

Ad officium boni translatoris pertinet...
La traducción teológica según Tomás de Aquino

Ponencia con motivo de la celebración de la
festividad de Santo Tomás de Aquino

Fr. Sixto Castro, O.P.
Catedrático de Estética de la Universidad de Valladolid



Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Sede Trinitarios
Valencia, 24 enero 2025



Ad officium boni translatoris pertinet...
La traducción teológica según Tomás de Aquino

Fr. Sixto Castro, O.P.

© Fr. Sixto Castro, O.P.
© Universidad Católica de Valencia, de esta edición
ISBN: 978-84-16562-63-3

Impreso en Gráficas Nasve, S.L.

Ad officium boni translatoris pertinet...
La traducción teológica según Tomás de Aquino

Resumen: En este texto me propongo presentar algunos apuntes relativos a la traducción en general y a la traducción teológica en particular, entendida como un caso particular de interpretación, en el espíritu de la filosofía de Tomás de Aquino. Para ello tomo como punto de partida el prólogo de *Contra errores graecorum*, de Santo Tomás, en el que este señala lo que es un elemento clave de toda su filosofía: la importancia de mantener en la traducción el contenido de la *sententia*, es decir, la *res* a la que se refiere el lenguaje, sin perderse por vericuetos lingüísticos. Asimismo, adelantándose en siglos a las propuestas de los filósofos que introducen la historicidad en el corazón de la filosofía, el Aquinate señala la importancia del contexto histórico y polémico en el que se formula una afirmación teológica como elemento clave a la hora de comprenderlo de modo correcto y, por ello, a la hora de traducirlo. En su aportación, además, hay elementos que nos permiten ofrecer una alternativa a la tesis contemporánea de que siempre hay un elemento de intraducibilidad entre los lenguajes: en la medida en que la tesis tomista se basa en las cosas, puede entenderse su propuesta no como una reflexión dentro de juegos de lenguaje, sino como una ampliación del modo de darse de las cosas, en el cual juega un papel clave su idea de analogía.

1. Introducción

Como es conocido, Tomás de Aquino recibió del Papa Urbano IV una copia de un texto, *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum*, compilado por Nicolás de Durazzo, obispo italiano. Este se proponía demostrar con este *libellus* que los Padres griegos habrían enseñado ya la doctrina del *filioque*. De este modo pretendía proporcionar argumentos para solucionar el cisma con la Iglesia ortodoxa, señalando que los católicos no habrían introducido en el credo nada que no hubiesen defendido ya los Padres griegos.

Hoy sabemos que muchos de estos textos no son auténticos. Tomás de Aquino no cuestionó esa autenticidad, posiblemente porque no tenía las herramientas filológicas adecuadas, seguramente porque no desconfiaba de su fuente y sin duda porque no era el problema que se le había confiado. Independientemente de ese hecho, y yendo directamente a los textos, el Aquinate fue lo suficientemente perspicaz como para comprender que en ese *libellus* se contenían cosas útiles para la fe; sin embargo, era también consciente de que estas cosas provechosas, leídas en un momento posterior y fuera de su contexto histórico, dogmático y teológico original, podían ser interpretadas como dudosas y, de este modo, ser utilizadas en contra de la fe católica por los opositores a este credo.

Para analizar esta dialéctica entre lo útil y lo peligroso, en la que hay que salvar la verdad que se contiene en esas proposiciones que, al fin y al cabo, viene del Espíritu Santo, y disipar la tiniebla del error que nace de esas dudas suscitadas por una lectura inadecuada, el Aquinate anotó una serie de reflexiones en el prólogo del texto que escribió a raíz de la recepción del *libellus* para dar respuesta a las cuestiones que le planteaba el Papa: *Contra errores graecorum*¹, de 1263. En este prólogo, Tomás de Aquino incluyó una serie de ideas fundamentales para el desarrollo de una hermenéutica teológica, aplicables de modo especial a esa forma de hermenéutica general que es la traducción y, de modo más apremiante, al caso de la traducción teológica, donde lo que está en juego no puede reducirse, valga la redundancia, a juegos de palabras.

2. Origen de las dudas

2.1. El contexto histórico

En la lectura que Tomás de Aquino hace del *libellus*, el santo detecta que la razón de las dudas que pueden surgir de la lectura de los escritos de los Santo Padres es doble. Por un lado, el momento histórico de la escritura de esas declaraciones. A este respecto, el

1. Sigo la edición que se encuentra en Corpus Thomisticum: <https://www.corpusthomisticum.org/oce.html>. La traducción es mía. Si no se indica otra cosa, las citas que se hacen en el texto son de este prólogo.

Aquinas subraya un principio hermenéutico básico: antes de que apareciera un error en las cosas de fe, los santos doctores hablaban de un modo más genérico, más descuidado y menos preciso. Pero una vez que se debate una cuestión de fe, y una vez que la Iglesia se ha pronunciado sobre ella, los santos doctores ajustan y afinan mucho el lenguaje, y se vuelven más prudentes para que de sus declaraciones y afirmaciones no se puedan seguir esos errores. Tomás ilustra esto con un par de ejemplos. El primero tiene que ver con el hecho de que los escritores anteriores a la herejía arriana no hablaron expresamente de la unidad de la esencia divina, como sí lo hicieron los doctores posteriores a Arrio. No tenían obligación ni necesidad de hacerlo, porque la controversia no había surgido y la divinidad de Jesucristo no había sido puesta en duda. Este es el primer elemento clave: no estaba creado el contexto en el que se demandaba esa necesidad de prudencia y precisión. Como veremos más adelante, uno de los elementos clave de la crítica contemporánea es que no se da texto sin contexto, y los enunciados no significan desarraigados de esa trabazón histórica, teológica y polémica. Esto es lo que muestra también el segundo ejemplo del Aquinate, que es la discusión de San Agustín sobre el libre albedrío, respecto a cuyas capacidades el obispo de Hipona hace referencias mucho más cuidadas, precisas y perfiladas una vez que tiene que enfrentarse a la herejía pelagiana. El Aquinate observa que, en sus libros anteriores, al defender el libre albedrío contra los maniqueos, Agustín había enunciado algunas tesis que los pelagianos tomaron como una defensa de su propia posición de oposición a la gracia divina. Todo cambia cuando se ha creado el contexto polémico. Al igual que el texto significa en la trama de un contexto, el contexto es generado por un texto, que hace posible y necesario que, en torno a él, se concrete toda una serie de elementos históricos, teológicos y polémicos, como hemos señalado. Esta unión de texto y contexto genera lo que, en términos heideggerianos –sin pretender ser fieles a su sentido–, podríamos denominar “la apropiación de un acontecer”, que establece la doctrina de manera definitiva: tal acontecimiento es constitutivo de la formulación dogmática que, en este sentido, tiene una profunda raigambre histórica, como la tiene el evento continuado de la salvación. Esto, como todo evento histórico, tiene

consecuencias pragmáticas: una vez que se ha dado ese acontecimiento, los autores escriben de modo más cauto y "más pulido" (*cautius et quasi elimatius*) en cuestiones relativas a la doctrina de la fe para evitar toda herejía. El punto clave lo señala el santo: "las cosas que se encuentran en los dichos de los doctores antiguos que no se dicen con tanta cautela como la que observan los modernos no deben ser desestimadas ni abandonadas, pero tampoco hay que extenderse sobre ellas, sino exponerlas con reverencia".

