

Traducción de la BIBLIA

ISBN: 1526-6907

Publicación semestral de
Sociedades Bíblicas Unidas
Vol. 12, número 1, I semestre
2002

Comité editorial: Dr. Edesio Sánchez, Dr. Ronald Ross, Dr. Plutarco Bonilla
Director: Plutarco Bonilla A. Asistencia Editorial: Centro de Servicio para las Américas

Presentación

Una revista de la naturaleza de *Traducción de la Biblia* (TB) se engalana cuando incorpora a su elenco de colaboradores a un nuevo escritor. Eso es particularmente cierto cuando este «nuevo miembro de la familia» ofrece un aporte valioso en el campo de los estudios bíblicos.

Somos actualmente testigos de un impresionante resurgimiento de los estudios relacionados con la Septuaginta, ese ingente esfuerzo que marca un hito significativo en la historia de la traducción del texto sagrado del pueblo de Israel. Se están realizando actualmente traducciones del texto de la LXX a varios idiomas contemporáneos, incluido, por cierto, el griego moderno. Por ello, tiene particular importancia la contribución que al presente número de TB hace el Dr. David Baer, rector del seminario ESEPA (Escuela de Estudios Pastorales), de San José, Costa Rica. Su experiencia en los estudios de la Septuaginta incluye la publicación de un libro *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56–66* [Cuando todos vamos a casa: traducción y teología en Isaías 56–66, LXX]. *The Hebrew Bible and Its Versions* 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) y algunos artículos.

Enriquece también este número de TB el trabajo de un exconsultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), en la región de Asia y el Pacífico. El obispo metodista Dr. Daniel Arichea analiza minuciosamente las dificultades a las que tiene que hacer frente el traductor cuando tiene que trasladar, a cualquiera de los idiomas actuales, los diversos matices de la palabra «fe», tal como se usa en las epístolas del Nuevo Testamento. (El artículo que aquí reproducimos fue originalmente publicado en inglés en *The Bible Translator*.)

Se completa este número de *Traducción de la Biblia* con la conclusión del análisis de la obra *La transmisión del texto del Nuevo Testamento y nuestras Biblias de hoy* (del Lic. Rudolf Ebertshäuser), cuya primera parte se publicó en el número anterior, y que lleva por título "La base textual del Nuevo Testamento".

El Director

Traducción de la Biblia

CUANDO TRADUCIR ES PROCLAMAR. CUANDO EL TEXTO ES PELIGROSO

Notas sobre los textos de Isaías procedentes de Qumrán y la Septuaginta

David Baer

En el medio efervescente que ha caracterizado la crítica textual veterotestamentaria en las décadas desde el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, se ha destacado el libro de Isaías. Esto se debe principalmente a que Qumrán nos ha legado dos rollos de Isaías, más numerosos fragmentos del mismo libro.¹ A la generosidad de la cueva I de Qumrán debemos, en primera instancia, el tesoro que es el «Gran Rollo» (1QIsa^a). Este rollo contempla casi la totalidad de los sesenta y seis capítulos, registrados en lo que se ha denominado «la práctica de Qumrán».² Esta bonanza textual es complementada por 1QIsa^b, un texto protomasorético de valor incalculable. Contiene partes de cincuenta y siete capítulos.

En el contexto amplio de los descubrimientos de Qumrán, estos dos manuscritos de Isaías –uno ejemplifica la «práctica de Qumrán», y el otro es una joya textual de la tradición que un día produciría nuestro texto masorético– ilustran la fluidez textual que parece haber regido en el período del Segundo Templo. Aunque la tradición textual que nosotros conocemos como «(proto)masorética» no era la única conocida en tiempos de Jesús, su antigüedad –junto con la de otras tradiciones menos conocidas– queda verificada por la agrupación considerable de textos protomasoréticos con la que Qumrán nos ha servido.

¹ Para un catálogo completo, véase E. Ulrich, «An Index to the Contents of the Isaiah Manuscripts from the Judean Desert (Part 2: Isaiah–Chronicles)», *DSD* 2 (1995), 86-107; reimpresso en C.C. Broyles & C.A. Evans, *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, tomo II (Leiden: Brill, 1997), 477-489. La obra más completa sobre la historia textual de Isaías es A. van der Kooij, *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*. Orbis Biblicus et Orientalis 35 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981).

² «The Qumran practice». Cf. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 107-109. Tov define la «práctica de Qumrán» en términos de características de ortografía, morfología, una tendencia a permitir adaptaciones contextuales y una serie de idiosincrasias menores del método escritural. Es una práctica «popular o vulgar» más que «precisa y conservadora». Últimamente, el concepto se ha sometido a crítica porque define un estilo que –como Tov mismo reconoce– se encuentra no sólo en escritos que aparecieron en las cuevas del Mar Muerto sino también en rollos que no tienen relación con Qumrán.

Mientras la comunidad de Qumrán recibía, elaboraba y transmitía su legado textual, los judíos de la diáspora tenían las manos ocupadas con la tradición bíblica que a ellos les tocaba. Las varias tradiciones textuales visibles en el tesoro de Qumrán revelan la fluidez y diversidad textual que una misma comunidad era capaz de tolerar. En el Egipto helenístico que dejaron atrás Alejandro Magno y sus sucesores, la población judía se iba acomodando a la realidad lingüística griega de su entorno. Afortunadamente, los estudiosos que se dedican a este período ya están dejando de ver, en este acomodamiento a la *lengua* del entorno, una necesaria rendición a sus *valores* y su *religión*. Hoy día se acepta que uno puede dar expresión a una fe arraigada en una tradición muy hebrea de Palestina en las sílabas de la lengua de la diáspora.

La traducción de Isaías al griego, como parte de la llamada Septuaginta (LXX), nos permite enfocar de manera especial la realidad de *la traducción como interpretación*. Es más, este concepto, que en nuestro tiempo ha llegado a ser casi una verdad absoluta que no admite discusión, puede elaborarse para ver el mismo Isaías griego como un ejemplo de *la traducción como proclamación*. Su naturaleza exhortatoria es evidente, una vez que las indicaciones del caso se sacan a la luz. Este artículo pretende dar algunos ejemplos de la postura ideológica y metodológica del traductor del libro de Isaías en la Septuaginta, comparando, de vez en cuando, las tendencias ahí manifestadas con sus similares –aunque estas se vistan modestamente– en el Gran Rollo de Qumrán.³ Sus fines, pues, son ilustrativos de un acercamiento que se argumenta detalladamente en otras ocasiones.⁴ El objetivo es delinear la manera en que uno de los primeros traductores de la Biblia pudo emplear una metodología *conservadora con respecto a su texto fuente* para producir resultados *que alteraron el mensaje de dicho texto de acuerdo con los compromisos ideológicos del traductor*. Mi intención no es criticar el trabajo de este traductor –privilegio que se deja al lector– aun si me permito dejar abierta la posibilidad de que una práctica similar no desaparezca por completo en nuestras traducciones modernas más «científicas».

Es importante aclarar unas pocas presuposiciones que informan este breve aporte, aun si el espacio no permite que se argumenten en este momento.

(a) Se asume –después de amplias investigaciones cuyos detalles no hallan lugar en este artículo– que el texto hebreo utilizado por el traductor era similar en un alto grado a los textos protomasoréticos y masoréticos que conocemos. Es decir, las

³ Un valioso resumen de la transmisión e interpretación bíblica en los textos de Isaías en Qumrán –con mención de los estudios modernos más pertinentes– se presenta en E. Tov, «The Text of Isaiah at Qumran», en Broyles & Evans, *Writing and Reading*, Tomo II, 491–511.

⁴ Véase mi libro, *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56-66* (Sheffield: Academic Press, agosto, 2001) y «It's All About Us! Nationalistic Exegesis in the Greek Isaiah». SBL Seminar Paper, 2001 (por publicarse).

divergencias entre el (proto) TM y la LXX no se deben a que el traductor tenía un *Vorlage*⁵ hebreo muy diferente del TM.

(b) En segundo lugar, y dado que es la explicación más probable, se acepta el consenso actual de que este libro bíblico fue traducido al griego alrededor del 150 a.C. en la región de Alejandría.

(c) El traductor manejaba un griego fluido y pulido; era su lengua materna. Por otro lado, su dominio incierto del hebreo demuestra las características normales de un segundo idioma; quizás fue su lengua «de sinagoga».⁶ Además, el traductor reiteradamente lee el hebreo como si fuera arameo. En orden de control técnico de idiomas, entonces, el traductor (a) maneja un griego nativo y sofisticado, (b) parece conocer mejor el arameo que el hebreo, y (c) lee bien el hebreo, pero con las dificultades de cualquier «idioma aprendido». Ninguna de estas observaciones empíricas sorprende cuando las comparamos con la geografía lingüística del período.

Traducción como proclamación

Con modificaciones inexistentes o mínimas del texto hebreo consonántico, el traductor hace inclinar el libro de Isaías en una dirección exhortatoria. Aunque es difícil precisar si esta alteración se hace más en interés de la proclamación o de la exégesis —«para iglesia o para escuela»—, el cambio tiene la finalidad de aplicar el sentido del texto a un grupo de primeras y segundas personas. Este fenómeno se nutre de dos estrategias: primero, la *imperativización* (el cambio de frases declarativas en hebreo a mandatos en griego) y, segundo, la *personalización* (tomar expresiones hebreas en tercera persona y traducirlas al griego en primera o segunda persona).

