

## SEMIÓTICA DE LA TRADUCCIÓN COMO COMUNICACIÓN INTER-GÉNEROS Y TRANS-GÉNEROS

SUSAN PETRILLI

### 1. LA TRADUCCIÓN EN UNA PERSPECTIVA SEMIÓTICA

Como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, la semio-ética de la traducción se considera como una rama de la *semio-ética* (Petrilli y Ponzio 2003, 2005). La semioética es un criterio de aproximación específico en la semiótica entendida como *semiótica global* (Sebeok 1976) y refleja la idea de semiótica, en referencia a su más antigua definición, la de sintomatología, que prestaba atención a los *síntomas*. Pero la palabra “semiótica” no sólo indica la ciencia general de los signos, sino que también se utiliza para indicar una manera particular de utilizar los signos específicamente por los seres humanos, la aptitud a la *metasemiosis* que diferencia los seres humanos de los demás seres vivientes. Estos últimos tienen la aptitud para la semiosis pero no para la metasemiosis.

Desde este punto de vista, el animal humano es un animal semiótico (Deely, Petrilli, Ponzio 2005). La metasemiótica se refiere a la capacidad de reflexionar sobre los signos y, por lo tanto, alude a la capacidad crítica y creativa. Por sí misma, la capacidad metasemiótica está relacionada con la aptitud para la responsabilidad: el animal humano es el único animal semiótico existente, o sea el único animal responsable de los signos y de sus connotaciones, responsable *por el otro*, donde con el término otro entendemos el “otro *referido a sí mismo*” u “otro *con respecto a sí mismo*”, y responsable *hacia el otro*. Entonces, el ser humano está sujeto *a* y es sujeto *de* responsabilidad.

En la medida en que el semiólogo ejerce la metasemiótica, el/ella es al fin y al cabo doblemente responsable: el semiólogo tiene que ocuparse tanto de sí mismo/a como de los demás y, como semiólogo global, tiene que ocuparse de la vida en un nivel global. La semiótica es una ciencia *crítica* en el sentido kantiano del término, o sea en el sentido de que ella investiga sobre sus condiciones de posibilidad y es una ciencia crítica también porque interroga el mundo humano sobre la hipótesis de que éste no sea el único mundo posible, que no sea el mundo *definitivo*, así la semiótica crítica mira al mundo como a un mundo *posible*, uno entre los muchos mundos posibles.

Al ser semiótica global, metasemiótica, semiótica crítica, semiótica conectada con el sentido de responsabilidad, la semiótica general tiene que ocuparse de la vida en sentido planetario y no sólo en sentido teórico, sino también práctico, ético y terapéutico. Esto significa que la semiótica tiene que *cuidar la vida*. Desde esta perspectiva, la semiótica tiene que recuperar su relación con la sintomatología o sea la semiótica desde el punto de vista médico.

Según lo dicho, semiótica significa *escuchar*. La semiótica, en sentido médico, es escucha practicada por medio de la sintomatología. Refiriéndonos a la cultura humana y a la sociedad, a la antroposemiótica y, más específicamente a la socioantroposemiótica, la semiótica tiene que escuchar los síntomas del mundo globalizado actual e identificar las numerosas expresiones de necesidad y malestar que se van multiplicando en las relaciones sociales así como en los contextos internacionales. En un mundo globalizado que se dirige hacia su propia destrucción, la semiótica tiene que diagnosticar los síntomas, hacer una prognosis e indicar las posibles terapias para mejorar el porvenir de la globalización y la salud de la semiótica en general.

Este programa, llamado semioética, tal y como está planteado, es parte de una orientación dentro de la semiótica, propuesto por la escuela Bari-Lecce (Petrilli 2004).

## 2. TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN Y SEMIOÉTICA COMO DOCTRINA DE COMUNICACIÓN INTER-GÉNEROS Y TRANS-GÉNEROS

En sentido estricto, la traducción es la transposición de un texto de una lengua histórica a otra. Autores como Victoria Welby (1837-1912), Charles S. Peirce (1839-1914) y Roman Jakobson (1896-1982) reconocieron la importancia de la traducción en el conjunto de los procesos semióticos.

