

## ¿TRADUCCIÓN DE TEXTOS ESPIRITUALES VERSUS TRADUCCIÓN ESPIRITUAL? PLANTEAMIENTO DE UNA INTERROGANTE TRADUCTOLÓGICA

Hugo MARQUANT

*Institut Libre Marie Haps (Haute Ecole Léonard de Vinci), Bruselas*

### 1.- INTRODUCCIÓN

#### 1.1.- PUNTO DE PARTIDA

El punto de partida, o mejor, la circunstancia concreta que ha dado lugar a la presente reflexión es un párrafo del impresionante manual de traducción/traductología de la profesora Amparo Hurtado Albir (2007:59) donde dice: «Preferimos la denominación *traducción de textos especializados* (o géneros especializados) a la de *traducción especializada*, ya que, estrictamente hablando, toda traducción (literaria, audiovisual, etc.) es especializada en el sentido que requiere unos conocimientos y habilidades especiales». Con anterioridad, en la misma página (2007:59), había definido la *traducción de textos especializados* como «la traducción de textos dirigidos a especialistas y pertenecientes a los llamados lenguajes de especialidad: lenguaje técnico, científico, jurídico, económico, administrativo, etc.». Al pensarlo bien, esto significa (por lo menos, podría inducir a pensar):

- (1) que toda traducción especializada lo es de la misma manera (una simple cuestión de conocimientos y habilidades);
- (2) y que la diferencia (la especialidad) afecta por lo menos en parte a los textos: dirigidos a especialistas y redactados en un tipo de lenguaje especial.

De ahí la preferencia de nuestra autora por la segunda denominación. Ahora bien, existe, en nuestra opinión, por lo menos un caso donde (1) el concepto de especialidad/especialización no se deja reducir simplemente a conocimientos y habilidades y (2) donde la diferencia no se limita exclusivamente a los textos y al lenguaje. Por lo menos si no consideramos a este último como realidad autosuficiente ni como objetivo terminal excluyente que se baste a sí mismo. Se trata de la alternancia «traducción espiritual» (Pego 2004:16) versus «traducción de obras (textos) espirituales» (Pego 2004:188).

Entre el espíritu y la letra, la oposición ha dejado de ser exclusivamente bíblica (2 Co 3,6)<sup>1</sup> para entrar definitivamente en nuestro lenguaje cotidiano. La diferencia entre el significado textual y la intención con la que algo se ha escrito o dicho forma ya parte integrante de nuestra comunicación estándar. Y no podía ser de otra manera. En efecto, la base de reflexión es la misma:

---

<sup>1</sup> Todos recordamos el texto de San Pablo de la segunda carta a los Corintios: «una nueva alianza, no de letra, sino de Espíritu; pues la letra mata, mientras que el Espíritu hace vivir».

la ley. La Ley de Dios y la ley de los hombres. Nos encontramos así desde un principio con cuatro elementos (niveles) o, mejor aún, con una doble alternancia<sup>2</sup> que va a condicionar de manera definitoria la problemática expuesta en la presente contribución: texto – intención, significado – sentido, palabra – término, discurso – realidad...; nivel humano – nivel divino, dimensión natural – dimensión sobrenatural... Del antiguo dístico medieval «Littera gesta docet. Quid credas allegoria. / Moralis quid agas. Quo tendas anagogia» (es decir: la dimensión histórica, el mismo texto; el sentido alegórico-doctrinal; el sentido moral (tropológico) y la dimensión anagógica o escatológica) hasta las lecturas teológicas más modernas del sentido espiritual (de Lubac 1984:122-4; 2002:92-138 «le sens littéral»; 139-194 «le sens spirituel»).

## 1.2.- DOS PREGUNTAS BÁSICAS

Más concretamente intentaremos aportar algunos elementos de respuesta a dos preguntas cuya originalidad parece evidente: (1) la primera, *la pregunta de saber si al lado de o tal vez con relación al concepto de «lectura espiritual» existe o puede tomarse en consideración una categoría de traducción en cierto modo paralela o correspondiente (llamada «traducción espiritual»)*; (2) y la segunda, *el estudio de las eventuales características distintivas de esta última y sobre todo la cuestión de su impacto en el texto, el discurso, el lenguaje y la realidad (la verdad)*.

## 2.- TRES TESTIMONIOS EXCEPCIONALES

Por otra parte, desde un punto de vista metodológico, en lugar de partir de una serie de elementos traductológicos indirectos y secundarios (por ser precisamente conscientes y concebidos explícitamente como tales), hemos preferido partir de unos cuantos testimonios directos, es decir, reflexiones pertinentes para el problema que nos preocupa, pero integrados en el mismo acto traductor o redactor. Se trata de tres testigos «espirituales» de excepción: Agustín de Hipona, Pablo de Tarso y Ernst Theodor Amadeus (Guillermo) Hoffmann.

### 2.1.- OBSERVACIONES PREVIAS

Pero, antes de entrar en el primero de los testimonios anunciados presentamos tres observaciones previas relacionadas más específicamente con la terminología utilizada:

#### 2.1.1.- LA LECTURA

En primer lugar, el concepto de *lectura*. Todos sabemos de sobra que un mismo texto puede leerse de una infinidad de maneras diferentes. No sólo en términos individuales (en el fondo, cada lectura supone una vivencia estrictamente personal) sino también en términos comunitarios de metodología general. Es así como, por ejemplo, en relación con la Biblia, libro de espiritualidad por excelencia, se admiten varias clases de lecturas: una lectura literaria, una lectura histórico-crítica,

---

2 Las «catégories alternatives» de la Epístola a los Romanos de San Pablo según el *Liber de diligendo Deo* de San Bernardo (Bernardo, 1993: 32).

filológica y, de manera muy especial, una lectura acto de fe («une lecture confession de foi»). Esta última se define como una lectura «en verdad» en la que la correspondencia entre texto y Realidad (el Verbo encarnado) fundamenta pura y simplemente una experiencia creyente. Y es aquí, entre otras, donde se plantea concretamente nuestra pregunta relativa al texto (2). Si todas las lecturas son diferentes, ¿por qué no situamos la diferencia más bien en el nivel del texto, cada uno y todos leyendo al fin y al cabo exclusivamente el suyo?