Algunos ejemplos tendrán que bastar para ilustrar la imperativización, una tendencia ampliamente generalizada. En 26.9, el TM afirma que «Cuando tus juicios estén en la tierra... צדק למדו ישבי תבל (los habitantes del mundo aprenden justicia)». Recordemos que el traductor de la LXX trabajaba con un texto hebreo de sólo consonantes, pues la tradición (o tradiciones) de lectura de la Biblia hebrea con vocales escritas no se haría presente sino hasta muchos siglos después. Las eventuales vocales del TM preservan una lectura «indicativa» del verbo (למדו, «aprenden»). El traductor de la Septuaginta o la tradición de lectura que este conocía —quizá impresionado por el pesimismo del versículo siguiente— lee el texto como si se pronunciara למדו («¡aprendan!»). El resultado, sin alterar en lo más mínimo el texto consonántico, es δικαιουσίνην μάθετε, οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς («¡Oh, habitantes del mundo, aprendan justicia!»).

⁵ «Texto fuente»; literalmente, «lo que estaba delante» del traductor o escriba.

⁶ El muy discutido tema del nacimiento de la sinagoga —¿cuándo, dónde, cómo y para qué?— ha atraído la atención de muchos especialistas en años recientes. La literatura es abundante.

En 43.10, TM tiene la simple afirmación $\text{הוּאֵהְיֶה עִדְיִי נְאֻם־יְהוָה}$, «Ustedes son mis testigos, ha dicho el Señor». Siempre alerta a las posibilidades hortatorias, el traductor vierte $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\theta\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\iota\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ («¡Sean mis testigos!», o «¡Sean testigos de mí!»). Aquí se le da voz a un instinto exegético o proclamador, pero estrictamente dentro de los límites que el texto consonántico ofrece.

La segunda práctica que agrega un matiz exhortatorio al Isaías griego es la *personalización*. Conocemos una forma de esta estrategia actualizadora en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en Hch 3.22–23 (el sermón de Pedro) se hace una aplicación cristológica del tema del «profeta como Moisés», en Dt 18.15–18. Las palabras destacadas en negrita indican el grado de cambio que se permite el apóstol o el narrador neotestamentario al citar el Antiguo Testamento, pues no corresponden con exactitud al TM ni a la LXX de Dt: $\text{Μωϋσῆς μὲν εἶπεν}^7 \text{ ὅτι Προφήτην ὑμῖν}^8 \text{ ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν}^9 \text{ ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν}^{10} \text{ ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς.}^{11}$ El discurso en Hch recalca su actualización de Dt tres versículos después: $\text{ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ...}$ («Ustedes son los hijos de los profetas y del pacto»).

De manera similar, cuando en Hch 4.11 se cita el Sal 118(117).22, el autor identifica a «los constructores», quienes han desechado la piedra principal, como «ustedes los constructores»: $\text{ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων.}$

Dos siglos antes, este tipo de traducción interpretativa ya se manifestaba en la LXX de Isaías. Por ejemplo, ante la denuncia fogosa de 1.4 ($\text{עָזַבּוּ אֶת־יְהוָה נֹאצְרוֹ אֶת־קְדְשׁוֹ וְנָסוּ אָחֳרָיִם}$, «Ellos abandonaron al Señor, se apartaron del Santo de Israel, se volvieron atrás»), el traductor opta por un ataque frontal que quedaba implícito e indirecto en el texto hebreo: $\text{ἐγκατελίπατε τὸν κύριον καὶ παρωργίσατε τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ}$ («Ustedes abandonaron al Señor y [ustedes] provocaron a ira al Santo de Israel»).

Donde otros traductores de la Septuaginta se complacen con una traducción más literal que duplica en griego el estilo alusivo de la poesía hebrea, el artesano del

⁷ En el texto de Dt, el Señor mismo habla en la primera persona. ($\text{נְבִיאִים אִקִּים לְהֵם}$ / $\text{προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς}$). La retórica de Pedro transmite esto como «discurso reportado» por Moisés.

⁸ Dt, τῆ / σοι, a tí.

⁹ Dt, $\text{αὐτῶν / ὁ θεὸς σου, tu Dios.}$ En Hch, un número considerable de manuscritos tiene ἡμῶν, nuestros.

¹⁰ Dt 18.15, $\text{מִקְרֹבֶיךָ בְּאֶחָד / ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, «de (en medio de) tus hermanos»};$ 18.18, $\text{מִקְרֹבֶיךָ אֵלֶיךָ / ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν, «de (en medio de) los hermanos de ellos»}.$

¹¹ En Dt, nada corresponde a las palabras $\text{πρὸς ὑμᾶς, «a ustedes»}$. Quizás la cita al final de Hch 3.22 sea una confluencia homilética de varios elementos de Dt 18.15–16,18.

Isaías griego sule pronombres que ligan las partes en una relación más directa y personal. Un ejemplo se encuentra en 60.17, donde el Señor afirma que él también aportará a la caravana escatológica de las naciones un tributo destinado para el embellecimiento de la Sión restaurada: תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצים נחשת («En lugar de bronce llevaré oro, y en lugar de hierro llevaré plata, y en lugar de madera llevaré bronce»), canta el profeta. El traductor halla que las referencias en segunda persona de los versos anteriores y el esplendor de la urbe honrada lo obligan a decir más: καὶ ἀντὶ χαλκοῦ οἶσω σοὶ χρυσίον ἀντὶ δὲ σιδήρου οἶσω σε ἀργύριον ἀντὶ δὲ ξύλων οἶσω σοὶ χαλκόν («En lugar de bronce, *te* llevaré oro, y en lugar de hierro *te* llevaré plata, y en lugar de madera, *te* llevaré bronce»). Sin duda, la traducción es resultado de una personalización; su función es hortatoria en la medida en que los lectores se identifiquen con la Sión futura.

Cabe mencionar aquí que 1QIsa^a demuestra la misma tendencia en un grado mucho menor. Me permito mencionar un caso donde el Gran Rollo y LXX concuerdan en una personalización en contra de la tradición (proto)masorética, aunque no hay ninguna sugerencia de una relación genética entre las dos tradiciones. En 49.7, TM y 1QIsa^b introducen un oráculo con las palabras קדושו נאל ישראל («Así ha dicho el Señor, el Redentor de Israel, el Santo suyo»). LXX y 1QIsa^a, por otro lado, aportan un elemento novedoso. Los dos identifican a la deidad como «el Señor, *tu* Redentor» (ὁ ῥυσάμενός σε / נואלכה ישראל). 1QIsa^a agrega el vocativo, «¡Oh Israel!»

Traducción como teología

La cautela respecto del lenguaje *acerca de Dios* que es flor del día en la literatura judía posterior a la Septuaginta –por ejemplo en los targumes– aparece ya en una forma más sutil en el Isaías griego. Aunque los targumes no se pusieron en forma escrita sino hasta un período relativamente tardío, es probable que algunas de las tradiciones que aparecen en ellos naciesen en épocas anteriores, quizás aun en el tiempo de la traducción de la Septuaginta o más temprano. Sea como fuese, hay un acercamiento ideológico similar cuando se compara el Targum Jonatán de Isaías con la traducción griega del mismo libro. Restringiendo nuestro enfoque al Isaías griego, es posible afirmar que su traductor realiza (a) traducciones antiantropomórficas (para no hablar de Dios como si tuviera *forma* humana), (b) traducciones antiantropopáticas (para no hablar de Dios como si tuviera *sentimientos* o *pasiones* humanas), (c) traducciones que evitan la noción de *percepción incompleta* de parte de Dios, y (d) traducciones que enfatizan la *lejanía* de Dios. Un ejemplo de cada clase servirá al propósito ilustrativo de este artículo.

Traducción antiantropomórfica

Es evidente que el traductor prefiere verter las referencias que el texto hebreo hace a la boca, los ojos y las manos de Dios por abstracciones. Un ejemplo más mati-

zado de su reserva ante descripciones «físicas» de Dios ocurre en 63.3. La maniobra radical que le permite un cambio que capta la atención sólo del más cuidadoso de los lectores bilingües (hebreo y griego), no deja de provocar nuestra admiración, aun si contase con nuestra aprobación. El TM describe al Guerrero Divino en estos términos:

פורה דרכתי לבדי ומעמים איך-איש אתי
ואדרכם באפי וארמסם בחמתי
ויו הצחם על-בגדי וכל-מלבושי אנאלתי

He pisado el lagar yo solo y de las gentes nadie me acompañó.

Las pisé en mi ira y los aplasté en mi furor.

Su mosto salpicó mis ropas y todos mis vestidos manché (o profané).