Concebida como proceso donde un signo se considera como equivalente a otro que el primero va a sustituir y, en cierta medida, desarrolla, la traducción presupone: 1) la actividad de *traducir*, o sea, una serie de operaciones con las cuales una entidad semiótica queda sustituida por otra, y 2) la condición de *traducibilidad* que supone la intercambiabilidad, entre entidades semióticas.

La semioética de la traducción es vista como traducción en el triple sentido propuesto por Jakobson: traducción entrelingual, interlingual e intersemiótica.

La palabra “doctrina” se utiliza aquí según el concepto expresado por Thomas Sebeok (1921-2001) (1976). A pesar de su característica orientación totalizadora, en este libro la semiótica no está designada ni con el término ennoblecedor de “ciencia”, ni tampoco con el de “teoría”. Sebeok eligió la expresión: “doctrina de signos”, empleada por John Locke donde *doctrina* indicaba un organismo de principios y opiniones más o menos constituyentes de un campo del conocimiento. Sebeok empleó esa expresión a la manera de Peirce con lo cual la cargó de ejemplos de la crítica kantiana.

El término “género” es una abstracción que determina otra: el “individuo”. Género e individuo son *abstracciones concretas*: abstracciones que constituyen la realidad en que vivimos. Específicamente, la política y la lógica comparten el hecho común de considerar a las singularidades como individualidades y, por lo tanto, a pertenecer a un género, como correspondientes. La relación de alteridad entre una singularidad y otra es pre-política y pre-lógica. Esto significa que yo ya no tengo que relacionarme con una singularidad, sino con una singularidad dentro de un género; estoy obligado a relacionarme con un individuo de un determinado sistema o grupo. Esto comporta un proceso de traducción continuo de singularidades a individualidades y géneros, de alteridades a identidades, de diferencias de signos a signos de diferencia que identifican un género. Identidad individual e identidad de comunidad se definen *por* y *en* los géneros.

Un ejemplo sería el concepto de nación que puede ser considerado prestando atención a los signos de diferencia e identidad. El concepto de nación es una de las *abstracciones concretas* en las que se afirma la identidad de la comunidad. Esta, tal como todas las abstracciones concretas, es al mismo tiempo material y ficticia. Al ser una categoría de identidad, la nación es también una categoría de *diferencia* y este dualismo está reflejado en el mismo término “nación”, que es ambivalente. En efecto, la palabra nación se compone de: 1) un *significado esencialmente político*, que se expresó en los años del Iluminismo y de la Revolución Francesa. Según este significado, la nación sería el Estado que otorgaría expresión a la *soberanía del pueblo*. Pero el término nación se compone también de: 2) un significado *etnolingüístico* que maduró a lo largo del Romanticismo, según cuyo significado una nación difiere de otra por grupos étnicos e idioma. Estos dos significados de “nación” destacan las dos profundas diferencias de concebir el origen de la identidad nacional. En el primer caso, el origen es político, jurídico y económico y se reconoce por un *hecho sociohistórico*. En el segundo caso, el origen de la identidad se considera como *natural*. Este segundo aspecto comprende sin duda también factores socio-históricos como la lengua y asocia a las tradiciones culturales, factores naturales como la sangre y el territorio. –En este caso los factores sociohistóricos se consideran naturales –la expresión común “lengua natural” es sintomática– que naturalmente determinan diferencias nacionales.