### 2.1.2.- LA LECTURA ESPIRITUAL

En segundo lugar, el término *lectura espiritual*. Aquí también interviene una doble categorización. De un lado, la lectura espiritual puede aplicarse sin ningún problema a la actividad que consiste en leer con más o menos regularidad textos que tratan de espiritualidad/ realidades espirituales (por ejemplo, Teresa de Jesús, Luis de Granada, Juan de la Cruz,...). Y, por otro, la práctica de la lectura espiritual como ejercicio o como componente/etapa/forma/grado de oración. Sólo que las dos lecturas no son en modo alguno incompatibles. Lo dice el mismo San Pablo (1 Co 14, 15): «Rezaré con el espíritu, pero rezaré también con el entendimiento».

### 2.1.3.- LA ESPIRITUALIDAD

Y, por fin, el mismo concepto de *espiritualidad – espiritual*. Muy en general podemos afirmar que la espiritualidad entra en una multitud de esquemas/estructuras donde se contraponen de una forma u otra a algún tipo de materialidad. Pero más en concreto, el mismo concepto plantea sobre todo unas relaciones más complejas como las de naturalidad - sobrenaturalidad y espíritu (con minúscula) – Espíritu (mayúscula). Si bien la espiritualidad más «alta» y auténtica es la divina, la que implica directamente a Dios, no se deben excluir ni la fantasía, ni la imaginación, ni la música, ni la poesía, ni la literatura. Y esto nos devuelve otra vez a nuestra segunda pregunta básica (2): ¿Hay algo (escondido) detrás o debajo del discurso? O en otro sentido: ¿hasta dónde nos puede llevar la palabra? Parece como si hubiera dos tipos de inefabilidad: la que no se puede decir por definición y la que no se puede decir por incapacidad. Como también distinguimos dos tipos de simbolizaciones: la que arranca del sujeto que pretende mediante la simbolización atraer la realidad hacia sí mismo y la que emana de la misma realidad.

## 2.2.- SAN AGUSTÍN

En primer lugar, el testimonio de San Agustín, Obispo de Hipona. En sus *Confesiones* (1986:273-4), intenta responder a una pregunta sobre la creación: «¿Cómo hiciste el cielo y la tierra y de qué instrumento te serviste para hacer una obra tan grandiosa?». La respuesta del Santo<sup>3</sup> se resume como sigue: «En definitiva, hablaste Tú y surgieron todas las cosas. Tú las creaste con tu Palabra» (1986:274). La Palabra creadora. «Pero, ¿cómo hablaste?» (1986:274). Y sigue San Agustín: «En esta Palabra no se extinguen los sonidos emitidos, pronunciados a continuación de otros, para poder expresarlos todos, sino que se emiten todos a la vez y eternamente. De no ser así, aparecería el tiempo y el cambio, pero no la verdadera eternidad y la inmortalidad verdadera»

---

3 Fundada en Génesis 1,1 («Y dijo ‘Elohim: «Haya luz», y hubo luz») y en Salmos 33,9 «Porque dijo El y fueron hechos».

(1986:275). Es que, en realidad, la Palabra «es Dios junto a Dios» (1986:275). Otra referencia bíblica revela: «Al principio existía la Palabra y la Palabra existía con Dios, y la palabra era Dios. Todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho» (Jn 1,1-3). Palabra (palabra) humana y Palabra de Dios.

A nuestro modo de ver, el testimonio de San Agustín aporta tres elementos pertinentes con respecto a nuestras dos preguntas básicas.

- (1) Primero el concepto de la palabra creadora como «palabra operante» (Beaude 1990:97 «une parole opérante»). Es decir la capacidad del texto de movilizar eficazmente al lector en su «integralidad» de ser humano. La composición de una rapsodia verbal («pour faire parler le langage autrement» diría M. de Certeau) de impacto (psicológico, teológico,...) destinada a elevarnos por encima de nosotros mismos. El discurso espiritual que intenta pura y simplemente provocar (y no evocar) la alteridad. Un concepto que recuerda la función apelativa («performativa») de los fenómenos lingüísticos de Karl Bühler (1967:69-75) y los textos operativos de P. Newmark (Hurtado 2007:47). Sin olvidar la dominancia de la función representativa de la que la apelación sólo constituye una variable independiente. De ahí precisamente el método semántico propuesto por Newmark.
- (2) En segundo lugar, la alternancia palabra (minúscula) – Palabra (mayúscula) (palabra humana y Palabra de Dios) que nos recuerda la distinción paulina entre espíritu y Espíritu, el pneuma divino y el antropológico, el ser humano bajo los efectos de la gracia o el espíritu de Dios (Jn 7, 46: «¡Nunca habló nadie así!»). De todos modos lo pertinente para la presente reflexión es la existencia de dos categorías, la primera de signo humano, la segunda de naturaleza divina. El Espíritu habla en el espíritu.
- (3) Y, por fin, la dimensión oracional (conversacional, diálogo interactivo, que da fruto,...) del texto agustiniano. En otro libro de las *Confesiones* (Libro IX, capítulo X), en vísperas de la muerte de santa Mónica, Agustín y la propia Mónica, se encuentran «por tus disposiciones misteriosas» (1986:207) conversando, pensando, hablando sobre la cuestión de saber «cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó al corazón del hombre» (1986:207).<sup>4</sup> Es el momento del «éxtasis de Ostia». «Mientras hablábamos y suspirábamos por Ella [es decir, la Sabiduría], llegamos a tocarla un poquito con todo el ímpetu de nuestro corazón, y suspirando, dejamos allí cautivas las primicias del espíritu» (1986:207-8). Claro, después, «Retornamos al sonido de nuestra boca, que es donde tiene principio y fin la palabra». Y exclama San Agustín: «¿Es que se parece a tu Palabra, Señor, Dios nuestro, que permanece en Sí y renueva todas las cosas?» (1986:208). Lo que sigue es una definición «a-lingüística» de la forma más elevada de oración, de «tratar con Dios»: «si, dicho esto, todas las cosas callasen por aplicar el oído hacia Aquel que las creó, para que hable El solo, no por medio de ellas, sino por Sí mismo, para que oyésemos su palabra no por lengua humana, ni por voz de ángel, ni por estampido de nube, ni por enigma de parábola, sino que le oyéramos a El mismo, a quien amamos en estas cosas, si le oyéramos a El mismo sin intermediarios, al igual que ahora nos elevamos y momentáneamente con el pensamiento tocamos la eterna Sabiduría que permanece sobre todas las cosas» (1986:208).