Tal afirmación de lucha cruenta de parte de Dios hubiera retado a cualquier traductor piadoso. Nuestro traductor hace varios ajustes pequeños, que dejamos de lado, para apaciguar la crudeza del caso. Sin embargo, no es sino hasta la última cláusula cuando los detalles incómodos lo motivan a tomar medidas extremas. En buen estilo (proto)rabínico, nota las similitudes entre este versículo y 63.6, el cual termina con un resultado menos molesto: לֹא־רָץ נִצָּחַם וְאֹרֵי־דָם (... καὶ κατήγαγον τὸ αἷμα αὐτῶν εἰς γῆν , «...y derramé a la tierra su mosto / sangre»). El traductor toma prestada esta versión de la derrota de los enemigos de Dios para utilizarla en 63.3, esquivando así el concepto de un Dios guerrero, con sus ropas manchadas –¡quizá hasta contaminadas!¹²– con la sangre de sus enemigos muertos. Se debería notar la técnica relativamente conservadora con la cual el traductor produce un cambio que, seguramente, consideraba muy sano para sus estimados lectores. Es decir, no ha tenido que *inventar* elementos novedosos ni tomar una postura prepotente frente al texto. El mismo texto le *suministró* los elementos que necesitaba para producir un texto apto para la lectura pública. Según la «ciencia» de la traducción que él conocía, así se define el éxito.

Traducción antiantropopática, que evita una percepción divina incompleta

El traductor aparenta considerar que la idea de que algunas circunstancias podrían *sorprender a Dios* o *causarle algún trauma emocional* sería nociva para su comunidad lectora. Por lo general, estos dos tipos de modificaciones se dan independientemente, aunque a veces se combinan. Un ejemplo lo encontramos

¹² El verbo hebreo נָאַל normalmente significa *contaminar en sentido cúlctico*, aun si los traductores modernos también se contraen ante la imagen.

cuando Dios descubre la extrema decadencia del pueblo, lo que le causa congoja y soledad:

וירא כִּי־אֵין אִישׁ וַיִּשְׁתּוֹמֵם כִּי אֵין מִפְּנֵי
וַתּוֹשַׁע לּוֹ זֶרְעוֹ וַצַּדִּיקְתּוֹ הִיא סִמְכַתּוֹ

*Y (el Señor) vio que no había nadie, y quedó asombrado de que no había quien interviniera,
Y su (propio) brazo lo rescató, y fue su justicia la que lo apoyó.*

Is 63.5 es parecido, sólo que ahora Dios mismo describe su aprieto. Me permito una traducción muy literal:

וַאֲבִישׁ וַאֲיֵן עֶזְרִי וַאֲשִׁתּוֹמֵם וַאֲיֵן סוֹמֵךְ
וַתּוֹשַׁע לִי זֶרְעִי וַחֲמַתִּי הִיא סִמְכַתִּי

*Y percibí, y no había quien ayudase, y fui asombrado y no había quien respaldara,
Y mi (propio) brazo me salvó, y fue mi ira la que me respaldó.*

Por medio de una alteración multifacética, el traductor dibuja una situación diferente, sacando del pasaje toda idea de sorpresa y asombro divino, y sustituyéndola por la idea contraria de un análisis que ve y prevé perfectamente. En lugar del verbo de percepción tardía y devastada (שָׁמַח), cuyo significado no admite duda, el traductor suple κατανοέω y προσνοέω , dos verbos de percepción aguda. Es más: a diferencia del texto hebreo, en la Septuaginta nada ni nadie (¡ni el mismo brazo divino!) tiene que salvar a Dios. En el Isaías griego, dicho brazo rescata a un grupo de seres humanos (implícitamente en 59.16, ἐστηρίσατο , «fortaleció»; explícitamente en 63.5, ἐρρύσατο αὐτοὺς , «los rescató»). El resultado aparece a continuación:

59.16 καὶ εἶδε καὶ οὐκ ἦν ἀνὴρ, καὶ κατενόησε καὶ οὐκ ἦν ὁ ἀντιληψόμενος, καὶ ἠμύνατο αὐτοὺς τῷ βραχίονι αὐτοῦ καὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ ἐστηρίσατο .

Y vio, y no había nadie, y percibió, y no había intercesor, y los rescató con su brazo y en su misericordia (los) fortaleció.

63.5 καὶ ἐπέβλεψα, καὶ οὐδεὶς βοηθός· καὶ προσενόησα, καὶ οὐθεὶς ἀντελαμβάνετο· καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ὁ βραχίων μου, καὶ ὁ θυμὸς μου ἐπέστη.

Y miré, y no (había) quien ayudase; y percibí, y nadie intercedía; y mi brazo los rescató, y mi ira se detuvo.

Un concepto que no molestaba a la persona ni a la comunidad responsable del texto hebreo aparentemente no recibió la misma acogida por parte de un traductor y su comunidad en una época posterior. La traducción bíblica resulta ser el mecanismo que hace efectivo el nuevo concepto teológico y pone su estampa en la tradición bíblica que ella transmite. Visto desde una perspectiva histórica, el Isaías griego representa un punto intermedio entre el espíritu atrevido del Isaías hebreo y la cautela reverencial del judaísmo rabínico de los targumes y midrashim.

Traducción que enfatiza la lejanía de Dios

Una manera de reverenciar la *majestad* de Dios y resguardar la *distinción ontológica* entre él y su creación, es hablar acerca de él en términos espaciales. Un ejemplo de esto, en el lenguaje de ciertas vertientes del judaísmo primitivo, es la insistencia en que Dios está en los cielos, y, simultáneamente, un rechazo del concepto de que Dios baja a la tierra. Cabe mencionar que esto no significa necesariamente que los que usaron –y usan– tal vocabulario creen que Dios no está involucrado en la vida de los seres humanos.

En dos pasajes distintos, por lo menos, el libro de Isaías habla de Dios como que desciende a la tierra. En TM 63.19 (LXX 64.1), la voz profética clama:

לוא־קרעת שמים ידרת מפניך הרים נולו

¡Ojalá rasgaras el cielo y bajaras! ¡Montes se derretirían ante ti!

La LXX saca de la escena la violencia apocalíptica del texto hebreo y –más importante para este estudio– el descenso divino que el orador anhela ver:

ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν, τρόμος λήμψεται ἀπὸ σοῦ ὄρη, καὶ τακίσονται.

Si abres el cielo, temblor se apoderará (de) montes ante ti, y se derretirán.

Múltiples motivos, a los que no podemos prestar atención en este momento, nos persuaden de que este cambio es consciente e intencional. Probablemente, el traductor se aprovechó de la semejanza entre el verbo hebreo ירדה («descendiste», de ירד) y el verbo arameo רתה («temblar»), una maniobra que tendría su analogía en la regla hermenéutica *ʿal tiqrê* de los rabinos. Una vez más, con una mínima violencia contra el texto consonantal, el traductor logra un significado más conforme con sus compromisos teológicos.

De forma similar, LXX 64.2(3) abandona la idea de un descenso divino. En el TM, el orador añora los viejos tiempos:

בַּעֲשׂוֹתְךָ נִוְרָאוֹת לֹא נִקְוָה יִדְרַת מִפְּנֵיךְ הַרִים נוֹלוּ

*Quando hiciste maravillas que nunca esperábamos, descendiste.
Los montes se derritieron en tu presencia.*

La Septuaginta pasa el punto de referencia al futuro. Curiosamente, le falta un verbo a la Septuaginta, y es el verbo *descender*:

ὄταν ποιῆς τὰ ἔνδοξα, τρόμος λήμψεται ἀπὸ σου ὄρη.
Quando hagas (las) cosas gloriosas, temblor se apoderará (de) montes ante ti.

Probablemente יִדְרַת («descendiste», del verbo יָרַד) se ha traducido, una vez más, como si se derivara de חָרַד («temblar») y נוֹלוּ («se derritieron») no se tradujo. No sería la única vez que este traductor reduce los efectos de la violencia apocalíptica del texto hebreo. En todo caso, una vez más, Dios permanece en los cielos.

Estas líneas permiten sólo unos pocos ejemplos de lo que es una manera antigua de traducir la Biblia interpretativamente. Aparte de los conceptos propiamente teológicos que el traductor integra en su obra, él también trasluce rastros de un nacionalismo judío, que no está a favor de la apertura generosa hacia los gentiles, apertura que el texto hebreo de Isaías proclama. Pero los límites de un breve artículo no permiten que se entre en esa fascinante historia de la lucha dolorosa que es transmitir la palabra sagrada a una lengua nueva, tanto en tiempos antiguos como en los contemporáneos. □

Este artículo pretende dar algunos ejemplos de la postura ideológica y metodológica del traductor del libro de Isaías en la Septuaginta, comparando, de vez en cuando, las tendencias ahí manifestadas con sus similares –aunque estas se vistan modestamente– en el Gran Rollo de Qumrán.

LA BASE TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

(Segunda parte)

Plutarco Bonilla

De la Reforma y los «originales»

20. La reiterada referencia al «texto de la Reforma» resuena con matices demagógicos, como intención de tocar ciertas fibras emocionales —que no racionales, pues el autor, según acabamos de señalar, ha renunciado al uso de la razón en este asunto— en los lectores evangélicos.

Lo que no se señala en TTNT es que en la época de la Reforma los textos griegos del NT que se imprimieron fueron, de hecho, los que más tarde recibieron el nombre de *Textus Receptus* (identificado en dicha obra como «texto de la Reforma»). ¿Qué significa esto? Pues que, necesariamente, las traducciones que se hicieron tenían que hacerse de ese texto (en alguna de sus formas, pues hubo muchísimas ediciones en relativamente pocos años, y cada una de ellas con variantes respecto de las otras).