Este carácter de "evento", con toda su carga de significación histórica, lo subraya adecuadamente el Aquinate con su idea de que el mismo desarrollo dialógico y polémico de una tesis teológica demanda una precisión que no se encontraba en los discursos precedentes, ni se les exigía, pero una vez que ese evento ha acontecido, los autores se obligan a una exactitud que ha de seguir la célebre máxima de Vicente de Lérins: *non nova sed nove*. En la propuesta tomista hay una cierta elaboración rudimentaria de lo que siglos después Gadamer denominará "conciencia de la determinación histórica". La tesis de esta propuesta es que el momento histórico de una afirmación ha de ser tenido en cuenta a la hora de reflexionar sobre su valor de verdad². Por lo mismo, los eventos que van cambiando el mundo nos obligan a repensar nuestras razones y los modos de exponerlas. Evidentemente, las consecuencias filosóficas y teológicas de este planteamiento no se exploran con la profundidad que demandan hasta el siglo XIX. No debemos, pues, hacer de Tomás de Aquino un historicista, porque no puede serlo. Su idea de la verdad no tiene que ver con su sujeción a la historia en el sentido que los autores decimonónicos le dan al término. El Aquinate, sin embargo, sí reconoce que la verdad, que es una, ha de "rescatarse" *en* (no *de*) su contexto histórico, es decir, que el mismo proceso histórico de comprensión impone una serie de exigencias que hay que tener en cuenta para no juzgar las declaraciones de los teólogos, en este caso de los Santos Padres, de modo incorrecto o injusto, o, para ser más precisos, para no leerlas de manera "absoluta", es decir, independientemente de cualquier circunstancia.

2. Véase Walter Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca, Sígueme, 1976, cap. 9.

Una de las consecuencias de esto es que no se pueden tomar sin más todas las "sentencias" de un autor y declararlas de modo genérico "ortodoxas" o "heréticas". En un autor considerado herético hay sin duda un buen número de afirmaciones ortodoxas, pero estas no son las que deciden su estatus. De modo análogo, no consideramos que San Agustín sea hereje por haber defendido determinadas cosas previamente a su polémica con los maniqueos. De hecho, él mismo se va volviendo criterio de ortodoxia en estas discusiones. Igualmente es claro que sus afirmaciones previas a la contienda con los maniqueos, asumidas luego como ariete teológico por los pelagianos, no pueden ser consideradas heréticas, aunque las de los pelagianos, que teóricamente y sin el contexto "eventual" al que nos hemos referido, sí lo sean. Así, dos afirmaciones indiscernibles desde el punto de vista perceptivo son totalmente distintas desde el punto de su verdad teológica, precisamente porque están por cosas distintas, es decir por realidades diferentes.

Lo mismo podría decirse de la multitud de escritores ortodoxos que vivieron uno o dos siglos antes del estallido de la controversia arriana, como Ireneo y Tertuliano, Novaciano y Justino Mártir, que sostuvieron algunas opiniones "dudosas"³. Las razones que se aducen en apoyo de una verdad, así pues, adquieren parte de su valor y de su funcionalidad en virtud del contexto en el que se dan, y no es indiferente el modo en el que se haya llegado a ellas. A diferencia de la aritmética, en la que 1000 es 1000, independientemente de que se haya obtenido ese resultado como la suma de 999 más 1 o de 500 más 500, en los debates teológicos la Trinidad no es la misma realidad si se ha llegado a esa verdad dogmática a partir del testimonio de las Escrituras o si se ha concluido como un corolario necesario de la filosofía hegeliana. La génesis de estas razones es aretética y no técnica: en la areté, la virtud, es fundamental cómo algo se da. En la técnica basta que algo se dé.

3. Richard Hanson, «The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century ad», en Rowan Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 151, citado por Alister McGrath. *The Nature of Christian Doctrine. Its Origins, Development and Function*, Oxford, Oxford University Press, 2024, p. 37.

Desde esta perspectiva histórica, cabe concluir, entonces, que la "intencio auctoris" no se da en el vacío, sino precisamente en un contexto polémico, que es lo mismo que decir, dialógico. La cuestión es, pues, cuándo y cómo se dice algo, y el asunto es que ese "cuándo" y ese "cómo" no son eternos, sino fundamentalmente temporales y, por ello, cargados de un sentido histórico. La consecuencia que de esto se sigue es que las razones que confirmaron una proposición no tienen un valor perenne: ante el surgimiento de un nuevo "mundo" originado por ese "evento" es necesario repensar el modo de darse de la verdad y la manera de exponerla, que es lo que nos llevará a las consideraciones de índole filológica. Aquí es donde el teólogo se vuelve traductor y del traductor ha de emanar el teólogo que lleva dentro.

2.2. Las demandas filológicas

Junto al referido elemento de hermenéutica histórica, el Aquinate señala que la segunda fuente del carácter dudoso de las sentencias de los padres tiene que ver con la filología. Afirma el Aquinate en el texto: "porque muchas cosas que suenan bien en lengua griega tal vez no suenen bien en latín, por lo que latinos y griegos confiesan la misma verdad de fe con otras palabras". Entramos ya en la cuestión de la traducción, que se entiende como un servicio a la "verdad de fe" que no está ligado sustancialmente a una palabra. La verdad de fe, como toda verdad, tiene que ver con las cosas, no con los términos.

El ejemplo que pone Santo Tomás en *Contra errores graecorum* no puede ser más relevante: "se dice entre los griegos, con razón y católicamente, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis (*tres hypostases*); pero a los latinos no les suena bien que se diga que son tres sustancias (*tres substantiae*), aunque la hipóstasis sea entre los griegos lo mismo que la sustancia entre los latinos, según la propiedad del término (*secundum proprietatem vocabuli*). Entre los latinos –continúa el santo– la sustancia suele tomarse más comúnmente (*usitatus*) por la esencia, la cual tanto griegos como latinos confiesan que es una en las personas divinas. Por ello, donde los griegos dicen 'tres hipóstasis', los latinos dicen 'tres personas'". Tomás elige este ejemplo clave en la dogmática

cristiana para mostrar que la traducción correcta es, obviamente, cuestión de palabras, pero no cuestión de cambiar unas palabras por otras, lo que acontecería en un régimen exclusivamente lingüístico, sino que es cuestión de realidades, y las palabras están al servicio de las realidades, no a la inversa. En este debate no solo se trata de palabras. Lo que importa es el asunto. Y en este caso el asunto es la comprensión de Dios. Si hay que ceder y evitar la traducción de hipóstasis por sustancia con el sentido de esencia se cede, para evitar caer en algún tipo de triteísmo o de modalismo.

Sobre cuestiones filológicas, el Aquinate vuelve en varios lugares, de modo significativo en *Summa Theol*, q.31, a.2, donde trata sobre "si el Hijo es otro que el Padre". La cuestión gira en torno al significado de "*alius*". Para algunos, este término equivale a "*diversus*", "*differens*", "*alienum*", "*aliud*": si se afirma que el Hijo es otro que el Padre, puede pensarse que es diverso, diferente, ajeno y otra cosa. Para elaborar su solución, el Aquinate recurre a San Jerónimo, maestro de traductores, quien advierte que "por la incorrección del lenguaje se incurre en la herejía". Si nos dejamos llevar por este juego y este trastoque de términos, podemos caer –señala Tomás– fácilmente en el error de Arrio, "el cual admitió con la Trinidad de personas la Trinidad de substancias", y en el de Sabelio, "quien, junto con la unidad de esencia, sostuvo la unidad de personas". Para no caer en el arrianismo, Tomás recomienda no aplicar los términos "diversidad" y "diferencia" (*diversitatis et differentiae*), para que no parezca que se niega la unidad de esencia. Sin embargo, se pueden usar nombres que impliquen *distinción*, por la oposición relativa (*distinctionis, propter oppositionem relativam*). Por ello, si un autor de una "escritura auténtica" habla de diferencia o diversidad de personas, han de entenderse esos términos en el sentido de distinción (*distinctione*). También aquí Tomás utiliza una regla hermenéutica que viene dictada por el servicio a la verdad: un término debe entenderse de modo que haga que la verdad se desvele. Por la otra parte, sostiene el Aquinate que "para no atentar a la simplicidad de la esencia divina, se han de evitar los términos de 'separación' y 'división' (*separationis et divisionis*), que se refieren al todo y a sus partes; para no destruir la igualdad, el de 'disparidad' (*disparitatis*), y para no empañar la semejanza, los de 'ajeno' y 'discrepante' (*alieni et discrepantis*)."⁹ De

igual modo, para evitar caer en el error de Sabelio, el Aquinate recomienda evitar el término "singularidad" (*singularitatem*) para no acabar con la comunicabilidad de la esencia divina, lo mismo que el término "único" (*nomen unici*) para evitar el riesgo de negar el número de las personas; también se evita el término "confuso" (*nomen confusi*) para que no se acabe con el orden de naturaleza de las personas. Finalmente, hay que evitar el término "solitario" (*nomen solitarii*), para que no se destruya el consorcio de las tres personas. Con todo eso presente –con ese contexto– se puede decir que el término "otro" está correctamente usado cuando se refiere al Hijo como otro supuesto (*suppositum*) de la naturaleza divina, es decir, otra persona, otra hipóstasis. De nuevo, el texto hace surgir el contexto, lo saca a la luz, y pone sobre el tapete todas las implicaciones teológicas de una tesis. El traductor deberá tener esto en cuenta cuando interprete el texto en su propia lengua.

