

Lenguaje y tradición en México

Herón Pérez Martínez editor



El Colegio de Michoacán

Lenguaje y tradición en México

Herón Pérez Martínez, editor

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Presentación | 11 |
| Lenguaje y tradición en México: cuentos y recuentos | 15 |
| <i>Herón Pérez Martínez</i> | |
| I. Lenguaje y tradición | |
| Ser y hablar | 67 |
| <i>José Lameiras</i> | |
| ¿Los umbrales de la antropología lingüística? | 103 |
| <i>José Ma. Infante</i> | |
| Tradición y costumbre: un acercamiento antropológico | 107 |
| <i>Jesús Tapia Santamaría</i> | |
| Tradición y costumbre: puntos y comas | 121 |
| <i>Carlos Herrejón Peredo</i> | |
| El lenguaje tradicional | 125 |
| <i>Mercedes Díaz Roig</i> | |
| Imágenes y palabras: la recuperación de un lenguaje | 135 |
| <i>José Guadalupe Victoria</i> | |
| Los reductos de la significación: las palabras y las cosas | 153 |
| <i>Juan Parent</i> | |
| II. Por el lenguaje literario de México | |
| La novela mexicana del siglo XX | 161 |
| <i>Emmanuel Carballo</i> | |
| Tres maneras de contar historias | 173 |
| <i>Luis González</i> | |
| La invención de la tradición: tres antologías decisivas en la poesía mexicana moderna | 183 |
| <i>Anthony Stanton</i> | |
| El gran tema de la novela mexicana del siglo XX: la Revolución | 195 |
| <i>Arturo Azuela</i> | |
| Vista rápida del cuento en México | 209 |
| <i>Arturo Souto Alabarce</i> | |

| | |
|---|-----|
| III. La crítica literaria como conciencia | |
| Literatura crítica y crítica literaria | 219 |
| <i>Gonzalo Celorio</i> | |
| Hacia una crítica literaria en México: puntos, líneas y perspectivas | 229 |
| <i>Evodio Escalante</i> | |
| Oralidad y literatura en Fernando del Paso | 245 |
| <i>Eugenia Revueltas</i> | |
| IV. Las otras lenguas y los otros lenguajes de la tradición mexicana | |
| El cine en la cultura mexicana | 257 |
| <i>Aurelio de los Reyes</i> | |
| El cine en la cultura mexicana: puntos y contrapuntos | 265 |
| <i>Rafael Diego Fernández</i> | |
| El sustrato religioso del habla y de la tradición mexicanas | 271 |
| <i>Daniel Ulloa Herrero</i> | |
| Religiosidad popular y habla mexicana | 281 |
| <i>Jean Meyer</i> | |
| Lenguaje y migración | 285 |
| <i>Gustavo López Castro</i> | |
| Por el lenguaje de la migración | 297 |
| <i>Martha Lucía Parada</i> | |
| La música del México colonial | 301 |
| <i>J. Jesús Carreño G.</i> | |
| La música novohispana | 311 |
| <i>Arturo A. Chamorro</i> | |
| Una tradición plástica novohispana | 315 |
| <i>Nelly Sigaut</i> | |
| El lenguaje plástico en la tradición mexicana | 373 |
| <i>Clara Bargelini</i> | |
| Televisión, percepción y lenguaje | 377 |
| <i>Ramón Gil Olivo</i> | |
| V. Traducción y tradición lingüística en México | |
| Consideraciones sobre el arte de traducir | 391 |
| <i>Antonio Alatorre</i> | |
| Apuntes sobre la consistencia de la tinta | 403 |
| <i>Juan Villoro</i> | |
| Traducción e industria editorial | 411 |
| <i>Adolfo Castañón</i> | |
| La traducción en las ciencias sociales | 421 |
| <i>Alda O'Ward Ruiz</i> | |

| | |
|---|-----|
| La traducción como empresa del pensamiento | 429 |
| <i>Andrés Lira</i> | |
| La traducción de los autores grecolatinos en México | 437 |
| <i>Ignacio Osorio Romero</i> | |
| El cómo de la traducción | 449 |
| <i>Eloy Gómez Bravo</i> | |
| Ser y estar o las dificultades de la traducción filosófica | 453 |
| <i>Elsa Cecilia Frost</i> | |
| La hermenéutica y la pragmática como herramientas del traductor | 461 |
| <i>Mauricio Beuchot</i> | |
| Lenguaje y computación: un problema de traducción | 465 |
| <i>Agustín Jacinto Zavala</i> | |
| VI. Lingüística mexicana en marcha | |
| Perspectivas de la investigación lingüística en México | 481 |
| <i>Cecilia Rojas Nieto</i> | |
| Entre la realidad y el diccionario | 487 |
| <i>Luis Fernando Lara</i> | |
| Orígenes del español mexicano | 503 |
| <i>José G. Moreno de Alba</i> | |
| Las lenguas indomexicanas: el arte colectivo del pensamiento | 515 |
| <i>Thomas C. Smith Stark</i> | |

LENGUAJE Y COMPUTACIÓN: UN PROBLEMA DE TRADUCCIÓN

Agustín Jacinto Zavala

Quiero referirme a algunos problemas que he encontrado en los casi 15 años que llevo haciendo el intento de traducir textos del japonés al español y la manera en que estos problemas se han modificado con el uso de la computadora personal.

A diferencia de algunos otros idiomas, en el caso del japonés nos encontramos con que muchas veces ser, haber y estar no son fácilmente distinguibles; con la ausencia de artículos; con frases sin sujeto; con relativos fuera de la oración; con oraciones que pueden ser muy ambiguas; y con verbos sin persona y sin número. Por otra parte, el número de traducciones hechas al español de obras japonesas (a partir del texto japonés) es tan pequeño que por desgracia no podemos hablar propiamente de una tradición que nos pueda servir de apoyo. No podemos, incluso, defender una posición del todo inamovible.