En su magnificación del TR como texto de la Reforma, el autor que comentamos ni siquiera menciona que ese «texto de la Reforma» tuvo, en lo que se refiere al AT, algunas características que ponen muy en entredicho, especialmente a los ojos de quienes asumen sus mismas posiciones, tal magnificación. Al señalar que «un manuscrito del siglo XIV pueda contener una reproducción del texto original más fiable que un manuscrito del siglo II» (20) —hecho que no se niega *a priori*, pues depende de las características y de la naturaleza del manuscrito—, el autor añade en una nota: «Esto, de hecho, es algo indiscutido en la investigación textual del Antiguo Testamento; referente al AT, la mayoría de los eruditos defienden la fiabilidad y superioridad del texto masorético [TM]» (21). Si nos atenemos a la traducción castellana de Reina —tan alabada por el autor de TTNT— hay que destacar que, aunque se fundamenta en el TM, ahí nos encontramos con bastantes pasajes traducidos de la LXX y no de los manuscritos hebreos, que no siempre eran coincidentes con aquella. Y, para «empeorar» la situación, las traducciones «de la Reforma» incluyen los libros que hoy denominamos deuterocanónicos, y que —suponemos— el autor rechaza con igual pasión.

Aunque se trata del AT, hay otros asuntos que no sabemos cómo los habría de tratar el autor, porque ni siquiera los menciona, como, por ejemplo, estos: (a) los estudios actuales sobre la LXX, especialmente los que tienen que ver con aquellos textos en los que hay tales diferencias entre ella y el TM que no pueden explicarse como mero problema de traducción; (b) las variantes que hay en el propio texto hebreo;¹³

¹³ Cf. Emmanuel Tov, *The text of the Hebrew Scriptures*

(c) el descubrimiento, entre los manuscritos del Mar Muerto, de algunos textos que son más coincidentes con la LXX que con el TM; y (d), el hecho de que un gran porcentaje de los textos del AT citados por los autores del NT son citas textuales de la LXX, y no del TM. En muchos casos, ambos textos no coinciden en todos sus detalles. ¿Se trata de una segunda inspiración que *corrige* la primera?

21. ¿Con qué criterio que sea respetable puede un trabajo académico segregar de una obra, como positivo y paradigmático, lo que conviene a una determinada posición dogmática, y rechazar, como negativo y repudiable, de esa misma obra, lo que no «conviene» a quien defiende tal dogma? Sólo podría hacerse tal discriminación si se aplicaran a la totalidad de esa obra unos mismos y determinados criterios, y de manera sistemática. De otra manera (o sea, como sí se hace en TTNT) tendríamos que concluir que se trata de cuestiones de gustos; y, como decían los latinos, *de gustibus non est disputandum*. Sobraría, entonces, toda discusión de naturaleza académica.

La parcialidad del análisis de este hecho se percibe claramente en aspectos como los siguientes.

Dice nuestro autor:

...el erudito humanista Erasmo de Róterdam, que era un extraordinario conocedor del griego, habiendo visto y analizado manuscritos del NT en muchas bibliotecas, publicó en 1516 una versión del Nuevo Testamento griego... (8)

Estas palabras dejan la impresión, en el lector poco avisado, de que habiendo Erasmo visitado «muchas bibliotecas» y visto en ellas manuscritos del NT, estos debieron ser también «muchos». Pero, ¿cuántos son «muchos»? Sabemos que del libro de Apocalipsis, Erasmo tenía a su disposición un solo manuscrito, que estaba incompleto. Para incluir el texto griego completo de ese libro (le faltaba la última página), el erudito roterodamense retradujo del latín al griego los versículos que faltaban, y esa traducción fue lo que incluyó en su edición del NT. ¿Cuántos manuscritos tenía a su disposición Erasmo, de los otros libros del NT? No pueden citarse cifras precisas, pero sí puede decirse, ciertamente, que «no muchos». Dicen, a este respecto, Roselyne Dupont-Roc y Philippe Mercier, que Erasmo «no utilizó más que algunos manuscritos tardíos, permitiéndose correcciones, y, en el caso del final del Apocalipsis, reconstruyendo el texto griego que faltaba según el latín de la Vulgata». ¹⁴ ¿No resulta tendenciosa, entonces, la afirmación del Lic. Ebertshäuser, al no ofrecer la información precisa?

¹⁴ *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*. Cuadernos bíblicos 102. Estella: Verbo Divino, 2000.

22. Dice este, además: «El Textus Receptus de Erasmo en ningún modo fue un trabajo chapucero ocasional...» (8).

Ante tal afirmación tenemos que oponer el testimonio de los eruditos, quienes sostienen que, de hecho, la primera edición del texto griego realizada por Erasmo (1516) no sólo fue hecha apresuradamente, y no sólo contiene unas «pocas» deficiencias tipográficas, sino que es una antología del tipo de errores que pueden cometerse al imprimir un libro con esa prisa. Los dos autores mencionados en el párrafo tras anterior lo afirman cortésmente: «...el trabajo de Erasmo fue precipitado y de una calidad más bien mediocre». ¹⁵ A pesar de lo que se dice en TTNT, cuyo autor muestra aquí su alto grado de subjetivismo, el erudito escritor apresuró su trabajo para tomarle la delantera al cardenal Ximénez de Cisneros, quien preparaba en España la edición del NT que ahora conocemos como la Políglota Complutense (PC). Un dato digno de destacar es que en su segunda edición del NT griego, Erasmo corrigió muchos de esos errores y, además, introdujo mejoras en el texto. Un estudio cuidadoso de Apocalipsis, por ejemplo, revela que gran parte de esos cambios coinciden con lo que ya había establecido el texto de la PC. En el texto antes citado de este autor, no sabemos qué quiere decir con la palabra «ocasional». En cuanto a «chapucero», ese es el hecho. ¹⁶

23. Esto que acabamos de señalar acentúa de manera clara uno de los aspectos que discutíamos en párrafos precedentes: Cuando se estudian las múltiples ediciones del texto griego del NT que se hicieron en los siglos 16 y 17, incluso cuando se comparan las ediciones de un mismo erudito (digamos Erasmo, Stephanus o los hermanos Elzevir) salta a la vista que lo que ellos pretenden con cada nueva edición es presentar un «mejor» texto, respecto del anterior o de los anteriores. Y lo hacen con base en el análisis de los documentos antiguos de los que tienen noticia. Aparecen—respecto del TR, y esto hay que destacarlo para efectos de la crítica que estamos realizando—las ediciones críticas del NT griego, que son, en principio, ediciones críticas del TR. La verdad es que no podríamos contar hoy con una edición confiable del TR si no fuera por la crítica textual que de él han llevado a cabo los mismos que lo defienden. Esto no es especulación; es un dato histórico que puede corroborarse con el análisis comparativo de las ediciones a las que nos estamos refiriendo. Y la pregunta vuelve a rondar la mente: ¿Cuál de todas esas ediciones es el TR impoluto, «preservado por Dios»?

La salida fácil consiste en afirmar que los cambios son mínimos, que no afectan el mensaje. Pero esto es soslayar el problema, si nos planteamos este desde la perspectiva teológica del Lic. Ebertshäuser.

¹⁵ *Loc. Cit.*

¹⁶ Lo cual no quiere decir, en absoluto, que la obra carezca de valor o que su carácter de obra que abre camino no tenga mayor significado, vista en perspectiva histórica. (En la sección «De la historia» mencionaremos otros casos en los que, en nuestra opinión, se han distorsionado los hechos.)

En fin, que al ser el TR el «texto de la Reforma», según la interpretación que criticamos, se lo ha sacralizado, sin tomar en cuenta que no se trata sino de una etapa en el proceso histórico de la preparación cada vez más precisa del texto griego del NT, según van descubriéndose nuevos manuscritos y van perfeccionándose los instrumentos de análisis.

De la teología

24. En las explicaciones dadas en esta sección, en la primera parte de nuestro trabajo, se mezclan –como se demuestra por las citas que hemos aducido– aspectos teológicos y aspectos históricos. Los primeros están representados por las afirmaciones del carácter divino de la preservación y transmisión del TR (en contraposición con los otros textos); los segundos, porque esta preservación se muestra, de manera sorprendente, en el período histórico que conocemos como Reforma.

Como el primero de estos asuntos cae en la categoría de interpretación subjetiva, no demostrable, de un hecho, no cabe sino responder a partir de cuestionamientos que tienen que ver con las implicaciones de tal interpretación cuando se aplica a fenómenos semejantes y equiparables en otros períodos de la historia.

Siguiendo el mismo principio, tendríamos que sostener también que fue por providencia divina que otros textos antiguos del NT se conservaran en otros sectores del cristianismo, y sobre todo, que hayan podido ser conocidos por todos los eruditos y, por su mediación, por todos los cristianos, en los últimos siglos. ¿Qué podría argüirse para negarlo? El hecho de que, en la actualidad, de cada diez nuevas traducciones más de nueve usen como base una de las formas del TC (así como el otro tanto por ciento use una de las formas del TR) tiene implicaciones cuantitativas mucho más significativas que lo que sucedió en la Reforma. Si aplicamos el razonamiento que ha seguido el autor de TTNT, tendríamos que concluir que también esto se debe a la providencia divina y que, por ende, el texto que representa es el texto inspirado. (Nos apresuramos a afirmar que creemos en la validez de la premisa, pero rechazamos la de la conclusión. En efecto, consideramos que ha sido un acto de divina providencia que se hayan preservado y hayan sido descubiertos los manuscritos que les permiten a los críticos textuales realizar el valiosísimo trabajo que están realizando. Consideramos también que hacer afirmaciones teológicas, sobre este asunto, que vayan más allá de lo dicho es introducirse en el campo de la especulación vacua.)