También De *Unione verbi incarnati*, a. 3 y *Summa Theol.* III, q.17, desarrollan asuntos que tienen que ver con la terminología teológica. En estos casos se discute si podemos decir que Cristo es *unus*, referido a una persona masculina, o si podemos decir que es *unum*. En la Suma, Tomás sostiene que quienes defendían dos *supposita* en Cristo decían que Cristo es dos en género neutro (*duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter*); pero afirmaban que era una sola persona, entendida como que el *suppositum* está completo en su última completitud (*tanquam suppositum completum ultima completionem*). Al afirmar dos supuestos en Cristo y una sola persona, afirmaban que Cristo es dos en género neutro (*duo neutraliter*) y uno en género masculino (*unum masculine*), pues el género neutro designa algo informe e imperfecto, mientras que el género masculino designa algo formado y perfecto. Este complejo desarrollo gramatical se da también en el caso de los nestorianos, que establecen en Cristo dos personas, de ahí que enseñen que Cristo es dos no sólo en el género neutro, sino que también era dos en el género masculino (*non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine*). La tesis ortodoxa que sostiene el Aquinate es que, al defender en Cristo una sola persona y un solo supuesto, ha de decirse que Cristo es uno no sólo en el género masculino, sino que también es uno en el género neutro (*sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter*).

Hemos visto, pues, dos ejemplos que involucran cuestiones lingüísticas: uno de traducción típica, relativo al trasvase de unos términos de una lengua a otra, y dos que tienen que ver con las sutilezas lingüísticas que una tesis teológica demanda. Esta *subtilitas intelligendi* es parte de la capacitación del teólogo traductor. Parte de ella es la *subtilitas applicandi*⁴. Este último ejemplo es claro al respecto: el traductor ha de ser lo suficientemente sutil e instruido como para comprender el matiz que el género introduce en una lengua; es igualmente necesario que tenga la sutileza necesaria para referir en su propia lengua –en la que quizá no existen los géneros, o puede que no el neutro, o incluso es posible que este último no ejerza las mismas funciones que el Aquinate detalla en su explicación– la realidad que el latín puede representar mediante ese juego de géneros. A este respecto viene a la mente la idea de Gadamer de que hay diferencia entre el procedimiento de un jurista y el de un historiador de la ley, pero también hay semejanzas; el juez debe saber algo del sentido original de la ley y el historiador debe saber encontrar el significado legal en el texto⁵. Lo mismo el teólogo, que ha de aplicar la Biblia a una situación concreta sin negar la prioridad del texto respecto a las interpretaciones. Sin duda, algo semejante puede decirse respecto al traductor. En este punto es donde el traductor-teólogo se juega su futuro y el de los demás: no solo tiene que transmitir la comprensión correcta del lugar del hombre en el mundo, que ya es bastante, sino también la conformación de su expectativa radical. A este respecto, reflexionando sobre la doctrina de la predestinación, David Bentley Hart, traductor del Nuevo Testamento, afirma: “sé que se basa en una lectura claramente confusa de la Escritura, una cuya historia se retrotrae al último Agustín, un genio sobresaliente cuya incapacidad para leer griego y, en consecuencia, su dependencia de traducciones latinas defectuosas, resultó ser el caso más trágicamente significativo de incompetencia lingüística de la historia cristiana”⁶. Parece entonces que la traducción es un asunto de la máxima seriedad.

4. Véase Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM, 2019, 5ª ed., pp. 25-26.

5. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 15; 397-405.

6. David Bentley Hart, *That All Be Saved. Heaven, Hell & Universal Salvation*, New Haven and London, Yale University Press, 2019, p. 49.

3. *Sententiae y modus loquendi*

Siglos después de que Tomás de Aquino debatiese estas cuestiones seguimos dando vueltas en torno a lo mismo. Heidegger se entrega a una polémica semejante a la que enfrenta el Aquinate cuando constata que la traducción de ὑποκείμενον –que hace referencia al ser de las cosas en su presencia– como *subiectum*, la de ὑπόστασις como *substantia* y la de συμβεβηκός como *accidens* “no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por tanto conservadora de sentido se esconde la *tras-lación* de la experiencia griega a otro modo de pensar. *El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega.* Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies”⁷. Pasamos de la experiencia que está tras ὑποκείμενον al sujeto con propiedades que relata un predicado, con lo que dejamos de lado la cosa para ponernos a hablar de ella con una sintaxis que no sabemos si responde a lo que las cosas son. Parece un claro olvido de la cosa. Sin duda Heidegger defendería que su concepto de “cosa” y el de Tomás de Aquino son distintos. Pero la tesis de que una traducción incorrecta es básicamente un olvido de la cosa podría firmarla perfectamente Tomás de Aquino, para quien, como se ha señalado, todo el asunto se juega en las cosas y no en las palabras.

Zubiri se enfrenta también al problema de la *essentia*, como homólogo exacto del griego οὐσία. Ambos términos son abstractos del participio presente del verbo *esse* y del verbo εἶναι, respectivamente. Ambos verbos significan ser, de modo que alguien podría pensar que οὐσία significa esencia. Pero no fue así en el caso de Aristóteles, que cuando usó οὐσία en sentido técnico le dio el significado no de esencia, sino de *substantia*, sustancia. Pero –señala Zubiri– este vocablo latino traduce exactamente el término ὑποκείμενον, que es lo que «está-por-bajo-de», o que «es-soporte-de» accidentes. Para

7. Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 15-16.

Aristóteles, la οὐσία, la sustancia, es sobre todo el ὑποκείμενον, el sujeto, lo sub-stante. Sin embargo, la esencia corresponde a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι y los latinos *quidditas*, el «lo que» es la οὐσία, la sustancia. "Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta. La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia"⁸.

Como se ve, pues, la traducción no es cuestión menor en ambos filósofos, que remiten el asunto a una realidad primera que se condensa en un modo de experiencia a la que corresponde una terminología. En ambos casos, como sucede en el contexto medieval, la traducción pone en primer plano la relación que existe entre las palabras y las cosas. Partiendo del ejemplo central que ha venido exponiendo, Tomás de Aquino ofrece su propuesta hermenéutica para la traducción en el prólogo de *Contra errores graecorum*: "es deber del buen traductor (*ad officium boni translatoris pertinent*) que, al traducir (*transferens*) las cosas de la fe católica, se mantenga fiel a lo que se quiere decir (*servet sententiam*), pero cambie la manera de hablar según la peculiaridad de la lengua a la que traduce (*mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert*). Pues parece que si las cosas que se dicen literalmente (*litteraliter*) en latín se explican de modo vulgar, la exposición será inadecuada si se traduce siempre palabra por palabra (*si semper verbum ex verbo sumatur*). Mucho más, pues, cuando lo que se dice en una lengua se traslada a otra (*transferuntur in aliam*), tomando palabra por palabra, no es extraño que quede alguna duda (*si aliqua dubietas relinquatur*)".