### 2.3.- E.T.A. HOFFMANN

El segundo testimonio pertenece a un tipo de literatura muy diferente. Se trata de uno de los cuentos fantásticos más abstractos (artificiales) del escritor romántico alemán Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: *Der Elementargeist* (El espíritu elemental, l'Esprit élémentaire).<sup>5</sup> El cuento

4 1 Co 2,9: «ni por mente humana pasó».

5 *Deutsche Erzähler. Ausgewählt und eingeleitet von Hugo von Hoffmannstall*, Im Insel Verlag, Ansbach, 1958, p. 803-845 (Original alemán: OA). Hemos encontrado una traducción francesa en *E.T.A. Hoffmann, Contes*

está centrado en el relato de una serie de vivencias de contacto/encuentro/trato misterioso con un espíritu elemental (llamado *íncubo*, *súcubo*, *demonio*, *ondina*, *salamandra*, *silfo* y *gnomo* o *hada*) y calificado negativamente de *terrible* (252), *effroyable* (290) *abominable* (286), *affreux* (269), *infernal* (269) *épouvantable* (269), *effrayant* (272), *laid* (276), etc.<sup>6</sup> Aquí también encontramos una serie de reflexiones relevantes para nuestro propósito.

- (1) El fenómeno del *silencio* redaccional (distinto del silencio fraseológico/revelador de la mística (Beaude 1990:99): se «dice» mucho no diciendo nada/ no se “dice” nada diciendo mucho). En el sentido de que siempre cuando se produce la experiencia (o cuando la experiencia está a punto de producirse), el protagonista pierde el conocimiento (Hoffmann TF 1964:269) para despertar después (Hoffmann TF 1964:283), pero sin decir estrictamente nada sobre lo realmente ocurrido. No sólo no explica ni describe, sino que ni siquiera intenta formular un flujo de palabras «efervescentes».<sup>7</sup>
- (2) Y, sin embargo, el *lenguaje* como tal ocupa un puesto destacado en el conjunto del relato. Primero por la práctica de las fórmulas mágicas.<sup>8</sup> Estas representan sintagmas incomprensibles para el lector («Nehmahmihah Scedim», «Nehelmiahmiheal» ) (Hoffmann OA 1958:824, 844) o libros mágicos («Beschwörungsbuch») (Hoffmann OA 1958:825), como la gramática francesa de Peplier («Pepliers française Grammatik») (OA:825) –lo que constituye una muestra evidente de la ironía característica de todo el romanticismo alemán–, pero en todos los casos representan la pretensión de impactar efectivamente en el entorno físico de la misma palabra mágica. Se trata de producir cosas, realidades, fenómenos, experiencias, eventos... Otra aplicación retórico-lingüística es la práctica de la paradoja para decir cosas fundamentalmente indecibles. Por ejemplo, la única «descripción» o evocación directa del espíritu elemental que documentamos es la de «une forme sans forme» (TF:269, 279) o «eine gestaltlose Gestalt» (OA:828, 836). Estas paradojas («paroles dissemblables ou contraires») necesitan reflexión y distanciamiento y en este sentido están destinadas a movilizar al lector (inquietar, hacer vacilar los límites de la realidad, hacer actuar, «einen Stoss geben» (OA:818).
- (3) En tercer lugar, lo fantástico no impide la aparición de nuestra segunda alternancia básica: la de una realidad radicalmente otra, diferente, superior, oculta, mística, fantástica, situada por encima o por debajo de la que percibimos como nuestra,<sup>9</sup> fundada tanto en la omnipresencia del sueño («einen langen, bösen Traum») (OA:844) como en la obra de la fantasía/imaginación («un livre qui, justement parce qu’il est inachevé, met en branle l’imagination et la laisse vaciller sans repos» (TF:257; OA:817-8) y «Mag deine Phantasie meine Worte beleben».<sup>10</sup>
- (4) Otra característica interesante es la sensación misteriosa de una alteridad personalizada, relacionada con el concepto de «Geist» en alemán y con la utilización de una erudición ignorada por el lector (por ejemplo, la presencia de determinados elementos de la cábala hebrea como las fórmulas ya mencionadas y el episodio del «Theraphim» como muñeca mágica y la «erudición de O’Malley»<sup>11</sup>). La idea fundamental es la siguiente: «ich möchte sagen, verruchteste Anmassung wäre, wenn wir glauben wollten, mit unserm *geistigen Prinzip* sei alles abgeschlossen, und es gebe keine *geistige Naturen* die, anders begabt als wir, oft nur sich selbst aus jener Natur allein die momentane Form bildend, sich uns offenbaren in Raum und Zeit, ja, die, nach irgend eine Wechselwirkung strebend, hineinflüchten könnten in das Tongebäcke, was wir Körper nennen».<sup>12</sup>

---

*fantastiques complets*, t.III, Paris, Flammarion, 1964, p. 241-290 de Edouard Degeorge (Traducción francesa: TF). [En cambio, no hemos encontrado todavía una traducción española de este cuento].