De la historia

25. Es cierto que en la escuela teológica de Alejandría, algunos pensadores desarrollaron doctrinas que posteriormente fueron calificadas de poco ortodoxas. Pero de ahí a dar a entender que ese fue el centro geográfico de todas las herejías hay una gran «distancia». Según se ha explicado el fenómeno, en TTNT, el Asia Menor se

mantuvo libre de doctrinas extrañas porque fue el escenario de la acción de discípulos directos del Señor Jesús y del apóstol Pablo. Al hacer una afirmación tal, quien la hace parece desconocer, de hecho, las propias cartas del Apóstol de las gentes, que tenemos en el NT. Ninguna de ellas fue escrita a Alejandría (ni en Alejandría). Lo fueron a iglesias del Asia Menor, de Grecia (incluida Macedonia) y de la península italiana (Roma). Y en ellas se hace referencia a varias «doctrinas extrañas», incipientes unas, más desarrolladas otras.

La tesis de que «es lógico suponer que en esto, las iglesias fundadas por los apóstoles, que poseían los escritos originales y tenían probablemente hasta entrado el siglo II, al menos copias cuidadosas certificadas, desempeñaron un papel clave en esto, como también los colaboradores de los apóstoles» (43) no deja de ser sorprendente: quien ha rechazado la ciencia (en la que la lógica juega un papel fundamental) por ser creación humana, apela ahora a la «lógica» para sostener su posición. Lo desafortunado radica en que esa «lógica» no es tal; es simplemente la imposición de un esquema teológico previo, que se da acríticamente por verdadero y que presupone que la transmisión del texto griego del NT tuvo, por necesidad, que ajustarse a él. Eso, en nuestra opinión, es una forma velada (quizás no tan velada) de racionalismo, típico de ciertas formas de pensamiento que postulan quienes se consideran a sí mismos campeones de la lucha antirracionalista, y que, a partir de su comprensión de quién es Dios, le dictan a este cómo tiene que actuar.

No nos detenemos a comentar las referencias a las llamadas «copias certificadas» porque, como ya señalamos, el autor no define con precisión lo que está afirmando ni da prueba alguna de ello.

De la espiritualidad

26. Respecto de este asunto, valga la pena destacar, por el significado negativo que tiene para la argumentación que se usa, el desprecio que TTNT manifiesta tanto hacia el TC como hacia aquellos que lo utilizan como texto base para las traducciones del NT.

En cuanto a lo primero, el autor opina que la aparición original de los manuscritos que hoy se consideran material para la reconstrucción del texto se debe a «influencias dañinas, falsificaciones y cosas semejantes» y, por tanto, se trata de «escritos falsos y falsificados» (19). El lenguaje que usa el autor entra en el terreno ético al emitir juicio sobre las (malas) intenciones de los copistas o de los eruditos de la antigüedad (como en el caso de Orígenes). En su opinión, lo que aquellos hicieron no fue asunto de «error» (que quedaría en el plano epistemológico), sino que se adentra en el terreno de la «falsificación» (que tiene que ver con intenciones de engañar y, por tanto, pertenece al orden moral). Se expresa esto muy bien en este texto:

Una investigación que niega el carácter de la Sagrada Escritura como Palabra sobrenatural revelada por Dios, jamás puede ser aceptada por los creyentes;

y tampoco es capaz de sacar a luz ninguna verdad, porque está edificada sobre una mentira. [...] Los intentos de la crítica textual en el fondo tienen la finalidad de derrocar la Palabra de Dios como autoridad última y someterla al juicio de la sabiduría y ciencia humana. (27. Las cursivas son del texto.)

Nótese el atrevimiento del autor para emitir juicios de esta naturaleza. Nosotros preferimos dejarle ese tipo de juicios a Dios.

27. Por eso resulta inaceptable, en una obra que pretende ser defensa seria del TR, que su autor recurra al argumento *ad hominem*. A los textos nos remitimos:

[Al hablar de Erasmo:] Aunque oficialmente no se salió de la iglesia católica [sic] y no sabemos si fue creyente, tenía bastante más reverencia por la Biblia como Palabra revelada por Dios que la mayoría de los críticos textuales de hoy... (8)

En algunos manuscritos muy antiguos de Alejandría y Egipto, [sic] los críticos textuales hallaron el texto del NT que más se aproximaba a la idea que ellos tenían de lo que debía ser el texto «original». (12)

... este alto tribunal autodesignado... [referencia burlesca o irónica a los críticos textuales que consideran el TC como más fidedigno que el TR] (26)

Lo que la fe sencilla consideraba como Palabra de Dios con autoridad, era cuestionado sistemáticamente por los eruditos según el lema: «¿Con que Dios ha dicho?». Con argumentos pensados con astucia y unas construcciones mentales dudosas, se calificaron de añadiduras posteriores y de falsificaciones humanas algunas partes de la Biblia. (27)

28. Este argumento se convierte, además, en argumento *ad ecclesiam*, dirigido hacia dos instituciones eclesíásticas concretas: la Iglesia Católica (cf. la cita que hemos hecho, de la página 8 del texto, en relación con Erasmo) y la Iglesia Ortodoxa («Aún cuando la iglesia griega ortodoxa vivió una decadencia espiritual y apostasía parecida a la de la iglesia católica de Occidente...», página 20 [sic]).

29. Sociedades Bíblicas Unidas tampoco se libra de un ataque similar (véase la página 31). Respecto de ella el autor hace afirmaciones que son falsas. En efecto, dice: «En 1968, El Vaticano y las Sociedades Bíblicas Unidas acordaron unas directrices según las cuales ¡se habría de *utilizar exclusivamente este texto* [i.e. al que acaba de calificar de «*texto ecuménico universal*»] en las iglesias, ediciones de la Biblia, en los estudios universitarios y en las escuelas!» (31). El Lic. Ebertshäuser no sabe, o no quiere, distinguir entre «ediciones de la Biblia» en general y «ediciones interconfesionales» de la Sagrada Escritura. Si se hubiera tomado la molestia de analizar el tipo de Biblias

que publica Sociedades Bíblicas Unidas en todo el mundo, habría descubierto, sin ninguna dificultad, que su afirmación es apenas media verdad (que suele ser la más peligrosa de las falsedades). El acuerdo con el Vaticano tiene que ver sólo con las ediciones interconfesionales. En relación con la Iglesia Ortodoxa Griega, y de manera similar, la traducción de toda la Biblia al griego moderno se ha hecho con base en el TR (llamado también «texto eclesiástico»).

30. Por contraste, se alaba la «fe sencilla» de los verdaderos creyentes, el respeto y la reverencia que le muestran a la palabra de Dios, la sana doctrina y la auténtica espiritualidad de quienes aceptan el TR. *Contrario sensu*, eso significa que «los otros», los que optan por el TC, no son creyentes verdaderos, su fe es «¿compleja?» (¿o no tienen fe?), no respetan la palabra de Dios, son herejes y no son «espirituales». Por supuesto, dada la tesis que se defiende en este libro, el autor se considera a sí mismo parte del primer grupo, por lo que se coloca por encima de quienes no comparten su posición y los condena (aunque en una frase se pretenda decir lo contrario; los otros textos que hemos citado hablan con suma claridad.)

Otras observaciones

Otros aspectos de TTNT son dignos de análisis, pero esta reseña se ha hecho ya muy extensa. Hay afirmaciones que son el resultado de asumir una actitud simplista tanto frente a la historia (por ejemplo, la superficialidad con la que se habla de Filón, de la escuela «teológica» de Alejandría, de Orígenes y del gnosticismo) como frente a la misma crítica textual (lo que dice de la *lectio difficilior* y de otros criterios de análisis de textos, como el valor que le da a lo cuantitativo —como si la verdad se definiera por la cantidad—, o la falta de explicación acerca de las «familias» de textos y de la calidad de estos, pues mete todo lo que no es bizantino en una sola categoría).

31. El autor se arroga el derecho de dictarnos —a los cristianos que no compartimos sus opiniones— qué es lo que a nosotros nos conviene en cuanto al texto griego base de las ediciones del NT que usemos. En efecto, nos dice a este respecto: «Algunos creyentes aceptan los principios, métodos y resultados de la crítica textual sin reconocer que en el fondo no son conciliables con su propio punto de vista de la fe» (31).

De nuevo nos enfrentamos aquí a la soberbia de un esquema teológico que se considera definitivo e infalible. La postulación de su específica doctrina de la inspiración bíblica se toma como igualmente inspirada y, por ende, libre de todo cuestionamiento. Quienes no aceptan esa particular explicación de la inspiración es porque no creen en la inspiración, y para los tales la Biblia no es palabra Dios. Precisamente por ello es por lo que, para el Lic. Ebertshäuser, quienes son de verdad creyentes y aceptan el TC son unos ingenuos o, peor aun, son incapaces de percibir la incompatibilidad entre tal aceptación y la fe que confiesan. Él sí es capaz de ello. (Claro, los contenidos de esa «fe» solo pueden ser los del autor de TTNT, con lo que todo [verdadero] creyente estaría, desde esa posición, apresado en las redes dogmáticas de su sistema teológico. Ergo: quien no acepte ese sistema no sería «verdadero creyente».)