Traducir es, literalmente, llevar algo de un sitio a otro; es, como bien dice el santo, transferirlo, que es moverlo a otro lado, trasladarlo. El traductor es, en este sentido, como un lazarillo que agarra a alguien de la mano y lo coloca en otro sitio, al que quiere ir o en el que quiere estar. Pero ¿qué es eso que se porta de acá para allá? Evidentemente aquello por lo que las palabras están, y esto no se logra por el procedimiento, aparentemente fiel, de tomar una palabra, traducirla

8. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 3

en un caso por otra, y considerar que siempre que aparezca la palabra original simplemente debemos dar a la tecla que imprime la palabra que escogimos la primera vez, como si hubiese una correspondencia biunívoca entre los dos términos. Tomás de Aquino señala que esto puede pervertir la *sententia*, lo que se quiere decir. Si consideramos que la palabra de la lengua meta es una imagen especular de la de la lengua origen es más que probable que caigamos en un ámbito de logolatría que reproduciría las célebres querellas iconoclastas que a lo largo de la historia han sido, en las que se debatía la naturaleza y la calidad de la relación de la imagen con su original. A este respecto, Tomás de Aquino adopta una postura logoclasta, en el sentido de que, a su entender, no deben tomarse las palabras una a una como una revelación de la *sententia*. La *sententia*, lo expresado, la afirmación doctrinal, la realidad a la que se refiere la oración, solo la capta quien conoce el *modus loquendi*, y conoce el *modus loquendi* quien habita en una lengua y sabe qué cosa o estado de cosas es aquel por el que está la palabra. Tendrá que decidir, entonces, si se puede o no verter *ut talis* a la lengua meta. En el fondo, lo que se debate es la diferencia que existe entre la *translatio nominis* y la *translatio rei*.

Toda forma de traducción tiene como función primordial e ideal que lo que llega al otro lado, lo trasladado, sea “lo mismo” que lo que salió. De otro modo, no habrá habido traslado, sino transmutación: la *sententia* habrá dejado de ser lo que se pretendía pasar de un lado a otro y será otra cosa. No hay que olvidar el prefijo “trans-”, que implica este cambio, concepto que en la filosofía aristotélica tiene una importancia radical, ya que significa muchas cosas –aumento cuantitativo y alteración cualitativa, el devenir de la sustancia y toda especie de desarrollo, no solo el movimiento local⁹– y presupone un sustrato cambiante. Ese sustrato es el que, transferido, hay que conservar y no es otro que aquello por lo que la palabra (*verbum*), en una y otra lengua están: la *sententia*, que se corresponde con una

9. Sobre esto véase Sixto J. Castro, *La trama del tiempo*, Salamanca, San Esteban, 2002, pp. 254-280.

realidad en el mundo o fuera de él, pero realidad al fin y al cabo. Curiosamente una idea semejante, si no idéntica, la encontramos en Heidegger, en la forma de un pensamiento poético: "no traducir, 'transponer' en el sentido/ de transferir lo propio a lo ajeno,/ sino permitir traducir, permitir trans-poner/ a los extraños/ dentro de lo único conservado del propio lenguaje./ De otro modo, sólo se lo echa a perder"¹⁰. El alemán también pone el acento en el ejercicio de "trans" que mueve lo que ha conservado el lenguaje, espacio de verdad único para él. En ambos casos, lo que hay que trasladar en la traducción es el *qué*, lo que supone que, de algún modo, lo que hay que modificar, para que el *qué* se mantenga, es el *cómo*: hay que trasladar la referencia transmutando el modo de darse esa referencia. La moderna terminología fregeana no está tan lejos de la escolástica.

Este es, pues, el principio hermenéutico básico del trabajo filológico del traductor. Es necesario comprender la "propiedad" (*proprietas*) de la lengua a la que se traduce, es decir, como indica el término, hay que habitar lo que es propio, lo que hace que esa lengua sea la lengua que es. La transferencia literal, palabra por palabra, renuncia a ese carácter propio; la *sententia* solo se traslada adecuadamente a la nueva lengua si se conforma de tal modo que se "inlingüística" en la lengua meta. En esto, el de Aquino sigue la idea de San Jerónimo, quien, según afirma, al traducir obras paganas, sigue a Cicerón y a Horacio al traducir "*non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu*"¹¹. Respecto a uno de sus trabajos, afirma San Jerónimo: "La traslación literal de una lengua a otra encubre el sentido, lo mismo que la grama exuberante ahoga lo sembrado. (...) Procurando evitar esto, y a petición tuya, he traducido al bienaventurado Antonio de

10. Martin Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Barcelona, Herder, 2010, p. 287.

11. San Jerónimo, "Carta a Panmaquio sobre el arte de bien traducir", en San Jerónimo, *Epistolario*, edición bilingüe, Madrid, Bac, 1993. Aquí San Jerónimo desarrolla la tesis que encontramos en el Aquinate: "Al traducir al latín la Crónica de Eusebio, en el prefacio, dije entre otras cosas: «Para quien sigue líneas ajenas es difícil no salirse de ellas en algún punto, y es tarea dura lograr que lo que está bien dicho en otra lengua conserve la misma belleza en la traducción. A veces toda una idea está expresada en una palabra precisa, y yo no dispongo de algo semejante para expresar lo mismo,

forma que no falte nada en cuanto al sentido se refiere, aunque falten algunas de las palabras. Que otros vayan a la caza de silabas y letras; tú busca las sentencias»¹². En la traducción de textos sagrados es necesario tener presente que cada palabra contiene una parte de misterio, lo cual no significa, como se ha señalado, que la traducción haya de hacerse palabra a palabra, sino que en ella es necesario recuperar el misterio que contiene cada término.

Es evidente que esto no significa que haya que prescindir de las palabras. ¿A dónde iríamos sin ellas? Hay que atenerse tanto a las palabras como a la *intentio* de quien las ha escrito. Eso es lo que hace Tomás de Aquino en todos sus comentarios a los textos de Aristóteles. Si una *sententia* no está clara, es menester acudir a pasajes paralelos del estagirita para determinar la *intentio Aristoteles*¹³. La razón de esto es –nunca se insistirá bastante– que las palabras están por algo, no son todo lo que hay. El moderno giro lingüístico que ha descubierto cómo hacer cosas con palabras nos ha arrojado en brazos de la suposición errónea de que las cosas no son más que palabras. Que las palabras hagan cosas no significa que las cosas estén siempre y en todos los casos hechas exclusivamente de palabras. Eso es demasiado moderno para ser verdad, y Tomás de Aquino ni era ni podía ser de esta opinión: las palabras están por las cosas, son signos que remiten a aquello por lo que están, por eso, *de nominibus non est disputandum*. Unos dicen hipóstasis, otros dicen sustancia. Veamos de *qué* se trata. De nuevo se nos recuerda que hemos de ir al *quid*: es el recordatorio de que la filosofía es ante todo sustantiva, y no adverbial.

y mientras intento dar el sentido de la frase, después de largo rodeo apenas he cubierto la distancia de un breve camino. A ello hay que añadir los recovecos del hipérbaton, la diferencia de los casos, la variedad de las figuras y, en fin, lo peculiar y, por así decirlo, el genio de toda lengua vernácula. Si traduzco al pie de la letra, sonará absurdo; si por necesidad cambio algo en el orden del discurso, parecerá que me salgo de mi tarea de intérprete». Y después de otras muchas cosas, que huelga repetir aquí, también añadí: «Si alguien piensa que con la traducción no sufre la gracia de la lengua, que traduzca a Homero literalmente al latín, diré aún más, que lo pase a prosa en su misma lengua, y verá que el estilo se hace ridículo y que el más elocuente de los poetas apenas si sabe hablar»". (Carta LVII, 5).

12. Ibid. LVII, 6.

13. James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 327.

La palabra, para Tomás de Aquino, es un signo que manifiesta otra cosa que no conocemos directamente y nos lleva a ella¹⁴. Lo que el signo representa es lo significado, que puede ser doble: si se trata de la cosa en abstracto, es la "significación" (lo que hoy llamaríamos sentido); si se trata de la cosa en concreto, "es la suposición" (lo que hoy llamaríamos referencia)¹⁵. El signo puede ser formal cuando el objeto representado es conocido en él por una similitud esencial, es decir, cuando representa la esencia del objeto conocido, con un distinto modo de existencia. Es lo que sucede en el concepto, ese término mental; el signo es, por el contrario, instrumental cuando el objeto es representado por una esencia diversa. Este signo instrumental puede ser natural si en él se da una relación de causalidad, como entre el humo y el fuego, o convencional¹⁶. De este último tipo son los términos orales y escritos que expresan el concepto, que no son signos instrumentales naturales, porque en tal caso solo habría un idioma; las palabras representan el concepto o término mental, que a su vez representa la realidad por la que está¹⁷. Luego el término, al representar el concepto, representa la cosa.