6 Paginación de la traducción francesa (TF).

7 «le verbiage» (TF: 264) – «Schwätzen» (O:824).

8 “die «Beschwörungsformeln» (OA: 818) (el verbo «conjura»).

9 OA: «unterirdisch» (818) / «überirdisch» (841).

10 (OA:828); «C’est à ton imagination d’animer mes froides paroles» (TF:269).

11 (TF:263); «die Gelehrsamkeit» (OA:823).

12 (OA:822); «la plus détestable des prétentions serait celle-ci: croire que tout s’arrête au principe spirituel qui réside en nous; nier l’existence de natures immatérielles douées différemment que nous, qui souvent quittent le monde, se

Quisiera concluir el capítulo de Hoffmann con dos citas particularmente sugestivas: (1) «Ce serait de la démence, continua Victor, que de vouloir parler d'une forme sans forme [se trata del primer encuentro con el espíritu], et pourtant je ne trouve pas une expression pour exprimer ce quelque chose d'affreux que j'aperçus. Il suffit. *Dans le même moment l'épouvante infernale enfonça dans mon cœur son dard froid et acéré. Je perdis connaissance...*».<sup>13</sup> La repetición de la metáfora en la p. 272, «l'horreur que j'en ressentais par moments et qui *perçait mon cœur de mille coups de poignard*»<sup>14</sup> podría explicarse tal vez en términos de expresividad literaria y/o ponderación lingüística de intensidad. En relación con la poesía, Hoffmann (O'Malley) afirma que «Ce que tu attribues aux tableaux érotiques du poète n'est autre chose qu'une attraction vers un être immatériel, habitant d'une autre région, vers lequel les heureux éléments de ton organisme t'attirent. Si tu m'avais montré plus de confiance, depuis longtemps tu aurais atteint un échelon plus élevé de la vie spirituelle».<sup>15</sup> Y (2) «Il est positif qu'un esprit élémentaire brigue vos faveurs. *Cela peut vous faire obtenir en peu de temps ce qui coûte aux autres des années d'efforts*».<sup>16</sup>

Pensamos intuitivamente en dos textos de Teresa de Jesús: (1): «Veíale [al ángel] en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas... No es dolor corporal, sino espiritual...» (de Jesús 2001:29.13) y (2): «muchas veces no da el Señor en veinte años la contemplación que a otros da en uno» (de Jesús 2001:34.11).

La «mística» en su sentido histórico (M. de Certeau) de «art du langage» (Beaude 1990:98). El traductor francés (Edouard Degeorge *Flammarion* 1964) parece haberse dado cuenta de ello al variar en extremo las traducciones francesas del alemán «mystisch»:

---

donnent une forme momentanée, se révèlent dans l'espace et le temps, et même, dans la vue d'un effet réciproque, peuvent s'introduire dans ce pâtre d'argile que l'on nomme le corps.» (TF:263); «la peor de las pretensiones sería la de crear que todo se reduce al principio espiritual que reside dentro de nosotros, negando la existencia de seres inmatriciales de naturaleza distinta a la nuestra, que a menudo se salgan del mundo, dándose una forma de ser momentánea, revelándose en el espacio y el tiempo, y aún a efectos de reciprocidad, puedan introducirse en esta masa de barro que se llama el cuerpo».

- 13 (TF:269); «Es scheint,»sprach Viktor weiter,» es scheint heilloser Unsinn, wenn ich von einer Gestaltlosen Gestalt sprechen wollte, und doch kann ich kein anderes Wort finden, um das grässliche Etwas zu bezeichnen, das ich gewährte.- Genug, in demselben Moment stiess das Grausen der Hölle seine spitzen Eisdolche mir in die Brust, und ich verlor die Besinnung.» (OA:828); «Sería de una manera u otra pura demencia, de locura, querer hablar de una forma sin forma y sin embargo no encuentro otra manera de decir lo terrible que era la visión percibida. En aquel mismo momento sentí como un dardo frío y acerado penetró en mi corazón».
- 14 «der tiefe Abscheu, der dann wieder wie ein Dolch meine Brust durchfuhr» (OA:830); «el horror que me traspasó el corazón como un puñal».
- 15 (TF:274); «Das, was du der Wirkung jener lüsternen Bilder des Dichters zuschreibst, ist nichts als der Drang zur Vereinigung mit einem geistigen Wesen aus einer andern Region, die durch deinen glücklich gemischten Organismus bedingt ist. Hättest du mit grösseres Vertrauen bewiesen, du stündest längst auf einer Höheren Stufe» (OA:832); «lo que atribuyes a las visiones eróticas del poeta no es más que la unión con un ser inmaterial, procedente de otra región, impulsada por la variedad de tu propio organismo. Si hubieras tenido mayor confianza en mí, desde hace mucho tiempo habrías alcanzado un nivel de vida espiritual superior».
- 16 (TF:274); «Es ist gewiss, dass ein Elementargeist um Eure Gunst buhlt; das kann Euch fähig machen, in kurzer Zeit das zu erlangen, wonach andere Jahrelang streben» (OA:832); «el hecho de que un espíritu elemental te solicita te puede proporcionar en poco tiempo lo que para otros requiere años de esfuerzos y paciencia».

zu mystischer Schwärmerei (829)	rêverie (271)
besondere mystische Formeln (826)	formules mystérieuses (266)
dem mystischen Inhalt jenes Buches (821)	le contenu mystique de ce livre (261)
der Hang zum Mystischen, zum Wunderbaren (p. 818)	le goût du merveilleux, de la mysticité (p. 257)

¿Podría relacionarse de un modo u otro lo «fantástico» con lo «espiritual»? Santa Teresa, por ejemplo, tiene sus dudas. Considera la imaginación un poco como «la loca de la casa», es decir con mucha prudencia.<sup>17</sup> De todos modos, la imagen de la Realidad nunca puede coincidir con la realidad de la Realidad.