Las categorías de “identidad” y “género” están entonces estrechamente relacionadas y desempeñan un papel central en la comunicación del mundo contemporáneo, tanto refiriéndonos a la identidad de un sujeto individual como a la del sujeto colectivo, por

ejemplo expresiones como la clase social, el grupo étnico, la nación, la Unión Europea, el “Mundo Occidental”, etc. Los individuos pertenecen a géneros de toda clase: sexuales, laborales, nacionales, étnicos, etc. La relación entre las singularidades se traduce en relaciones entre los individuos y, en consecuencia, entre los géneros. La semioética de la traducción, como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, quiere invertir este proceso, proponiendo el camino inverso de traducción, o sea: traducción hacia los signos de la relación entre singularidades, lo que Levinas (1961) llamó *le face-à-face*, relación “cara a cara”. Como signo en desarrollo continuo, el individuo es una entidad dialógica y relacional, un individuo abierto en relaciones intra-personales e inter-personales con otros individuos, de allí que los límites y los signos del individuo no se pueden definir de una vez por todas, sino que sólo se pueden precisar por medio de encuentros con otras individualidades, o sea con otros géneros.

La identidad del sujeto es múltiple, está hecha de muchas facetas y es también poli-vocal y se delinea y modela según la relación dialógica entre sus diferentes partes. Si interpretamos la palabra “in-dividual” literalmente con su significado de “no-dividido, no-divisible”, según Pierce, quien rechazó el “fenómeno ilusorio” de un *sí* completo o de un *sí* autosuficiente, podemos afirmar que “una persona no es en absoluto un individuo” (CP 5.421). La aptitud social y colectiva del *sí* no choca con su singularidad, unicidad o alteridad con respecto a cualquier proceso de significación que pueda interpretarlo. El *sí* es inefable (CP 1.357), expresable más allá de lo dicho; las expresiones del *sí* transmiten el significado más allá de las palabras. Por otro lado, la inefabilidad y la unicidad del *sí* no implican ninguna incomunicabilidad.

Victoria Welby analizó el problema de la subjetividad en el sentido de las relaciones entre lo que ella llamaba el “Yo”, o, introduciendo un neologismo, el “Ident”, y el *sí* o, con otro neologismo, el “ephemeron”.<sup>1</sup> El *sí* es mortal, efímero como el cuerpo. En contraste, el Yo aspira a la inmortalidad más allá de la mortalidad del cuerpo y del *sí*. Al estar así articulado, el sujeto no es unitario y compacto sino tiene un plus, algo más con respecto a la identidad misma, lo que se constituye en la relación dialógica entre el Yo y el Sí. El Yo o *Ident* no es el “individual” sino el “único”. Welby afirma en sus manuscritos inéditos que es precisamente nuestra *di-vidualidad* la que constituye la riqueza de nuestros dones<sup>2</sup> (Petrilli 1998a).

Que el sujeto sea un sujeto encarnado, un ser inter-corporal, un organismo inter-conexo con otros, expresión de condición de incorporeidad tanto en términos sincrónicos, como diacrónicos, o que el sujeto esté encarnado en un cuerpo que tenga alguna relación y no esté aislado de otros cuerpos, es esencial para nuestra comprensión de la subjetividad. El sujeto es una entidad encarnada tanto desde la perspectiva de la evolución biológica de las especies, como desde el punto de vista de la sociedad y de la historia cultural. El cuerpo desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la conciencia, que es el de encarnar la conciencia misma. Haciéndonos eco del filósofo ruso Mijaíl M. Bajtín (1895-1975), el mundo forma un puente para juntar el cuerpo

de uno al cuerpo de los demás (Bajtín 1990).

La relación dialógica entre el *sí* y el otro (otro *de sí mismo* y otro *con respecto a sí mismo*) se plantea como la condición más importante para la continuidad del proceso creativo. Fuerza pujante en este proceso creativo es el amor, las fuerzas del *ágape*. En la arquitectura del sistema del pensamiento de Pierce, el desarrollo más avanzado de razón y saber está basado en el poder creativo de la *racionalidad* y la persuasión del *ágape*.