Las traducciones que he hecho, algunas con ayuda de mi esposa que es japonesa, comprenden cuatro áreas: filosofía, religión, política y economía. Hace poco terminé el borrador de la traducción de una serie de textos que se llama *Colección de ensayos filosóficos* (aproximadamente 2100 páginas)¹ y que es posiblemente la primera traducción completa a un idioma occidental.² Se trata de la obra de un filósofo japonés que murió en 1945 y que se llama Nishida Kitaro.³

1. Se trata de los volúmenes VIII a XI y parte del XII de las *Obras completas de Nishida Kitaro*, Iwanami Shoten, 1965-66. 2a. ed. En adelante se abrevia como NKZ.
2. Hay aproximadamente 20 traducciones a idiomas occidentales. Ver Kano Yoshio y Ohashi Ryosuke. *Nishida tetsugaku -shūn-shiryō to kenkyū e no tebiki* [Filosofía nishidiana: prontuario de nuevos materiales e investigaciones]. Minerva Shoin. Kyoto. 1987. pp. 398-395. De las veinte, hay cuatro al español: el *Ensayo sobre el bien* (Revista de Occidente. Madrid. 1963) y los tres restantes son los que se incluyen en *Estado y filosofía* (Introd. y trad. Agustín Jacinto Z. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. 1985).
3. Ver sus principales datos biográficos en Agustín Jacinto Zavala, *Zen y personalidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984. pp. 15-16. Cf. *Id.* "La guerra vista desde Kamakura - Reflexiones de Nishida Kitaro sobre la Segunda Guerra Mundial" en *Humanidades*, Vol. V, Anuario 1977 del Instituto de Investigaciones Humanísticas, México, Universidad Iberoamericana, 1982, p. 217.

La mecánica de la traducción.

Primeramente, en lo que hace a los aspectos mecánicos de la traducción, al principio empecé (hace 15 años) escribiendo a mano los borradores (como todos lo hemos hecho alguna vez), después había que pasarlos en limpio para luego encontrar los errores mecanográficos y hacer las correcciones requeridas. Huelga decir que algunas veces las oraciones sólo hacían sentido al tercero o cuarto intento y entonces había que marcar el orden de las palabras con flechas, o encimarlas, o tachonear. El resultado era una mezcolanza de palabras que al final había que poner en buen orden. Sin embargo, con el uso de la computadora y un programa de procesamiento de textos, he encontrado que el tiempo necesario para hacer una traducción de textos de gran dificultad se ha reducido hasta en un 60% en sus aspectos mecánicos. El recurso fácil a los vocabularios especializados ha sido otra de las ayudas que el uso de la computadora ha hecho posible. Trabajando en un programa concurrente como Sidekick o como Deskset, es posible salir fuera del programa de procesamiento y volver a entrar al texto sin necesidad de cerrar todos los archivos. De esta manera, si se tiene un vocabulario creado en una base de datos, fácilmente se pueden consultar los términos especializados. Aunque en el procesador en español que tengo aquí no lo he hecho, en el que utilicé en Japón el año pasado sí me fue posible hacerlo para consultar el vocabulario especializado de la filosofía de Nishida Kitaro. El contenido de la base lo había alimentado yo mismo y estaba montada en un programa llamado *The Card II*. Teniendo además esta ayuda, el aspecto mecánico de consulta al diccionario se hace más cómodo. Desafortunadamente los programas de traducción automática para humanidades y ciencias sociales no han pasado de esta etapa. No han podido sobrepasar la etapa de consulta al diccionario y múltiple opción para que el operador elija el término adecuado de entre varias posibles traducciones de un término.⁴

Los problemas de la traducción automatizada.

Vamos a entrar un poco al problema de los programas de traducción automática. Los de traducción automática en ciencias físico-matemáti-

4 Vgr. El programa *Den-jirin* en su modalidad "Búsqueda de vocablos" hace esto. Para una revisión de los programas de traducción automática hasta febrero de 1987 en Japón ver "Kikai Hon'yaku" (La traducción automática) en *Nikkei Pasokon* 2-23-1987, p. 181; y el Reporte especial "Kikai hon'yaku doko made tsukaeru ka?" (Hasta dónde puede utilizarse la traducción automática?), partes I-III, *Ibid.* pp. 184-197.

cas están más adelantados. Pero esto se debe a que junto con el avance en los algoritmos de traducción, en las ciencias físico-matemáticas el lenguaje está más formalizado que en las humanidades o en las ciencias sociales. Desde luego que el primer ejemplo que viene a la mente son los intérpretes de lenguajes de alto nivel, los compiladores que hacen la traducción de un lenguaje simbólico a lenguaje máquina, o los programas de protocolos de transmisión de datos y comunicación entre máquina y máquina. Los lenguajes formalizados son un subconjunto dentro de los lenguajes humanos.⁵ Sus beneficios son evidentes: univocidad de significado, precisión en la denotación, concisión, etc.⁶ Al mismo tiempo, son lenguajes restringidos en los que se pueden expresar muy bien algunos aspectos de la realidad, pero que dejan fuera otros que en humanidades y ciencias sociales sí nos interesan. Dependiendo de los aspectos de la realidad que nos interese expresar *al mismo tiempo*, así son los niveles de formalización del lenguaje que podemos utilizar. Por esto, un traductor automático ante todo debería de preguntarnos en qué nivel de lenguaje está el texto base y en qué nivel de lenguaje (que debiera ser el correspondiente) queremos la traducción. Lo que actualmente pasa es que los programas de traducción automática están diseñados para lenguajes más o menos formalizados de física, química, matemáticas, etc., y cuando se les da a traducir una frase ordinaria nos salen con traducciones en lenguaje más o menos formalizado (que los japoneses denominan “expresión intermedia”) que no tienen nada que ver con el nivel del lenguaje ordinario.⁷