## 2.4.- PABLO DE TARSO

El tercer testimonio nos viene de Pablo de Tarso. Y más concretamente la «fórmula» «hablar en lenguas/ parler en langues» (1 Co 12, 8-11; 1 Co 13,1; 1 Co 14, 1-14).<sup>18</sup> El texto de 1 Co 14, 2-5 [en el contexto de los dones espirituales] «Pues el que habla en lenguas no habla a hombres, sino a Dios (pues nadie entiende; profiere misterios [impulsado] por [el] Espíritu, pero el que profetiza habla a hombres: [palabras de] edificación, exhortación y consolación. El que habla en lenguas se edifica a sí mismo, pero el que profetiza edifica a [la] Iglesia. Quiero que todos vosotros habléis en lenguas, pero mucho más que profeticeis; el que profetiza es más que el que habla en lenguas, a no ser que interprete para que la Iglesia reciba edificación». Los comentaristas tradicionalmente explican este fenómeno de «hablar lenguas arcanas» (Biblia del Peregrino, p. 1971) como efecto de la glosolalia, término religioso que significa simplemente «don de lenguas», pero cuya naturaleza es difícil de concretar. «Se trata quizá de gritos inarticulados ininteligibles «en lengua extraña» emitidos por algunos «extáticos», con provecho más bien personal que colectivo» (Cantera-Iglesias 2000:1311) o de algún «síntoma de un estado espiritual más cerca del gesto que de la palabra. A veces es traducible en lenguaje articulado y significativo. Para el sujeto el don es desahogo, confirmación; para la comunidad creyente puede ser testimonio de la acción misteriosa del Espíritu; para los no creyentes será un fenómeno desconcertante» (Schökel 1995:1971). El teólogo carmelita François-Régis Wilhélem o.c.d. califica el «parler en langues» (glosolalia) de manifestación carismática sorprendente y la sitúa en el marco de la oración comunitaria, de la comunidad orante. Se trataría de un don que facilitara particularmente la oración personal (de alabanza, sobre todo). «Cependant, la «langue» dont il s'agit n'est qu'une *apparence* de langage (chanté ou parlé), car celui-ci reste incompréhensible *et* pour celui qui le formule *et* pour ceux qui écoutent» (2007:41). Lo que explica que para San Pablo este tipo de carisma sólo tendrá utilidad («edifica») para los demás si lo acompaña alguna interpretación. En realidad, para muchos, se trata de un don espiritual (un don del Espíritu) que abre nuevos caminos de experiencia oracional de Dios. Es decir, la importancia de la naturaleza «natural» versus «sobrenatural» de la glosolalia sólo se puede ponderar a partir de un discernimiento atento y preciso donde el corazón se compagine con la inteligencia y que, como forma de oración, alterne disponibilidad espiritual y efectos positivos (frutos).

17 Sólo utiliza una vez el verbo «fantasear» (apax): Álvarez, 2002, s.v. «imaginación».

18 Que no tiene siempre equivalente literal en griego (excepto en 14,5: «λαλεῖν γλωσσαις») y que es distinta de He 2, 4.8.11 donde la significación es la de «otra lengua, lengua materna, nuestra lengua, una forma de oración que alaba a Dios en el entusiasmo».

### 3.- ELEMENTOS DE RESPUESTA

Los elementos de respuesta que se desprenden de la lectura de los tres testimonios referidos son fundamentalmente dos:

- 1) Una característica común de San Agustín, E.T.A. Hoffmann y San Pablo es la alternancia natural ~ sobrenatural: la realidad (minúscula) y la Realidad (mayúscula). Ahora bien, y sin entrar en demasiados detalles, la «sobrenaturalidad» existe como palabra general –todo lo que no puede ser explicado por causas naturales, fenómenos y seres extraordinarios que no entran en el orden habitual de la cosas como los ángeles, los demonios, las apariciones, los prodigios de todo tipo– y como término de teología. Aquí los teólogos distinguen entre una sobrenaturalidad absoluta, sólo de Dios, y una sobrenaturalidad accidental: que se aplica, entre otras, a la gracia, los sacramentos, los milagros y las profecías (sentido estricto) o a los dones prenaturales del ser humano (sentido relativo).<sup>19</sup> De todos modos, con esta segunda categorización entramos de lleno en los llamados lenguajes de especialidad.
- 2) La segunda característica es la idea no sólo de decir la Realidad sino de “alcanzarla” (unirse con ella) mediante la palabra (en su triple actividad de redacción, lectura y traducción).<sup>20</sup> La paradoja de decir la Verdad. Aquí se nos abren fundamentalmente dos caminos diferentes:

2.1) El primero es el que podríamos calificar de «el poder mágico de la palabra». En su sentido más literal significa simplemente el hecho de que la palabra (como fórmula, muchas veces ininteligible, pero no necesariamente) tenga un verdadero impacto físico en la Realidad. La magia es el arte de *hacer* cosas maravillosas. En relación con Hoffmann, Jean-Jacques Pollet lo dice claramente: «[les] fantômes nous sont donnés à voir *textuellement*» (Pollet 1992:112). En el fondo se trata ni más ni menos que de transformar la Realidad en realidad. La palabra Dominante con impacto físico en la realidad. «Una vía a la realidad» (Underhill 2006:175). Pero la «magia de la palabra» presenta también una dimensión estilístico-literaria basada en la sugestividad de una palabra arrebataadora. Perderse en un flujo (incontrolado, pero no necesariamente) de palabras para crear ficción. Una ficción caracterizada por la permeabilidad de lo propio y lo figurado, la similitud experimental de la metáfora, todas las potencialidades de la obra de arte literaria...