La semioética de la traducción de los géneros y de los individuos pertenecientes a los géneros no sólo tiene que *tener en cuenta* sino también *rendir cuentas de* la “razón de las cosas”. De todas formas, la razón de las cosas, la certidumbre filosófica del tener razón, *avoir raison*, para citar a Levinas, no puede prescindir de la aptitud para la racionalidad que tiene sus raíces en la lógica de la alteridad. Esto significa que la razón de las cosas no se puede alejar de la capacidad des-totalizadora como condición esencial para constituir una globalidad crítica y dialógica.

La racionalidad tiene el poder de transformar el terror por lo desconocido, lo ajeno, el miedo al otro entendido como miedo al otro ajeno a *sí mismo*, en simpatía por el otro, que se vuelve bueno. Leyendo a Pierce bajo la luz de la filosofía de la subjetividad de Levinas: debajo de la corteza dura de la identidad, a través del amor, el sujeto vuelve a descubrir su miedo *por* el otro y *no al* otro. El amor, la racionalidad, la creatividad están todas enraizadas en la lógica de la alteridad y del dialogismo, y, juntos, mueven globalmente las dinámicas evolutivas de la semiosis humana.

### 3. DESDE GÉNEROS E INDIVIDUOS A LA RELACIÓN CARA A CARA

En su obra “Judaïsme et temps présent” (1960) Levinas destaca que vivimos en la época de la filosofía. Los hombres están sustentados en sus actividades por la certidumbre de “tener razón” (*avoir raison*), de estar en armonía con las fuerzas materiales que, concretamente, mueven las cosas, sustentados por la seguridad de moverse en armonía con la historia. Esto satisface sus conciencias. Más allá de los progresos de la ciencia, que descubren un previsible juego de fuerzas en los acontecimientos, las mismas libertades humanas están reguladas por un orden racional. Escondido en los abismos del Ser, este orden se descubre gradualmente y se revela a través del desorden de la historia contemporánea, por medio del sufrimiento y del deseo de los individuos, de sus pasiones y de sus victorias. Queda declarado que una sociedad industrial global suprimirá todas las contradicciones que amenazan a la humanidad. Pero también suprimirá al alma más honda del hombre. Las razones surgirán como un sol fantástico que volverá transparente la opacidad del hombre. Los hombres han perdido sus sombras dice Levinas, y de ahora en adelante nada podrá absorber o reflejar esa luz que elimina incluso la interioridad de los seres.

Específicamente humana o, con palabras de Levinas “metafísica”, la trascendencia de lo humano está caracterizada por su aptitud para la alteridad absoluta, para la

responsabilidad, para la relación de inter-corporeidad dialógica entre diferencias no indiferentes, para la no-funcionalidad de la identidad y sus relativas funciones. Levinas habla de “*désir de l’Autre*” (Levinas 1961). Lo verdaderamente humano es la condición de vulnerabilidad y exposición al otro.

Los lugares donde mejor se evidencia lo que es propiamente humano son aquellos donde el tiempo está marcado en sentido de relación hacia el otro como absoluto y no funcional; el tiempo del envejecimiento, enfermedad, muerte, el tiempo de amistad y erotismo, el tiempo de la maternidad y crianza, el tiempo de los asuntos estéticos, de las artes figurativas, de la música, el cine, el tiempo de la invención y de la investigación científica, el tiempo del juego, de lo efímero. Este es el tiempo de la exasperación de la identidad cerrada, el tiempo de la des-totalización dialógica y de la proliferación de las diferencias que no se pueden adoptar para ponerlas al servicio del Mundo.

Con la palabra Mundo queremos expresar el mundo dirigido por la lógica de la identidad, donde el lema es *transparencia* y donde hasta la interioridad de los seres está suprimida: un mundo sin ni siquiera una sombra. El mercado global y la red de comunicación global juntos ejercen poder y control sobre cuerpos que se presentan como entidades individuales separadas y autosuficientes y que, por supuesto, no lo son. La tendencia preponderante en la globalización actual es la de igualar y nivelar las diferencias según valores dominantes determinados por el mercado global y la comunicación global. Pero, de todas maneras, signos de resistencia surgen contra los procesos de nivelación monológica mientras manifestaciones como semiosis especial y lenguas y culturas siguen floreciendo.