Dependiendo de cuántos aspectos de la realidad nos interese expresar al mismo tiempo dependerá el nivel de formalización del lenguaje. Un lenguaje altamente formalizado, hasta ahora, es aquel que *elimina* la multiplicidad de aspectos.⁸ Considero que esto debería ser al

5 Podemos decir que, en algún sentido, un lenguaje formalizado es aquel en el que la estructura lógica o lógico-matemática coincide con la totalidad del lenguaje. Sin embargo, considero que conforme se desarrollan nuevas formas de la lógica: lógica difusa, lógica polivalente, etc., la formalización del lenguaje deberá tomarse en diferentes sentidos.

6 Esto se logra a través de la definición matemática de dominios sintácticos (constantes, identificadores, expresiones, procedimientos, secuencializadores, declaraciones, bloques, mandos), delimitación textual (vistas, rangos, ambientes), nociones temporales (direccionamiento, concurrencia, períodos de accesibilidad, entrada y salida), notación de secuencia (respuestas, continuaciones, etiquetas); dominios *semánticos* (valores, estructuras de datos), tipos (coerciones, modos), abstracciones y declaraciones; y dominios de *recurrencia*. Ver Milne, Robert - Christopher Strachey, *A Theory of Programming Language Semantics*, Londres, Chapman and Hall, 1976, Parte a, pps. 169-308. Sobre el problema de formalización y realidad ver, por ejemplo, Andrés Viña. “La formalización” en *Contra el lenguaje*, Barcelona, Editorial ANA-GRAMA, 1977, pp. 45-56.

7 Por ejemplo, traducciones de frases del inglés al japonés de *Nikkei Pasokon* 2-23-1987, p. 191.

8 Conservando el sentido de formalización como coincidencia entre la estructura lógica o lógico-matemática y la totalidad de un lenguaje.

revés. Un lenguaje menos formalizado debería ser aquel que sólo puede expresar un solo aspecto de la realidad a la vez. Un lenguaje altamente formalizado debería ser aquel que puede expresar muchos aspectos al mismo tiempo. Este es un problema semejante al que encontró Whorf cuando descubrió que había lenguajes entre los grupos indígenas norteamericanos que daban cuenta de varios aspectos a la vez y que estos aspectos diferían de los de nuestros lenguajes occidentales ordinarios.⁹ El lenguaje máquina de las computadoras es un lenguaje que solamente representa aspectos operativos muy reducidos de un subgrupo de los lenguajes lógico-formales. Pero con el desarrollo de la Inteligencia Artificial se está llegando a ver que lo que pasa es que el lenguaje máquina actual es muy primitivo, que hacen falta lenguajes de más alto nivel de formalización que puedan manejar múltiples aspectos de la realidad al mismo tiempo.

Por ejemplo, con el descubrimiento de un nuevo material que puede tomar múltiples estados lógicos y con el desarrollo (que se espera) de dispositivos capaces de manejar la polivalencia lógica, va a quedar a la zaga la formalización de los lenguajes de las computadoras. Esta es una tarea para las computadoras de la quinta generación y no es accidental que hayan sido los japoneses quienes descubrieron el nuevo material que físicamente hace posible la aplicación de las lógicas polivalentes.

Polisemia o polivalencia en el lenguaje.

Esto nos lleva a un tercer aspecto, la manera en que un lenguaje no formalizado (como actualmente se les designa) expresa los diferentes aspectos de la realidad. Aquí encontramos que se nos juntan los campos de la epistemología, la psicología del conocimiento, la lingüística, la semiótica, etc. No es tan fácil describir la relación entre pensamiento y lenguaje.¹⁰

Pero a todo esto hay que añadir las connotaciones de las palabras elegidas para expresar lo percibido o lo re-producido en la imagina-

9 Benjamin Lee Whorf. "A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities" en *Language, Thought and Reality*, Cambridge, The M.I.T. Press, MA, 1956, pp. 65-86; *Id.*, "Some Verbal Categories of Hopi" en *Ibid.* pp. 112-124.

10 Así Georges Mounin nos dice: "Todo indica que la traducción debería constituir un terreno privilegiado en lo tocante al estudio de las relaciones entre lenguaje y pensamiento". *Lingüística y filosofía*, Editorial Gredos, Madrid, 1979, p. 167. Ver también G. Mounin, *Claves para la lingüística*, Barcelona, Editorial ANAGRAMA, 1976, especialmente "La lengua y la realidad no lingüística", pp. 60-67. En este aspecto es importante el estudio de las relaciones entre la mente (el pensamiento), el lenguaje y la realidad. A esto se ha abocado la filosofía del lengua-