Si en la época de la Reforma, «los creyentes y sus líderes» rechazaron el ataque contra el TR orquestado por «los Jesuitas y otros representantes de la iglesia católica» y consideraron «al Textus Receptus como el texto que Dios les había conservado y le retenían por fe» (10, *sic*), si eso es así, de ahí se deduce que los que no consideran que el TR sea el mejor texto base para las traducciones del NT no son parte de ese grupo de «creyentes y sus líderes». (¡Y nosotros que hemos creído por muchísimos años que lo que la Sagrada Escritura enseña respecto del «verdadero creyente» tiene que ver con otros criterios mucho más profundos!)

32. Esa actitud –de dictarles a los demás cristianos lo que tienen que aceptarse acentúa con estas palabras: «Precisamente este principio básico «neutral» y «científico» es el que jamás debe aceptar el creyente» (26). Y eso, porque «Dios mismo hizo escribir palabra por palabra los escritos del NT por medio de sus apóstoles y profetas» (26-27).

Y de nuevo preguntamos al autor de esas palabras: ¿Qué criterios utiliza para decidir entre las variantes que encontramos en las diversas ediciones del TR? ¿Cuál es el TR que él acepta?

A veces parece decidirse por el texto de Erasmo (que todavía no había sido denominado «texto recibido»). Pero, él mismo afirma que ese texto fue mejorado en sucesivas ediciones (8-9). Entonces, ¿cuál edición sería el TR? También elogia la «versión de Stephanus», aunque este (Roberto Estienne) de hecho publicó varias ediciones, revisadas. Menciona asimismo las «numerosas versiones» del TR hechas por Teodoro Beza y los hermanos Elzevir. Con todas sus variantes, ¿cuál de todas esas ediciones es lo que «Dios hizo escribir palabra por palabra»? (En buena lógica, basta con que cambie una sola palabra para que haya que aplicar «alguna forma» de crítica textual para determinar cuál de esas dos palabras fue la «original». Y... hay muchas más variantes en esos textos.)

33. La exégesis que el autor hace de algunos pasajes bíblicos, con miras a apoyar su tesis, muestra la pobreza de su labor exegética y la exagerada cortedad de su comprensión.

Para acentuar la «extrema gravedad» de que en ciertos versículos del TC no aparezcan determinadas palabras o expresiones, y para responder a quienes le objetan que «eso» que no está ahí se encuentra en otros textos de la Escritura –en el TC, por supuesto–, el autor arguye que «la señal bíblica de un testimonio verdadero... son varios testigos que coinciden en decir lo mismo» (24). Y: «Los defensores creyentes de la crítica textual pierden de vista especialmente un principio básico espiritual: el de los dos o tres testigos, que hallamos una y otra vez en la revelación del Nuevo Testamento...» (35). Luego aplica a Col 1.14 ese principio:

Si la crítica textual en Col 1.14 ha dejado solamente las palabras «en el cual tenemos redención», omitiendo «**por su sangre**», palabras que escandalizan tanto a los liberales de todos los matices, quizá dirá alguno: «¡Pero si en Efesios

1.7 tenemos la misma afirmación otra vez! ¡Si9 no ha pasado nada!». Pero tenemos que responder: Sí, ha ocurrido algo grave: ¡La crítica textual nos ha robado el segundo testimonio para esta afirmación valiosa! (35)

Y, de inmediato, sigue un ejemplo insólito, que demuestra el tipo de exégesis que se hace:

Cuando tenemos que subirnos a una silla, para hacer algún trabajo y alguien viene y nos sierra un trozo de una pata, tampoco decimos: No importa, ¡pues las otras tres patas han quedado ilesas! Cuando en un juicio de repente son asesinados dos de tres testigos o son obligados a retractarse de su testimonio, nadie lo consideraría como una cosa leve (35).

¿Vale la pena comentar tal ridículo ejemplo, el de la silla? ¿Debe destacarse las incongruencias de tal «exégesis»?

Para comenzar, las palabras de la Escrituras no se refieren al tema que aquí se está debatiendo. Y si las aplicáramos a este asunto, caeríamos en el absurdo.

Además, a partir de la afirmación de este autor de que «la crítica textual en Col 1.14 ha dejado solamente las palabras «en el cual tenemos redención», omitiendo **«por su sangre»**, palabras que escandalizan tanto a los liberales de todos los matices», habría que explicar por qué esos «liberales de todos los matices» (como él mismo los llama) dejaron esas palabras en el texto de Efesios. Y, más significativo todavía, habría que explicar también por qué esos mismos «liberales de todos los matices» dejaron en el mismo pasaje de Colosenses el siguiente testimonio: «haciendo la paz por la sangre de su cruz» (versículo 20). ¿Eran tan despistados que copiaron lo demás sin prestar atención a lo que escribían, excepto por el versículo 14? ¿Y qué del versículo 22? Al parecer, quien hace la acusación ha renunciado, también aquí, a usar la razón.

Más habría que decir, así mismo, del tratamiento que les da a los versículos de los que escribe en el Apéndice I. Quedará para otra ocasión.

Concluimos señalando que el texto ha sido publicado con mucho descuido. Hay errores por todas partes. En las citas textuales incluidas en este artículo hemos usado con mucha frecuencia la palabra *sic*, para indicar que copiamos textualmente del libro. Significa, casi no hay que aclararlo, que en esa cita hay errores. Cuando la palabra está junto al número de página, quiere decir que allí hay más de un error. La redacción misma (de la traducción) deja mucho que desear, pues hay partes que, sencillamente, no son castellano.□

LA TRADUCCIÓN DE «FE» EN LAS CARTAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Daniel Arichea

La palabra «fe» (en griego *pistis* o *pisteuein*, «creer») es un término más bien engañoso; parece simple, pero en realidad se trata de un término muy difícil de entender y traducir. Al examinar las cartas del NT, nos encontramos con muchos versículos que contienen la palabra «fe» y son bastante difíciles de comprender. Ello se debe a que la palabra «fe» se utiliza a menudo como un vocablo sin objeto definido y sin ningún indicio que revele lo que realmente significa.

En este artículo discutiremos varios significados de la palabra «fe» con ejemplos tomados de las cartas del NT. Naturalmente, es imposible discutir todas las referencias a la «fe» en un breve artículo, pero intentaremos echarles un vistazo a algunos de los pasajes más complicados. Siempre que sea posible, sugeriremos formas de reestructurarlos; o sea, diferentes maneras de expresar el significado del texto.

«Fe» como confianza y entrega a alguien

El significado primario de «fe» en las cartas, y de hecho, en todo el NT, es entrega voluntaria a una persona o poder más alto que uno mismo. Esta entrega se caracteriza por una confianza y dedicación totales a ese poder superior. El objeto de la «fe» en ese caso es usualmente Dios o Cristo, o ambos, en dependencia del contexto. Comprendida de esta manera, la «fe» es un término relacional: la respuesta de una persona al amor, el cuidado, el perdón y el poder salvador de Dios. Por medio de esta respuesta de confianza y entrega, una persona es aceptada por Dios como uno de sus hijos, como ciudadano del reino de Dios, como parte del pueblo de Dios. A continuación algunos ejemplos.

Romanos 1.5 «... para la obediencia a la fe...»

Reestructuración: «para confiar en Cristo y obedecerlo».

Romanos 1.17 «Mas el justo por la fe vivirá».

Como esta es una cita del AT, es preferible considerar a Dios, en lugar de Cristo, como objeto de «fe». Reestructuración que se sugiere: «La persona que tiene una buena relación con Dios debido a que confía en él, vivirá.».

Romanos 4.12 «... siguen las pisadas de la fe que tuvo nuestro padre Abraham...»

Como Abraham es un personaje del AT, es aconsejable entender que Dios es el objeto de la «fe» en este versículo. Reestructuración sugerida: «confían en Dios de la misma manera que lo hizo nuestro antepasado Abraham».

Romanos 10.8 «Esta es la palabra de fe que predicamos.»

Reestructuración sugerida: «Este es el mensaje que predicamos: que deben poner su confianza en Cristo.»

Romanos 10.17 «Así que la fe es por el oír...»

Reestructuración sugerida: «La gente llega a confiar en Cristo oyendo el mensaje...»

1 Corintios 13.13 «Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres, pero el mayor de ellos es el amor.»

Al considerar 1 Corintios como un todo, y especialmente el contexto inmediato del capítulo 13 (los capítulos 12 y 14), podemos llegar a la conclusión de que aquí el objeto de la «fe» es Cristo, el objeto de la «esperanza», Dios, y la meta del «amor», las demás personas. Reestructuración sugerida: «Entre tanto, hay tres cosas que debemos continuar haciendo: confiar en Cristo, esperar en Dios y amar a los otros. La más importante de estas es amar a los otros».

2 Corintios 5.7 «(porque por fe andamos, no por vista)».

Reestructuración: «porque vivimos, no por lo que vemos, sino simplemente confiando en Cristo». O: «porque lo más importante en nuestra vida no es lo que vemos, sino en quién confiamos, esto es, en Cristo».