Prácticamente, el mundo que acabamos de describir se basa en la identidad. Está predispuerto o programado para sacrificar lo otro, la alteridad, en pro de la identidad. Las preguntas son las mismas que Levinas se planteó a lo largo de toda su investigación: ¿hay algún sentido más aparte de estar en el Mundo y para el Mundo? ¿Puede lo *propiamente humano* sustituir al tiempo-espacio de los objetos y al tiempo-espacio de la identidad? ¿Existen relaciones que no se puedan reducir a la categoría de identidad, que, en cambio, sean ajenas a las relaciones entre sujeto y objeto, a las relaciones de cambios, equivalencias, funcionalidad, interés y productividad? ¿Pueden existir relaciones inter-humanas que estén completamente dirigidas hacia el otro y que, al ser al mismo tiempo terrenal y material, sean relaciones hacia las cuales el cuerpo pueda abrirse? ¿Puede existir un sentido que sea otro con respecto al sentido del mundo de los objetos? (Levinas 1972, 1986). Levinas sugiere una nueva forma de humanismo, no como humanismo de la *identidad*, sino como humanismo de la *alteridad*.

El humanismo de la alteridad expresa un movimiento sin regreso hacia el sujeto, un movimiento llamado *œuvre*, exposición arriesgada hacia la alteridad, hibridación de la identidad, ruptura del monologismo y huida de la relación sujeto-objeto (Levinas 1935-36: 373-392). *Hors-sujet* (fuera del sujeto) es el título de un libro de Levinas de 1987; “*hors-sujet*” significa también estar fuera del sujeto, no ser responsable de la

tematización, de la representación de la lógica de la identidad. La lógica de la alteridad es la condición necesaria para que sea posible un humanismo donde la conciencia buena o limpia, los derechos humanos –como derechos del *sí*, de la identidad– sean interpelados a la luz de los derechos de los demás.

En la relación *face-à-face* con el otro, se interroga al *Yo*. A través de su desnudez, su exposición, su fragilidad, el rostro enseña que la alteridad nunca se eliminará. Otro, *autrui*, este otro, dice Levinas, pone el *Yo* en acusativo, llamándolo, pidiéndole, convocándolo a su condición de absoluta responsabilidad, fuera del área de la iniciativa del *Yo*-mismo. La responsabilidad absoluta es responsabilidad para el otro, o sea, respuesta al otro y para el otro.

La relación con el otro es asimétrica, desigual: el otro está fuera de las proporciones con respecto al poder y a la libertad del *Yo*. La conciencia moral interroga a la libertad del *Sí*-mismo. Esta interrogación, de todas formas, es al mismo tiempo parte constitutiva del *sí* y de su libertad también, ya que ésta marca el pasaje de la espontaneidad a la conciencia, de la libertad como placer pasivo y como feliz espontaneidad del *sí* mismo, a la libertad como derecho y, luego, a la expresión de este derecho. (Levinas 1961).

Los derechos y la libertad del *sí* existen, a pesar de la necesidad de responder a los demás, bajo el peso de la responsabilidad ilimitada para los demás. El origen del *sí*, un origen sin *arché*, y en este sentido anárquica, procede de una conciencia inquieta ante los demás, una mala conciencia, entonces por la necesidad de justificar la presencia del uno a los demás. En la búsqueda continua de una buena conciencia, el *sí*-mismo en nominativo, como sujeto, como conciencia intencional, como discurso, procede de la interrogación del *sí* mismo y de su transformación en acusativo. De ese mismo interrogativo proceden la libertad del *sí* mismo, sus derechos, o sea, los denominados “derechos humanos” elaborados para defender el *sí*, llamado por el rostro del otro para rendir cuentas de los derechos de los demás y para defender el *yo* como *sí*.