ción. Aun en un lenguaje, como el japonés, en el que no hay gramaticalmente diferenciación de géneros masculino y femenino para muchas cosas, encontramos que sí existe en la manera de asociar su expresión.¹¹ Pero nos encontramos con un problema más difícil aún en todos los lenguajes ideográficos: el ideograma mismo despierta asociaciones psicológicas, sirve de catalizador de constelaciones arquetípicas. Aquí tenemos un elemento que hace todavía más difícil la traducción. Si en la traducción entre lenguas occidentales podemos contar con un área de connotación (de contenidos psicológicos, culturales, etc.) que nos es común, esa área de connotación se ve restringida en el caso de la traducción entre lenguas occidentales y lenguas ideográficas. Quizá este es el tipo de experiencia que han tenido los traductores de los lenguajes pictográficos indígenas, o de los lenguajes hieráticos egipcios. Como dice el Dr. Moses Burg, hay una cadena lingüística que experimenta el hablante como un tamiz que asocia significados inconscientes con la palabra dada.¹² En el caso de la traducción de textos de la filosofía nishidiana este es un problema muy grande. La polisemia del texto mismo no pasa en la traducción. Habría que hacer, o bien una traducción literal que se ajuste al vocabulario filosófico, o bien una traducción libre que haga justicia a los sentimientos que evoca en un lector japonés la lectura de los textos. Tenemos, como ejemplo clásico, la reacción emotiva a un texto nishidiano que parece fue un fenómeno masivo en el segundo decenio de este siglo. Me refiero a la introducción de la primera edición del *Ensayo sobre el bien* (1912) que fue la primera obra de Nishida Kitaro. El novelista Kurata Hyakuzo nos relata cómo en su juventud al encontrar por casualidad y leer una parte de la introducción del libro, su reacción fue la de una intensa emoción.¹³ El texto mismo,

je. Vgr. Katz, Jerrold J., *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*, Alianza Editorial, Madrid, 1964; Alston, William P., *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1964.

- 11 Moses Burg. "A Psychoanalytic study of Japanese Linguistic Symbolic Processes: Relevance to Occidental Schizophrenia" en el *Annual Journal of the Asia-Africa Cultural Research Institute*, March, 1969, pp. 1-25. El doctor Burg nos dice que en japonés se manifiesta el 'sentimiento' masculino o femenino de las cosas en la expresión verbal. p. 6.
- 12 El doctor Burg nos dice: "Es conocido por los extranjeros el hecho de que los japoneses usan símbolos ideográficos, pero generalmente no se aprecia el hecho de que tienen, en consecuencia, pensamientos ideográficos. Es difícil hacerse a la idea de que los japoneses tienen pensamientos compuestos de complicadas configuraciones de patrones visuales derivadas de metáforas pictóricas. Los procesos mentales básicos en juego son la perceptualización del concepto y la condensación, [que son] los procesos primarios de simbolización de los sueños y de la esquizofrenia". Burg, *Op. cit.*, p. 4.
- 13 Kurata Hyakuzo nos narra lo siguiente: "Un día, al retorno de una caminata sin rumbo fijo, entré a una librería y compré un libro de pasta azul negra. Su autor me era totalmente desconocido pero el título del libro tenía una fuerza que me atrajo inexplicablemente. Era el *Ensayo sobre el bien*. Como al azar empecé a leer el prefacio. A poco rato mi mirada se

en la traducción al español de Mataix y De Vera, o en la traducción al inglés de Valdo Viglielmo, no es como para emocionarnos. O bien, tenemos el caso de la reacción emotiva a la forma de expresión de los textos nishidianos tardíos.¹⁴ En los casos de algunos escritores geniales, como el maestro Zen Dogen, se ha hablado incluso de un *Samadhi* activo, de un éxtasis lingüístico en el que el manejo del lenguaje es tal que permite una polisemia o polivalencia (varios niveles) que hace posible la expresión de la realidad misma.¹⁵

Traducibilidad e intraducibilidad?

Otro punto que me parece importante es la traducibilidad de términos que son característicos en cada cultura o que no tienen un referente en otra.¹⁶ Así tenemos, por ejemplo, los términos *shibui*, *kokutai*, *nukumori*,

"Hélo aquí!

"La única puerta para escapar al solipsismo la encontré en la siguiente reflexión: no es que, primero exista el individuo y después surja la experiencia, sino que, al principio, existe la experiencia y después el individuo". (*Nishida Kitaro. Zen no Kenkyu*. [Ensayo sobre el bien]. Trad. Anselmo Mataix - José Ma. de Vera. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1963. p. 24).

"No estaba claramente escrito en aquellos caracteres: 'Así pude escapar al solipsismo'? Fue tal el impacto de estos pocos ideogramas, que se grabaron con fuego en mi retina.

"Pensé que se detenían los latidos de mi corazón. Tenía el pecho hinchido con una tensión estática que no era ni alegría ni tristeza, y no pude ya continuar la lectura. Cerré el libro y permanecí inmóvil ante mi mesa. Las lágrimas bañaron mis mejillas" (Kurata Hyakuzo, *Ai to ninshiki to no shuppatsu*, [El comienzo del amor y del conocimiento], Heibonsha, Tokio, 1960. *Sekai kyoyo zenshu*, 3. pp. 61-62). En este llanto lo acompañaron, según se cuenta, muchos jóvenes de la época.

Para entender la reacción habría que señalar, quizá, que en la mente de los jóvenes del período, el solipsismo vino a ser la expresión filosófica de un doble aislamiento: a) el aislamiento de los japoneses frente al resto del mundo y b) el fenómeno social de aislamiento que estaba produciéndose en las grandes ciudades del Japón al no persistir los lazos comunales entre aquellos que provenían de pequeños poblados.