Gálatas 3.2 «¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley, o por el oír con fe?»

Literalmente, el versículo dice en su parte final «oír con fe», como traduce la RVR-60. La «fe» puede ser entendida como «creer en el mensaje», que es lo que la *Good News Bible* (GNB) ha hecho. Sin embargo, podríamos decir que una persona no recibe el Espíritu de Dios simplemente al creer en el mensaje, sino al confiar en el contenido del mensaje, o sea, en Cristo. Reestructuración sugerida: «... confiando en Cristo como resultado de oír el mensaje».

Gálatas 3.23 «Pero antes de que viniese la fe, estábamos confinados bajo la ley, encerrados para aquella fe que iba a ser revelada».

En este versículo parece que se utiliza el vocablo «fe» para referirse a un período particular de la historia, o sea, a la venida de Cristo al mundo. Combinando esto con la idea de Cristo como objeto de la «fe», arribamos a la reestructuración siguiente: «Pero antes que confiásemos en Cristo, la ley nos mantuvo encerrados como prisioneros. Esta era nuestra condición hasta que Dios reveló [envió] a Jesucristo, en quien podemos poner nuestra confianza.»

Gálatas 5.6 «... sino la fe que obra por el amor».

Reestructuración sugerida: «Lo que importa es que confiemos en Cristo, y como resultado también amemos a los otros.»

Efesios 6.16 «Sobre todo, tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno».

Nos enfrentamos aquí a figuras del discurso que nos obligan a pensar acerca del tema de que se habla, la imagen o metáfora que se usa, y lo que sirve de base a la comparación entre el tema y la imagen utilizada. En la primera parte del versículo, el tema es la «fe», el escudo es la imagen, y el punto de comparación es la «protección» que este ofrece. Una vez comprendido esto, podemos sugerir la reestructuración siguiente: «Confíen en Cristo en todo tiempo, de manera que estén protegidos de todos los fieros ataques del maligno.»

1 Tesalonicenses 5.8 «... habiéndonos vestido con la coraza de fe y amor, y con la esperanza de salvación como yelmo».

Otra vez aquí nos enfrentamos a figuras del lenguaje. «Coraza» y «yelmo» son armas para luchar en contra de alguien, o para protegernos de alguien. Se sugiere la reestructuración siguiente: «Debemos seguir confiando en Cristo, amándonos mutuamente, y esperando que Dios nos salve. Estas son las armas que nos protegen contra el maligno.»

2 Tesalonicenses 1.11 «... y cumpla todo propósito de bondad y toda obra de fe con su poder».

Aquí «obra» debe ser comprendida como resultado de la «fe», y en ese caso es posible la reestructuración siguiente: «... la obra que ustedes hacen como resultado de haber puesto su confianza en Cristo».

La «fe» como virtud cristiana

En segundo lugar, la «fe» puede ser entendida como una virtud cristiana. Los pasajes bajo este encabezamiento deben dividirse en tres categorías.

1. Primero que todo, hay pasajes que ponen énfasis en la *calidad* de la «fe». Aquí el significado de «fe» todavía es confianza en Cristo o Dios, pero el énfasis no descansa tanto en la confianza propiamente dicha como en la *calidad* de tal confianza. A continuación algunos ejemplos:

Romanos 1.8 «... de vuestra fe se divulga por todo el mundo».

Si la «fe» se interpreta aquí simplemente como confianza en Cristo, entonces la reestructuración sería: «todo el mundo escucha de la dedicación de ustedes a Cristo».

2 Timoteo 4.7 «He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe.»

A continuación, dos reestructuraciones posibles:

«He confiado en Cristo hasta el final»

«He sido fiel (a Cristo) hasta el final»

Romanos 1.12 «esto es, para ser mutuamente confortados por la fe que nos es común a vosotros y a mí».

Reestructuración sugerida: «Cuando vean cuánto yo confío en Cristo, y cuando yo vea cómo ustedes confían también en Cristo, nos sentiremos mutuamente confortados.»

2. En segundo lugar, hay muchos pasajes donde la «fe» se coloca en una lista junto con otras virtudes, como el gozo, la santidad, la justicia, el amor y así por el estilo. Algunos ejemplos:

2 Corintios 8.7 «Por tanto, como en todo abundáis, en fe, en palabra, en ciencia...»

Reestructuración sugerida: «Ustedes son ricos en todo lo que tienen. Confían en Cristo tanto, hablan con tanta elocuencia, saben tanto...»

2 Corintios 10.15 «... conforme crezca vuestra fe...»

Reestructuración sugerida: «... ustedes confiarán en Jesucristo más y más...»

2 Timoteo 2.22 «Huye también de las pasiones juveniles, y sigue la justicia, la fe, el amor y la paz, con los que de corazón limpio invocan al Señor.»

La sección media de este versículo puede ser reestructurada como sigue: «Busca cumplir la voluntad de Dios (o, seguir el bien), confiar constantemente en Cristo, amar a otras personas y estar en paz con los demás.»

1 Timoteo 6.11 «... sigue la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia, la mansedumbre.»

Reestructuración sugerida: «... trata de seguir la voluntad de Dios, para hacer lo que es bueno, confiar en Cristo constantemente, amar a otros, soportar el sufrimiento y ser amable.»

1 Timoteo 6.12 «Pelea la buena batalla de la fe...»

Aquí «fe» es definitivamente una virtud cristiana, y quizás pueda ser mejor traducida como «la vida cristiana». Lo siguiente se sugiere como una posible reestructuración: «La vida cristiana es como una carrera. Corre lo mejor que puedas y tendrás vida eterna.»

3. Finalmente, hay pasajes en los que la «fe» está incluida en la lista de dones del Espíritu Santo, no primariamente como una virtud, sino como una herramienta para ministrar y servir al pueblo de Dios. Algunos ejemplos:

Romanos 12.3 «... conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno».

Aquí parece que la «fe» contiene un componente de «habilidad». Por lo tanto, la reestructuración siguiente es quizás posible: «... de acuerdo con la habilidad que Dios les haya dado como resultado de la confianza de ustedes en él». (Véase también 12.6.)

1 Corintios 12.9 «... a otro, fe por el mismo Espíritu».

Aquí también se debe sugerir una reestructuración como esta: «Uno y el mismo Espíritu le da a una persona el poder para confiar en Cristo de una manera inusual» o, «Uno y el mismo Espíritu le da a una persona una habilidad inusual debido a su confianza en Cristo.»

1 Corintios 13.2 «... y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes...»

Reestructuración sugerida: «Debo confiar en Dios de tal manera que pueda trasladar montañas.»

Aceptar algo como verdadero

En tercer lugar, la «fe» puede ser entendida como la acción de aceptar algo como verdadero o válido. El objeto de la «fe» puede ser aquí alguna información acerca de Dios o de Cristo, o la opinión de alguien sobre algo. Lo importante que debe ser tomado en cuenta en este caso es que el objeto de la «fe» es una idea, no una persona.

Aunque muchas de las cartas contienen ejemplos sobre este particular uso de la «fe», el mejor de ellos es Santiago 2.14-26, ese famoso pasaje acerca de la «fe» y las «obras». En la superficie, las afirmaciones de Santiago contradicen las ideas de Pablo sobre la «fe». Pero cuando se observa el hecho de que para Pablo «fe» significa fundamentalmente confianza en Cristo y entrega a él, en tanto que para Santiago representa esencialmente la aceptación mental de que algo es verdad, entonces la contradicción desaparece, o por lo menos se atenúa. En lo que sigue se ofrecen algunos versículos tomados de Santiago y las reestructuraciones sugeridas.

Santiago 2.14 «Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle?»

Reestructuraciones sugeridas: (1) «Hermanos míos, ¿de qué le vale a alguien decir que es cristiano si sus acciones no lo demuestran? ¿Puede salvarle tal profesión de fe?» (2) «Hermanos míos, ¿de qué le vale a alguien decir que cree en lo que otros cristianos creen si sus acciones no lo demuestran? ¿Puede salvarle tal creencia?»

Santiago 2.17 «Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma.»

Reestructuración: «Así también es con la persona que se declara cristiana (o, quien profesa creer como los demás cristianos). Si eso es todo lo que hace, y no hace nada más, entonces no tiene ningún significado tal profesión de fe.»

Santiago 2.18 «Pero alguno dirá: Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras y yo te mostraré mi fe por mis obras.»

Reestructuración: «Pero alguien dirá: Una persona cree en algo, otra persona actúa. Mi respuesta es: Enséñame cómo alguien puede creer en algo sin mostrarlo en lo que hace. Te mostraré que creo en algo por medio de lo que hago.»

Santiago 2.24 «Vosotros veis, pues, que el hombre es justificado por las obras, y no solamente por la fe.»

Reestructuración: «Ustedes ven entonces que es por sus acciones como una persona se reconcilia con Dios, y no simplemente declarando que cree verdaderas ciertas cosas.»

La «fe» como «doctrina» o «enseñanza»

En cuarto lugar, la «fe» puede ser entendida como una doctrina o enseñanza de la iglesia cristiana. Este uso del término «fe» aparece con bastante frecuencia en las cartas pastorales, esto es, en 1 y 2 de Timoteo y en Tito, lo cual presupone la existencia de un cuerpo formal de enseñanzas o doctrinas al cual la gente puede darle su asentimiento. A continuación algunos ejemplos.

