

La Retórica de la Traducción en el Renacimiento

– Elementos para la constitución de una
teoría de la traducción renacentista –

Mauri Furlan

Tesi doctoral
per a l'obtenció del títol de doctor en Filologia Clàssica
Universitat de Barcelona
Departament de Filologia Llatina
Programa: Realitat, transmissió i pervivència de textos llatins, 1998-1999

Directora: Dra. María Morrás Ruiz-Falcó
Tutor: Dr. Jaume Juan Castelló

Barcelona, 2002

Esta tesis ha sido subvencionada por la agencia brasileña CAPES
(Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

A mi hermano, Clóvis,
in memoriam.
... *¿Qué hacer con un libro sin las letras? ...*

*Piacesse a Dio che doppo le lunghe fatiche ne' studii
l'huomo apparasse qualche cosa;
ma facciasi quel che si può e sa,
nel fine l'huomo non sa nulla.*

Fausto da Longiano, 1556.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to develop a theory, *stricto sensu*, of translation of the Renaissance period. The theoretical assumptions are based on Bakhtin & Meschonnic's historic-materialistic line of reasoning, according to which translation is a language-particular practice that implies the interplay of language, ideology, unconscious and historicity in order to reflect a specific concept. A conception of language is expressed through codes whose knowledge enables one to analyse linguistic practices. During the Renaissance period, *elocutio* encoded the conception of language, and, thus, that of translation, while also being the operative system of the rhetoric of the time. Renaissance, as a dated movement, can be taken as a temporal, spatial and historical unity, bearing its own features, which are distinct from those of other movements and periods, whilst sharing a unique conception of translation and its practice in general. This is confirmed through the analyses of the most important sources from the 16th century, which have reflected upon the practice of translation. Through them – and their assumptions - one is able to observe how the linguistic and rhetoric system of the Renaissance is formulated and manifests itself in the conception of translation. The systematic explicitness of such assumptions constitutes a theory of translation, which we have dubbed the “elocution rhetoric theory of translation”.

Key words: theory of translation, rhetoric, Renaissance.
(trad. de Ruth Lopes)

RESUMEN

Este trabajo se propone ofrecer elementos para la constitución de una teoría, *stricto sensu*, de la traducción en el Renacimiento. Los presupuestos teóricos se basan en el pensamiento histórico-materialista de Bajtín y Meschonnic de que la traducción es una práctica específica del lenguaje, que implica interacción entre lenguaje, ideología, inconsciente e historicidad, y refleja una concepción específica. Tal concepción del lenguaje se expresa mediante códigos, cuyo conocimiento permite analizar la construcción de las prácticas lingüísticas. En el Renacimiento el código que plasma la concepción del lenguaje, y, consiguientemente, de la traducción es el de la *elocutio*, que es a la vez el sistema operativo de la retórica renacentista. El Renacimiento, en cuanto un movimiento perteneciente a un período histórico, puede ser reconocido como una unidad temporal, espacial e histórica, un conjunto con rasgos propios y diversos de otros movimientos y períodos, que compartía una misma concepción y práctica de la traducción en general. Lo confirman los análisis de las fuentes primarias más significativas del siglo XVI que reflexionaran sobre la práctica de la traducción. En ellas observamos cómo el sistema lingüístico-retórico del Renacimiento se formula y se manifiesta en la concepción de la traducción y en sus preceptos. La ordenación sistemática de estos preceptos constituye una teoría de la traducción, a la cual llamamos “teoría retórica elocutiva de la traducción”.

Palabras claves: teoría de la traducción, retórica, Renacimiento.

ÍNDICE

PRÓLOGO, 9

CAPÍTULO I – SOBRE LA TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN EN EL RENACIMIENTO, 19

CAPÍTULO II – BASES TEÓRICAS DE LA TRADUCCIÓN, 29

Traducción, retórica y teoría del lenguaje, 29
La teoría de la *interpretatio*, 82

CAPÍTULO III – ANTECEDENTES Y COYUNTURAS DE LA TRADUCCIÓN EN EL RENACIMIENTO, 113

CAPÍTULO IV – LA RETÓRICA EN EL DISCURSO RENACENTISTA SOBRE TRADUCCIÓN – TEORÍAS FORMALES, 159

Bruni, 1420 (Italia), 161
Vives, 1532 (España), 185
Dolet, 1540 (Francia), 215

CAPÍTULO V – LA RETÓRICA EN EL DISCURSO RENACENTISTA SOBRE TRADUCCIÓN – TEORÍAS ANALÍTICAS, 237

Lutero, 1530 (Alemania), 237
Fausto da Longiano, 1556 (Italia), 271
Chapman, 1598 (Inglaterra), 301

CAPÍTULO VI – LA TEORÍA RETÓRICA (ELOCUTIVA) DE LA TRADUCCIÓN RENACENTISTA, 315

CONCLUSIÓN, 371

BIBLIOGRAFÍA, 375

APÉNDICE, 391

De interpretatione recta, Bruni, 393
Ein Sendbrief vom Dolmetschen, Lutero, 405
Versiones seu interpretationes, Vives, 419
La maniere de bien traduire d'une langue en aultre, Dolet, 423
Dialogo del modo de lo tradurre d'una in altra lingua, Fausto da Longiano, 427
(*Poem & preface*) *To the reader*, Chapman, 477

PRÓLOGO

Los estudios de la traducción pueden ser divididos en dos grandes líneas: una, orientada hacia el *producto*, concierne a los aspectos funcionales del texto de llegada con relación al texto de partida; otra, orientada hacia el *proceso*, analiza lo que ocurre durante la traducción (Bassnett 1980: 7). A la primera pertenece la historia de la traducción, que comprende la teoría de la traducción a través de los tiempos. Es donde se sitúa el presente trabajo.

En las últimas décadas ha habido un incremento en los estudios sobre la traducción en el Renacimiento. La gran atención que esta línea de investigación viene mereciendo se debe, entre otros factores, a la necesidad de llenar lagunas en la historia general de la traducción, pero también al reconocimiento de que la traducción renacentista constituye la base remota de teorías y prácticas traductorales de la actualidad. El campo es amplio y, no obstante, todavía poco cultivado. Las ramas principales de estos estudios son la historia y la historiografía de la traducción renacentista, el análisis de traducciones y la investigación sobre la teoría de la traducción.

La investigación de la teoría de la traducción renacentista puede centrarse en las propias traducciones y/o en las reflexiones de antaño sobre el arte traductor. Las fuentes del discurso que se hacía sobre traducción se constituyen, en gran mayoría, como prólogos, prefacios, introducciones, leyes, ensayos, comentarios, críticas, dedicatorias y cartas a traducciones. Actualmente, las más importantes entre ellas se encuentran en antologías de textos teóricos o de reflexiones sobre la traducción. Los alemanes, en 1973, con *Das Problem des Übersetzens*, de J. Störig, y los ingleses, en 1975, con *English translation theory, 1650-1800*, de T. R. Steiner, fueron los primeros en organizar este tipo de obras. En España, entre 1987 y 1998, han aparecido

cinco antologías de estos textos clásicos. J. C. Santoyo fue el primero con *Teoría y crítica de la traducción: antologías*, después, Miguel Ángel Vega publicó *Textos clásicos de teoría de la traducción*, 1994; Dámaso Lopez García, *Teorías de la traducción: antología de textos*, 1996; Francisco Lafarga, *El discurso sobre la traducción en la historia*, 1996; Nora Catelli & Marietta Gargatagli, *El tabaco que fumaba Plinio – escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*, 1998.

En Europa Occidental, la reflexión sobre la práctica traductora empieza verdaderamente con los humanistas en el siglo XV y se desarrolla en el XVI. Desde la primera lectura de estos textos, el lector puede advertir posiciones teóricas insospechadas por su modernidad y vigencia actuales, puede reconocer en otros planteamientos la base de distintas líneas de la traductología contemporánea, y puede vislumbrar entre aquellas reflexiones un fuerte hilo de unión. Sin embargo, la marcada historicidad de estos discursos, tan llamativa en su estilización como en su forma de racionalización, los hace muy distintos del patrón hodierno con sus característicos rasgos académicos, a que estamos acostumbrados. Pero mucho más que deleitar con sus diferencias ideológicas, aquellas reflexiones brindan al lector interesado conocimientos socioculturales de cómo el Occidente se posicionó en determinado momento histórico frente a problemas lingüísticos y políticos cuando hubo necesidad de interacción entre poéticas y culturas. Aquellos escritos antiguos guardan al mundo que los creó, y cual esfinge esperan que se les descifre, suscitando desde el principio en el lector-investigador de la traducción cuestiones sobre su cosmovisión, su forma de pensar, su concepción del lenguaje, de la escritura, de la traducción. ¿Hay una unidad de pensamiento entre sus reflexiones? ¿Hay una concepción y práctica de traducción que caracterizan el período de los primeros ‘traductólogos’? ¿Se puede hablar de una teoría de la traducción en el Renacimiento? ¿En qué se diferenciaría la teoría de la traducción renacentista del pensamiento que la antecedió?

Considerando la inseparable relación de una teoría lingüística, como la de la traducción, con una concepción del lenguaje, o sea, que toda práctica lingüística refleja una específica concepción del lenguaje, no puede negarse que en todos los tiempos la práctica de la traducción participa del lado concreto de una concepción de traducción, una teoría, casi siempre inconsciente, de la traducción. Hablar de una teoría de la traducción en el Renacimiento es, pues, suponer como principio alguna unidad de pensamiento y actuación en una práctica lingüística en un período histórico relativamente delimitado. Esta unidad puede ser percibida sobre todo en la teoría del lenguaje común a la Europa Occidental de la época, que se refleja en la estética literaria (Kibédi Varga 1970: 11) y por tanto en la traducción producida. La nueva estética literaria del Renacimiento, también llamada neoclasicismo, significó una revolución en el gusto literario del Medioevo tardío, caracterizándose por el reemplazamiento de “the turgidities of late-medieval prose style, with its flaccid syntax, wandering periods, and learned decoration” mediante los patrones clásicos de la buena dicción: “correctness, clarity, order, variety, elegance” (Griffiths *et al.* 1987: 4). Dicha teoría del lenguaje no es sino la teoría de la retórica (Rener 1989). Siendo la retórica la teoría del lenguaje subyacente en los textos que constituyen las fuentes primarias elegidas, la lectura de estos textos debe señalar, en tanto que literatura, cuánto y cómo están contruidos según las leyes retóricas, y en tanto que teoría de la traducción, hasta qué punto la concepción y la preceptiva de la traducción se fundamentan en la retórica y son su expresión.

La hipótesis de este trabajo acerca de la existencia de una teoría común y diferenciada de la traducción en el Renacimiento, y su factibilidad se basa, pues, en que (1) cada período histórico mantiene, en tanto que un conjunto (político, social, cultural, lingüístico...), bastantes rasgos propios que permiten reconocerlo como una unidad temporal y espacial distinta de otros períodos, y esto también es válido para los subsistemas de un gran sistema; (2) una práctica

de traducción refleja una teoría del lenguaje, que en el siglo XVI se plasma a través de la retórica, y por tanto debe reflejar una cierta unidad en una teoría de la traducción, aunque a nivel implícito; (3) los textos del período elegido que presentan alguna reflexión sobre la práctica traductora ofrecen material adecuado para llevar a cabo tal investigación.

Nuestro objetivo general – como se habrá advertido – es conocer el pensamiento prevalecente en el siglo XVI, auge del Renacimiento, sobre el arte de la traducción. En esta disertación renunciamos al análisis de traducciones y nos detenemos en el del discurso que se hacía sobre su producción. Aun teniendo en cuenta que, para calificar ‘la práctica’ de la traducción de un período determinado, “el cotejo de la traducción con el original y el estudio de la tradición textual del original traducido y de la traducción son un camino más productivo que la confianza ciega en el prólogo” (Rubio Tovar 1997: 202), no podemos olvidar que el conocimiento de ‘la identidad’ de la traducción de una época delimitada no puede prescindir del discurso que se producía sobre ella. Este trabajo debe ser entendido como la parte teórica de una investigación sobre la teoría de la traducción renacentista, cuya contraparte – objeto quizás de estudios futuros – es su confirmación en la práctica. No nos ha faltado la conciencia de que los traductores y quienes reflexionaron sobre su práctica en el Renacimiento no poseían un conocimiento tan vasto de la complejidad que abarca la cuestión de la traducción como la entendemos hoy; no obstante, es en aquellas reflexiones, aunque limitadas, donde reposa su teoría (explícita) de la traducción.

En la elección del *corpus* de análisis, intentando la mayor objetividad posible, establecimos dos criterios básicos: uno geográfico y otro histórico. El primero ha buscado representar a la Europa Occidental a través de diferentes regiones en las que el Renacimiento se hizo marcar, de alguna manera, en su vida cultural e intelectual, y cuya producción literaria sirviera a nuestros

intereses específicos. El volumen del *corpus*, sin embargo, no podía ser muy extenso. De forma que el criterio histórico contribuyó para la delimitación del material de análisis. Este criterio condiciona la importancia que los textos tuvieron no sólo en su época sino a través del tiempo. Claro es que la importancia de los textos va asociada a su autor y, de alguna forma, a su repercusión en el ámbito de la sociedad, sea en el momento de su génesis, sea posteriormente. Más sencillo es comprobar la importancia histórico-intelectual de estos textos desde nuestra modernidad, sobre todo por su presencia en antologías históricas de textos sobre traducción en las principales lenguas del mundo occidental. La elección del siglo XVI se debe al entendimiento de que el Renacimiento, que había empezado al menos un siglo antes, había ya podido difundirse, sembrarse y florecer en varias otras regiones que no solamente Italia, y también a que, en ese siglo, en cuanto fruto del Humanismo, la profusión de textos que reflexionan sobre la actividad traductora es mucho más amplia, siendo espacialmente más representativos. Los países en donde surgen las reflexiones más significativas son también los que más traducen. Según Gilbert Highet, se puede ordenarlos a grandes rasgos como sigue: primero Francia; luego España, Inglaterra y Alemania; en seguida Italia, y por último el resto de Europa (1996: 182). Así que el *corpus* se compone de seis textos de distintos autores que abarcan cinco países: Bruni (1420), Italia; Lutero (1530), Alemania; Vives (1532), España; Dolet (1540), Francia; Longiano (1556), Italia; Chapman (1598), Inglaterra. La presencia del texto de Bruni entre aquellos del siglo XVI se justifica por su gran importancia: es seguramente un texto-marco entre la Edad Media y el Renacimiento, y es el texto fundador de la reflexión traductológica moderna. Su influencia en el pensamiento traductor renacentista se deja ver desde poco después de su surgimiento, como en Giannozzo Manetti, que en su *Apologeticus* (1456/59) lo transcribe en parte casi literalmente, aunque sin mencionarlo. Creo que, al referirme al *corpus* elegido, puedo repetir las palabras de Lindeman: “All the texts are by

prominent authors whose words are representative of the best thinking that the period was capable of producing” (1981: 207).