2.2) El segundo es simplemente el de la fe. Aquí la iniciativa cambia de campo. La misma Palabra se hace palabra. El misterio del Verbo encarnado. Dios, el Espíritu Santo, es el único que puede Decir la Realidad. Y precisamente porque lo es puede convertir la palabra humana en vivencia divina. La famosa perícopa paulina de Gálatas 2, 20: «Y vivo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí. Y la vida terrena de ahora la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí». Se deshace la oposición entre la realidad espiritual y la materia. Es el mismo Espíritu quien entra/habla en/por el hombre: «pues nunca se presentó una profecía por voluntad de un hombre, sino que, llevados por el Espíritu Santo hablaron unos hombres por parte de Dios» (Segunda epístola de Pedro 2 P 1,21).

19 Véase Vax 1992:13-14. Encontramos numerosas variantes de este esquema básico: por ejemplo, en Tanquerey, 1925: 377-8: «Dividitur supernaturale in supernaturale relativum et supernaturale absolutum» o en la terminología escolástica: «supernaturale, supernaturale quoad substantiam, supernaturale quoad modum» (Thomas 1885 :cccclxxiv) (Lexicon Scolasticorum Verborum, Josepho Zame Mellinio Auctore) ; la reflexión teológica moderna «ha oscilado entre dos extremos. Unos han acentuado su trascendencia, como algo no debido e incluso extraño a la naturaleza. Otros han puesto el énfasis en su immanencia, como algo hacia lo que la naturaleza humana está positivamente ordenada por Dios, en virtud de su designio salvífico, aunque para alcanzarlo necesite la ayuda de la gracia divina. Es el sobrenatural «teológico» (Ciro García, Sobrenatural, en Alvarez 2002:596). De todos modos, con esta segunda acepción entramos de lleno en los llamados lenguajes de especialidad.

20 Comparar: A. Hurtado Albir (2007:74): «en la modalidad escrita: el traductor tiene que ser un buen lector y un excelente redactor».



#### 4.- LA TRADUCCIÓN EN ACTO

Esta segunda dimensión (como la primera, además, pero aquí predomina el concepto de «espiritualidad») tiene su importancia para la definición del triplete <redacción, lectura, traducción>. Por ejemplo, cuando el Padre Wilfrid Stinissen (carmelita descalzo belga) nos dice, en relación con Jn 8,47 («El que es de Dios oye las palabras de Dios; por esto vosotros no oís, porque no sois de Dios»): «Ceci nous fournit un critère, pour l'évaluation de notre lecture de l'Écriture. Cette lecture nous conduit-elle vers une vie nouvelle ou bien collectionnons-nous des connaissances théoriques? Nous laissons-nous toucher par la parole de Dieu ou bien restons-nous à l'abri à distance afin de ne pas courir de risques?» (1990:38-9). O el concepto de «Traduire en actes» del Padre Roland Meynet (2006:20): «Traduire en actes: Rien n'a été dit de la fonction appellative de la Bible [cf. Bühler], qui est sans doute la plus décisive, pour le croyant du moins. Le texte biblique convoque, il invite, il menace, il promet, il demande; il requiert un changement dans l'auditeur, ce qu'il nomme la «conversion», changement de mentalité, changement de conduite aussi. Si l'auditeur ne traduit pas en actes l'appel entendu, il n'a rien fait, il n'a pas véritablement écouté». La consiguiente idea de una «traducción salvífica o salvadora», en el sentido de una verdadera pastoral traductora (una especie de apostolado de/por la traducción), hasta logró seducir a Jürgen Habermas (2002:147-166), quien intentó movilizar el potencial semántico religioso al servicio de una sociedad plural y del Estado de derecho democrático, universalizando en cierto modo una «formulación salvífica» (Habermas 2002:165), pero neutralizando al mismo tiempo el discurso religioso en sus aspectos apelativos propios.

Esta segunda dimensión nos permite asimismo desarrollar una auténtica «dialéctica» de la traducción basada en dos niveles: (1) la realidad: traducción de textos (que tratan) de espiritualidad y (2) la Realidad: la dimensión sobrenatural, creyente, de fe, la traducción «espiritual».

- a. Es posible mantenerse en el nivel (1);
- b. Es imposible pasar al nivel (2) sin haber asumido primero el nivel (1);
- c. El nivel (1) no es el único nivel que existe, pero para pasar al nivel (2) se necesita convertir el texto en vivencia espiritual;<sup>21</sup>
- d. Para un texto escrito en una perspectiva de nivel (2) sólo una lectura comprensiva de los dos niveles puede considerarse como fundamentalmente adecuada;
- e. Los dos niveles son fundamentalmente diferentes;<sup>22</sup>
- f. No se deben confundir el sentido y el espíritu del texto; tanto el sentido como el significado son de la letra. Sólo el espíritu es del Espíritu.
- g. De ahí la dimensión oracional de (2). Se trata de hablar (1) con Dios (2).<sup>23</sup>

El resultado de todo ello es un sistema en forma de triplete en el que el sentido ocupa un puesto central entre la letra y el espíritu. De un lado la letra (el texto,...) incluye el sentido literal (propio o figurado): el texto como dato histórico y significativo (alegórico y tropológico/moral). Pero al mismo tiempo el Espíritu le infunde al mismo texto un sentido/dimensión espiritual: las

21 Comparar: Daniel de Pablo Maroto (2004: 176): «hay que tener en cuenta que las obras de la Santa están escritas no sólo para ser leídas, sino sobre todo para ser vividas... Sólo se comprenden totalmente cuando se viven.»

