como parte del contexto lingüístico. La inferencia se extiende a todos los procesos que permiten la interpretación.

Lo anterior significa que podemos sacar inferencias a partir de la interacción entre elementos lingüísticos, extralingüísticos y paralingüísticos. Y por lo tanto, necesitamos de determinados conocimientos que nos permitan obtener el significado subyacente a los conceptos, enunciados y discursos emitidos en los diferentes intercambios conversacionales. En primer lugar, conocimientos comunicativos, a partir de los cuales podamos responder a interrogantes como: ¿cuál es la mejor manera para comunicar aquello que deseo comunicar?, ¿para qué me estoy comunicando o para qué se están comunicando conmigo?, ¿cuál es mi función en el proceso de comunicación?, ¿cuál es mi objetivo o el objetivo de alguien más al emitir determinado mensaje? En segundo lugar, conocimientos contextuales o socio-culturales, que nos proporcionan información necesaria sobre el marco, el tema y los usos del lenguaje presentes en determinado intercambio comunicativo.

I use the term “contextualization” to refer to speakers ‘and listeners’ use of verbal a nonverbal signs to relate what is said at any one time and in any one place to knowledge acquired through past experience, in order to retrieve the presuppositions they must rely on to maintain conversational involvement and assess what is intended. (Gumperz, 1992, p. 230)

Por todo lo anterior, un adecuado proceso de contextualización, comprensión e interpretación debe hacer parte de sí los siguientes elementos, principios, pasos o pilares:

1. La interpretación de cualquier enunciado necesita de la realización de inferencias en el contexto situacional en el cual se da el intercambio comunicativo.
2. Las inferencias que hemos realizado sobre dichos enunciados son hipótesis sobre el significado de las mismas, que se han obtenido a partir de la interpretación de lo que se persigue comunicar, cuya validez solo puede evaluarse con relación a supuestos culturales.
3. Aunque dichas hipótesis provengan de la interacción entre el conocimiento que poseemos, los conocimientos comunicativos y sociolingüísticos debemos ser conscientes de que dichos presupuestos pueden ser reinterpretados, modificados y contruidos en medio de la interacción de alguna conversación. No necesariamente nuestra interpretación es la interpretación única, adecuada y certera de lo que se ha comunicado.
4. La coherencia debe darse en todos los niveles de la comunicación, es decir que, nuestros mensajes deben respetar las reglas de formación de los discursos y los textos, no solo desde la gramática, la fonética y la sintaxis, sino con una buena formación en términos de interlocución comunicativa, eficacia y adecuación con el contexto, puesto que son estos aspectos los que condicionan el sentido de dicho enunciado y la posibilidad de comprenderlo e interpretarlo.

No obstante, es pertinente aclarar que la coherencia no es una propiedad que dependa únicamente de los enunciados o textos, sino de los participantes involucrados en un intercambio conversacional. Nuestras palabras son coherentes solo como parte de un contexto, por ello, el sentido depende de los usuarios y del contexto en el que estos se muevan. La coherencia depende entonces de la manera en que los hablantes comprenden lo que escuchan, ven, sienten y perciben, pero también de convenciones sociales y de las reglas contextuales, por lo tanto es una propiedad ontológicamente subjetiva y epistemológicamente objetiva.

El lenguaje y la diversidad lingüística de usos, funciones, significados, signos y símbolos que lo caracterizan, implican que cualquier enunciado puede ser entendido de varias maneras, lo que significa que, basados en el contexto en el que los hablantes se encuentren, cada persona decidirá la manera en qué dichos enunciados será interpretado. Por ello, el punto de partida para una adecuada interpretación, considera Gumperz, son las claves o índices de contextualización, que hacen referencia a las convenciones de señalización o rasgos lingüísticos, que nos marcan la posibilidad de

descifrar, interpretar y poner en contexto un concepto, un enunciado, un texto, o un discurso; es decir que, las claves de contextualización, en tanto que se encuentran ligadas a la noción de comunidad de habla y comunidad lingüística, le dan al hablante el marco o las referencias y pistas de cómo tiene que ser entendido cada enunciado para llegar a la formulación de presuposiciones contextuales.

Cuando estas señales no se conocen o no se comparten, se producen incomprendimientos o interpretaciones erradas. En un mismo contexto oracional, en dos culturas distintas, podrían darse dos alternativas de interpretación diferente: uso de dos índices de contextualización distinto, o el mismo índice contextual con significado distinto, por ejemplo, el español de Bogotá como dialecto de comunidad de habla es diferente al español como dialecto de comunidad de habla de Manizales, o al español como idioma de comunidad lingüística hispanohablante.

Un ejemplo de esto lo constituye el caso de los hablantes que se encuentran en un medio social / cultural diferente al propio (extranjeros) y que, por ello, encuentran dificultades para acceder a los dobles sentidos y a la información implícita que hay presente en las conversaciones con personas pertenecientes a ese medio socio-cultural. (Pérez *et al.*, 2003, p. 10)

Tal como afirma Gumperz (2002): “Los miembros de este tipo de comunidades comparten una serie convencional de claves y modelos de interpretación” (p. 158) Por lo tanto, los conflictos de interpretación se dan por falta de conocimientos comunicativos, socioculturales o por tratar de comprender un mensaje dentro de un marco al que no pertenece. Un concepto, enunciado, texto o discurso se considera incomprensible o incoherente cuando el receptor no logra encontrar el sentido de aquella emisión, ya sea por la inadecuación entre los mensajes y su significado con el contexto en el que se dan o por discrepancia entre los conocimientos activados y el contexto cognitivo o marco en el que nos movemos. En este sentido, la comunicación solo es posible por medio de la interacción de procesos de interpretación de aquello que se dice, el conocimiento en general que poseemos y los conocimientos socioculturales que hemos desarrollado como parte de una comunidad en particular.