Este trabajo se compone de seis partes. En la primera reflexionamos sobre la problemática de la teorización sobre la traducción en el Renacimiento, dentro de un marco de la traductología moderna; en seguida abordamos lo que se puede llamar las bases teóricas de la traducción antigua y renacentista: la relación entre traducción y teoría del lenguaje, la retórica como teoría del lenguaje en la Antigüedad y en el Renacimiento, la situación de la retórica en el Renacimiento, y la teoría gramático-retórica de la traducción en general, siguiendo, en gran parte, en este último punto el utillaje conceptual y terminológico adoptado por Frederick Renner, que la llama *interpretatio*, y por Heinrich Lausberg, la cual servirá como instrumental básico para el análisis de los textos. La tercera parte está dedicada a repasar algunos antecedentes y coyunturas de la traducción renacentista. Respecto a los antecedentes, no pretendemos hacer hincapié en la historia sino en la teoría de la traducción, en los preceptos básicos antiguos y que generaron los ‘lugares comunes’ en las reflexiones posteriores. El *corpus* principal, compuesto por textos de Brunini, Lutero, Vives, Dolet, Longiano y Chapman, aparece en la cuarta y quinta parte, en donde se investiga la retórica en el discurso renacentista sobre la traducción. La división de los textos en dos partes, denominadas teorías formales y teorías analíticas, refleja aspectos básicos de la estructuración formal de la teoría de la traducción, pero responde más bien a un intento de mantener un relativo equilibrio entre el tamaño físico de los capítulos que a una característica diferenciadora imprescindible entre los textos. En la última parte, se elabora esquemáticamente el pensamiento sobre traducción en los textos analizados, evaluando conjuntamente sus rasgos, con vistas a componer una visión global que pueda constituirse en una teoría general de la traducción en el Renacimiento: la traducción retórica. Tal vez debiésemos considerar el apéndice con los textos del *corpus* como una séptima parte, en donde, amén de

reconocer las citas en su contexto, el lector también puede evaluar la retoricización o literariedad de aquellas reflexiones teóricas.

En la presente investigación, cuyo tema central es la traducción, están involucradas siete lenguas (latín, alemán, francés, italiano, inglés, catalán y portugués), por lo que creo ser conveniente esclarecer que mi procedimiento ha sido distinto en lo que se refiere a las citas de las fuentes primarias, por un lado, y, por otro, a las que pertenecen a otras obras consultadas. Para las primeras, independientemente de su lengua, ofrezco en paralelo una traducción; para las otras, incluyo en nota de pie de página una traducción únicamente para las citas de lengua latina y alemana, con el objetivo de recuperar más fácilmente el sentido, una vez que son más restrictas en nuestro medio académico. En su gran mayoría, las citas traducidas hacen referencia a su traductor; cuando nada consta es porque son de mi autoría.

Pese al ya considerable número de obras escritas sobre la historia de la traducción y de estudios sobre la traducción en el período estudiado, el único trabajo de gran importancia sobre la teoría de la traducción en el Renacimiento es el de Norton (1984), que se limita a la investigación en la Francia renacentista y hace un abordaje más bien descriptivo de los textos significativos para la cuestión. La mayoría de los trabajos que abarcan el asunto, aunque sean buenos en los aspectos de que tratan, son específicos y, por eso, limitan la visión general sobre la teorización en el período.

A mi ver, el extenso campo de estudios sobre la teoría de la traducción en general, y lo mismo es válido para la del Renacimiento, avanza de manera notable. En algunas áreas ya se empiezan a cosechar los frutos, mientras otras aún se encuentran en fase de siembra. Los productos de esta labor van desde la simple descripción cronológica general de autores e traductores con sus características, pero sin reflexiones teóricas significativas, presentes en varios

manuales de historia de la traducción, a teorizaciones que no incluyen dicha historia, hasta investigaciones a veces minuciosas sobre aspectos específicos, sean más bien históricos, sean más bien teóricos. Con todo, lo importante en los estudios de teoría de la traducción es su vinculación con otras disciplinas y formas de expresión lingüística como la retórica, la literatura, la historia, la sociología, la hermenéutica, la lingüística, etc. Concerniente a esto, aún presenta el campo muchos terrenos sin desbrozar: me hubiera gustado encontrar, por ejemplo, estudios de peso, relativos al Renacimiento, sobre mentalidad y traducción, teoría del lenguaje y traducción, retórica y traducción, literatura y traducción, recepción de la traducción, historia de la teoría de la traducción renacentista...

Este trabajo intenta ofrecer elementos para la constitución de una teoría general de la traducción renacentista. Su propósito es rehacer la lectura de los textos clásicos sobre la traducción bajo la óptica de la teoría del lenguaje entonces vigente, la teoría retórica elocutiva. Ello revelará la fuerte influencia de la retórica en la concepción de la traducción en el período y la presencia de una teoría común y diferenciada.

Quiero agradecer a todos los que directa o indirectamente, y muy a menudo sin saberlo, han contribuido en la realización de esta tesis, y que no cabe mentar ahora; a mi familia, a quien debo todo; a mi directora de tesis, Dra. María Morrás, con admiración, por su acogida, competencia y sabios consejos; a mis amigos, en especial los que tienen participación en el presente trabajo, Dr. Nelson Arañó Santana, Dr. Walter Carlos Costa, Dra. Andréia Guerini, Dra. Raquel Abi-Sâmara, Dra. Ruth Lopes y Dr. Emílio Gozze Pagotto; al Departamento de Filología Latina de la Universidad de Barcelona, que me ha permitido realizar mi trabajo en esta institución; a Dr. Lambert Ferreres, Dr.

Jaume Juan Castelló, Dr. José-Luis Vidal Pérez, Dr. Marc Mayer Olivé, Dr. Pere J. Quetglas Nicolau, Dra. Olga Gete Carpio, Dr. José Ignacio García Armendáriz y Dr. Juan Francisco Alcina; al Departamento de Língua e Literatura Vernáculas de la Universidad Federal de Santa Catarina, que me ha posibilitado una excedencia laboral; a la agencia brasileña CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que me ha concedido una beca de estudios; y, a los Cielos, que nos regalan los trabajos y los días.

Capítulo I

SOBRE LA TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN EN EL RENACIMIENTO

Hablar de teoría renacentista de la traducción implica adentrarse en dos campos de investigación en los cuales divergen los estudiosos respecto a terminologías, concepciones y metodologías: la historia y la teoría de la traducción.

La constitución de una historia de la traducción es un punto todavía bastante polémico si se consideran las posiciones teóricas de diferentes abordajes realizados en el campo. Pese a todos los intentos, García Yebra, por ejemplo, afirma que, “desgraciadamente, no existe una buena historia de la traducción” (1994: 11). Vega Cernuda también comparte el mismo pensamiento: “una historia de la traducción, en el estado de investigación y documentación en que se halla el tema, está condenada o bien a cuadros parciales, o bien a perspectivas más o menos generales trazadas desde ópticas eurocéntricas” (1997: 71). La verdad es que a distintas concepciones corresponden historias distintas. Ello se explica en el marco del pensamiento de Thomas Kuhn y su concepto de paradigma (1962): la imagen que los científicos tienen del mundo depende del paradigma que defienden; lo que corrobora el pensamiento nietzscheano de que “auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es gibt gar keine ‘voraussetzungslose’ Wissenschaft”¹ (Nietzsche 2000: § 344).

¹ “También la ciencia reposa sobre una creencia, no hay ninguna ciencia sin presupuestos”.

La búsqueda de una visión global de la teoría de la traducción en el Renacimiento asume, en este trabajo, una concepción positiva sobre el hacer historia periodizándola. Lo que no significa necesariamente atenerse con rigor a confines temporales, o desconsiderar la dinamicidad de la cultura humana. La periodización en la historia de la traducción es aún el procedimiento predominante en muchos historiadores modernos, pese a la oposición de otros tantos. Algunos ejemplos de esta oposición pueden ilustrar el tipo de diferencias conceptuales y su consiguiente teorización de la historia de la traducción.

George Steiner, en *Después de Babel* (1975), divide la teoría, la historia y la práctica de la traducción en cuatro períodos. El primer período abarca desde Cicerón, con su *De optimo genere oratorum*, 46 a.C., hasta Alexander Fraser Tytler, *Essay on the principles of translation*, 1792. Es una época de “pronunciada orientación empírica, [...] de formulación básica y notación técnica” (1998: 246). El segundo período empieza con Friedrich Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813, y va hasta Valery Larbaud, *Sous l’invocation de Saint Jérôme*, 1946. La segunda fase es de “teoría e investigación hermenéutica” (1998: 246). La corriente moderna, tercera fase, en la cual aún nos encontramos, principia con los artículos sobre traducción automática a finales del decenio de 1940. A ella pertenecen la lingüística estructural y la teoría de la información. Coexistiendo con el tercer período, el cuarto se sitúa a principios de los años sesenta, en el cual se da “nueva vida a las investigaciones hermenéuticas, casi metafísicas, sobre la traducción y la interpretación” (1998: 247).

Si, por un lado, George Steiner evita una rígida periodización, por otro, generaliza demasiado al reunir mil setecientos años bajo un mismo concepto. En verdad, relativiza totalmente el valor de su división cuatripartita al reducir la historia del “arte y la teoría de la traducción” a dos preguntas: “¿qué debe predominar, la versión literaria o la versión literal? ¿Está el traductor en

libertad de expresar el sentido del original en cualquier estilo y giro que elija?” (1998: 248).

Susan Bassnett, en *Translation studies* (1980), presenta una historia de la traducción cuya línea de abordaje se fundamenta en dos conceptos originados de las preguntas de Steiner: *palabra por palabra* en oposición a *según el sentido* (1980: 42). Bassnett defiende el uso de una estructura cronológica elástica, sin establecer divisiones precisas. Sin embargo, reconoce que estos conceptos retornan de cuando en cuando con distintos grados de intensidad según los diferentes conceptos del lenguaje y de comunicación, y, con ejemplos de periodización temporal y nacional ilustrados por las obras de T. R. Steiner, *English translation theory, 1650-1800* (1975); A. Lefevere, *Translating literature: the German tradition. From Luther to Rosenzweig* (1977); y F. O. Matthiesson, *Translation. An Elizabethan Art* (1931), admite que en tiempos distintos predominan distintos conceptos de traducción. Así, presenta la historia de la traducción bajo los items: los romanos, la Biblia, los primeros teóricos, el Renacimiento, el siglo XVII, el siglo XVIII, el Romanticismo, el Pos-romanticismo, la época victoriana, los arcaísmos, y el siglo XX.

Frederick Rener, en *Interpretatio – language and translation from Cicero to Tytler* (1989), comparte la misma división periódica de Steiner, intentando mostrar la unidad de pensamiento de estos mil setecientos años, y rechazando subdivisiones temporales, lingüísticas, nacionales o personales. Para Rener, la compartimentación sólo contribuye a la obtención de una visión fragmentaria y sin unidad de la historia de la traducción (1989: 5).

A la reducción de George Steiner de las reflexiones sobre la traducción al binomio literal-literario y su división cuatripartita, cuyo primer período es el objeto de investigación de Rener bajo la hipótesis de una unidad de pensamiento, y a la línea de abordaje utilizada por Bassnett, contestaría

duramente Henri Meschonnic considerando estas tesis como pertenecientes a la gran mayoría de teorías de la traducción, a las que clasifica como idealistas, abstractas y ahistoricistas, porque creen en el sentido como objetividad, verdad y atemporalidad. Teorías que perpetúan conceptos históricos como el de la inferioridad de la traducción ante el original, fidelidad, transparencia, apagamiento del traductor, etc. Estos dualismos necesitan ser dialectizados e historicizados, afirma Meschonnic. A estos pares de oposiciones no dialécticas, al dualismo de la forma y el sentido, del sujeto y el objeto, del autor y el lector, de la creación y la traducción, de la poesía y la ciencia, de la ciencia y la ideología, Meschonnic contrapone

un monisme *matérialiste*, défini comme homogénéité et indissociabilité de la pensée et du langage, de la langue et de la parole, de la parole et de la graphie, du signifiant et du signifié, du langage et du métalangage, du vivre et du dire (1973: 42).

La teoría traductológica de Meschonnic merecería una larga exposición, pero importa aquí mencionar un elemento central de su concepción. El teórico francés trabaja una relación dialéctica entre escribir y traducir que sustituye la oposición metafísica entre texto y traducción (1973: 142), creando la *traducción-texto*. Así, es dialectizando como, para Meschonnic, el texto es entendido como *forma-sentido*. Se trata de un concepto, no de dos conceptos yuxtapuestos. La *forma-sentido* produce una síntesis dialéctica del sujeto de la escritura con el objeto-texto, y del objeto-texto con el sujeto-lector (1973: 34). Cada lectura se hace una lectura-escritura, una re-textualización. Cada lector se lee en la obra y en ella se inscribe a través de su creador y, a través del lector-traductor y con él, se lee-inscribe en la traducción.

L'écriture est la pratique d'un sujet. Celui qui écrit s'écrit, celui qui lit se lit (1973: 47).

Concibiendo la traducción como “ré-énontiation spécifique d'un sujet historique, interaction de deux poétiques, *décentrement*” (1973: 308), se

reescribe la cuestión “¿es una traducción correcta?” en los términos “¿para quién?": *¿Quién traduce qué y para quién?* (1973: 330).

Le *pour-qui* (le lecteur) est structurellement inscrit dans le texte, et dans la traduction-texte, autant que le *par-qui*. Le pour-qui s'écrit dans le par-qui (Meschonnic 1973: 320).

Una teoría histórico-materialista de la traducción como la de Meschonnic no puede aceptar que la concepción de la traducción haya permanecido idéntica en un período de mil setecientos años. La historicidad de cada traducción y de cada teoría implícita en ella exige que el analista investigue su objeto como una actividad ‘translingüística’, o sea, en “un rapport avec la langue comme système, avec un inconscient comme système, et avec une idéologie comme système” (Meschonnic 1973: 19). Se puede, sin embargo, buscar valores que perviven en el tiempo, pero hay que reconocerlos como agentes distintos en cada época. Hay que periodicizar:

Chaque époque retraduit parce qu'elle lit et écrit autrement. Le paradoxe provisoire de la traduction réussie (celle qui dure) est celui de la nécessaire *ré-énonciation* (1973: 424).

Le texte est ce qui peut se ré-énoncer indéfiniment avec une spécification historique qui est chaque fois la variable d'un invariant, par rapport à ce qui n'est plus jamais lu (1973: 55).

Si uno de los puntos polémicos de la traductología es la constitución de una historia de la traducción, no menos problemáticas son la descripción de la propia traducción, si es un arte, una habilidad o una ciencia (Bassnett 1980: 4; Nida 1997: 55), y el consenso sobre la existencia de teoría(s) de la traducción. Sin embargo, reconoce Bassnett, la cuestión de la terminología no contribuye a un estudio sistemático de la traducción (1980: 5). En cuanto a la existencia o no de teorías de la traducción, parece ser una cuestión más bien de definición de términos y de choque de paradigmas.