22 «Il ne s'agit pas du même bonheur» (Serrou-Vals 1957:20).

23 Daniel de Pablo Maroto (2004:419): «La maestra Teresa utilizó los libros no sólo como instrumento de cultura religiosa, o para clarificar la verdad de sus experiencias místicas, sino también como medio de dialogar con Dios en la oración».

Realidades aludidas dejan de ser simbólicas para convertirse en auténticas, verdaderas, Realidades de Vida. El sentido anagógico es al mismo tiempo escatológico:

<texto, sentido, espíritu>

El texto tiene sentido (el sentido literal) – el espíritu da sentido (el sentido espiritual). Dentro de este sistema caben relaciones muy diferentes con respecto al problema que nos interesa. Dos ejemplos concretos:

P. ej.: La relación entre el texto y la moralidad (el sentido moral) («Moralis quid agas»).

Leemos en la carta de Santiago (San 1, 23-24): «Porque si alguno es un oyente de [la] Palabra, pero no como uno que la pone en práctica, ése se parece a un hombre que mira su propio rostro en un espejo: se mira, efectivamente, y en cuanto se ha marchado se olvida en seguida de cómo era»:

(texto, sentido)

P. ej.: La relación entre el texto y el dogma (en el sentido de los contenidos de la fe/Vaticano II).

El dogma como «materia» de la alegoría textual («Quid credas alegoria»). La simbolización/alegorización de los misterios de la fe. «Cette «autre chose» que la lettre suggère et que donne l'allégorie» (de Lubac 1984: 123). De ahí el nombre de *sensus mysticus* o de *mysterium* que se da a menudo a la alegoría. En Vaticano II (Vatican II 2003: Dei Verbum, II, 8, 23-4), leemos que la tradición apostólica progresa (también) «ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia» («con la experiencia dada de una inteligencia más profunda de las cosas espirituales»). Las palabras «experiuntur» y «dada» revelan claramente el carácter anagógico de la estructura/la relación:

(sentido, espíritu)

al mismo tiempo que ponen de manifiesto la necesidad de funcionar en triplete:

(texto, dogma, espíritu)

## 5.- CONCLUSIONES

Por fin, en términos de conclusión, nuestra alternancia inicial: ¿«Traducción de textos espirituales» versus «Traducción espiritual»?

La identificación/ categorización de una manifestación particular de la traducción pasa necesariamente por una serie de parámetros clasificatorios de índole muy diversa. Pero lo que nos interesa en el marco específico de la presente reflexión es la correspondencia (terminológica, es decir estructurada) establecida entre el criterio manejado y la categoría denominada: p. ej., la «traducción escrita» se define esencialmente como una *modalidad* de traducción<sup>24</sup> que consiste en la traducción escrita de un texto escrito; la «traducción literaria» es un *tipo* de traducción<sup>25</sup> caracterizado por el predominio del género con respecto al campo (entre otras, «traducción de textos poéticos»). En este sentido lo primero sería la definición de la alternancia conceptual «traducción espiritual ~ traducción de textos espirituales/de espiritualidad» como tipo, modalidad,

24 Criterio: el modo del texto original y el modo que afecta a la traducción (Hurtado 2007:52).

25 Criterio: el ámbito socioprofesional, el género y el campo del texto original (Hurtado 2007:59).

clase y/o (categorías imbricadas) método de traducción. Lo segundo, la pertinencia de «espiritual» con respecto a «textos espirituales/de espiritualidad».

La distinción tradicional de tipo «traducción religiosa» versus «traducción profana» se basa ante todo en aspectos temáticos del texto original. Según Hurtado Albir (2007:59), la traducción religiosa se sitúa como tipo de traducción en relación con un tipo de campo bien determinado: el campo religioso (y el lenguaje religioso como lenguaje de especialidad). En cambio, la «traducción literaria» se posiciona preferentemente como un tipo de traducción donde el género predomina sobre el campo. Y, sin embargo, las dos categorías tienen valor tipológico. Además, los especialistas nos hablan comúnmente de «literatura religiosa».<sup>26</sup> En este sentido, la «traducción religiosa» puede entenderse como una imbricación de diversos componentes: un área de referencia especializada (campo) y/o géneros propios versus literarios generales. En este sentido actúa también el adjetivo «sagrado», íntimamente relacionado con el concepto de «reverencia religiosa» (Escritura(s) Sagrada(s)/Sagrada(s) Escritura(s),...).

Por otra parte, el calificativo «espiritual» se aplica corrientemente a una amplia serie de sustantivos como «literatura espiritual» (Pego 2004:11), «género espiritual» (134), «prosa espiritual» (12), «Renacimiento espiritual» (12), «producción (y) traducción espiritual» (16), «escritor espiritual» (16), «terreno espiritual» (22), «punto de vista espiritual» (11), ... «realismo espiritual» (Andrés 1994:109), «obras espirituales» (151),... «lectura espiritual» (Lázaro 2003:238).

Nos parece acertada la afirmación de A. Pego Puigbó (2004:140): «el empleo de la etiqueta «literatura espiritual» evita, por un lado subordinar la descripción del fenómeno literario a las categorías y modos de pensar de la ciencia teológica, con el peligro consiguiente de reducir la complejidad de los elementos estéticos. Por otra parte, queda de manifiesto la posición que ocupa dentro del sistema literario. Su orientación ideológica contribuye a su configuración formal, en la medida que representa posibilidades más o menos extremas del propio sistema literario».