Estar enfrente de una cara desnuda, de dos ojos desarmados, sin ninguna protección es el punto de partida desde el cual el *sí* se constituye como responsabilidad, y no es una oposición de fuerza ni una relación hostil, es, por el contrario, una oposición pacífica y de amor, donde la paz no es sólo una suspensión de la violencia y donde la violencia se esconde para hacerse más eficaz. Al contrario, la verdadera violencia es la eliminación de aquella oposición pacífico-amorosa; violencia sería evitarla, la violencia es ignorar el rostro, evitando la mirada. *No* está escrito en el rostro del otro, en primer lugar: “No matarás”, por el simple hecho de ser una cara. La violencia se produce cuando lo que está *no escrito* en el rostro del otro se convierte en una relación de fuerza hostil o de sumisión. La violencia consiste entonces en prevaricar al otro, hasta el punto extremo de matar o de hacer guerras. La prevaricación se produce a pesar de la oposición a la violencia expresada también en el mandamiento “No matarás”, ya escrito en el rostro del otro más que expresado en una sentencia que precede al pensamiento racional, que es el

yo, que precede a las afirmaciones hechas por el sujeto, el saber y la conciencia objetiva. (Levinas 1987,1990). El humanismo prevé responsabilidad hacia el otro, una relación interpersonal donde el sujeto, según Levinas, alcanza la condición humana siendo responsable para los demás, con lo cual se vuelve digno de esa condición.

*Traducción de Laura Cervini, revisión de Lucrecia Escudero Chauvel*

## NOTAS

<sup>1</sup> Los manuscritos no publicados de Victoria Welby están disponibles en la Welby Collection, York University Archives and Special Collections, Toronto. Un documento titulado *Subjetividad* incluye textos escritos entre 1903 y 1910, véanse en particular los manuscritos de 1907-10. Para una descripción de la Welby Collection, véase Petrilli 1998 y 1998b.

<sup>2</sup> "I and Self", Box 27, file 13, Welby Collection, York University Archives y Special Collections, Scott Library, North York, Toronto, Canadá.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAJTÍN, M. (1990) *Art and Answerability. Early Philosophical Essays by M. Bakhtin*. M. Holquist y V. Liapunov (eds.). Austin: University of Texas Press.
- DEELY, J., PETRILLI, S. Y PONZIO, A. (2005) *The Semiotic Animal*. Toronto: Legas.
- LEVINAS, E. (1935-1936) "De l'évasion", *Recherches Philosophiques* V.
- \_\_\_\_\_(1960) "Judaism et temps présent", *L'Arché* 44: 32-36. También *Difficile liberté de E. Levinas*, 269-278. París: Albin Michel. 269-278.
- \_\_\_\_\_(1961) *Totalité et infini*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_(1972) *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- \_\_\_\_\_(1986) *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.
- \_\_\_\_\_(1987) *Collected Philosophical Papers*. A. Lingis (trad.). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- \_\_\_\_\_(1990). "Prefacio" de 1990 a Levinas, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism". S. Hand (trad.), *Critical Inquiry* 17: 63-71.
- PEIRCE, C. S. (1931-1966) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, de C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks (eds.), 8 vols. Cambridge, MA: The Belknap Press, Harvard University Press. (Las referencias bibliográficas son a CP, seguidas por números de párrafos y volumen.)
- PETRILLI, S. (1998a) *Su Victoria Welby*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- \_\_\_\_\_(1998b) *Teoria dei segni e del linguaggio*. Bari: Graphis, 2001.
- \_\_\_\_\_(2004) "Dieci tesi per il futuro anteriore della semiotica", *Corposcritto* 5, 37-40.
- PETRILLI, S. Y PONZIO, A. (2003) *Semioetica*. Roma: Meltemi.
- \_\_\_\_\_(2005) *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*. Toronto: Toronto University Press.
- SEBEOK, T. A. (1976) *Contributions to the Doctrine of Signs*. Bloomington: Indiana University Press.