En las primeras décadas del siglo XX, surge, con el desarrollo de la traductología, una corriente de pensamiento cuya tesis es la de la ‘tradición discontinua’, que propugna que no hubo teoría de la traducción hasta aproximadamente el siglo XVI (Nida), o el siglo XVII (T. Steiner), o que hasta hoy no la hay (Störig) (Rener 1989: 3-5). Una de las primeras teóricas en defender esta tesis fue Flora Ross Amos quien, en 1920, escribe en el prefacio a su estudio:

Those who give rules for translation ignore, in great majority of cases, the contribution of their predecessors and contemporaries... There has never been uniformity of opinion with regard to the aims and methods of translation (1973: X-XI).

Situándose en el extremo opuesto a esta tendencia, Frederick M. Rener (1989) rechaza la creencia de que los antiguos “just translated” (Nida *apud* Rener 1989: 5) sin considerar ningún tipo de normas aceptadas. Las declaraciones y prefacios a traducciones parecen, al contrario, haber sido escritos como una defensa por haber quebrantado la ley. Tales transgresiones eran duramente censuradas por los críticos. Desde el sofista Zoilos (siglo IV a.C.), crítico de Homero y prototipo del crítico maligno, la historia de la traducción está llena de ejemplos de críticas a traducciones, además de la repetición de fuentes en las justificaciones a determinadas formas de traducir. Rener intenta mostrar que los varios siglos entre la Antigüedad clásica y el siglo XVIII deben ser considerados como una unidad solidificada por una fuerte tradición. El elemento unificador de esta tradición es una teoría del lenguaje y de la comunicación común y una idea de traducción igualmente compartida.

Aunque pueda ser considerado extremista por su generalización, el pensamiento de Rener presenta una teoría que ofrece un instrumental para análisis de las fuentes primarias sobre traducción que, en su mayoría, consisten

en tratados y prefacios de traducciones. Esta teoría – de la *interpretatio* – se fundamenta sobre todo en dos *artes liberales* clásicas relativas a dos niveles del lenguaje, la gramática y la retórica, según la teoría clásica. La teoría de la *interpretatio* no es sino la teoría de la gramática y retórica clásicas comprendidas como la concepción del lenguaje vigente desde la Antigüedad griega y romana hasta el siglo XVIII y aplicadas a la traducción, donde la *interpretatio* es su concepto-clave y su praxis; reflejo de toda una coyuntura: las teorías romanas de la traducción, las cuales van a heredar la Edad Media y el Renacimiento, representan, señala Rita Copeland, sólo uno de los aspectos de un debate mucho mayor en los círculos académicos y críticos sobre la relación entre los estudios de la gramática y de la retórica (1991: 9).

Se puede concordar con Rener acerca de la existencia de un elemento unificador de casi dos mil años europeos, la gramática y la retórica en tanto que teoría del lenguaje, si se concibe como una teoría general que conserva determinados rasgos a través del tiempo, pero es fundamental reconocer especificidades en la gramática y la retórica de cada período histórico para entender las diferencias – y las hay – en la concepción del lenguaje entre los siglos I a.C. hasta el XVIII. Discordamos de Rener, no obstante, cuando afirma que la unidad de pensamiento a través de los tiempos deja de existir si admitimos la especificidad de cada época. El pensamiento de una época está siempre en deuda con su pasado, pero no por eso deja de presentar características propias.

En el siglo XVI, la teoría gramático-retórica general sigue siendo la teoría vigente del lenguaje, pero la cosmovisión, la forma de pensar, la escritura, la producción literaria, la traducción presentan cambios respecto a los períodos anteriores. La emulación, la imitación y la traducción se van desarrollando y acompañan las transformaciones de sus tiempos. El desarrollo de la imprenta, los descubrimientos, el fin del Imperio Romano del Oriente, el cambio del paradigma ‘aristotélico ortodoxo’ al paradigma ‘mágico-animista’ –

según Turró (1985) –, el nacimiento de las ciencias, son algunos de los factores que empiezan a preparar el terreno para la llegada de la modernidad. El hecho, pues, de haber un incremento en la reflexión sobre la práctica traductora en aquel siglo no es casual.

Algunos estudiosos, como G. Steiner, P. Newmark o J. C. Santoyo, insisten en que la reflexión sobre la traducción, que comienza en el siglo I a.C., con Cicerón, ha perdurado hasta finales del siglo XVIII sin “evolución teórica de ninguna clase”, porque “la reflexión teórica, *stricto sensu*, estaba ausente” (Santoyo 1987: 9). ¿En qué contribuye la crítica negativa al conocimiento del pensamiento reflexivo y la práctica de la traducción antiguos? El hecho de tachar a los antiguos de ateóricos porque no pensaban como lo hacemos hoy es un evidente etnocentrismo y no es argumento para ponerlos a todos en un mismo plano y considerar sus reflexiones como iguales. A juzgar por el uso de los mismos “lugares comunes, una y otra vez repetidos” (Santoyo 1987: 9) en los textos antiguos, nosotros tampoco avanzamos mucho. Es difícil concebir que la mentalidad del hombre del siglo XVIII sea igual a la del hombre del siglo I a.C. En vez de hablar de “la reflexión teórica, *stricto sensu*”, característica solamente de la cultura moderna, podemos hablar de la reflexión teórica, *lato sensu*, e intentar descubrir en los textos antiguos las diferencias existentes, que ciertamente están ahí, pese a la repetición de ciertos ‘lugares comunes’. Si aceptamos que la práctica de la traducción es distinta a través de los tiempos, tenemos necesariamente que admitir que la reflexión de tal práctica también lo es, y que constituye una reflexión teórica, aunque inconsciente. De manera que aquí, al hablar de teoría de la traducción en el siglo XVI, lo hago *lato sensu*. Sin embargo, en el último capítulo intento abstraer y ordenar como teoría *stricto sensu* el pensamiento sobre el arte de la traducción dominante en aquel siglo, y lo hago sirviéndome de los esquemas mentales de nuestros tiempos. No podría ser de otra manera. Por mi parte, estoy convencido de que en el Renacimiento surgen no sólo las primeras reflexiones

de peso sobre la tarea traductora, sino que su concepción y práctica sufrió un cambio tal respecto a los períodos anteriores, que sentó las bases de la moderna traductología contemporánea. En esta misma dirección, Miguel Ángel Vega, al evaluar algunos textos sobre la traducción en la Francia renacentista, expresa una posición incluso contraria a la de los investigadores antes citados respecto al mérito de las primeras reflexiones sobre la traducción:

Esa inicialidad o carácter primitivo no les resta eficacia pragmática: la funcionalidad de estos decálogos supera con mucho la de las meticulosas modelizaciones lingüísticas actuales (Vega 1994: 731).

Otra de las razones que llevan a algunos investigadores a menospreciar la reflexión producida en el pasado y a no percibir en la traducción del Renacimiento “rien de franchement révolutionnaire ni en théorie ni en pratique” (Chavy 1981: 298) es presentada por Paul Chavy al intentar justificar su afirmación de que Étienne Dolet en *Manière de bien traduire d'une langue en aultre* no produjo nada de nuevo, sino que prolongó viejas raíces del pasado (1981: 291). Es que Chavy repasa los cinco preceptos establecidos por Dolet señalando lo obvio. Dolet reproduce lo que es el objeto de la traducción porque es inherente a la traducción; así lo hicieron los antiguos, los modernos, y así lo hacemos nosotros actualmente. Chavy, aparentemente, no se dio cuenta del cambio – entre otras cosas – que se producía en el Renacimiento, concerniente a la cuestión de la teoría del lenguaje, de la retórica *elocutiva*, que subyace en el texto de Dolet y le confiere importancia de transformación y novedad.

De otro lado, si Frederick M. Rener tiene el gran mérito de haber investigado y releído las fuentes antiguas bajo la teoría gramático-retórica general del lenguaje, otorgándoles una unidad supra milenar, nosotros intentamos ahora rescatar la ruptura, sin perder la unidad. Y lo hacemos releiendo fuentes primarias del XVI bajo la teoría retórica renacentista del lenguaje, ofreciéndoles una unidad periodal específica no excluyente.

Capítulo II

BASES TEÓRICAS DE LA TRADUCCIÓN

1. TRADUCCIÓN, RETÓRICA Y TEORÍA DEL LENGUAJE

2. LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO*

1. TRADUCCIÓN, RETÓRICA Y TEORÍA DEL LENGUAJE

La producción y transmisión de la cultura es una *conditio sine qua non* para la conservación y evolución de las sociedades y de la propia humanidad. Esto se da por la lengua y por causa de la lengua – *In principio erat Verbum* (Jo. 1,1 - *Vulgata*) –, un proceso social al que Bajtín nombró ‘dialógico’ – y que se encuadra dentro de la propuesta de Erasmo para la traducción de Jo. 1,1: *In principio erat sermo* (Norton 1988: 9) –. El dialogismo bajtiniano es, fundamentalmente, la teoría de la relación de dos enunciados entre sí y/o de la socialización humana. El *yo*, para Bajtín, sólo existe en diálogo² con los otros *yos*. El diálogo posibilita la producción y la reproducción³ de la realidad, esto es, la aprehensión y conceptualización socio-convencional de lo dado naturalmente y de lo producido culturalmente, y de los signos que la constituyen; el diálogo es, pues, un principio de socialización, y presenta uno de los medios de establecimiento cultural a través de la escritura. La traducción participa de la historia de la escritura y comparte también una función social como productora y transmisora de cultura, porque, amén de ser actividad de reproducción de

² “Se puede comprender el diálogo, *lato sensu*, entendiendo con esto no sólo la comunicación verbal directa y en voz alta entre una persona y otra, sino también toda la comunicación verbal, cualquiera que sea la forma” (Bajtín *apud* Todorov 1981: 71).

³ Reproducción, aquí, no comporta un sentido de monólogo, lo que es prácticamente imposible bajo la óptica de la teoría Bajtiniana por tratarse de un proceso social. Nada de lo que se relacione con lo social (producción y reproducción del mundo social) puede ser monolítico, porque involucra la *interacción* de individuos.

texto, “traduire un texte est une activité translinguistique comme l’activité d’écriture même d’un texte” (Meschonnic 1973: 306).

“Toute pratique du langage implique une idéologie du langage”, afirma Meschonnic (1973: 28), retomando a Bajtín – “On le lit, on le récrit. On part de lui” (Meschonnic 1973: 191) –, quien ya mostrara la interacción entre lenguaje e ideología e historicidad en *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1992). La traducción es una práctica específica del lenguaje y participa en toda concepción del lenguaje. Una concepción del lenguaje está vinculada íntimamente a una cosmovisión, por lo que la transformación de una implica la transformación de la otra. En la historia del pensamiento occidental desde sus orígenes hasta el Renacimiento se cuentan tradicionalmente tres grandes cambios en la forma de ver y entender el mundo, a los que tradicionalmente, así como aquí, se denominan período Clásico, Medioevo y Renacimiento. La concepción del lenguaje propia de cada período se expresa mediante códigos; el conocimiento de estos códigos permite tratarla en cuanto teoría, y como tal analizar la construcción de las prácticas lingüísticas.

La traducción en el Renacimiento, así como en cualquier otro período, no puede ser tomada como una práctica lingüística aislada de otras expresiones lingüísticas o sin consideración ante la teoría del lenguaje que subyace en ella (Copeland 1991: 2), de manera que actualmente la investigación sobre una práctica lingüística basada en su correspondiente teoría del lenguaje es una *conditio sine qua non* para muchas áreas de investigación en Humanidades. En lo que respecta al período que va desde la Antigüedad clásica hasta el siglo XVIII, se da por sentado que el código base es la retórica; así lo reconocen investigadores contemporáneos como Frederick Rener (1989), Luisa López Grigera (1994) y Rita Copeland (1991), para citar algunos nombres. Una vez dadas por sentadas estas tesis, la traducción, tanto en su práctica como en su teorización, puede ser observada en cuanto una práctica lingüística que

reproduce en su subsistema los valores válidos para el gran sistema. De forma que para el análisis de dichas prácticas lingüísticas en este período, no hay que reconstruir su código, sino “descubrir cuál de sus sistemas operó como canon en cada momento determinado” (López Grigera 1994: 18). Y el sistema operador de la retórica renacentista es el de la *elocutio* (López Grigera 1994: 23), que se expresará en la concepción y práctica traductoras del período. Dentro del marco de la retórica ‘elocutiva’ como teoría del lenguaje vigente en el período, nuestro objetivo en este trabajo, lo reiteramos, es recuperar a partir de algunos textos teóricos significativos de la traducción en el siglo XVI el modo cómo se expresa y se reproduce su sistema lingüístico operativo para componer una teoría general de la traducción renacentista, la de “la retórica de la traducción”.

Investigar una teoría de traducción significa, por consiguiente, investigar la teoría del lenguaje – y la cosmovisión que la produjo – subyacente en una concepción traductora dada en un período determinado. La teoría meschonniciana de traducción como texto, por ejemplo, pertenece a una teoría histórico-materialista del lenguaje que sitúa la traducción dentro de la poética. Escritura y traducción están así unidas a la teoría del lenguaje y participan de la poética en tanto que “*théorie de la valeur et de la signification des textes*” (Meschonnic 1973: 306), constituyendo una “*poétique de la traduction*”.

La teoría del lenguaje que Grecia y Roma legaron al Occidente, comenta Frederick Rener (1989), concebía el lenguaje en tanto que un medio de comunicación, oral o escrito, como un proceso mental, pero su modo de operación seguía el patrón de las actividades físicas y tangibles, sobre todo los métodos de trabajo usados en las construcciones y en la arquitectura. Esta concepción arquitectónica del lenguaje posibilitaba que se separase la parte de su conjunto, la palabra de la proposición. La operación común a la construcción y al discurso era la suma de las partes – el estructuralismo moderno, en cambio,

mira hacia el modo de relación entre las partes –; ambos se construían y deconstruían parte por parte. Cada componente del discurso era analizado separadamente. Tal principio gobernó el análisis de toda la estructura del lenguaje y está presente en la teoría de la traducción de la Antigüedad.

Esta teoría del lenguaje en sus principios generales, defiende Renier, ha formado parte del sistema educacional en todos los países de Europa hasta el siglo XVIII. Aunque hablaban lenguas distintas, las naciones europeas pensaban en las mismas líneas y usaban la misma terminología que había sido tomada y traducida del latín. Los traductores – porque son escritores – sufrieron directamente la influencia y las consecuencias de esta teoría y, a pesar de sus diferencias cronológicas, geográficas y lingüísticas, pertenecen a una misma tradición (Renier 1989: 7).