Finalmente, cabe mencionar que la comprensión e interpretación de los conceptos, enunciados, textos o discursos es un trabajo que se realiza de manera individual, este se encuentra irremediablemente vinculado al hecho de que el lenguaje es una práctica social gobernada por reglas contextuales que determinan la individualidad y la hacen parte de las convenciones colectivamente establecidas. Por ello, la interacción entre los elementos que hacen parte del contexto lingüístico y el contexto situacional o extralingüístico nos permiten comprender cómo se establece el proceso de comunica-

ción y de comprensión entre los hablantes de un determinado contexto socio-cultural, puesto que, es precisamente a partir de la confluencia entre oración, entendimiento y situación comunicativa que llegamos a inferir e interpretar el significado de lo que alguien dice y la intención con la cual lo hay dicho.

Conclusiones

- La relación entre pensamiento y cultura es fundamental a la hora de entender el problema de la traducción, puesto que tanto sintaxis, gramática, semántica y pragmática, dependen de esta relación de manera absoluta.
- No existe hoy algo a lo que podamos llamar Filosofía de la Traducción: “no existe un marco teórico claro y sólido para trabajar el problema de la traducción desde la filosofía” (Pérez *et al.*, 2003, p.1), el estudio de todas estas cuestiones y el análisis de lo que esta es y de la manera y la medida en que afirmemos que es posible realizar o no la traducción literal o la interpretación de una lengua a otra está directamente ligada a la forma de estudio y a la concepción que, sobre el lenguaje, sobre la cultura, sobre el significado, sobre la referencia, sobre los símbolos y sobre la verdad, estemos dispuestos a aceptar.
- Es necesario que la traducción se piense a sí misma como un ejercicio muy cercano a la naturaleza humana en el que haya espacio para pensar los constructos de las múltiples formas de vida humana, que rondan la práctica del hablar que envuelven el uso de los conceptos y que designa realidades propias de las determinadas culturas
- La traducción debe integrar en su labor las necesidades culturales y lingüísticas del momento y ser muy cuidadosa con el tratamiento de los conceptos que se han edificado a partir de la experiencia de vida.
- La búsqueda de traducciones que sean equivalentes término a término o el privilegio de traducciones que se dan bajo determinados marcos cognitivos o culturales, ha privilegiado la elección de interpretaciones y traslados, en los que una cultura pasa sobre otras.
- La traducción debe ser responsable con el mundo de la cultura que subyace al uso de las lenguas origen y de las lenguas meta, esto es, la traducción debe ser responsable por la garantía de mantenimiento, no solo de la gramática y la sintaxis de la lengua objetivo, sino también de las tradiciones, las costumbres y los significados que cobijan el uso y la construcción de una lengua, que pertenece a una determinada comunidad lingüística, un determinado lugar y una determinada época.

- En el proceso de traducción, el lingüista-traductor debe tener en cuenta elementos lingüísticos y paralingüísticos y, por lo tanto, estar dispuesto a enfrentarse con una serie de dificultades y problemas, que se agrupan en cuatro categorías: lingüísticos, extralingüísticos, instrumentales y pragmáticos.
- Toda traducción es en último término una interpretación, por ello la Filosofía tiene un papel relevante en el campo del estudio de la traducción como problema en sí mismo.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, E. (1993). *Antropología filosófica*. México: Fondo de cultura económica.
- Gumperz, J. J. (1992). Contextualization and understanding. En Duranti, A. y Goodwin, C. (Editores), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon* (230-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, J. J. (2002). Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa. En Golluscio, L. A. (Compiladora), *Etnografía del habla: textos fundacionales* (151-163). Buenos aires: Eudeba
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y Traductología: introducción a la traductología*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hymes, D. (1996). Acerca de la competencia comunicativa. *Revista Forma y Función*: (9). 13-37. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pegenaute, L. (2022). La filosofía de la traducción y la traducción de la filosofía: a propósito de una publicación reciente. *Transfer*. XVII: 1-2, 130-160
- Pérez, M., Garayzábal Heinze, E., y El-Madkouri, M. (2003) *Pragmática y traducción: una propuesta para el tratamiento de las inferencias conversacionales*. Tonos Digital. (6), 1-22.
- Pinker, S. [Big Think] (6 de octubre de 2012). *Linguistics as a Window to Understanding the Brain* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Q-B_ONJIEcE
- Pym, A. (2007). "Philosophy and Translation". En: Kuhiwc-zak, Piotr & Karin Littau (eds.). *A Companion to Translation Studies*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 24–44
- Marcolongo, A. (2018). *La lengua de los dioses: nueve razones para amar el griego*. Colombia: Taurus.
- Nida, E. A. (1999). *Lengua, cultura y traducción*. En Vega, M. A. y Martín Gaitero, R. (Editores), *Lenguaje y cultura: estudios en torno a la traducción*. (1-6). Madrid: Editorial Complutense.
- Searle, J. R. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza Editorial. Searle, J. (2010). *Making the Social World*. Oxford University Press. New York.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Valdés Villanueva, L. M. (2000). Prólogo. En Valdés Villanueva, L. M. (Compilador), *La búsqueda del significado* (pp. 271 - 295). Madrid: Tecnos.