Así, de las palabras hemos llegado a las cosas. En el universo de Tomás hay una realidad, la cosa. Cuando Gadamer afirma que invocamos el texto cuando no somos capaces de seguir una interpretación dada dice algo parecido a lo que defiende constantemente el Aquinate: vayamos a la cosa por la que está el texto y saldremos de dudas. Precisamente por eso podemos decir que una traducción es buena o no. Si se pierde de vista eso y se afirma que detrás de las palabras no hay nada, no hay una verdadera traducción y resulta imposible juzgar la que se quiere hacer pasar por tal. Solo se crea algo nuevo cada vez que se escribe. Ingresamos así en un mundo típicamente postmoderno, en el que cada acto de escritura convierte a un individuo no en un autor, sino en un lector

14. *Summa Theol.* III, q. 60, a-4; *In IV Sent.* D.1, q.1, a.1.

15. Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004, p. 54ss.

16. *In I Sent.*, d.2, q.1, a.3.

17. *In Peri Hermeneias*, lec.2, n. 5.

en el que se concitan diversos discursos tras los cuales no hay más que otros discursos, según el célebre análisis de Barthes¹⁸. Todo se reduce al dominio del lenguaje.

Esto no es, sin embargo, tan novedoso. La modernidad, representada en Hume y en buena parte del pensamiento que viene tras él, ha tendido a pensar que, dado que pensamos con conceptos, los conceptos son lo que pensamos, y de ahí a reducir todo lo real a construcciones del lenguaje solo hay un paso. El Aquinate identifica este modo falaz de pensar: "esta opinión es evidentemente falsa por dos razones: primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Así pues, si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella. Así los platónicos sostenían que todas las ciencias tratan sobre las ideas, entendidas en acto. Segunda, porque se repetiría el error de los antiguos, los cuales sostenían que es verdadero todo lo aparente"¹⁹. El hecho es que "las palabras no indican las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores"²⁰. Si las palabras se refieren a las realidades exteriores, habrá que pensar la traducción mirando a esas realidades exteriores, no en términos de palabra por palabra. Las logomaquias no son –ahora sí, y antes de Wittgenstein– más que un embrujo de las palabras²¹.

18. Roland Barthes, *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984.

19. *Summa Theol.* I, q.85, a.2

20. *Ibid.*, ad 3.

21. En su célebre texto "Cerebros en una cubeta" (en *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 15-33), Hilary Putnam muestra que esa tesis, que "somos cerebros en una cubeta" se autorrefuta porque, de ser esos cerebros metidos en un frasco, nuestra afirmación "somos cerebros en una cubeta" no se referiría a un hecho del mundo real. Tal afirmación produce la ilusión de referencia: las palabras del cerebro en una cubeta no se refieren a lo que se refieren las palabras de alguien que no es un cerebro en una cubeta: "en una cubeta" se refiere a la imagen de una cubeta, no a una cubeta real. Para Putnam, una palabra tiene que llevarnos causalmente hasta el objeto al que se refiere. Por tanto, según este argumento, si somos cerebros en una cubeta, la frase "somos cerebros en una cubeta" dice algo falso (si es que dice algo), ya que no se refiere a esa realidad, sino a una simulación. Putnam acaba llegando a un espacio en el que el significado de los términos es análogo al que postula Tomás de Aquino en su defensa del significado literal. Y una vez que llegamos a la cosa, esta puede empezar a funcionar con una pluralidad de sentidos.

4. El dogma de lo intraducible

En 2004 se publicó en francés el *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, dirigido por Barbara Cassin. Al poco tiempo apareció la versión en inglés –*Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*– y finalmente en español, como *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de intraducibles*. Cabe pensar que los intraducibles habrán sido traducidos a más lenguas. Más allá de la aparente paradoja de la traducción de lo intraducible (de hecho se traduce la exposición explicativa de los términos, no los términos como tales), el hecho es que el diccionario contiene infinidad de términos del alemán, el ruso, el portugués, el árabe, el vasco, el catalán, el danés, el inglés, el francés, el griego, el hebreo, el húngaro, el latín, el polaco, el rumano, el español... que aparentemente no se dejan replicar en otras lenguas. En realidad, nadie ha perseguido nunca llegar a esta imagen especular de términos que se reflejen en los distintos lenguajes, sino más bien se ha buscado trasladar el significado entre distintos *modi loquendi*, que es de lo que este diccionario es una prueba.

La editora del texto afirma, mimetizando la afirmación de Lacan de que “lo real es eso que no deja de no escribirse”, que “lo intraducible es eso que no deja de (no) traducirse”²². “Esto implica –continúa– que su traducción a una lengua u otra es problemática, al grado de suscitar en ocasiones un neologismo o la imposición de un nuevo sentido a una vieja palabra: es un indicio de que ni las palabras ni las redes conceptuales son superponibles de una lengua a otra”²³. Parece haber un núcleo de intraducibilidad en las palabras. Quien ha representado de modo más célebre esta tesis es Quine, con su defensa de la indeterminación de la traducción, según la cual siempre hay un elemento intraducible. Quine ejemplifica esto mediante su célebre ejemplo del gavagai: un lingüista, en un ámbito ajeno cuya lengua desconoce, escucha gritar “gavagai” al ver pasar un conejo. Esa expresión puede significar cualquier cosa: un objeto, un dato de

22. Barbara Cassin (ed.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de intraducibles*, México, Siglo XXI, 2018, vol. 2., p. xxix.

23. *Ibid.*

los sentidos, un estadio temporal del conejo... El significado, pues, es indeterminado. Y no hay una conexión natural entre los términos y las realidades del mundo, por lo que no existe la traducción correcta entre lenguas, ya que no se da la correspondencia directa entre palabras, conceptos y objetos²⁴. No hay, pues, sinónimos entre lenguas, ni un núcleo común a todas las lenguas de las que estas serían solo expresiones distintas. Podemos, pues, preguntarnos como traductores filósofos si, por ejemplo, *Geist*, *mind* y espíritu se refieren a lo mismo. Pero independientemente de lo que respondamos, signifiquen o no signifiquen lo mismo, eso no implica que sean intraducibles. El ideal de la sinonimia perfecta es el ideal de una lengua única, de la que todas serían máscaras. La propuesta de Tomás de Aquino comprende perfectamente esto cuando desecha la traducción término a término –¿a qué viene la sorpresa del lingüista del gavagai?– pues no hay una correspondencia biunívoca entre palabras y cosas, lo cual no significa, de nuevo, que no haya una correspondencia entre palabras y cosas. Para Tomás de Aquino es evidente que la hay, pero es necesario elaborarla en cada *modus loquendi*.