El campo de la traducción se desarrolló en dos territorios. Por un lado, fue considerado como una actividad literaria, y como tal estaba sujeto a las reglas del lenguaje. Por otro, en su esencia, la traducción era concebida como una operación más interpretativa que literaria, *stricto sensu*. La palabra griega *hermeneia* y su equivalente latina *interpretatio*, que fue en la época clásica un término técnico para traducción, son señales de esta concepción. Es interesante observar que el término *hermeneia*, que significaba inicialmente expresión, lenguaje, producción de un discurso, relación entre lenguaje y pensamiento, significación, *elocutio*, cambia paulatinamente de sentido al mezclarse con otras acepciones del término latino *interpretatio*: de la relación entre un texto dado y sus lectores se extendió a las funciones intermediarias de explicación y traducción, un ‘ir entre’, ‘mediar’ entre dos lenguas. De hecho, el sentido básico de *interpres* es el de ‘agente entre dos partes’, ‘intermediario’, ‘negociador’ (Copeland 1991: 88). Retórica, hermenéutica y traducción están pues ligadas entre sí en cuanto prácticas lingüísticas históricas.

La concepción del lenguaje y, consecuentemente, de la traducción como *interpretatio* alcanza en el Renacimiento su cenit, antes de dar paso a un importante cambio en el pensamiento, como lo fue el del racionalismo, donde la *interpretación* da lugar a la *representación*. Veremos adelante cómo el lenguaje es interpretación de los signos que ocultan las similitudes; conocer es interpretar las semejanzas que subyacen en el objeto investigado; interpretar es comentar. La traducción es interpretación, es comentario. La teoría renacentista de la traducción es, a su vez, doblemente interpretativa, dado que *interpretatio*, además de equivaler a ‘traducción’, es también la palabra clave de la teoría del lenguaje en el siglo XVI. La traducción de entonces difiere de la traducción medieval, que también es comentario, expresando una variación de perspectiva en la comprensión de la retórica: la primacía que tenía la *inuentio* en la Edad Media recae en el Renacimiento sobre la *elocutio*.

Una de las palabras clave de este trabajo, la retórica, debe aquí ser entendida y clasificada en dos ámbitos: el primero, diacrónico, en tanto que concepción del lenguaje desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, y en este sentido la retórica se diferencia a lo largo de la historia a la vez que cambia la concepción del lenguaje; el segundo aspecto, sistemático, en tanto que una disciplina sistemática – desde un punto de vista moderno –, como uno de los cinco *studia humanitatis* cultivados por los humanistas en el Renacimiento, que es también la estructuración formal de la concepción del lenguaje, en donde se revela lo común y lo universal, su naturaleza, partes y formas. Aunque el humanismo constituya sólo un aspecto del pensamiento y del sistema educativo renacentistas, como enfatiza Kristeller (1999: 12), es en este punto donde nos detenemos – el de la retórica humanista renacentista – porque fueron los humanistas quienes articularon discursivamente un pensamiento contemporáneo relativo a la teoría de la traducción.

El problema de su definición se debe a que a lo largo de su historia el término ‘retórica’ fue adquiriendo múltiples significados, pero, aunque diferentes entre sí, siempre se mantuvieron interrelacionados porque fueron incorporándose a los anteriores significados en distintos períodos y contextos. Ha sido, pues, “definida o entendida como el arte de la persuasión, de la argumentación probable, del estilo de la prosa y la composición” (Kristeller 1999: 11); sin embargo, podemos entenderla sumaria y genéricamente como “el intento de explicar el proceso de la comunicación humana” (Murphy 1999: 33). Abarcando varios campos, ha participado y se ha relacionado con materias y disciplinas distintas como la teoría de la comunicación, la lógica y la dialéctica, la gramática y la poética, la ética y la política, la filosofía y la historia...

Como teoría del discurso, era un instrumento de la política y de la práctica legal. Como teoría del debate, se relacionaba con la lógica y con la dialéctica. Como una teoría de la composición en prosa, tenía nexos íntimos con la poética y la crítica literaria. La retórica abordaba la gramática y la teoría y la práctica de la historiografía. Como despertaba las pasiones y recurría a sentencias morales, se la relacionaba con la ética y a menudo se afirmaba que era una filosofía. Como programa de instrucción avanzada, por siglos fue rival, y a menudo rival afortunado, de la filosofía y las ciencias (Kristeller 1993: 284).

El estudio de la retórica desde su surgimiento hasta el Renacimiento también suele ser dividido en tres fases, de acuerdo con los períodos de la historia del pensamiento: la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento. En cada una de estas fases, la retórica se presenta con características propias y distintas; siendo la misma no deja de ser otra. Su pervivencia es fruto de su transformación y adaptación.

En la búsqueda por descodificar la teoría renacentista de traducción es, pues, fundamental recuperar el sistema operativo del código de la concepción del lenguaje en el Renacimiento, o sea, de la retórica renacentista, ubicándolo en su respectiva cosmovisión. Así que, en lo que sigue, intentamos presentar

una síntesis de la visión de mundo o mentalidad renacentista relacionándola con su sistema retórico operativo. Sin duda, es una tarea que en su propuesta exigiría un trabajo de investigación específico. Su bosquejo ahora refleja una necesidad metodológica de situar mínimamente la teoría del lenguaje subyacente en la ‘traductología’ renacentista.

La grandeza fundamental del Renacimiento se encuentra en su cambio de pensamiento y forma de concebir el mundo. Es sabido que toda reflexión orientada hacia un esclarecimiento sistemático del mundo en que se vive es mediatizada por la cultura de donde se origina. La cultura renacentista descende de la Antigüedad clásica y del Medioevo. Empezamos, así, por repasar brevemente algunos antecedentes del Renacimiento, aislando ciertos momentos significativos concernientes a la historia del pensamiento y a la retórica.⁴

ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Una de las hipótesis de la posibilidad del nacimiento de las ideas filosóficas y del pensar teórico en general es que se encontraría en la ausencia de una clase sacerdotal depositaria de escritos sagrados que impidieran la libre búsqueda de respuestas mediante la reflexión personal, favorecida por el marco político de la ciudad-Estado griega, lo que equivale a decir, vivir bajo la ley y no bajo la voluntad de un rey (Valverde 2000: 36). El origen de la filosofía, ya con los presocráticos, es el asombro del hombre ante los fenómenos de la naturaleza. Los griegos fueron tal vez los primeros en contemplar el mundo como un interrogante a responder y mediante esta postura desarrollaron una tradición dinámica de pensamiento crítico (Tarnas 1997: 79). Los filósofos presocráticos buscaban el principio de la transformación de la naturaleza, una

⁴ Las lecturas básicas para la composición de esta síntesis son citadas en el texto.

cuestión que con el tiempo se mostró sin salida, y que fue abandonada por los sofistas para tratar del hombre en sí y el sentido de su propia vida. En Atenas se establecía entonces una vida democrática propicia para tal pensamiento, en donde el dominio de la palabra era esencial para el progreso personal. A causa de dos reformas políticas en Atenas, la de Clístenes, 450 a.C., y la de Efiálfes, 462 a.C., todos los ciudadanos, en principio, podrían participar de asambleas, votar en cuestiones públicas, candidatarse a cargos políticos, actuar en oficios administrativos, entablar juicio contra alguien, etc. Sin embargo, cada ciudadano involucrado en un proceso jurídico debía defender su propia causa, dado que no había abogados en el sentido moderno. El jurado consistía en más de 200 miembros, y era muy importante poseer elocuencia y facilidad de hablar en público. Posteriormente aparecen los *logographoi*, escritores de discursos y consejeros que, mediante pago, instruían a sus clientes sobre procedimientos para su defensa y escribían sus discursos. “In principio erat Verbum” (Jo. 1,1), y desde el principio concurrieron la filosofía y la retórica en la formación del hombre griego.

La necesidad de hablar bien en público, un hecho muy anterior a la irrupción de los sofistas, impulsó el surgimiento de la retórica, originada, sistemáticamente⁵, en Asia Menor a principios del siglo VI a.C. con los filósofos presocráticos. En un principio, se hizo hincapié más en la palabra hablada que en la escrita, y la retórica se desarrolló en tres formas de discursos, posteriormente sancionados por Aristóteles (*Retórica*, I, 1358b, 3.1.): los ‘judiciales’, de que se servían los abogados para hablar ante los jueces, los ‘deliberativos’, para hablar ante una asamblea pública, y los ‘epidéticos’, para demostrar al público el dominio del género. Corace, discípulo de Empédocles (siglo V a.C.) y retórico de Sicilia, estableció las cinco grandes partes de la

⁵ Luisa López Grigera (1994: 134) recuerda lo que ya otros especialistas habían expuesto sobre la existencia de una ‘retórica primaria’ no formulada, “pero presente tanto en los textos homéricos como en la Biblia”, anterior a la ‘sistematización’ filosófica.

oratio que formarán durante siglos el plan del discurso oratorio: 1) exordio, 2) narración o acción, 3) argumentación o prueba, 4) digresión, 5) epílogo (Barthes 1970: 176). Ya con los sofistas, la enseñanza de la retórica involucró distintas materias como la gramática, la lógica, la ética y la crítica literaria, y su influencia alcanzó a todos los géneros literarios y escritores de la Antigüedad, que hoy tenemos por clásicos, de Sófocles a Polibio, de la tragedia a la historia, de Plauto a San Agustín, de la comedia a la filosofía y teología. Ella tuvo, por cierto, sus críticos y opositores, como Platón, Epicuro, Critolao y Sexto Empírico (Kristeller 1993).

La enseñanza de la retórica practicada por los sofistas no se conservó en tanto que un conjunto de principios – lo que podría mejor caracterizarlos –, no obstante, se conocen dos líneas metodológicas distintas que eran seguidas por ellos: la de Protágoras (ca. 490 – ca. 400 a.C.) y la de Gorgias (ca. 485 – ca. 376 a.C.). Ambos sostenían que la opinión, *doxa*, es la única guía para la acción, y rechazaban la ‘verdad’ y la tradición en cuanto patrón para el buen comportamiento. Pero presentan diferencias relativas a la retórica, a partir de las cuales se puede comprender mejor las posiciones de Platón, Aristóteles e Isócrates. Para Gorgias, la retórica era una transacción unilateral entre un orador activo y una audiencia pasiva, lo que producía una relación ‘asimétrica’ entre orador y audiencia. Para Protágoras, en cambio, era una transacción bilateral, en que los dos lados participaban para llegar a una resolución, creando una relación ‘simétrica’. Para el primero, la persuasión es una cuestión de estímulo y respuesta, ‘comportamiento’; para el otro, la controversia y el debate es la única alternativa para la fuerza y el engaño, ‘pragmática’ (Conley 1990: 4-7).

Los sofistas asumieron el papel de ‘profesores’ de retórica, enseñando a los atenienses el arte de la oratoria, donde lo que importaba no era la veracidad del enunciado, sino la persuasión, admitiendo la validez de la opinión, *doxa*, y

de la percepción sensorial. Concluyeron que el hombre no puede *conocer* el ser, sino sólo tener *opiniones* subjetivas de la realidad, que la verdad es ‘relativa’, luego, una cuestión de opinión y persuasión. De ahí la importancia del lenguaje para persuadir y crear ‘verdades’.

Es interesante observar, como hizo Barthes, que es con Gorgias cuando la prosa empieza a adquirir un status de ‘literatura’, al pasarla por el código de la retórica. Hasta entonces, la única literatura era la poesía. Aunque tomando prestados elementos de la poética, Gorgias habría producido una prosa con palabras de igual consonancia, simetría de frases, refuerzo de antítesis por medio de asonancias, metáforas y aliteraciones (1970: 176). Su estilo tendría influenciado a Tucídides e Isócrates (Yonah 1993: 174). Con Gorgias, también se da el ascenso de la *elocutio*. El arte retórica presenta *grosso modo* dos polos: uno, sintagmático, del que participa el orden de las partes del discurso, la *dispositio*; otro, paradigmático, con las ‘figuras’ retóricas, la *elocutio*. Corace propuso una retórica puramente sintagmática; Gorgias, al plantear el trabajo con las ‘figuras’ retóricas, le ofrece una perspectiva paradigmática; abre la prosa a la retórica, y la retórica a la ‘estilística’ (Barthes 1970: 176).

Los sofistas fueron duramente criticados por Sócrates (ca. 469-399 a.C.), quien, a su vez, también fue considerado un sofista por Aristófanes (ca. 450 a.C.) en *Las nubes* (423 a.C.). Sin embargo, con Sócrates empieza la plenitud de la historia del pensamiento occidental. La cuestión de Sócrates, según Platón (ca. 428-347 a.C.), es la búsqueda de la verdad: ¿qué es el hombre y qué es la justicia?; ¿qué es el saber y cómo llegar a él? El Sócrates de Platón enseña que la retórica no tiene nada a ver con la justicia o la virtud. La retórica que Sócrates describe quiere ser un arte (*techné*) verdadero, que involucra el conocimiento de la verdad, de las formas del discurso y de los tipos de almas correspondientes, porque el verdadero retórico adapta su discurso a los tipos de almas a que se dirige (Conley 1990: 12). El método de Sócrates es el diálogo, que extrae del interlocutor la verdad adormecida en él.

Le mode fondamental du discours est le dialogue entre le maître et l'élève, unis par l'amour inspiré. *Penser en commun*, telle pourrait être la devise de la dialectique. La rhétorique est un dialogue d'amour (Barthes 1970: 177).

Para Sócrates-Platón, hay una verdad eterna, inmutable y exterior al hombre. El intelecto, ejercitado por el diálogo, posibilita el redescubrimiento, el recuerdo de la verdad, ya una vez conocida por el alma antes de su encarcelamiento en un cuerpo físico. Sócrates considera las opiniones, las percepciones sensoriales o imágenes de las cosas como fuente de errores, mentiras y falsedades que desvían del camino hacia el conocimiento de la verdad. Los sentidos no nos dan más que las apariencias de las cosas, y las palabras, opiniones sobre las cosas. Para conocer es necesario pasar de las apariencias a las esencias, de las opiniones a los conceptos. Sócrates rompe la unidad entre el pensamiento y la palabra activa, atribuyendo a la elocuencia la sospecha de inmoralidad (Fumaroli 1980: 49).

Si con Platón la cultura occidental

se pone en pie y asume el rango con que llega al día de hoy, [...] cabe ver en Aristóteles un paso más arriba en la abstracción y depuración del pensamiento, el paso definitivo y último en el proceso en que la mente humana se va asomando al horizonte total de su máximo alcance y su mínima concreción: la unidad última de lo pensable, a costa de no pensar ya nada determinado (Valverde 2000: 47; 51).