Filipenses 1.27 «... combatiendo unánimes por la fe del evangelio».

Si la «fe» se entiende aquí como doctrina, entonces es posible la reestructuración siguiente: «... combatiendo para preservar las verdaderas enseñanzas del evangelio».

También es posible tomar «fe» como un equivalente de «confianza en Cristo», en cuyo caso se puede reestructurar así: «... trabajando juntos para que otros lleguen a conocer las buenas noticias y pongan su confianza en Cristo».

1 Timoteo 4.1 «... en los postreros tiempos algunos apostatarán de la fe...»

Reestructuración: «... algunos abandonarán la fe en los últimos tiempos...»

1 Timoteo 5.8 «... ha negado la fe, y es peor que un incrédulo».

Reestructuración: «... ha dejado virtualmente de ser un cristiano».

1 Timoteo 6.10 «... se extraviaron de la fe...»

Reestructuración: «... abandonaron la iglesia y dejaron de ser cristianos...».

2 Timoteo 2.18 «... y trastornan la fe de algunos».

Reestructuración: «... haciendo que algunos creyentes duden de lo que han creído» (Véase también 2.2.)

Tito 1.13 «... para que sean sanos en la fe».

Reestructuración: «... para que puedan creer en sanas doctrinas».

La «fe» como movimiento religioso

En quinto lugar, la «fe» puede ser entendida como un movimiento religioso, esto es, la iglesia cristiana, o la «fe» cristiana, o la fraternidad del pueblo de Dios. Aquí hay algunos ejemplos:

Gálatas 1.23 «Aquel que en otro tiempo nos perseguía, ahora predica la fe que en otro tiempo asolaba.»

Es posible interpretar aquí la «fe» como una enseñanza o doctrina. Sin embargo, es más probable que se refiera a un movimiento religioso. Reestructuración posible: «El hombre que acostumbraba a perseguirnos ahora habla en favor del movimiento que una vez trató de destruir.»

Filipenses 1.25 «Y confiado en esto, sé que quedaré, que aún permaneceré con todos vosotros, para vuestro provecho y gozo de la fe.»

Aquí «fe» puede ser traducido como «fraternidad cristiana» o «vida cristiana».

1 Tesalonicenses 3.10 «... orando de noche y de día con gran insistencia, para que veamos vuestro rostro, y completemos lo que falte a nuestra fe.»

Aquí la «fe» puede entenderse como una virtud cristiana, o como una enseñanza, pero es más probable que se refiera a la fraternidad cristiana.

Tito 1.4 «... a Tito, verdadero hijo en la común fe».

Reestructuración: «... a Tito, verdadero hijo en la comunidad cristiana a la cual tú y yo pertenecemos».

«Fe» como certeza o convicción

En sexto lugar, como en Hebreos 11, la «fe» debe ser entendida como certeza o convicción. No es tanto creer en algo o alguien, sino estar cierto en lo que se cree. Aparte de Hebreos 11, aquí hay otros ejemplos:

1 Corintios 2.5 «... para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios».

Es posible tomar aquí la «fe» como confianza en Cristo, lo cual da lugar a la reestructuración siguiente: «Ustedes confían en Cristo, no debido a sabiduría humana, sino a causa del poder de Dios».

Pero también es posible interpretar aquí «fe» como «certeza» o «convicción», en cuyo caso el versículo se puede reestructurar así: «La certeza de que no han descansado en humana sabiduría, sino en el poder de Dios».

Romanos 14.1 «... al débil en la fe...»

Reestructuraciones posibles:

«la persona que no está segura de lo que cree».

«la persona que tiene escrúpulos acerca de lo que cree».

Romanos 14.23 «Pero el que duda sobre lo que come, es condenado, porque no lo hace con fe; y todo lo que no proviene de fe, es pecado.»

Reestructuraciones posibles: (1) «... porque su conducta no está basada en lo que es bueno o malo. Y todo lo que no esté basado en tal convicción es pecado»; (2) «... porque su conducta no está basada en lo que cree correcto...»

Cristianos

Por último, en el NT la expresión «aquellos que creen» (*GNB*: «creyentes») se refiere a quienes ya han puesto su confianza en Cristo y se han convertido en parte de la fraternidad cristiana; por ende, en cristianos o «miembros de la iglesia». Algunos ejemplos:

1 Corintios 3.5 «Servidores por medio de los cuales habéis creído...»

Las siguientes reestructuraciones son posibles: (1) «Servidores a través de los cuales ustedes fueron conducidos a confiar en Cristo...»; (2) «Servidores a través de los cuales ustedes llegaron a ser cristianos...»

Efesios 1.19 «y cuál la supereminente grandeza de su poder para con nosotros los que creemos...»

Reestructuraciones posibles: «... para con nosotros que confiamos en Cristo...»; o «... en nosotros los cristianos».

Otros ejemplos de este uso se encuentran en *1 Tesalonicenses 2.13* («... la cual actúa en vosotros los creyentes»); *2 Tesalonicenses 1.10* («... y ser admirado en todos los que creyeron»); *Filemón 5-6*.

Conclusión

Lo que hemos hecho en este artículo es muy provisional y limitado. Pero es una ilustración de lo que puede y necesita hacerse con muchos de los términos teológicos de la Biblia que parecen simples, pero que en realidad son bastante difíciles de entender y traducir. El traductor debe darles a sus lectores una clave sobre el significado de estas complicadas palabras, de manera que ellos puedan entender y, a través de diversas vías, llegar a conocer y confiar en Jesús, el objeto de su «fe». □

Aprendamos de los clásicos

La *Vulgata* fue la traducción de la Biblia que usaron, durante muchos siglos, los cristianos que hablaban latín. Su autor, San Jerónimo (347-419), ha sido llamado «príncipe de los traductores». En su correspondencia expone los principios que guiaron su tarea de traducción. Se incluyen a continuación algunos fragmentos de su obra «A Pamiquio sobre la mejor manera de traducir». (Los números indican los párrafos que se transcriben, de acuerdo con la publicación que de ese trabajo hizo *Deslinda* [Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, N° 15, volumen VI, enero-marzo de 1986, p. 7-8].)

5. ... Ahora bien, la misma carta muestra que no cambié nada del sentido, ni se agregaron cosas o se inventó alguna doctrina...

Pues yo no sólo reconozco, sino que proclamo con toda libertad, que al traducir a los griegos, excepto en la traducción de la escritura santa, donde hasta el orden de las palabras es un misterio, no traduje palabra por palabra sino que expresé sentido por sentido. Y tengo como maestro en esto a Cicerón quien tradujo el *Protágoras* de Platón, el *Económico* de Jenofonte y dos hermosísimas oraciones de Esquines y Demóstenes uno contra el otro. No es la ocasión de mencionar lo que pasó por alto, agregé y cambió a fin de poner de manifiesto las propiedades de la otra lengua con los recursos de la suya.

A mí me basta la misma autoridad del traductor que en el prólogo de las mencionadas oraciones dice:

Me pareció ser deber mío asumir un trabajo útil para los estudiosos, aunque no necesario por cierto para mí: Traduje, por ello, las nobilísimas oraciones de dos de los más elocuentes entre los atenienses, contrarios entre sí. Las oraciones, a saber, de Esquines y Demóstenes. No las traduje como intérprete, sino como orador, con los mismos contenidos, con sus respectivas formas y

figuras, pero en palabras acomodadas a nuestro uso. En ellas no consideré necesario traducir palabra por palabra, sino preservar la categoría y la fuerza de todas las palabras. No creí conveniente tenérselas que enumerar al lector sino más bien sopesárselas.

Y de nuevo al final del texto dice:

Si, como espero, he traducido de tal suerte sus discursos preservando todas sus cualidades, es decir siguiendo las palabras en cuanto no repugnen a nuestro uso, con los mismos contenidos, figuras y orden de la materia; de tal manera que aunque no hayan sido traducidos absolutamente todos los elementos del griego, sin embargo, nos hemos esforzado para que fueran de la misma índole.

Hasta Horacio, hombre ingenioso y docto, prescribe lo mismo en su *Arte poética* al traductor experto:

No traduzcas palabra por palabra, fiel intérprete.

Terencio tradujo a Menandro, Plauto y Cecilio a los antiguos cómicos: ¿acaso se adhieren a las palabras y no más bien conservan el encanto y la elegancia en la traducción? Lo que ustedes llaman fidelidad en traducción los expertos denominan *ka-kozelían*...□

Colaboradores

Arichea, Daniel

El Dr. Daniel Arichea fue consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (SBU) en la región de Asia. Se retiró de ese cargo para asumir responsabilidades en su iglesia, de la cual es actualmente obispo.

Baer, David

Doctorado en Antiguo Testamento por la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y ganador del premio de hebreo que ofrece la misma Universidad, el Dr. Baer es actualmente rector de ESEPA (Escuela de Estudios Pastorales), un seminario evangélico que tiene su sede en San José, Costa Rica. Es ministro ordenado. Con su esposa y sus dos hijos radica en Costa Rica.

Bonilla Plutarco

Director de *Traducción de la Biblia*. El profesor Bonilla coordina el proyecto de la producción de manuales y guías para los traductores.