La tarea del traductor es precisamente recoger en el nuevo *modus loquendi* la *sententia* de la lengua origen y adaptarla a su particularidad. Para ello es necesario servirse de un método analógico. Como señala Beuchot, “la analogía es la proporción, la proporcionalidad, el equilibrio difícil en el que predomina la diversidad sobre lo semejante; o si se prefiere, es el intento de preservar la diferencia sin perder la capacidad de alcanzar en alguna medida la semejanza”²⁵. Por eso no se puede afirmar que las palabras no tengan equivalente en otras lenguas. No lo tienen si adoptamos una postura univocista, pero sí lo tienen en el espacio analógico. El Aquinate pone en el centro de su reflexión el ejemplo clave del juego que se da entre hipóstasis, que sí tiene un equivalente literal en *substantia* –un univocismo etimológico, podríamos decir–, pero no semántico, porque en el campo semántico de este último entra *essentia*, que no

24. Willard van Orman Quine, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.

25. Mauricio Beuchot, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005, pp. 18-19.

estaba en el de aquel. La tarea de la traducción, así pues, tiene que ver con cómo hacer que el sentido (el modo de darse la referencia) no quede opacado por una falsa apelación al univocismo referencial. Luego es necesario meterse por los meandros de la analogía. Este es el terreno en el que juega el *modus loquendi*, que es donde se hacen patentes las peculiaridades de cada modo de acceso al mundo (en el caso de Tomás, de los orientales y occidentales). Dado que la analogía es el modelo que le sirve al Aquinate nada más y nada menos que para hablar de Dios a partir de las criaturas, cabe concluir que, si podemos hablar de Dios, de modo correcto, aunque con oscuridad, a partir de lo creado, no cabe pensar que sea imposible que haya puentes analógicos entre las lenguas.

5. La traducción de los sentidos

La analogía es un espacio intermedio en el que, como señala el mismo Tomás de Aquino, prima la diferencia sobre la semejanza, en distintos grados, según los diversos tipos de analogía. No es momento de meternos en este complejo asunto, pero sí lo es de señalar que la analogía abre un espacio medial en el que la posibilidad de múltiples traducciones correctas es un hecho, aun cuando pueda considerarse que unas son mejores que otras en función del principio que se asuma, que puede ser, por ejemplo, la intención del autor, el contexto del texto o lo que se decida. Todo traductor sabe que, en ocasiones, hay varios términos en la lengua meta que traducen correctamente el término original, y es el matiz que solo conoce el usuario "experto" el que muchas veces da lugar a una determinada recepción de una obra en una determinada tradición²⁶. Ese usuario experto es el traductor modelo, el que habita el lenguaje para lingüistizar la *sententia* de modo adecuado. Hoy todavía seguimos debatiendo la corrección de las traducciones de cualquiera de los grandes términos filosóficos, desde el *Dasein* heideggeriano hasta la οὐσία clásica.

26. Pedro J. Chamizo, en su texto *Distantes en el tiempo y en el idioma* (Granada, Comares, 2023), recoge varios casos que ejemplifica estos problemas. Alude, por ejemplo, a la traducción al inglés por parte de J. Veitch, en 1852, de la frase con la que Descartes señala que Dios es garante de la verdad; "Supponam igitur non optimum *Deum*, fontem veritatis," *Meditationes de prima philosophia*), que Veitch traduce así: "I Will suppose, then, non that *Deity*, who is sovereignly Good and the fountain of truth" (p. 2). Es evidente que esta traducción introduce un elemento que no responde solo a otro *modus loquendi*, sino a una cosmovisión deísta que modifica la *sententia*.

Incluso hay traductores que conservan esos términos sin traducir. De hecho, a lo largo de este texto vengo usando de manera recurrente *sententia* y *modus loquendi*. Hemos pasado de una época en la que se traducía todo, con mayor o menor fortuna, a otra en la que se opta por dejar esos términos en su lengua original, quizá para respetar esa suerte de reserva de significado que parece que, en último término, no puede atraparse –y así los libros están trufados de *Aufhebung*, *Dasein* y demás que vienen a arreglar los desperfectos del ser-ahí y de la superación conservadora–, o quizá, como es el caso de este texto, para que no se pierda de vista el contexto de la discusión. Es evidente que no existe *la* traducción correcta, pero eso no significa que no existan traducciones correctas, incluso meliorativas: hay traducciones que mejoran en algunos aspectos la presentación original de la *sententia*. Lo único que afirma la tesis de que no existe la traducción correcta es que no hay un único *modus loquendi* de presentar la *sententia*.

Ciertamente, cada lengua desarrolla su constelación de conceptos en cada disciplina. Hay analogías, homologías, homonimias, homofonías, polisemias, paronimias y relaciones entre vocablos que difícilmente saltan a otra lengua. Desde el punto de vista tomista, y una vez que se sale de la gigantomaquia de palabras y términos y se va a la cosa, eso no debería suponer un problema. Es posible que, si no existen términos en esa lengua meta, haya que crearlos acuñando neologismos, o haciendo uso de perífrasis o analogías. Pero el asunto no es en último término una cuestión de palabras, sino de *sententiae*, y en último término, de cosas. Las palabras están al servicio de lo que es, por eso se puede hablar de Dios con palabras que no están en la Biblia, es decir, se pueden utilizar términos diferentes de aquellos con los que Dios habló, porque, si no se pudiese hacer así, no quedaría más remedio –dirá el Aquinate– que hablar de Dios en las mismas lenguas en que se nos han transmitido los Testamentos²⁷. La tarea del traductor no es, sin embargo, crear realidad: “Es imposible que el crear corresponda a alguna criatura ni por virtud propia ni instrumentalmente o por función”²⁸, dirá el

27. *Summa Theol.* I, q.29, a.3 ad 1.

28. *Summa Theol.* I, q.45, a.5.

Aquinate. Todo lo que los seres que no son Dios pueden hacer es, cuando Dios les da el poder de hacerlo, reorganizar la materia existente, pero no crear materia o cualquier cosa no hecha de materia. La traducción, así pues, no es creación, sino ampliación del modo de darse y de presentarse de la realidad a la que remite. El mismo procedimiento de traducción, entendida como proceso hermenéutico, y en algunos casos incluso profético, puede dar lugar a una comprensión más clara de lo virtualmente revelado en un texto. San Agustín considera que la traducción de la *Septuaginta* está inspirada por el Espíritu Santo y es en ella donde se hace patente la verdad que latía en el texto griego, como cuando el traductor utiliza el término griego *παρθένος* para traducir un texto hebreo que literalmente significa mujer joven (Is 7, 14).

En el mundo de Tomás de Aquino se da por supuesto que los textos, en concreto las Sagradas Escrituras, tienen diversos sentidos: "*littera gesta docet, quod credas allegoria, moralis quod agas, quo tendas anagogia*" reza el célebre adagio medieval de Agustín de Dacia que recoge la doctrina tomista presentada en la Suma Teológica. En su exposición de los sentidos de la Escritura, Tomás de Aquino señala que, junto al sentido literal, está el espiritual (subdividido en alegórico, moral y anagógico), pero aclara que no hay nada en el sentido espiritual que no esté ya en el literal²⁹: "el primer significado (*significativo*) por el cual significan las palabras es la cosa", que es el sentido histórico o literal; "pero aquel significado por el cual las cosas significadas por las palabras, a su vez, significan otras cosas (*res alias*), se llama sentido espiritual; el cual se basa en el sentido literal y lo supone"³⁰. El sentido literal es el que, como resume el adagio, narra los hechos, las cosas, que son los referentes de las palabras. Que un texto tenga muchos más sentidos no supone un problema en el pensamiento tomista. En una de sus cuestiones cuodlibetales, el Aquinate trata esta cuestión en detalle. En ella señala que "las palabras significan cosas, y una cosa puede ser figura de otra (*in quantum scilicet verba significant res, et una res*

29. *Summa Theol.* I, q.1, a.10 ad 1.

30. *Summa Theol.* I, q.1, a.10 c. Véase también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 115-118.

potest esse figura alterius). Pero el autor de las cosas no sólo puede adaptar las palabras para que signifiquen algo, sino que también puede disponer las cosas como figuras de otras³¹. O, como afirma en la Suma, “la multiplicidad de sentidos escriturarios no produce equívocos ni ambigüedades, porque, como hemos advertido, no se multiplican los sentidos debido a que una misma palabra signifique muchas cosas, sino debido a que las cosas significadas por las palabras pueden ser signos de otras”³². Según esto, el sentido literal consiste en que las cosas son significadas por palabras, y el sentido espiritual en que unas cosas son figuras de otras cosas. La pluralidad de significados de la Sagrada Escritura no tiene que ver con juegos lingüísticos, sino con la remisión de unas cosas a otras. Por eso la variedad de sentidos, de los cuales uno procede del otro, es lo que produce la complejidad del discurso (*facit multiplicatatem locutionis*)³³, pero todos ellos se remiten al literal y este se remite a las cosas. Son las cosas las que, en ese sentido espiritual, significan algo distinto. De ahí que tengan fácil respuesta los casos que aparentan ser sorprendentes, como el sermón de Eckhart “*Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum in domum suam*” (sobre Lucas 10, 38) que trata de probar que Jesús eligió a Marta sobre María³⁴. Habitualmente se critica que este sentido va contra el literal, pues el tenor de las palabras parece ser precisamente el contrario. Lo que se debate aquí, de nuevo, no es una cuestión de lenguaje, sino la posibilidad que tienen los personajes del relato de ser imagen de otra cosa.