A pesar de que Aristóteles (384-322 a.C.) estuvo veinte años en contacto con Platón y sufrió cierta influencia en su formación intelectual, el Estagirita difiere de su maestro en varias cuestiones fundamentales. Entre ellas, la relativa a la constitución del conocimiento. A diferencia de Platón, para quien el conocimiento equivale a la comprensión de las esencias inmutables, las 'ideas', para Aristóteles, el conocimiento presenta una variedad de clases y niveles, como la experiencia, el conocimiento de los universales y el de las causas, pudiendo ser diferenciado entre 'teórico', 'práctico' y 'productivo'. Incluso su

concepción de ‘arte’ difiere de la de Platón al entenderla como la combinación de dos conocimientos: experiencia y conocimiento de las causas. Consecuentemente también su comprensión de la relación entre retórica y dialéctica será distinta. Para Aristóteles ambas son artes verbales universales, no limitadas a ningún asunto específico. Los argumentos de la dialéctica se diferencian de los de la retórica porque en aquella derivan de premisas fundadas en opiniones universales y en la retórica, de opiniones particulares. La sofística difiere de las dos ante todo por la manipulación de las palabras (Conley 1990: 14).

Aristóteles expone su concepción de la retórica en varias obras, desarrollando un gran sistema retórico. Pero la obra más significativa es la *Retórica*, donde trata fundamentalmente de la argumentación, persuasión y cuestiones de estilo. Ahí, la define no como el arte de la persuasión sino como “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (*Retórica*, I, 2, 1355b 25). Uno es persuadido cuando está convencido de algo que fue demostrado. Persuasión es un tipo de demostración relativa a cuestiones eventuales basadas en probabilidades, en cosas que acontecen normalmente. La retórica es la contraparte de la dialéctica, y como en esta los instrumentos de demostración son el silogismo y la inducción, en la retórica, son el *enthymema*, silogismo retórico, y el ejemplo (Conley 1999: 14-15). Sin entrar en la presentación de la larga estructura de su sistema retórico, vale aquí recordar los tipos de persuasión que establece Aristóteles y que serán retomados en el Renacimiento. Hay tres tipos de persuasión: *ethos*, que surge de las cualidades personales del orador; *pathos*, que surge de la disposición de la audiencia respecto al orador y al asunto en cuestión; y *logos*, las pruebas lógicas dependientes del argumento (Murphy 1974: 4). Estos tres tipos de persuasión corresponden a las tres partes de su *Retórica*: el libro I es el libro del orador, del emisor del mensaje; trata principalmente de la concepción de los argumentos en cuanto dependientes del orador y de su adaptación al público

según los tres géneros reconocidos de discursos. El libro II es el libro del público, del receptor del mensaje; trata de las emociones y de la recepción de los argumentos. El libro III es el libro del mensaje mismo; trata de la *elocutio* o *lexis*, de las 'figuras', y de la *dispositio* o *taxis*, del orden de las partes del discurso (Barthes 1970: 179).

Según Barthes, la retórica aristotélica se define por la oposición de dos sistemas, de dos *technai* autónomas: el retórico y el poético. Aristóteles escribió dos tratados concernientes, pero distintos, a los hechos del discurso: *Retórica*, *Techné rhétoriké*, y *Poética*, *Techné poiétiké*. El primero trata de un arte de la comunicación cotidiana, del discurso en público, y objetiva reglar la progresión del discurso de idea en idea; el segundo trata de un arte de la evocación imaginaria, y cuida de la progresión de la obra de imagen en imagen. La retórica aristotélica acaba cuando esta oposición se neutraliza, cuando retórica y poética se fusionan. Y esto empieza a ocurrir con Ovidio y Horacio, para consagrarse en la Edad Media, donde las artes poéticas son las artes retóricas. Una fusión capital porque es la base de la literatura (1970: 178-179).

Aristóteles critica a los sofistas por ignorar el silogismo retórico y por intentar hacer a la retórica pasar por política; no es política, aunque mantenga fuertes vínculos con la ética y, por tanto, con la política. Para Aristóteles, la retórica pertenece más al campo de la filosofía que de la política, y es propio del filósofo interesarse más en determinar la situación de la retórica en cuanto una investigación sistemática sobre cómo discernir lo adecuado para persuadir que resolver problemas complejos, urgentes, reales.

La *Retórica* de Aristóteles es considerada uno de los tratados retóricos más importantes que han llegado hasta la actualidad, a pesar de no haber ejercido gran influencia sobre los retóricos hasta el Renacimiento, al menos no

en la misma medida en que lo hizo Isócrates. Sin embargo, para Aristóteles, Isócrates no pasaba de un sofista.

Isócrates (436-338 a.C.), igual que Protágoras y Gorgias, creía que el conocimiento humano es limitado y que es imposible conocer la conducta correcta de una acción. Se posicionaba en contra del filosofar de los socráticos y los cínicos de su tiempo, considerándolo especulación infundada y vana, y pregonaba que era mejor formar opiniones probables sobre cosas útiles que tener un conocimiento exacto sobre cosas inútiles. Se oponía también a Aristóteles, a quien llamaba de ‘filosofador’, cuya postura apolítica contribuiría a la incapacidad de los políticos para tratar efectivamente de los problemas que enfrentaba la ciudad. También condenaba a los sofistas, a los que atribuía responsabilidad por la mala reputación de la retórica (Conley 1990: 18).

Propietario de una escuela de retórica en Atenas en la misma época en que Aristóteles dirigía el Liceo, no escribió ningún tratado sobre retórica. Su pensamiento sobre la naturaleza y función de este arte se encuentran a lo largo de su obra literaria, de la que se conocen veintiún discursos y nueve cartas, en donde trató también de problemas sociales, políticos y económicos de Grecia. Dueño de una prosa “altamente elaborada y rítmica”, pretendía ofrecer un modelo de elocuencia que consideraba fundamental en la dirección de asuntos públicos. Si, para Aristóteles, la política debería ser gobernada por la razón, para Isócrates, debería ser guiada por la elocuencia. Para este, la implicación de la retórica con la política es total. Sólo la elocuencia del hombre bueno habilitado en el hablar podría salvar a Grecia de sus problemas políticos y sociales. Isócrates defendía la unión de la habilidad técnica y la moralidad; combinaba retórica, ética y actuación política (Conley 1990: 18). La familiaridad con los modelos y temas nobles, y un sentido de conveniencia, de la palabra correcta en el momento exacto ayudarían al orador no sólo en la composición artística del discurso sino también en la justificación correcta y en

el buen pensar. La habilidad de hablar bien sería la señal más cierta del buen entendimiento. Hablar bien y pensar bien no pueden ser disociados.

Las retóricas que hemos comentado hasta aquí – sofistas, Platón, Aristóteles e Isócrates – constituyen cuatro distintos modelos a partir de los cuales, plantea Conley, se podría ver *grosso modo* la historia de la retórica occidental como la historia de la elaboración y rearticulación de la naturaleza y función del discurso persuasivo a través de los tiempos. Desde Homero, la literatura griega muestra una preocupación virtual con el papel del discurso en la solución de problemas públicos. Las distintas retóricas definidas y desarrolladas por los griegos pueden ser vistas como respuestas a condiciones políticas y teniendo implicaciones en instituciones políticas. Pese a sus diferencias, todas ellas abarcan las mismas cuestiones: la autoridad, el derecho, el poder y la posición de la persuasión en asuntos públicos. La retórica gorgiánica podría ser caracterizada como “motivística” por su fuerte relación con la manipulación de la audiencia; la retórica protagórica-isocrática podría ser llamada “controversica” por buscar el consenso mediante el debate y la elocuencia; la retórica platónica sería la “dialéctica”, entendiendo dialéctica como medio para llegar a la verdad y como método para su concreta comunicación; la retórica aristotélica puede ser nombrada “problemática”, una vez que “lo que es adecuado para convencer” varía según la naturaleza de los problemas (1990: 23-24). Mientras que el período Clásico no presenta ninguna concepción de retórica que puede ser llamada típica o dominante, la historia de la retórica en la Grecia helenística y en el mundo romano es, según Conley, la historia de la continua influencia de Isócrates. El ideal del hombre de estado-orador y el precepto de la elocuencia como la clave para la salvación social, defendidos por Isócrates, continuarán ocupando la imaginación de filósofos y retóricos en los siglos siguientes y resurgirán como una filosofía política en su rearticulación por Cicerón.

Estos cuatro modelos de concepción de la retórica representan al menos dos aspectos claros del pensamiento helénico clásico, los cuales sintetiza Richard Tarnas, en *La pasión del pensamiento occidental* (1997), en dos conjuntos de principios, en parte complementarios y en parte antitéticos, que caracterizan el pensamiento occidental: por un lado, la comprensión de un cosmos soberanamente ordenado, expresión de una inteligencia superior, en que el mundo visible es portador de un significado más profundo en su interior, emanado de una dimensión eterna que es fuente y meta de toda la existencia. Por otro lado, la concepción de un universo impredeciblemente abierto, en donde el auténtico conocimiento humano sólo puede obtenerse a través del empleo riguroso de la razón humana y de la observación empírica; el fundamento de la verdad está en el mundo presente de la experiencia humana, no en una indemostrable realidad ultramundana; las causas de los fenómenos naturales son impersonales y físicas; y el conocimiento humano es relativo y falible (1997: 79-81).

El legado de Aristóteles, el mayor filósofo de la Antigüedad, fue predominantemente lógico, empirista y de ciencia natural. Sin embargo, las cuatro grandes escuelas filosóficas que surgen después – epicureísmo, estoicismo, escepticismo y neoplatonismo – ya no manifiestan gran interés por el cosmos y por la lógica. Su principal cuestión gira en torno a ¿cuál la mejor forma de vivir? Este cambio de perspectiva e interés se encuadra dentro de una nueva realidad histórico-social: la rápida expansión del imperio de Alejandro Magno, el hundimiento de la ciudad-Estado democrática, la profesionalización de las guerras, la ruptura de la economía, la divinización de las dinastías, el despotismo, etc. El neoplatonismo, surgido ya en el ocaso del Imperio romano y cuyo mayor representante es Plotino (205-270) – “la cumbre terminal de la mente helenística” –, será el responsable por la forma *sui generis* bajo la cual Platón tendrá más impacto en la posteridad y seducirá a muchos pensadores cristianos (Valverde 2000: 60-74).

Cuando el Imperio alejandrino es reemplazado por el romano – analiza Valverde –, las filosofías helenistas continúan prevaleciendo entre los romanos, de modo derivado y eclético, con gran predominio del estoicismo. Sin embargo, el contexto es distinto, por lo que se altera su sentido y disminuye su papel, ocultándose en consideraciones morales. La gran expresión mental de Roma, sujeta a la realidad de la vida civil, es el derecho. Y si no supo elevarse a más alta abstracción que la jurídica no fue por incapacidad, sino por su realidad político-social de Imperio. La verdadera filosofía romana es la regulación de la convivencia y las actividades (2000: 68;71). No obstante, hubo otras expresiones del pensamiento romano que contribuyeron significativamente a la formación de lo que hoy día llamamos cultura clásica:

Bajo la influencia de los grandes maestros griegos, Cicerón, Virgilio, Horacio y Tito Livio llevaron la lengua latina a una elocuente madurez. La *paideia* griega renació en la *humanitas* (traducción a la lengua latina hecha por Cicerón) de la aristocracia romana, esto es, la educación liberal fundada en los clásicos. La mitología griega se combinó con la romana, se preservó en esta última y pasó a la posteridad occidental a través de las obras de Ovidio y de Virgilio (Tarnas 1997: 97).

Las conquistas de Alejandro Magno conllevaron la helenización de una vastísima región. Y un rasgo de la imposición cultural fue el desarrollo de un sistema de educación según el patrón de la *enkyklios paideia*, que consistía en la adquisición de una cultura general, ‘enciclo-pédica’. Ésta englobaba la enseñanza de la gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, música y astronomía y en ella una parte importante estaba dedicada a la gramática y la retórica. El estudio de la gramática incluía una especie de crítica literaria – eran leídos e interpretados los clásicos de la literatura griega –, ortografía, sintaxis y composición. El estudio de la retórica se centraba en el análisis de este arte en sus cinco partes: *inuentio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *pronuntiatio*. Semejantemente, se enseñaba que el discurso se dividía en cuatro (o cinco o seis) partes – los teóricos nunca llegaron a un acuerdo a respecto – : *exordium*,

narratio, *confirmatio*, y *peroratio* (Lausberg 1999: 238-239). Estas clasificaciones se mantuvieron hasta el siglo XVIII. A título de claridad – la encarecida *perspicuitas* –, hacemos una digresión y presentamos sucintamente una definición de cada una de las partes de la retórica⁶, una vez que su ocurrencia en este trabajo será frecuente.

La primera parte de un tratado retórico era dedicada a la *inuentio*, *euresis*, cuyo objetivo era *inuenire quid dicas*, encontrar qué decir. La *inuentio* es más un descubrimiento que una invención de argumentos: todo ya existe, solamente es necesario reencontrarlo. Es una noción más ‘extractiva’ que ‘creativa’ (Barthes 1970: 198); es la fase de la concepción. Hay que encontrar el tema y los argumentos adecuados a él. Según Aristóteles, los argumentos pueden ser de dos tipos: el ejemplo y el *enthymema*. El ejemplo es un hecho real o ficticio que permite la inducción y el razonamiento por analogía. El *enthymema* es una deducción, una especie de silogismo ‘suave’, pues sus premisas no son evidentes, sino verosímiles. La teoría retórica desarrolló un campo propio concerniente a la *argumentatio*, llamado ‘tópica’ (de *topoi*, *loci*, ‘lugares’), que consiste en fórmulas apropiadas de investigación y búsqueda de las ideas que interesan. Un ‘lugar’ es cualquier elemento que pueda servir como argumento. Hay ‘lugares’ extrínsecos e intrínsecos, o sea, elementos presentados por el orador pero que no son creación suya, y los que son elaborados por él. La función de los argumentos es persuadir y conmover.

La *dispositio*, *taxis*, es la segunda fase del proceso elaborativo y es colocada detrás de la *inuentio*, pero no se trata de una separación temporal entre las dos. Ambas están estrechamente vinculadas entre sí. *Dispositio* es el orden o disposición de las ideas y pensamientos encontrados mediante la

⁶ Dos textos básicos para la comprensión de las partes de la retórica son el de Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, más formal, y el de Roland Barthes, *L'ancienne rhétorique*, más analítico. Vide bibliografía.

inuentio; es el arreglo de las grandes partes del discurso. Las cuatro *partes orationis*, según Aristóteles, son: 1) *exordium* o *prooimion* – comprende dos momentos: la *captatio benevolentiae*, que intenta conquistar la atención del auditorio y su disponibilidad a dejarse instruir, y la *partitio*, que anuncia las divisiones a ser adoptadas, el plan a seguir. El *exordium* conduce al tema, y, salvo excepciones, es breve, interesante, sugerente y prudente; 2) *narratio* o *diegesis* – es la exposición de los hechos. Su función es instruir. La *narratio* prepara para la *argumentatio*; debe ser clara, verosímil, breve, directa, sin digresiones; 3) *argumentatio* o *confirmatio, pistis* – es la exposición de los argumentos, la parte nuclear y decisiva del discurso, ya preparada por el *exordium* y la *narratio*; 4) *peroratio* o *epilogos* – es la conclusión del discurso; tiene dos finalidades, recordar cosas dichas e influir en los afectos para disponer el público en sentido favorable de la causa defendida.