- 14 Araoka Kosaku. "Gengo sakuhin toshite no Nishida tetsugaku" [La filosofía nishidiana como obra lingüística] en Shimomura Torataro (Ed.). *Nishida Kitaro -Dojidai no kiroku*. [Nishida Kitaro - Apuntes [de sus] contemporáneos], Tokio, Iwanami Shoten, 1972, pp. 89-95.
- 15 Hee-jim Kim. "'The Reason of Words and Letters': Dogen's Koan Language" en William R. LaFleur (ed.), *Dogen Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, pp. 54-82.
- 16 Según Wilbur M. Urban, "Lo que puede traducirse -y, en contraste con lo que no puede serlo es, con mucho, la mayor parte del sentido total- es 'el registro común de la experiencia humana latente en todo lenguaje'. Lo que no puede traducirse en [es] el 'cómo específico del registro de la experiencia', o 'forma idiomática interna' de la lengua particular". Esto le lleva a postular: "a) ciertas categorías nocionales comunes que se encuentran detrás de las formas idiomáticas externas y b) el carácter intuitivo de estos elementos". *Lenguaje y realidad*, México, FCE, 1979, p. 614. El problema aquí es que en unas culturas el hombre presta atención a aspectos que en otras culturas pasa por alto. Además, esa 'experiencia' de que nos habla Urban es un término idealizado; la forma de construcción del mundo no es la misma en todas las sociedades. Benjamin Lee Whorf. "Languages and Logic" en *Op. Cit.*, pp. 233-245. Cf. W. Haas, "La teoría de la traducción" en G. H. R. Parkinson (Ed.). *La teoría del significado*, México, FCE, 1976, pp. 131-163.

ki, tanden.¹⁷ El primero se refiere a una atmósfera de refinamiento sobrio y recatado, característica de la ceremonia del té. El *kokutai* es el término utilizado para designar el "alma nacional"¹⁸ pero concretizada en las instituciones legales, quizá habría que traducirlo como el águila romana símbolo del país que se denominaba *egregor*. El término *nukumori* designa el contacto cutáneo entre dos personas como comunicación no-verbal directa. El término *ki* es la lectura japonesa del ideograma chino *chi*, que designa la energía, el aire, la fuerza espiritual. *Tanden*, es el término que señala la región del centro del cuerpo que es donde se concentra el *ki* o *chi*.

Se ha dicho que el término *Tenno*, que generalmente es traducido como Emperador refiriéndose al Emperador del Japón, no debería traducirse sino dejarse tal cual.¹⁹ En filosofía tenemos otro tipo de dificultad: un mismo término en filosofía occidental ha sido traducido de diferentes maneras dependiendo del filósofo que lo utilice o de la escuela filosófica a que éste pertenezca.

Así tenemos, por ejemplo, la traducción del substantivo *Form*. Tenemos cinco posibles traducciones: *katachi* que es la figura externa visible y geométrica, *kata* que designa a la forma como tipo, *sugata* que es la figura o perfil de algo o alguien, *keiso* que es la traducción de la forma metafísica de Aristóteles y de la Escolástica, y *keitai* que es la forma en la psicología Gestalt.²⁰

Ahora vamos a ver un ejemplo en que varias palabras equivalen en algunos usos a una sola en español: *kodo*, *katsudo*, *hataraki*, *gyo*, *ko*, *waza*, son todos actividad pero la diferencia en su denotación es muy sutil.²¹ El primer término sería la actividad efectiva que sale y fluye naturalmente; el segundo la actividad que implica un esfuerzo; el tercero sería la actividad como función inherente a algo; el cuarto sería una actividad resultante de la iluminación budista; el quinto sería una actividad ética; el sexto una actividad suprahumana o de un héroe, o resultante de una técnica muy refinada.

Hay diferencias que han dado muchos problemas a los filósofos y que, al mismo tiempo, han servido para iniciar un camino diferente en

17 Su representación en japonés es: 渋い 国体 温もり 気 丹田

18 Takabatake Michitoshi et al. (Eds.), *Política y pensamiento político en Japón 1926-1982*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 101, 102-103.

19 Takabatake et al. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 19-20.

20 Ver, por ejemplo, NKZ, X, 7-124.

21 Su representación en japonés es: 行動 活動 働き 行 行業

sus propias filosofías.²² Por ejemplo, la intuición que en Bergson es “activa”²³ en japonés se tradujo como *nodo-teki*,²⁴ esto es, que implica la capacidad de actuar sobre algo, mientras que la ‘intuición activa’ de Nishida Kitaro²⁵ se designa como *koi-teki*, es decir, que implica ya en sí una acción, la intuición que es acción humana e intencional, o bien, que la intuición es intuición de una acción humana.

En el caso de la traducción del japonés al español hay expresiones que solamente pueden traducirse con circunlocuciones. Por ejemplo, tenemos la expresión filosófica característica de Nishida *mujun-teki jiko-do'itsu*²⁶ que es la autoidentidad que tiene carácter de contradicción y al mismo tiempo una identidad de contradictorios según se tome el adverbial *teki* en su sentido japonés como adverbio de modo, o bien en su sentido chino como proposición “de”. Pero la complicación viene cuando Nishida nos habla de lo que tiene el carácter de o *es* a la manera de *mujun-teki jiko-do'itsu* al colocar al final el sufijo “teki” que funge como adverbio de modo²⁷ O bien en el caso de la expresión “*zentai-teki ichi*” que traduzco por ‘unidad total’ y que con la adición del sufijo “teki ni” resulta en una expresión que sólo he podido traducir con la perífrasis “con carácter de unidad total”²⁸

Podríamos multiplicar los ejemplos. Así tenemos que hay trece maneras de hablar del yo: *oré* (en lenguaje coloquial), *wáre* (con 4 repre-