Para fundar esto en autoridades, Tomás nos envía a *De doctrina christiana* de San Agustín, donde este afirma que no hay nada que se transmita secretamente en algún lugar de la Sagrada Escritura que no esté claramente explicado en otra parte; de ahí que la exposición espiritual siempre debe tener apoyo de alguna exposición literal de las Sagradas Escrituras; y así se evita toda ocasión de error³⁵. Aquí el Aquinate nos ofrece una clave interpretativa también

31. *Quodlibet* VII, q.6, a.1 co.

32. *Summa Theol.* I, q.1, a.10 ad 1.

33. *Quodlibet* VII, q.6, a.1 ad 1.

34. Maestro Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 160-165.

35. *Quodlibet* VII, q.6, a.1 ad 3

para el traductor, que es la búsqueda de pasajes paralelos. Es evidente que esto no se hace por mor de encontrar una palabra que encaje con otra, sino una palabra que encaje con la cosa. Por ello, cabe decir que la pluralidad interpretativa que se sigue de un texto, a causa esta profusión de sentidos, no es inconveniente: el Espíritu Santo, que es autor de la Sagrada Escritura “entendió en una sola palabra de las Sagradas Escrituras mucho más de lo que explican o discernen los expositores de las Sagradas Escrituras”³⁶. Por ello, también es posible que el autor instrumental de la Sagrada Escritura, el redactor, entienda varias cosas en una sola palabra: “porque los profetas, como dice Jerónimo de Oseas, hablaban de tal manera de los acontecimientos presentes que querían significar también los futuros. Por tanto, no es imposible comprender varias cosas a la vez, en cuanto una es imagen de otra”³⁷. De nuevo aquí queda claro: no se trata de un simulacro en el que solo estén implicadas las palabras, sino que la referencia alegórica siempre la tiene una cosa.

Esta propuesta medieval resuena en las reflexiones contemporáneas de Jean-Luc Nancy, para quien “el sentido consiste en una remisión. Está constituido por una totalidad de remisiones: de un signo a alguna cosa, de un estado de cosas a un valor, de un sujeto a otro o a sí mismo, y todo ello de manera simultánea”³⁸. De la palabra vamos a la cosa y de la cosa a otro espacio que es abierto precisamente por la cosa. Las que ostentan el marchamo de realidad son las cosas, no las palabras que se refieren a ellas, de ahí que ese juego de referencias sea un *ludus rerum*, no un *ludus verborum*. Nancy, muy en esa línea simbólica, sostiene que, si entender es comprender el sentido de algo, escuchar es estar tendido hacia un sentido posible y, en consecuencia, no inmediatamente accesible. Evidentemente esto también está en la mente del Aquinate, para quien, siguiendo a Gregorio XII, “la Sagrada Escritura trasciende todo conocimiento y doctrina incluso por el modo mismo de su expresión, porque en una misma palabra, mientras narra el hecho, revela el misterio (*dum narrat gestum, prodit*

36. *Quodlibet* VII, q.6, a.1 ad 5

37. *Ibid.*

38. Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 21-22.

mysterium.)”³⁹. El misterio no queda agotado, como nos recuerda la reflexión apofática, presente de modo constante en Santo Tomás.

6. La tarea del traductor-teólogo

Desde Lutero a los románticos alemanes se ve en el intercambio de lenguas una condición de la *Bildung*: traducir (*übersetzen*) es trasplantar a otro suelo lo que la lengua propia ha producido. “Traducir ya no es un simple traslado, sino la inscripción en otra relación con el mundo, en otra interpretación o comprensión global del mundo, según la estructura general del comprender”⁴⁰, afirma Cassin. En el ejemplo con el que comenzábamos este texto queda claro que en Tomás de Aquino está presente la idea de que en la traducción es necesario poner en diálogo dos horizontes –el griego y el latino–. Los conceptos de un horizonte, al fundirse con los del otro, dan lugar a una comprensión más rica de ambos. Esto es lo que hace un traductor cuando entiende un texto: aplicar la palabra correcta en el nuevo horizonte para trasladar la *sententia*, que es lo que dice el texto, al otro horizonte, que tiene sus demandas. En lenguaje fenomenológico, puede decirse que este proceso tiene que ver no solo con la noesis del autor de un texto, sino con su noema. Para que ello sea posible hay que evitar la tentación de psicologizar al autor, que ha sido una tendencia durante décadas. Según esta, no se puede acceder a la mente del autor al interpretar un texto, de modo que la traducción siempre estaría incompleta. El hecho es que el acto noético no es el objeto de la traducción, sino que lo es el noema, nuestra *sententia*, el texto, al que vamos cuando queremos saber qué dice un autor. Como sostiene Höhle, “aprender de un texto tiene mayor dignidad que aprender sobre él; por ello la operación llamada *Verstehen* no puede reducirse a la explicación”⁴¹.

Traducir implica interpretar, es decir, es un acto de ἐρμηνεύειν, de hacer comprensible lo que podría parecer oscuro. Esto puede inducir al error de que la interpretación por parte del traductor es una traición. No hay calificativo que se aplique con más frecuencia al *traduttore*

39. *Quodlibet* VII, q.6, a.3 s. c.

40. Barbara Cassin, *op. cit.*, p. 1655.

41. Vittorio Höhle, *God as Reason*, Notre Dame, In, University of Notre Dame Press, 213, p. 182.

que el de *traditore*, puesto que, como poco, siempre hay algo *lost in translation*. Visto desde la perspectiva tomista que venimos desarrollando, cabe sostener que el traductor pone en funcionamiento la *sententia* en los diversos *modi loquendi*. Esto no es un precio que haya que pagar en términos de pérdida referencial, sino que es un acto constitutivo del mismo devenir del texto e incluso, si nos atenemos al ejemplo trinitario que aduce el santo, del mismo devenir del dogma. De hecho, la filosofía alemana entendió la traducción como parte del “devenir general del espíritu”⁴². Incluso cuando nos encontramos con un texto ambiguo, tal que el contexto no sirve para desambiguarlo, o cuando un texto de la lengua origen es un hiperónimo de diversos términos de la lengua meta,⁴³ no es de recibo defender que la traducción es imposible. Al contrario. Aun cuando el traductor pueda errar, existe la posibilidad de que las diversas traducciones enriquezcan el texto, pues el ejercicio de traducción, como el de interpretación en general, lleva siempre consigo, junto a la demanda de fidelidad, una cierta demanda meliorativa. La traducción de *hypostasis* por *substantia* no es sin más un error: hace salir a la luz la tradición latina –el contexto– en el que puede ser mal comprendida y, con ella, toda una constelación de conceptos, términos y relaciones entre ellos que permite aclarar aún más la *sententia* original. El traductor tomista, fiel al *qué* de lo dicho, tiene que posibilitar que se ponga en marcha un juego de remisiones análogo al que acontecía en la lengua origen y enriquecido con lo propio del *modus loquendi* al que traduce. En el espacio teológico no se puede admitir el dogma contemporáneo de la indeterminación de la traducción, porque precisamente del proceso de comprensión forma parte la traducción del texto. Este no hace referencia a un dato estático, sino que, citando al Aquinate, cabe decir que se perfecciona en su propia operación⁴⁴. Por eso, desde el punto de vista tomista, en la traducción bien hecha no es que nada deba perderse, sino que de hecho nada se pierde, porque lo que muta en el *modus loquendi* lo hace para mantener la *sententia*, es decir, se nos da el mismo contenido enriquecido en una nueva forma: *non*

42. Barbara Cassin, *op. cit.*, p. 1655.

43. Pedro J. Chamizo, *op. cit.*, p. 13.

44. *Summa Theol.* I, q.105, a.5.

nova, sed nove, como hemos apuntado. Esto es, probablemente, lo que Gadamer afirma cuando sostiene que la tradición se nos ha transmitido por traducciones⁴⁵: la tradición misma es traducción, fusión de horizontes.