La *elocutio* o *lexis*, la tercera fase, es la traslación al lenguaje de las ideas halladas en la *inuentio* y ordenadas en la *dispositio*, a la vez que es la estilización del discurso. “Como la *elocutio* se refiere a la formulación lingüística, se halla emparentada con la *grammatica*” (Lausberg 1999: § 455), siendo la finalidad de cada una de las artes lo que las distingue. Los preceptos de la *elocutio* se clasifican en dos grupos, relativos a las *uerba singula*, palabras aisladas, y a las *uerba coniuncta*, palabras agrupadas en función sintáctica. Tanto las primeras como las segundas deben cumplir requisitos básicos, a los que se les conoce como *latinitas*, *perspicuitas*, *ornatus*, *aptum* y *uitia*. En la segunda parte de este capítulo, trataremos más extensamente de la *elocutio* a causa de su gran vinculación con la traducción renacentista.

Estas tres primeras partes son las más importantes y las que siempre alimentaron la retórica, sobre todo la *elocutio*. Las dos últimas conciernen más al orador que al discurso; nunca fueron objeto de mayores discusiones, y en algunos períodos históricos llegaron a ser sacrificadas, dado su menor empleo.

La cuarta parte de la retórica es llamada *memoria*. Es el principio de distribución de una multiplicidad de fenómenos con la finalidad de recordarlos más fácilmente. Su objeto consiste en las ideas, *res*, y en su formulación por medio del lenguaje, *uerba*. La quinta y última parte es la de la *pronuntiatio*, *actio* o *hypocrisis*. Es la realización del discurso mediante la voz y los gestos que la acompañan. Es donde el orador se revela también un actor.

Estas cinco operaciones componían la enseñanza de la retórica, que, como decíamos, formaba parte de la *enkyklios paideia*; de forma que la retórica se difundió por todo el mundo helenizado. Al programa retórico según este esquema patronizado, que ya en siglo II a.C. había incluido análisis de las partes de la retórica, pertenecían los *progymnasmata*, ejercicios de composición y declamación, que eran algo como recetarios de *opera minora*, de tipos de texto, que enseñaban como producir una fábula, una narración, una sentencia, una *chria*, etc., basados en la observación de los grandes textos clásicos.

No fue poco lo que los griegos escribieron y comentaron sobre la teoría y la práctica retóricas, además de producir gran número de discursos retóricos y buenos oradores. Amén de Platón, Aristóteles e Isócrates, en el patrimonio que sobrevivió a los tiempos se han conservado obras de nombres como Lisias (ca. 450-380 a.C.), Esquines (siglo IV a.C.), Demóstenes (384-322 a.C.), Teofrasto (371-288 a.C.), Panecio (ca. 185-109 a.C. – sus escritos no se han conservado, pero sus ideas fueron discutidas por Cicerón en *De officiis*), Hermágoras (siglo II a.C. – su pensamiento es conocido a través de Cicerón, Quintiliano y Hermógenes), Dión de Prusa (ca. 40-113), Arístides (ca. 117-187), Libanio (314-393), Demetrio (siglo I d.C.), Dionisio de Halicarnaso (siglo I a.C.) y Longino (siglo I o III d.C.), entre otros. La *paideia* griega acaba entrando en Roma, y el programa retórico helenístico encontra su versión latina en la seudociceroniana *Rhetorica ad Herennium* y en *De inuentione* y *De oratore* de Cicerón.

A partir del siglo II a.C., los romanos empiezan a tomar contacto con la retórica y la oratoria griegas – por esta época comienzan a aparecer en Roma profesores griegos de retórica, un hecho histórico que se repetirá con similar importancia en la Italia de los humanistas –, y en el siglo siguiente Cicerón llega a la perfección del modelo de escritor y orador público romano. También en la retórica, fueron los romanos alumnos de los griegos. Su contribución a este arte se dio en el lenguaje y en la tradición oratoria nativa, que incluía el discurso y la oración fúnebre (Kristeller 1993: 292). De las fuentes latinas, *De inuentione*, de Cicerón, y *Rhetorica ad Herennium* (ca. 85 a.C.), de un contemporáneo suyo, constituyen el primer *corpus* latino de teoría de la retórica. Importantes fueron también *De oratore*, *Brutus* y *Orator*, de Cicerón, *Dialogus de oratoribus*, de Tácito, y *Institutio oratoria*, de Quintiliano. Entre los griegos que destacaron en Roma por sus actividades relativas a la retórica, se encuentran nombres como Filodemos de Gadara (ca. 110-35 a.C.), Dionisio de Halicarnaso (siglo I a.C.), Longino (siglo I o III d.C.), Polemón, Herodes Ático (101-177), Hermógenes de Tarso (ca. 155-225). En general, trataron de cuestiones sobre cómo la retórica produce sus efectos, y qué influencia ejerce la ética sobre el orador ideal. Sin embargo, la influencia de estos escritores en general fue insignificante en el Occidente latino; siguieron siendo leídos en el Oriente griego. Una de las excepciones fue Hermógenes de Tarso, cuya obra – sobre todo los *Progymnasmata* a él atribuidos – dominó en la tradición retórica occidental conservándose hasta ya bien entrado el siglo XVI. En el mundo romano, la retórica alcanzó su cima con Cicerón, quien tuvo a profesores de retórica griegos.

Marcus Tullius Cicero (106-43 a.C.), además de haber sido el orador más famoso de su tiempo y un político exitoso, fue el mayor proponente en la historia de la relación entre retórica y sabiduría. La sabiduría sin la elocuencia es de poco provecho al Estado; la elocuencia sin sabiduría hace daño. El orador romano, que sigue la enseñanza de Isócrates; define la retórica en el primer

libro de *De inuentione* como una rama de la ciencia política que trata de la elocuencia basándose en reglas artísticas. Por participar de la ciencia política, el orador debe estudiar filosofía y poseer un amplio conocimiento general de las acciones humanas (Murphy 1974: 9-10). En *De oratore*, Cicerón presenta “al orador como una persona de amplia preparación, y a la retórica y la oratoria como núcleo de los estudios liberales, que incluían la literatura y estaban aliados a la filosofía”, renovando el “ideal isocrático de un orador de educación sólida y filosófica” (Kristeller 1993: 293-294). Ello supone retomar el concepto isocrático de orador como *vir bonus dicendi peritus*, hombre bueno habilitado en el hablar, y comprometido políticamente. El orador debe ser un *vir bonus* pues buen discurso y buena moral son inseparables; la palabra es poderosa y puede ser peligrosa para la ciudad si se la usa sin cuidado. A la concepción de Isócrates sobre el lugar del orador en la comunidad, añade Cicerón una dimensión filosófica, el método de la *controversia*, tomado de filósofos como Carneades (214-129 a.C.) (Conley 1994: 37). La *controversia* es un diálogo en que ambos lados de la cuestión deben ser oídos, lo que crea las condiciones necesarias para llegar a una decisión y consenso sobre las diferencias; las formulaciones prácticas o filosóficas son situadas en distintos marcos de referencia, posibilitando el debate del problema en cuestión y testando sus probabilidades (Conley 1994: 37). El propio Cicerón se reveló un escritor y pensador políticamente comprometido, insinuándose como un modelo de estadista-orador.

Cicerón es asesinado el mismo año en que acaba la República romana. El cambio de política del Imperio restringió la libertad de los oradores políticos y judiciales y favoreció el ascenso de la oratoria epidéctica. En el período imperial se produjo un gran volumen de literatura retórica, en el cual se encuentran el *Dialogus de oratoribus* de Tácito y la *Institutio oratoria* de Quintiliano. Sin embargo, la influencia de Cicerón continuó siendo sentida mientras hubo un Imperio latino en el Occidente; no en lo que proponía como

ideal republicano, sino en el ideal del *uir bonus dicendi peritus* adaptado a las nuevas circunstancias producidas por nuevas formas de gobierno.

Marcus Fabius Quintilianus (ca. 35-100), natural de Calahorra, reputado como abogado y profesor de retórica, compuso uno de los mayores compendios de teorías de retórica, abordado en el contexto de la formación del orador ideal, dentro de la tradición isocrático-ciceroniana, en la que se ejercita la gramática y la retórica: el *Institutio oratoria*, constituido por 12 libros. Esta obra de Quintiliano es considerada ya en el Renacimiento, tras su descubrimiento integral por Poggio Bracciolini (1380-1495), como “the most comprehensive treatment of rhetoric ever composed” (Conley 1990: 112). Su método de exposición y crítica está basado sobre el método de la *controversia*. En consonancia con el pensamiento de Cicerón, para Quintiliano el arte es inútil si no es aplicado a cuestiones prácticas.

Quintiliano establece una estrecha relación entre gramática y retórica. Presenta una definición de gramática con dos aspectos: es un arte de hablar y escribir correctamente, *recte loquendi*, y un arte de interpretar a los poetas, *enarratio poetarum*. En cuanto *recte loquendi*, involucra reglas gramaticales; en cuanto *enarratio poetarum*, ejercita la composición a partir de modelos clásicos. La *enarratio* se sobrepone a menudo a algunos aspectos de la retórica, por lo que Quintiliano intenta una separación clara entre las dos *artes*: si la gramática es el arte del *recte loquendi* y la *enarratio poetarum*, la retórica es la *ars bene dicendi* (“el arte del bien hablar” [*Institutio oratoria*, II, 15, 38]). De ahí que el gramático trabajaría casi solamente con la *imitatio*, la copia o paráfrasis de modelos, y el retórico trabajaría principalmente bajo preceptos que dictan la creación y presentación de discursos (Murphy 1974: 22-27).

Pese a que su retórica no ha ofrecido nada nuevo, su gran contribución se encuentra en el programa educacional propuesto, un plan completo de

formación pedagógica que consiste en: 1) aprendizaje de la lengua; 2) gramática; y 3) retórica, que sirvió de modelo para las escuelas provinciales romanas. En todas las provincias occidentales de habla latina del Imperio romano se constituyeron escuelas de retórica, que ofrecían la única forma de educación superior después de la primaria. “En el Occidente los retóricos dominaron por completo la educación y la cultura, y no existía una tradición filosófica que pudiera competir con ellos” (Kristeller 1993: 296). Entre los siglos II y IV, la retórica significará cultura general, y no más sólo una *ars*. Hacia finales del Imperio romano, cuando las invasiones germánicas, entre otros factores, destruyeron la mayoría de las instituciones políticas y educativas, desaparecieron tales escuelas, quedando la enseñanza prácticamente restringida a los monasterios.

Entre los nombres más importantes de los últimos autores latinos de la Antigüedad, fundadores de la Edad Media, se encuentran Sexto Empírico (ca. 200), San Agustín (354-430), Boecio (ca. 475-524), Casiodoro (ca. 490-583) y Marciano Capella (siglo V).

EDAD MEDIA

Después del surgimiento de la filosofía helénica, donde se buscaba el conocimiento del mundo por sí mismo y desde sí mismo, el gran cambio de pensamiento se da hacia el fin del Imperio Romano cuando el conocimiento del mundo es teologizado, mediatizado por la tradición bíblica y la interpretación de las relaciones entre el universo creado y su creador. El proceso de cambio fue largo. Aún en la era helenística, la cultura empieza a sufrir una especie de crisis espiritual; el hombre busca nuevos significados personales en el cosmos y conocimiento personal del sentido de la vida, acudiendo a varias expresiones religiosas y escuelas filosóficas. La primera conexión establecida entre la

filosofía griega y el judaísmo se debe a Filón de Alejandría (ca. 25 a.C. – ca. 40 d.C.). Pero será el cristianismo la religión que surja victoriosa. “El punto de inflexión de este proceso se produjo a comienzos del siglo IV con la histórica conversión del emperador romano Constantino” (Tarnas 1997: 99). El cristianismo se origina no como una filosofía con una estructura intelectual o un sistema de conceptos, sino como la fe en un hecho singular e histórico: la encarnación de Dios. Lo que en principio no se encajaba en absoluto con la filosofía helenista, empieza a mostrarse posible a partir de la generación de los llamados Padres apostólicos del siglo I al transportar la fe a términos intelectuales y filosóficos (Valverde 2000: 76), teologizando el conocimiento del mundo, lo que significa conocer el mundo

por su última fuente originaria [Dios] y desde esta fuente que otorga sentido a la totalidad de lo existente. [...] Se constituye así definitivamente la tematización del mundo a partir de la Biblia y los comentarios doctrinales de la patrística, que se sistematiza, a nivel escolar, en la triple red de disciplinas: el Trivium, donde el desarrollo de la gramática, retórica y dialéctica tiene sólo un interés propedéutico para la exégesis teológica; el Quadrivium, donde se transmiten algunas cuestiones de aritmética, música, geometría y astrología; y la Teología, como máxima ciencia y última aspiración intelectual de la época (Turró 1985: 26-27).

Con el fin del Imperio romano y la desintegración de la civilización – en sentido de ciudad, y predominio de la vida en el campo –, y por tanto de cultura, los monasterios pasan a organizar y educar las comunidades de su entorno. Allí se practican copias de manuscritos, comentarios y ornamentación de los códices del pensamiento cristiano. Vale recordar aquí la noción de escritura entonces, cuando un escrito no comportaba un valor de originalidad y no existía el ‘autor’ como en nuestra concepción actual. El texto antiguo, que era el único texto practicado, generaba al su alrededor diferentes funciones, que no se encontraban jerarquizadas: 1) el *scriptor* copiaba pura y simplemente; 2) el *compiler* añadía otras fuentes a su copia, pero nada de sí mismo; 3) el *commentator* se introducía en el texto copiado, pero únicamente para hacerlo

inteligible; y 4) el *auctor* ofrecía sus propias ideas, pero siempre apoyándose en otras autoridades (Barthes 1970: 184-185). En la Edad Media, la ‘cultura’ en cuanto conocimiento sistemático pasa a ser representada por una red de *artes*. Estas *artes* que posibilitan la culturización constituyen las *artes liberales*, las que no sirven para ganar dinero, en oposición a las *artes mechanicae*, que son actividades manuales. Las *liberales* abarcaban siete disciplinas: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía. Esta ‘cultura general’, *enkyklios paideia*, que entre los griegos preparaba para el estudio de la filosofía, en el Medioevo prepara para el de la teología, que permanece soberana, fuera del cuadro de las siete artes. La filosofía, a su vez, se reduce a una *ars* entre otras (*dialectica*). La lista de las siete *artes*, que había sido “establecida definitivamente hacia mediados del siglo I a.C.”, fue posteriormente asumida por la tradición escolar de la baja Edad Antigua y heredada por la Edad Media (Marrou 1998: 249). En el siglo V, Marciano Capella la codifica en *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, y en el siglo siguiente, Boecio y Casiodoro la precisan. Las tres primeras, también llamadas ‘ciencias del espíritu’ quedan englobadas desde el siglo IX bajo la común denominación de *trivium*. Las otras, las *artes* de ‘las ciencias de la naturaleza’ reciben desde Boecio la denominación común de *quadrivium* (Curtius 1998: 64).