Otros criterios relacionados, por ejemplo, con la manera de traducir (traducción literal, traducción semántica, traducción comunicativa, tradaptación, paráfrasis...), la tipología del texto original (redacción, expresividad, terminología...), las diferencias de medio y modo (textos de recepción oral mediata, textos de celebración litúrgica, sermones), el grado de traducibilidad (concepto de optimización,...) no inducen, a nuestro modo de ver, una categorización exclusiva de la «traducción espiritual».

Para lo segundo, como ya queda dicho, partimos de la reflexión de A. Hurtado Albir (2007:59) sobre la diferencia entre «traducción de textos especializados» y «traducción especializada». Nuestra autora prefiere la primera denominación a la segunda porque «estrictamente hablando, toda traducción es *especializada* en el sentido que requiere unos conocimientos y habilidades *especiales*». Ahora bien, el concepto de «traducción espiritual» ofrece una dimensión que no interviene necesariamente en la traducción de todo género de textos que tratan de una manera u otra de espiritualidad. Dicho de otro modo, la alternancia «traducción de textos especializados versus traducción especializada» no representa estrictamente lo mismo que «traducción de textos espirituales/de espiritualidad versus traducción espiritual». En realidad la «traducción espiritual», como traducción «real», es estrictamente espiritual. Si bien una «traducción

---

26 Un ejemplo «doctrinal» es el de Miguel Herrero García, «La Literatura Religiosa», en Guillermo Díaz Plaja, (Díaz 1953:III,3).

puramente estético-literaria y textual» puede parecer perfectamente lícita, fundamental y hasta imprescindible, a los ojos de los «espirituales» siempre será incompleta. En relación con el concepto de «lectura espiritual» de textos de San Juan de la Cruz, el ya citado Fernando Lázaro Carreter (2003:239) escribe: «no es posible entender la trama literaria sin un anclaje en la doctrina». Dos cosas, por cierto relacionadas entre sí y complementarias, pero esencialmente diferentes.

En conclusión, la «traducción espiritual», precisamente por sus características apelativas y «reales» puede considerarse hasta cierto punto como una forma oracional. Porque, en realidad, según nos dice otro carmelita francés, el Padre Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus: sea cual sea la forma de la oración, «La grande qualité, la grande richesse, c'est d'être pris par l'Esprit, travaillé par l'Esprit, transformé par l'Esprit» (Wilhélem, 2007:44). Por otra parte, la apariencia de adjetivo especificativo/restrictivo parece situar el concepto en un cuadro tipológico relacionado (según A. Hurtado Albir 2007:94) con el «ámbito socioprofesional». Pero, como siempre, con tal de que el uso y la práctica se pongan de su lado. Y así nuestra pregunta sigue siendo lo que es de verdad: una pregunta.

## 6.- BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San. *Confesiones*. Iquitos: CETA, 1986.

Álvarez, Tomás. *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.

Beaude, Joseph. *La mystique*. París: Cerf, 1990.

Bernardo, San. *Liber de diligendo Deo*. París: Cerf (Sources Chrétiennes, 393), 1993.

Bühler, Karl. *Teoría del lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

Cantera, F. y M. Iglesias. *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 2000.

De Jesús, Teresa. *Libro de la Vida*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

De Lubac, Henri. *Théologies d'occasion*. París: DDB, 1984.

— *Histoire et Esprit*. París: Cerf (Œuvres complètes, XVI), 2002.

De Pablo Maroto, Daniel. *Teresa en oración*. Madrid: EDE, 2004.

Díaz Plaja, Guillermo. *Historia General de las Literaturas Hispánicas (Renacimiento y Barroco)*. Barcelona: Barna, 1953.

- Habermas, Jürgen. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* París: Gallimard, 2002.
- Hoffmann, E.T.A. *Deutsche Erzähler. Ausgewählt und eingeleitet von Hugo von Hoffmanstall.* Ansbach: Im Insel Verlag, 1958.
- . *Contes fantastiques complets.* París: Flammarion, 1964.
- Hurtado Albir, Amparo. *Traducción y Traductología.* Madrid: Cátedra, 2007.
- Lázaro Carreter, F. *Para una lectura espiritual del «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz.* Madrid: Alianza, 2003.
- Meynet, Roland. *Etudes sur la traduction et l'interprétation de la Bible.* Beirut: Université de Saint-Joseph, 2006.
- Pego Puigbó, Armando. *El Renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566).* Madrid: CSIC, 2004.
- Pollet, Jean-Jacques. "Contes nocturnes: le propre et le figuré". *E.T.A. Hoffmann et le fantastique.* Nancy: Université de Nancy II, 1992.
- Schökel, Luis Alonso. *Biblia del Peregrino.* Bilbao: Ega – Mensajero, 1995.
- Serrou, R et P. Vals. *Le carmel.* París: Pierre Thoray. 1957.
- Stinissen, W. «Qui est de Dieu, entend les paroles de Dieu». *Kerit, Carmel de Belgique – Sud,* janvier-février (1990): 34-39.
- Tanqueray, A. *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae.* París: Tournai. Roma: Desclée, 1925.
- Thomas, S. *Summa theologica.* París: Bloud et Garral, 1885.
- Underhill, Evelyn. *La mística.* Madrid: Trotta, 2006.
- Vatican II. *Le Concile. Edition intégrale définitive.* París: Cerf, 2003.
- Vax, L. (1992). "Thèses sur le fantastique". *E.T.A. Hoffmann et le fantastique.* Nancy: Université de Nancy II.
- Wilhélem, François-Régis. "Accueillez les charismes de l'Esprit!". *Vives Flammes,* Editions du Carmel, n° 267, juin (2007): 37-44.