22 Es interesante el procedimiento: al buscar la traducción de conceptos filosóficos occidentales de pronto se encuentra algún concepto que es semejante y se acepta como su traducción. Pero luego el filósofo reflexiona sobre la diferencia que existe entre el concepto original y la traducción y hace resaltar lo que es característico de ese término en la cultura japonesa. Por ejemplo, el filósofo Nakai Masakazu escribió un artículo sobre “La estructura del ánimo deportivo” (*Supo-tsu kibun no kozo*). Aquí el término que al principio Nakai acepta como equivalente al *Stimmung* alemán, poco a poco se separa del sentimiento y se torna algo que es diferente y que expresa la vivencia de grupo en los deportes. El *kibun* es algo que lleva la connotación de “compartir el *ki*”. Cf. Nakai Masakazu, *Bi to shudan no ronri*. [Lógica de la belleza y del grupo], Tokyo, Chuo-ko ron-sha, 1972, pp. 172-185. Cuando el esfuerzo filosófico incorpora como conceptos fundamentales aquellos que no son traducibles a otro idioma, entonces nos encontramos el problema de que estamos tratando en este inciso.

23 “le caractere essentiellement actif de l'intuition métaphysique” Henri Bergson, “Introduction a la metaphysique” en *Oeuvres*, Paris, Edition du Centenaire, Presses Universitaires de France, 1963, p. 1416.

24 Beruguson, *Tetsugaku nyumon - Henka no chikaku*, Trad. Kano Yo'ichi, Tokyo, Iwanami Shoten, 1952, p. 40. “*honshitsu-jo nodo-teki-na tokushitsu*”.

25 Nishida escribe, “También la intuición en Bergson es un movimiento infinito. Pero lo que denomino intuición activa no es ni como la intuición de Plotino ni como la duración pura de Bergson. Es todo lo contrario. Expresa un punto de vista del conocimiento de la realidad [actual].” NKZ, VIII, 541.

26 NKZ, IX, 147-222.

27 En japonés: 矛盾の自己同一 矛盾の自己同一的

28 Toqué un poco este punto en la introducción a Nishida Kitaro *Estado y filosofía*, p. 35 (aunque tiene varios errores tipográficos en la romanización del japonés).

sentaciones ideográficas), *wagahai* (literario), *shousei* (forma humilde), *boku* (familiar), *watakushi* (ordinario), *chin* (Imperial), *yo* (clásico), *onore* (literario), *jibun wa* (uno mismo). De estos, en filosofía generalmente se utilizan solo seis: *wáre* en sus cuatro representaciones, *watakushi* y *onore*.

Pero el problema que quiero señalar aquí es la posibilidad o imposibilidad de traducir sin circunlocuciones términos cuyos referentes se superponen entre sí, o que no existen en nuestra cultura. Un programa de traducción automática no se plantea, o por lo menos no se ha planteado hasta ahora, la posibilidad de crear un nuevo término para traducir un vocablo sin referente en nuestra cultura. Hay un libro, escrito por el filósofo japonés contemporáneo Kuki Shuzo que se llama *Iki no kozo*,²⁹ título que podría traducirse como *La estructura del Iki*. Desde el título, este libro es de muy difícil traducción. El *iki* en este caso es tomado como un tema verbal que tiene diferentes denotaciones y connotaciones según son las áreas culturales en que se utiliza. El libro es un estudio fenomenológico de estos usos y su significado dentro de la cultura japonesa.

Considero que la creación de vocabularios especializados viene a condensar la tradición en la traducción de cierto tipo de textos. Es necesario siempre examinar cómo se han traducido los vocablos en el pasado y adoptar la traducción ya aceptada, o proponer nuevas posibilidades de traducción.

Ritmos y secuencias.

Se dice que Juan Crisóstomo, "pico de oro" del siglo IV,³⁰ hablaba en una prosa tal que su auditorio quedaba arrobado. Los grandes textos de diferentes religiones tienen sus propios ritmos para los diferentes contenidos. En este sentido, las buenas traducciones de textos religiosos en su mayoría son considerados tales, no por su alta fidelidad al texto sino porque expresan el sentimiento religioso a la manera del pueblo e idioma al que se han vertido. Este no es el caso de la traducción de la Biblia al japonés llano. Hay una versión al japonés literario, *bun-go-yaku*, que es bella pero actualmente resulta casi ininteligible si no es *para leer*. No es una versión *para hablar*, para predicar. En cambio, la traducción al japonés llano, que debería servir para *ser escuchada*, lo único que revela es la adherencia a formas de pensar que no son japone-

29 Tokyo, Iwanami Shoten, 1930, 1a. ed.

30 Nació en Antioquía entre 344 y 347, y murió en 407.

sas y a expresiones culturales de un pueblo diferente. No tiene la cadencia, los ritmos y secuencias verbales que la identifiquen como japonesa. Este es también el problema en la traducción de los textos filosóficos de Nishida. Además de ser un pensador profundo tenía una bella manera de escribir. Comunica tanto por las ideas como por sus cadencias, por el ritmo y las secuencias verbales. Como es sabido, en japonés hay un ritmo que originalmente era exclusivo del *tanka* pero que ha llegado a ser un patrón inconsciente: 5, 7, 5, 7, 7.³¹ Cuando el lenguaje oral en una ocasión formal llega a reproducir ese patrón, la expresión se juzga bella. Hay otros patrones también, como son los de expresión budista provenientes de los Sutras y que se reflejan en el estilo de predicación de los monjes budistas. Quizá no pueda decirse que Nishida en sus textos filosóficos reproduce intencionalmente alguno de estos patrones y, sin embargo, su prosa evoca un sentimiento de belleza literaria. Un ejemplo sería el escrito, *El trasfondo metafísico de Goethe*.³² Aquí el traductor humano y ciertamente un traductor automatizado, muy difícilmente puede reflejar esto en otro lenguaje si no es mediante una apropiación del contenido que preceda a su expresión lingüística. La traducción (primero al alemán y luego al inglés) de este texto fue realizada por dos discípulos directos de Nishida y un experto alemán: Koyama Iwao, Kojima I. y Robert Schinzinger, nos traduce el contenido pero no transduce la forma, ni nos da su equivalente.³³ Es sabido que Nishida hacía poesía: componía *kanshi* (o sea, poemas en chino con métrica china de diferentes períodos) *haiku* y *tanka*. Hay incluso un libro editado con estos poemas.³⁴ Un poema como el siguiente, es difícil de traducir:

Ware shinaba/ kokyoo no yama ni/ uzumorete/ mukashi
katarishi/ tomo o yume mimu/³⁵

Mi traducción sería algo como esto:

Cuando me muera/ enterrado en los montes/ de mi terruño/ soñaré a
los amigos/ con quienes platicaba/

31 En el *haiku* se acertó este ritmo a 5, 7, 5.

32 NKZ, XII, 138-149.

33 Tokyo, Maruzen Co. Ltd., 1958, pp. 145-159.

34 Shimatani Junzo, "Nishida sensei no sho to kanshi" [La caligrafía y poesía en chino del maestro Nishida] en Shimomura T. *Op. Cit.*, pp. 84-88. Los datos de la obra en que se recogieron las poesías de Nishida son: Uesugi Tomoyuki (Ed.), *Nishida Kitaro no uta* [Los poemas de Nishida Kitaro], Tokyo, Nanso-sha, 1981.

35 No. 16 en Uesugi T., *Op. Cit.*, p. 21. Sin embargo, la nota que acompaña al texto parece estar equivocada. El poema es del 9 de febrero de 1927 (Carta No. 434. NKZ, XVIII, 323) y no de fines de la época Meiji o principios de Taisho (1912).

Quizá se diga que solamente es necesario traducir así la literatura, pero cuando encontramos problemas de traducción de esta naturaleza inherentes a los textos filosóficos, entonces no nos queda sino buscar que la traducción sea fiel y en algún sentido suene bien en nuestro idioma. Los requisitos que Nishida mismo señala para la traducción al alemán de su obra *Los problemas de la cultura japonesa*, que es otro texto que está lleno de frases sugerentes para el lector japonés, son los siguientes: “que sea alemán” y “que sea lo más exacto posible”.³⁶ Quizá en este sentido la tarea del traductor sea ante todo la de su propia especialización.

Ciertamente no sostengo la opinión de que sea imposible hacer una buena traducción aun dentro de las limitaciones inherentes a los subconjuntos de correlatos en las connotaciones de vocablos entre cultura y cultura. Considero que es necesario, ante todo, saber cuál es el aspecto que primordialmente nos interesa comunicar. En un texto filosófico, aparte de las emociones que pueda suscitar, aparte de las alusiones a otros aspectos de la cultura clásica china o budista, hay contenidos filosóficos que son los que esperamos nos sean trasladados con un alto nivel de confianza. Si además podemos tener una versión que evoque en nosotros sentimientos análogos a los que sentiría un lector del idioma original, tanto mejor. Pero ciertamente la riqueza de alusiones implícitas solo pueden salir a la luz, a veces, mediante notas y no en el texto.

Por ejemplo, para nosotros la caída de las hojas del cerezo no nos habla de nuestra frágil y efímera existencia, no nos habla de dar la vida por la patria, no nos habla de la total negación de sí en aras de la lealtad. Y no nos dice nada, simplemente porque aquí en México hay capulines pero casi nunca vemos cerezos ni está asociado a las enseñanzas budistas en una sociedad con valores del *Bushido*³⁷

Aquí, adicionalmente, podemos hacer notar que los textos filosóficos y técnicos pueden repetir hasta el cansancio un mismo término sin buscar sinónimos. Esto no quiere decir que no pueda también haber diferenciación en la expresión del mismo concepto. Por ejemplo, podemos encontrar en Nishida Kitaro tres diferentes formas que asume la *Coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa: 1) *Mujun no tou'itsu*, unión o unidad de contradictorios; 2) *Mujun no jiko dou'itsu*, autoidentidad de

36 Carta No. 1560, 16/I/41 a Tanigawa Tetsuzo, citada en Nishida Kitaro, *Estado y filosofía*, p. 34.

37 Cf. “Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción” en Eugenio Coseriu, *El hombre y su lenguaje*: Estudios de teoría y metodología lingüística, Madrid, Editorial Gredos, 1977, pp. 214-239.

contradictorios (o, en la contradicción); 3) *Mujun-teki jiko dou'itsu*, autoidentidad contradictoria, o bien, autoidentidad de lo contradictorio. Sin embargo, hay que tener en cuenta la evolución en el uso del vocabulario del mismo autor. Así, aunque en Nishida los cuatro términos anteriores son prácticamente sinónimos, en realidad pertenecen a diferentes etapas o aspectos de su pensamiento.

Se supone que la expresión lingüística verbal y escrita es la manifestación de una 'escritura' pre-glosémica y pre-literal, y en cada etapa es diferente.³⁸ En español la repetición de la misma palabra cada 2 o 3 líneas viene a resultar en un texto duro y poco cuidado. El problema es, en qué medida podemos utilizar sinónimos en estos casos al traducir.

Sin embargo, ello no impide que nuestra traducción, ya en nuestra lengua, sea fácilmente legible, sea armoniosa, sea estilísticamente bien cuidada sin pérdida en la fidelidad al contenido primordial (según el área: filosofía, ciencias sociales, literatura, etc.) del texto original. En algún sentido todo traductor se convierte en hermeneuta, pero no es su obligación interpretar las implicaciones filosóficas, literarias, científico-sociales de su texto, sino en todo caso sacar a luz las implicaciones colaterales que reflejan otros niveles de la realidad que el autor percibió.