Es en el siglo VIII, con el Renacimiento carolingio, que empieza la escolástica. La escolástica se constituirá como la filosofía de la Edad Media, caracterizando-se por la fusión de las doctrinas religiosas – o cristiana o islámica o hebrea –, con la filosofía clásica, en especial con el pensamiento de Aristóteles, y por tener la argumentación silogística como método principal. En el siglo XIII, santo Tomás de Aquino da un impulso fundamental a la escolástica cristiana, que perviverá hasta el siglo XVI aproximadamente. Ya a partir de los humanistas italianos, la escolástica empezará a recibir duras

críticas, sobre todo por su exagerado formalismo, las cuales aún hoy se manifiestan en su definición. Francisco Rico, por ejemplo, la describe como

la sumisión de todas las disciplinas, desde la gramática a la teología, pasando por la matemática, a un método caracterizado por concentrarse en asuntos minúsculos (*quaestiones*) y sujetarlos a una discusión aparatosa (*disputatio*), conducida con las herramientas de la lógica y encaminada a extraer, en última instancia, conclusiones metafísicas, certezas intemporales, perpetuamente válidas (1997: 22).

Sin embargo, es innegable el valor que tuvo la escolástica durante el Medioevo y bajo la difusión de la Iglesia. La Iglesia medieval fue la institución cohesionadora de Occidente y la que sostuvo una conexión con la civilización clásica. Los cristianos intelectualmente conscientes de la Edad Media no ignoraban que vivían en la oscura posteridad de una edad dorada de la cultura y el conocimiento, y entendían que el progreso cultural implicaba sobre todo la recuperación de los textos antiguos y su significado, siempre, claro, reinterpretándolos y comprendiéndolos en el marco de la verdad cristiana. La labor intelectual, primero en los monasterios y más tarde en las universidades, no sólo abarcó la filosofía y la literatura griegas así como el pensamiento político romano, sino también el corpus de escritos teológicos de los antiguos Padres de la Iglesia. El cristianismo influyó fuertemente en la evolución filosófica y científica hasta finales del Renacimiento (Tarnas 1997: 187-100).

Hasta aproximadamente el año 1000, comenta Tarnas, las condiciones de desarrollo en general fueron precarias e incipientes. Ello se transforma con el cambio de la situación histórica. Al lograr un cierto grado de seguridad política, empieza a crecer rápidamente la actividad intelectual, aumenta la población, progresa la agricultura y la tecnología, crece el comercio interior y exterior, surgen ciudades y pueblos, se constituyen los gremios de artesanos, se fundan universidades. En el siglo XII, la mayor parte del continente ya era cristiana, y la autoridad espiritual e intelectual de la Iglesia era suprema, lo que

le permitió desarrollar una tradición de estudio y educación de amplitud, rigor y profundidad extraordinarias. La traducción al latín de escritos de Aristóteles (*La metafísica*, *La física* y *De anima*), que los musulmanes y los bizantinos habían conservado, fue la chispa inicial para el cambio en el pensamiento medieval. El siglo XIII será el mediodía medieval, pero “para la historia de las ideas, es la primera fase hacia una secularización del pensamiento en que éste dejará poco a poco su servicio teológico” (Valverde 2000: 85). Para el investigador Salvio Turró, el principal factor implicado en el cambio de mentalidad y constituyente de la cosmovisión renacentista se encuentra en el desarrollo de la tecnología y su incompatibilidad con el aristotelismo ortodoxo.

A partir de los siglos XII y XIII el aristotelismo se va introduciendo en la sociedad medieval y ocupando el espacio que pertenecía a la teología de tradición neoplatónica y patrística. Al ofrecer una nueva visión sistemática y más amplia del mundo, el aristotelismo es en cierto modo el punto inicial del camino hacia la ciencia moderna. Su diseminación en los siglos XIII y XIV contribuyó sobre manera en la formación de una cosmovisión – a la cual se opondrán los siglos siguientes – con un modelo biológico de explicación del mundo, que fue absorbido por la escolástica.

Uno de los elementos básicos de este modelo biológico – y que nos interesa aquí – es su noción de finalidad. Todo en la naturaleza tiene una finalidad. La finalidad de cada ser es llegar a realizar plenamente la forma que le corresponde de acuerdo con su especie. La configuración usual en que se presenta un ente equivale a lo que por ‘naturaleza’ le corresponde y a su finalidad inherente. De donde se infiere que cualesquiera alteraciones del estado ordinario de un ente serán movimientos violentos o ‘contra natura’ (Turró 1985: 35).

La noción aristotélica de finalidad logra una definición y diferenciación estricta entre lo natural y lo artificial, entre la *physis* y la *techné* de la tradición griega o los *naturalia* y los *artificialia* de la escolástica medieval. Los seres naturales llevan en sí mismos la causa de su forma actual, y son los principios de otros seres; los artificiales, por su vez, deben su forma y su esencia a una finalidad extrínseca a ellos mismos, radicada en el hombre. La separación entre natural y artificial lleva

a una condena del trabajo artesanal y a una negativa previa a cualquier realización mecánica. [...] La naturaleza, como fuente originaria de todo ser y de toda finalidad, se opone a las artes y técnicas, cuya función es secundaria y subsidiaria de aquella (Turró 1985: 39-40).

Este pensamiento aristotélico menosprecia las ‘artes mecánicas’ y los oficios artesanales, con los cuales se deben ocupar el vulgo y los artesanos, y valora las ‘artes liberales’ (la gramática, la retórica, la música, la aritmética, etc.), sin relación con el trabajo manual ni con la imitación de la naturaleza, a las cuales se dedican las clases cultivadas. Esta división entre *naturalia* y *artificialia* conlleva la separación entre *theoria* y *empeiria*, entre el discurso sobre el mundo y su funcionamiento, así como la división social entre los que hablan y gozan del mundo y los que trabajan en él para sobrevivir y servir a los primeros. Defiende Turró que esta perspectiva, que a nivel teórico reforzó la condena del trabajo manual y su equiparación con lo mecánico frente al valor de la nobleza y su exención del trabajo, fue la que heredó la Edad Media con la introducción de la doctrina aristotélica, pese a los esfuerzos del cristianismo primitivo en dignificar el trabajo humano.

El paradigma aristotélico, cristianizado por Tomás de Aquino y único marco teórico existente entre los siglos XII y XV, fue sustituido por la intelectualidad renacentista por un modelo completamente distinto, debiéndose buscar las causas de su desprestigio y de ataques, según la tesis de Turró, no en

su campo teórico sino en su vertiente práctica, a saber, en el desarrollo de las técnicas mecánicas.

Fue el trabajo callado pero constante de los artesanos lo que provocó la caída del aristotelismo. [...] El paulatino desarrollo y perfeccionamiento de las diversas artes mecánicas (y no el de las artes liberales) provocó una crítica palpable a los principios del paradigma aristotélico, apuntando hacia la posibilidad de concebir el mundo según otras categorías más operativas que las conocidas hasta entonces (Turró 1985: 46-47).

A la naturaleza se le siguió viendo como un gran animal, “pero un animal al que se pueden poner nuevos aparejos y del cual forma parte también el hombre, dinámico y creciente” (Valverde 2000: 103). Los orígenes técnicos medievales se sitúan en los siglos X y XI, con el fin del Imperio carolingio y las varias invasiones que aplastaron la civilización europea. El problemático contexto histórico fomentó el despertar técnico, y paulatinamente surgieron clases artesanales, mercantiles y de construcción. La sociedad fue pasando de una forma eminentemente rural a otra de tipo urbano. Las nuevas necesidades sociales siguieron impulsando la renovación de las artes mecánicas y la formación de una clase dedicada a estos trabajos y remunerada por eso.

Para responder a estas nuevas necesidades, nacidas del resurgimiento urbano, era precisa la aparición de un tipo de artesano capaz de combinar una gran experiencia en su oficio con un ingenio despierto y audaz, de modo que mediante ambos factores supliera la falta de un armazón teórico con el que operar (armazón que evidentemente no suministraba el aristotelismo). [...] Los artesanos e ingenieros de los siglos XIII al XVI estuvieron siempre moviéndose *de facto* fuera del paradigma aristotélico, y es en ellos donde hay que buscar los orígenes del paradigma renacentista (Turró 1985: 50-51).

Estas tesis de Turró respectan ante todo al cambio de pensamiento en lo que a la ciencia y técnica renacentistas se refiere, pero con implicaciones en todos los campos de la cultura. Tarnas, a su vez, subraya cuatro inventos

técnicos que tuvieron consecuencias decisivas para la modernización y secularización:

la brújula magnética, que permitió las hazañas de la navegación que abrieron el globo a la exploración europea; la pólvora, que contribuyó a la disolución del viejo orden feudal y al ascenso del nacionalismo; el reloj mecánico, que produjo un cambio decisivo en la relación humana con el tiempo, la naturaleza y el trabajo, al separar y liberar la estructura de las actividades humanas respecto de la dominación de los ritmos naturales; y la imprenta, que produjo un fabuloso aumento del conocimiento, puso las obras de los clásicos antiguos y modernos a disposición de un público más amplio y socavó el monopolio del conocimiento que durante tanto tiempo había detentado el clero (1997: 242).

Los cambios, sin embargo, ocurrían en todas las esferas de la vida social, política e intelectual. La Europa medieval convulsionaba y agonizaba, a la vez que preparaba el campo para nuevas cosechas. Y la retórica acompañaba a los tiempos.

Durante los siglos que se siguieron a la muerte de Boecio, la Europa del norte fue escenario de constantes migraciones e invasiones de tribus bárbaras, mientras en el leste y en el sur se conducían guerras entre moros y cristianos. Roma había dejado de ser un centro de enseñanza, y se habían reducido las escuelas galoromanas. Los defensores de la enseñanza latina ocupaban siempre más las periferias del antiguo Imperio romano, especialmente Irlanda y Bretaña, en donde mantenía algún éxito en las artes liberales el programa educacional de Casiodoro, una versión latina del helénico *enkyklios paideia*. La enseñanza de la retórica seguía existiendo – después de destruidas las escuelas de retórica –, aunque casi sólo en monasterios, como una de las siete artes liberales. Estas formaban un plan de materias para la educación primaria y secundaria, y en la Alta Edad Media, como comentado anteriormente, fueron tratadas por Marciano Capella en su tratado *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Las glosas de Capella sobre retórica representan el cuerpo principal de teoría

retórica durante el Renacimiento carolingio, de los siglos VIII y IX, y reflejan un conocimiento básico de las fuentes romanas antiguas (Kristeller 1993: 303). En la Alta Edad Media, los nombres de San Agustín, con *De doctrina christiana* y *De catechizandis rudibus*, y el de Boecio, con *De consolatione philosophiae* y *De differentiis topicis*, dominaban en el campo de la retórica, además de ser autoridades en teología y filosofía, pese a las divergencias en muchos puntos de sus doctrinas.

Este cuadro cambia en el siglo IX, cuando sucede un incremento en las actividades escolares en el Continente, con ciertos desarrollos en la retórica. A partir del renacimiento impulsado por Carlos Magno, una nueva ola de retóricos empezó a reunir, editar y comentar las obras de Cicerón. Sus consideraciones prácticas intentaban satisfacer a necesidades eclesiásticas y seculares en el campo de la educación. A partir de finales del siglo XI, con la ampliación de la cultura, las artes liberales del *trivium* pasan a ser cursos preparatorios para nuevas materias educativas como la filosofía, las leyes y la medicina además de la teología. Con el surgimiento de la universidad en la Edad Media, los primeros años de estudios universitarios eran dedicados al *trivium*, siendo que en el primer año se estudiaba la gramática, en el segundo, la retórica, y en el tercero, la dialéctica. En la visión tradicional de la retórica como un método pedagógico para enseñar y aprender elocuencia, se adoptaba un orden cronológico, que la convertía en la historia de un proceso de aprendizaje, donde el aprendiz tenía primero que dominar la gramática, luego la retórica, y por último la prosodia (Kibédi Varga 1999: 110).

Después del siglo XI, el ciceronianismo asumió dos líneas, una, con fuerte actuación en Francia, iba de los conceptos prácticos a los teóricos, eventualmente llevando a la ‘retórica estéril’, que es escarnecida por los humanistas del Renacimiento; la otra, más presente en Italia, Alemania e Inglaterra, reencarnó la noción ciceroniana de retórica como una ‘ciencia civil’.

En su vertiente más práctica, la retórica ciceroniana fue adaptada y transformada en tres tipos distintos de *artes*: la epistolografía, *ars dictaminis*, la predicación, *ars praedicandi*, y la composición en prosa y verso, *ars prosandi*, *ars poetriae* (Conley 1990: 82-100). Estas *artes* constituyeron un nuevo género de literatura retórica bajo la forma de tratados pragmáticos, con vistas a la formación de predicadores, administradores y abogados. El ascenso de este género coincide con el resurgimiento de la oratoria pública (*ars arengandi*) en las ciudades-estado italianas, cuando el interés retórico se centra en las cartas, los sermones y los discursos públicos. Pese a todas las expresiones que tuvo la retórica en el Medioevo, la epistolografía, *ars dictaminis*, constituye el núcleo de la retórica medieval y es la rama más voluminosa de su literatura teórica. Eso lo explica *grosso modo* Paul Kristeller por el hecho de que

entre finales del Imperio romano y el siglo XII no existió la costumbre de reunir un público y dirigirse a él en voz alta. La única composición hablada que conocemos de este período es el sermón eclesiástico. [...] La mayoría de los retóricos medievales se interesaba en la composición de cartas (*ars dictaminis*) y de documentos (*ars notaria*), quedando en manos de la clerecía la teoría y la práctica de la predicación (*ars praedicandi*) (Kristeller 1993: 313;320).

En los siglos XI y XII ocurren en los centros de enseñanza algunos cambios de perspectiva relativos a la obra de Cicerón, y consecuentemente producen un “según renacimiento de los estudios ciceronianos”, de lo que resultará, a partir del siglo XIV, en el declinio de la retórica en las universidades, y la pérdida de su vitalidad intelectual en la mayor parte de los centros de enseñanza europeos (Conley 1990: 100).