Así pues, la traducción teológica no consiste solo en encontrar el término correcto, sino la experiencia vital correcta; se trata de posibilitar que se abra el contexto en el que el término original adquiere su lugar en el nuevo espacio, de tal modo que nos permita extraer la verdad de la proposición dogmática en ese contexto, que es el que crea la traducción. Esta no es, pues, un simple traslado de textos, sino una recreación de contextos que surge del hecho de habitar el texto. No hay, pues, texto sin contexto, pero tampoco contexto sin texto. Toda una construcción histórica es sacada a la luz precisamente en virtud de un texto, que articula en torno a sí una problemática histórica y le da forma.

Este ejercicio de interpretación implica enfrentarse al mundo de la vida tendiendo hacia él nuestras precomprensiones, como sostiene la hermenéutica alemana –*auslegen* literalmente significa exponer, tender o extender– para abrir así un contexto en el que pueden entrar los significados y las significaciones. La interpretación que es la traducción no es, pues, tanto un descubrimiento de algo que encubre el término origen, como si se tratase de una nuez que hubiese que romper para sacar el fruto que contiene, en feliz ejemplo de Moritz Schlick⁴⁶, sino el encuentro de aquello por lo que está ese término, que es muy diferente. Se trata de permitir que las realidades por las que está el lenguaje se desvelen, permitiendo que sean, sin constreñirlas con nuestra necesidad. Se trata, en cierto modo, de dejarse invadir por esa *Gelassenheit*, que Heidegger desarrolla filosóficamente tirando del hilo del Maestro Eckhart, recordando siempre, en la tradición tomista, que las palabras no son las cosas. Si lo fuesen, palabras y cosas serían redundantes, y en la creación, tan neoplatónicamente explicada en ocasiones por el Aquinate, nada es superfluo. Por eso es necesario ver qué es lo que se dice, y así lo

45. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 400.

46. Moritz Schlick, "Meaning and Verification", en *Philosophical Review* XLV (1936), p. 348.

hará el Aquinate en la parte primera de este *Contra errores graecorum*, repitiendo una y otra vez *quomodo intelligitur*. Traducir no es más que un modo específico de entender.

En nuestro mundo, perdido en logomaquias y logorreas insolubles, resulta extraña una propuesta que reconcilie las palabras y las cosas. Tan acostumbrados estamos a creer que basta con jugar con las palabras para que la realidad mute, que nos sorprende que haya habido una época en la que existieron realidades no creadas por las palabras, sino cosas a cuyo servicio estaban éstas. Leer a Tomás de Aquino, que, a este respecto, resulta profético, sin duda por intempestivo, es un soplo de aire fresco en esta nuestra época de ingenuidades lingüísticas.

7. Texto y traducción

Tomás de Aquino, *Contra errores graecorum*. Pars 1, proemium.

Libellum ab excellentia vestra mihi exhibitum, sanctissime pater Urbane Papa, diligenter perlegi, in quo inveni quamplurima ad nostrae fidei assertionem utilia et expressa. Consideravi autem, quod eius fructus posset apud plurimos impediri propter quaedam in auctoritatibus sanctorum patrum contenta, quae dubia esse videntur, et unde possent materiam ministrare et contentiosis dare occasionem calumniae et ideo, ut remota omni ambiguitate, ex auctoritatibus in praedicto libello contentis verae fidei fructus purissimus capiatur, proposui primo ea quae dubia in auctoritatibus praedictis esse

He leído atentamente el libelo que me presentó Su Excelencia, Santísimo Padre Urbano Papa. En él he encontrado tantas cosas útiles y expresivas como era posible para la afirmación de nuestra fe. Pero he considerado que a muchos podrían no llegarles sus frutos a causa de ciertas cosas contenidas en las autoridades de los santos padres, que parecen dudosas, y que podrían proporcionar material a los contradictores y dar ocasión a calumnias. Por ello, con el fin de que, eliminada toda ambigüedad, de las autoridades contenidas en el mencionado libelo se extraiga el fruto más

videntur exponere, et postmodum ostendere quomodo ex eis veritas Catholicae fidei et doceatur et defendatur. Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire.

Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctore Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum: in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae

puro de la verdadera fe, me he propuesto primero explicar lo que parecen ser dudas en las autoridades antes mencionadas, y luego mostrar cómo a partir de ellas se enseña y defiende la verdad de la fe católica. Ahora bien, considero que el hecho de que en los dichos de los santos antiguos se encuentren ciertas cosas que parecen dudosas a los modernos se debe a dos cosas.

En primer lugar, porque los errores surgidos acerca de la fe han dado a los santos maestros de la Iglesia la oportunidad de transmitir las cosas de la fe con mayor circunspección para eliminar los errores surgidos. Así, es claro que los santos maestros que hubo antes del error de Arrio no hablaron tan expresamente de la unidad de la esencia divina como los siguientes maestros; y lo mismo ocurre con otros errores, que aparecen expresamente no sólo en diferentes doctores, sino en un excelente doctor, Agustín. Porque en los libros que publicó después del surgimiento de la herejía pelagiana, habló más cautelosamente del poder del libre albedrío que en los libros que publicó antes del surgimiento de dicha herejía, en los cuales, defendiendo la libertad del albedrío contra los maniqueos,

gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim evitandam. Unde, si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.

Secundo, quia multa quae bene sonant in lingua Graeca, in Latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et Catholice, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres hypostases; apud Latinos autem non recte sonat, si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud Graecos quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli. Nam apud Latinos substantia usitatus pro essentia accipi solet, quam tam nos quam Graeci unam in divinis

presentó algunas cosas que los pelagianos, opuestos a la gracia divina, asumieron en su defensa del error. Por eso no es de extrañar que los modernos maestros de la fe, después de haber surgido varios errores, hablen con más cautela y, por así decirlo, más depuradamente, sobre la doctrina de la fe, para evitar toda herejía. Por lo tanto, si hay algo en los dichos de los maestros antiguos que no se dice con la cautela que observan los modernos, no debe ser despreciado ni descartado, pero tampoco hay que extenderse sobre ello, sino que ha de exponerse con reverencia.

En segundo lugar, porque muchas cosas que suenan bien en lengua griega tal vez no suenen bien en latín, por lo que latinos y griegos confiesan la misma verdad de fe con otras palabras. Porque se dice entre los griegos, con razón y católicamente, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis, pero a los latinos no les parece bien que se diga que hay tres sustancias, aunque la hipóstasis es lo mismo para los griegos que la sustancia para los latinos, según la propiedad del término. Porque entre los latinos la sustancia se suele tomar más comúnmente por esencia, la cual

confitemur. Propter quod, sicut Graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII de Trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis.

Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt Catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in Latino dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.

nosotros y los griegos confesamos una en las personas divinas. Por eso, así como los griegos dicen tres hipóstasis, nosotros decimos tres personas, como también enseña Agustín en el libro VII *De Trinitate*. Y no hay duda de que también ocurre lo mismo en muchos otros casos.

Por lo tanto, es deber del buen traductor que, al traducir las cosas de la fe católica, conserve la sentencia, pero cambie la manera de hablar según la peculiaridad de la lengua a la que traduce. Pues parece que, si las cosas que se dicen literalmente en latín se explican de modo vulgar, la explicación será inadecuada si se toma siempre palabra por palabra. Con mayor razón, pues, cuando lo que se dice en una lengua se traslada a otra palabra por palabra, no es extraño que quede alguna duda.



Universidad
Católica de Valencia
San Vicente Mártir