Quizá no es encontrando equivalencias específicas palabra por palabra como logramos una buena traducción y, sin embargo, es inútil — a menos de que el traductor se convierta en autor— buscar sólo el "contenido" fuera de las palabras. En algunas circunstancias podrá no importar con qué palabra se traduzca un término del idioma original, pero en otras es imprescindible incluso crear un nuevo vocablo para diferenciar matices de significado. Si solamente vamos a recurrir a las traducciones libres o interpretativas, podemos encontrarnos con que después de haber estudiado a consciencia un texto sólo hayamos penetrado hasta el nivel de comprensión del traductor y no tengamos manera de buscar otras posibilidades. Este es el caso, por ejemplo, de oraciones que en japonés originalmente están sin sujeto, o de oraciones relativas que por la misma ambigüedad del japonés no designan claramente el sujeto de relación. Podemos traducir definiendo ya un sujeto gramatical o designando el sujeto de relación, pero entonces quitamos al lector la oportunidad de buscar las alternativas. Podemos también

38 Nos dice el doctor Burg: "Cuando escuchamos la verbalización de un símbolo ideográfico, se trata de una mera etiqueta fonética que nos permite visualizar el símbolo ideográfico visual que contiene el significado del referente". Burg, *Op. Cit.*, p. 4.

dejar el texto tal cual está, sin sujeto gramatical o con un sujeto de relación indefinido; o quizá más justificadamente, poner notas al texto explicando que no es claro el original y el lector deberá explorar las diferentes posibilidades. Si el traductor quiere cargar con la responsabilidad de explorar las diversas posibilidades y anotarlas, entonces debe asumir como requisito previo su propia especialización en el área en que traduce. Sin embargo, es preciso hacer notar que una traducción, por muchas anotaciones que tenga, no puede substituir a una buena interpretación monográfica. Son dos cosas diferentes y no necesariamente ambas deben, o pueden, ser realizadas por el traductor.

Requisitos para un programa de traducción automatizada.

Vamos a hacer una pequeña lista de lo que sería deseable que un programa de traducción automatizada ofreciera al usuario.

1. Contar con diccionarios especializados por área e incluso por autor. Por ejemplo, en la traducción de textos filosóficos occidentales al japonés, se han creado vocabularios específicos para textos de Kant, de Heidegger, de Merleau-Ponty, etc. Se podrían hacer también de los principales filósofos japoneses.

2. Sacar mejor partido de la flexibilidad y creatividad del idioma al que se traduce. Las academias de la lengua ponen trabas a este aspecto indispensable. Allí subyace un egocentrismo lingüístico que considera que lo que no se puede decir en español ya acuñado debe quedar fuera de lo expresable. De manera que los límites de la expresión están marcados, no por la creatividad, sino por la combinación o la permutación. Quizá podrían buscarse radicales griegos y latinos para la creación de nuevas palabras en los casos límite.

3. Estar provisto de un analizador gramatical para cada uno de los idiomas que traduce. Quizá podría hacerse a base de algoritmos de búsqueda de patrones de expresión.

4. Tener algoritmos sintácticos que permitan el ordenamiento correcto de los vocablos traducidos.

5. Aunque actualmente la velocidad no entra dentro de las consideraciones inmediatas, sí sería deseable que en el caso de la traducción de textos largos no tuviera uno que esperar un mes.

6. Una última consideración metalingüística o extralingüística sería que el costo de ese programa fuera tal que lo hiciera accesible a los bolsillos de todos.

Hacer esta lista de requerimientos no nos libera de la responsabilidad de la traducción. Adentrarnos profundamente en el contenido de los textos es responsabilidad nuestra. Posiblemente tenga que afirmar-

se, en última instancia, que lograr esa comprensión es muy difícil. Como dice Nishida Kitaro de la posibilidad de que japoneses y extranjeros comprendan mutuamente sus gustos: “no sabemos si realmente hoy día algún occidental logre verdaderamente entender los gustos japoneses, ni si los japoneses logren entender verdaderamente los gustos extranjeros; es más, quizá ni unos ni otros puedan”.³⁹ Tal vez, el problema de la traducción pueda ser incluso tomado como un conflicto entre lealtades a diferentes grupos lingüísticos.⁴⁰ Acaso la traducción sea una transformación como dice Jacques Derrida; o quizá podamos decir, parodiándolo, que la traducción es una desestructuración semiótica que se origina en la diferencia entre el glifo y la glosa. Como ejemplo ilustrativo podemos pensar en la polisemia y multivocidad del carácter chino [] antes de ser definido por una pronunciación. Este carácter chino puede leerse como *i-ku*, *ika-su*, *u-mu*, *u-maru*, *ou*, *inochi*; *iki-nagara*, *umare-nagara*, *nama*, *naru*, *iki*, *sei*, *sho*. En estos casos, la traducción nos da una oportunidad de ejercer lo que se ha llamado el “malentendido creativo” porque quizás ni comprendamos totalmente la cultura japonesa y sus tradiciones, ni tengamos todas las palabras necesarias para traducir.

³⁹ NKZ, XIII, 119.

⁴⁰ A la manera en que se plantea el uso del inglés y la lealtad al lenguaje en Margarita Hidalgo. “Perceptions of Spanish-English Code-Switching in Juarez, Mexico”, Albuquerque, NM, The University of New Mexico, March 1988, Research Paper Series No. 20. p. 8.