La base de la retórica medieval es la retórica romana antigua y no la griega, en especial *De inuentione* (texto incompleto), de Cicerón, la *Rhetorica ad Herennium*, y *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella. Los dos mayores tratados ciceronianos sobre estilo, *Brutus* y *Orator*, permanecieron

desconocidos en el Medioevo, hasta su descubrimiento por el obispo Gerardo Landriani (Conley 1990: 112). Sin embargo, se sabía algo de su contenido a través del compendio de Julius Victor (finales del siglo IV) (Murphy 1974: 80). A causa de su versión fragmentaria, *Institutio oratoria*, de Quintiliano, era considerada una obra menor, que imitaba a Cicerón, y fue poco influyente. En la Edad Media casi no se conocía el griego, y todas las fuentes antiguas utilizadas en este período eran de origen latino y romano. Las cuatro primeras traducciones del griego al latín de textos de retórica se hicieron durante los siglos XII y XIII: la *Rhetorica* de Aristóteles, la *Rhetorica ad Alexandrum* pseudoaristotélica, el *De elocutione* de Demetrio, y el *Ad Demonicum* pseudoisocrático. Sin embargo, parecen no haber influido en la retórica medieval. Incluso la *Retórica* de Aristóteles, muy difundida, afectó más a los filósofos escolásticos que a los retóricos profesionales (Kristeller 1993: 318). En comparación con la Antigüedad, la Edad Media fue menos productiva, tanto en variedad y originalidad de teorías retóricas como en volumen de literatura retórica. Con todo, hay que considerar también el hecho de que la mayor parte de las fuentes medievales todavía no ha sido estudiada.

La retórica medieval se caracteriza ante todo por el predominio de la *inuentio* sobre las otras partes que componen un tratado clásico de retórica. Ello constituirá su sistema operativo e implicará directamente sobre la producción literaria, sobre la práctica de la traducción medieval, cuyo rasgo principal será la *enarratio* o el comentario, asunto que abordaremos en el siguiente capítulo. Vale destacar ahora algunos puntos del análisis que hace Rita Copeland (1991) sobre el sistema retórico operador en el Medioevo.

Con el fin del bilingüismo en el Occidente a partir del siglo III, empieza una revaloración de los tratados retóricos latinos. Estos tratados retóricos eran altamente deudores del *De inuentione* de Cicerón, una obra que, aunque del período juvenil e inacabada, adquirió actualidad en el siglo IV como sustitución

a los manuales griegos. Por eso, los comentarios de Mario Victorino (siglo IV) y Grilio (siglo V) sobre *De inuentione* volvieron muy influyentes en la mediación de la doctrina clásica, y permanecieron hasta el siglo XII una referencia primaria sobre Cicerón. El mayor rasgo comúnmente observable en estos manuales retóricos es el énfasis que ponen sobre la *inuentio*, mientras la *elocutio* recibe menor atención, y las restantes partes de la retórica (*dispositio*, *memoria*, *pronuntiatio*) prácticamente desaparecen. Este hecho puede ser explicado a partir de distintas perspectivas: en parte por la dependencia de estas retóricas a *De inuentione*, cuya desproporcionada atención a la *inuentio* se debe a su estado inacabado; pero también a un cambio en la situación de la retórica: la sociedad ya no comportaba el ideal de la oratoria pública de la época republicana o imperial romana. La retórica mantiene su importancia en tanto que disciplina académica, pero no su fuerza en tanto que praxis, aplicación de la sabiduría práctica en asuntos públicos.

The disputational and philosophical aspects of rhetoric take on increasing importance as the discipline loses its practical relevance to public and civic structures (Copeland 1991: 39).

Como la retórica, después del siglo IV, se había reducido casi sólo a la cuestión de la *inuentio*, el problema del uso lingüístico pasó a la competencia de los gramáticos. A partir de la Antigüedad tardía, los gramáticos tuvieron la necesidad de reconstruir los sentidos y contextos de una literatura clásica alejada históricamente: el uso literario y lingüístico romano se presentaba siempre más arcaico y menos familiar. Así, la gramática – que Quintiliano había clasificado en dos partes: la *recte loquendi scientia* y la *enarratio poetarum* – adquirió importancia para el análisis sistemático del texto como un sistema discursivo. Es la *enarratio* medieval que recupera o reinventa poco a poco el motivo retórico de apropiación y desplazamiento cultural, que realizaba la retórica entre los romanos, asumiendo un poder retórico de producción discursiva, y no simplemente de repetición o reproducción: los comentaristas usan sistemas y técnicas retóricas como *modi interpretandi*, y más que

descubrir y describir elementos retóricos en los textos tratados, a menudo componen ellos mismos retóricamente. Los propios comentarios vuelven así textos que son incorporados en otros comentarios. La *enarratio* vuelve un metadiscurso (Copeland 1991: 56ss.). La característica más marcante de la *enarratio* clásica y medieval es la paráfrasis.

The most characteristic form of this rhetorical or productive action on the text is paraphrase: exegetical paraphrase consumes or envelops the text and can remake the text on many levels, from style to structure to conceptual orientation (Copeland 1991: 87).

La paráfrasis abarca una variedad de prácticas: desde la glosa de una palabra individual hasta la reformulación de pensamientos o de amplios bloques de texto, bien como antelación o recapitulación de secciones o episodios completos a través de sumarios. Es a través de la paráfrasis que el texto vuelve comentario; es a través de la paráfrasis que los comentarios reproducen y resitúan el texto (1991: 83; 65).

A lo largo de la Edad Media, va cambiando la concepción de la retórica, y, por obra de la gramática, la retórica va recuperando su identidad propia como una praxis. No obstante, a partir de finales del siglo XIII, la retórica entra en una letargia de la cual sólo volverá a salir en el Renacimiento.

RENACIMIENTO

Si después de la filosofía helénica, los importantes cambios de pensamiento se dan hacia el siglo V con el fin del Imperio romano y la teologización del mundo, y hacia el siglo XIII con el aristotelismo ortodoxo y su modelo biológico, otro cambio importante de pensamiento y forma de concebir el mundo acaece en el Renacimiento, como ya señalamos, con el

creciente desarrollo de los trabajos manuales, de la técnica y la mecánica, la revalorización del trabajo y el simultáneo rechazo al pensamiento aristotélico ortodoxo con su concepción biológica del mundo, pero más próximo al aristotelismo averroísta con su creencia en un intelecto colectivo, admitiendo toda clase de fuerzas y resonancias mágicas (Turró 1985). En el campo teórico filosófico y teológico se desarrollan reflexiones significativas, como las de Guillermo de Ockham (ca. 1285-1349), cuya visión representa la dirección que habría de tomar el pensamiento occidental: la separación entre razón y fe. Ockham va a cuestionar sea el platonismo aún remanente en el pensamiento escolástico, sea el aristotelismo y la gran síntesis tomista del aristotelismo con el cristianismo. Los historiadores, por otro lado, empiezan a forjar una perspectiva nueva del pasado: antigua, medieval y moderna, a diferencia de la medieval que dividía la historia en dos períodos, antes y después de Cristo. Pese a la creciente secularización, la Iglesia Católica se muestra en todo su poderío, reflejando su momento histórico: la basílica de San Pedro, la capilla Sixtina, y numerosos monumentos señalan la reunión e integración de los más diversos elementos, como judaísmo y helenismo, escolasticismo y humanismo, platonismo y aristotelismo, mito pagano y revelación bíblica (Tarnas 1997: 245).

Entre los varios factores responsables por el crecimiento y difusión del Renacimiento, algunos merecen especial destaque. La caída de Constantinopla en manos de los turcos, en 1453, determinó la nueva orientación del pensamiento en Occidente, una vez que sabios, filósofos y retores griegos teniendo que huir de su tierra se refugiaron en Italia, donde pudieron salvarse a sí mismos, su saber y sus manuscritos, y empezaron a enseñar su lengua. El gran interés por la Antigüedad, promovidos por Petrarca y Boccaccio, y seguidos por Poggio, Valla, Ficino, Pico y otros, añadido al esfuerzo de interpretación y comprensión del pensamiento de los antiguos, recuperaron escritos olvidados y perdidos y contribuyeron al enriquecimiento de

bibliotecas. La invención de la prensa favoreció la divulgación de los escritos encontrados, en su lengua original o traducidos, y engendró el surgimiento de una clase nueva de lectores, que ignoraban el hebreo, el griego o incluso el latín. La prensa posibilitó la Reforma en Alemania, y, gracias a los traductores, conferió al Renacimiento la característica de una era de vulgarización masiva, facilitada por el advenimiento de la civilización escrita (Hoof 1991: 30).

La literatura de los utopistas del siglo XVI (Tomás Moro) y XVII (Campanella y Bacon) es un ejemplo de los cambios en proceso y trata, en realidad, de “descripciones textuales de la sociedad del siglo XVI”, de algunos factores de los cuales se esperaba pudieran desarrollarse más plenamente, como los de “la racionalización del trabajo, del urbanismo, del Estado y de la propiedad privada, así como el pleno desarrollo de las técnicas” (Turró 1985: 88-89); la literatura inventa modelos de sociedad perfecta. El Renacimiento se gesta dentro de la ciudad burguesa, como producto de la burguesía, dejando fuera del centro del escenario a la nobleza feudal (Valverde 2000: 97).

Sin embargo, el aspecto religioso medieval, bien como el renacentista, fue decisivo en el cambio de pensamiento. Así como el aristotelismo sólo fue ampliamente aceptado en la sociedad medieval tras su cristianización, también la revalorización del trabajo sólo fue definitiva tras la Reforma y las nuevas exégesis de la Biblia en este sentido. El aristotelismo ortodoxo medieval se fundió con la teología de entonces, que veía en el trabajo un castigo de Dios por el pecado original. El alejamiento del mundo y del trabajo eran los medios más seguros para alcanzar la paz espiritual y asegurar la salvación. Con la Reforma, el trabajo devino la posibilidad del hombre redimirse de sus pecados y el medio de su santificación individual. La identificación entre los términos ‘vocación’ y ‘profesión’ – originada de la traducción de las Sagradas Escrituras por Lutero – conllevó la sacralización de la labor humana. La teología reformista es otro punto que rompe el paradigma aristotélico.

Si el paradigma aristotélico puede caracterizar al Medioevo del siglo XIII en adelante, su sucesor, que representará al Renacimiento del XV al XVII, puede ser llamado ‘naturalismo mágico-animista’ (Turró 1985). En la transición del aristotelismo hacia la defensa de la técnica, el conocimiento que surge es el saber empírico-artesanal – muy distinto de la ciencia en sentido actual y cartesiano –, o sea, el de la minuciosa observación y recopilación descriptiva de cada experiencia, sin ningún tipo de ‘criterio hipotético-deductivo’, de igual forma que en la tradición artesanal. A diferencia del experimento en sentido moderno, que supone una hipótesis que debe comprobarse bajo condiciones determinadas, la experiencia renacentista pretendía un acercamiento directo a la realidad, sin mediaciones teóricas o prácticas que pudieran influir sobre su realización. De forma que se aceptaba como experiencia real, natural, todo y cualquier fenómeno acontecido. Experiencia puede ser todo lo que uno ve, todo lo que otros dicen haber visto y todos los relatos que afirmen ser verdaderos. Se diluyen así los límites entre *naturalia* y *artificialia*, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo ordinario y lo extraordinario. La única distinción importante entre los fenómenos es relativa a la frecuencia de la experiencia, independientes de su origen natural o sobrenatural, como quería el aristotelismo. De ahí la concepción de naturaleza animada, dinámica, mágica y plena de potencialidades, sin límites en su amplitud. Bajo los términos experiencia y naturaleza tienen cabida cualesquiera acontecimientos.

El pensamiento mágico-animista se relaciona profundamente con el aristotelismo averroísta defendido y difundido a partir del siglo XIV por las universidades italianas – de gran importancia fue la escuela de Padua, uno de los centros en el Renacimiento de más representación en la reflexión filológica, filosófica y médica –. El pensamiento averroísta se caracteriza por afirmar

la existencia de las inteligencias separadas en un intelecto colectivo. [...] Resultante de ello es la negación de la

inmortalidad individual, la desaparición de las formas sustanciales de los cuerpos y su sustitución por ese entendimiento colectivo que lo rige todo de manera próxima al panteísmo. Se configura así una imagen panpsiquista del universo donde todo acontecimiento queda sujeto a una difusa ley natural que radica en el intelecto. Como consecuencia directa desaparecen las distinciones entre *naturalia* y *artificialia*, “materia” y “forma”, del mismo modo que desaparece el teleologismo natural y, con él, la regularidad de los fenómenos (Turró 1985: 125).

En este mundo, carente de un ‘orden legal’, en el que todo es posible y todo lo que sucede es real, se desarrolla “un pensamiento crédulo y primitivo” que afirma “la existencia de un animismo extraño y oculto que obra por su cuenta y poder de manera imprevisible” (Turró 1985: 109). En este sentido el Renacimiento fue también la gran época de la magia, lo sobrenatural, los endemoniados, las brujas, los hechiceros, los conjuros, los cultos esotéricos y *sabbats*, los alquimistas.

Toda una arcaica corriente de pensamiento animista, que había sido relegada al ámbito de las habladurías o de lo sobrenatural en el paradigma aristotélico ortodoxo, encuentra ahora su modo de vertebrarse en el nuevo paradigma renacentista y de convertirse en experiencia científica, esto es, en verdadera fuente de conocimiento (Turró 1985: 113).

Merced a esa ‘naturalidad’, el saber de este período se constituía de fuentes distintas como la erudición, la magia, y la razón. La ciencia correspondía a la experiencia del mundo que tenían los hombres, o sea, elástica y difusa. Y porque la experiencia no es sino “simple y pura acumulación de datos, cada ciencia [es] el conjunto de los datos que tienen algo en común, [...] recopilación y clasificación posterior de experiencias semejantes” (Turró 1985: 120), sin metodología ni deducción. Pese a todo esto, las ciencias de la época son coherentes entre sí en sus planteamientos e interpretaciones una vez que todas están entrelazadas por las mismas concepciones de una naturaleza prodigiosa, una experiencia inmediata y una ciencia acumulativa y clasificatoria. Todas las fuentes de conocimiento son válidas porque todo

fenómeno es posible. Si los antiguos discordan entre sí y de las posiciones del Renacimiento es porque no se dieron cuenta del carácter dinámico y prodigioso de la naturaleza. Los “hombres universales” del Renacimiento fueron los que lograron “conjugar las fuerzas de la realidad a partir de las experiencias que pudieran reunir de ella, puesto que les faltaba cualquier tipo de generalización científica válida para sus fines técnicos” (Turró 1985: 51).

La constitución de los conocimientos del XVI pasa por una mezcla de saber racional, de magia y de herencia cultural, siendo que estos elementos no compiten entre sí como formas de conocimientos: todos son propios del acto de conocer. Así como la forma mágica era inherente a la manera de conocer, también lo era la erudición de los antiguos. De la misma naturaleza es la relación con los textos que la relación con las cosas. Todo son experiencias y acumulación de datos. Todo contribuye al conocimiento.

La herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí y allí es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco. En otras palabras, *Divinatio* y *Eruditio* son una misma hermenéutica (Foucault 1999: 42).

Al disertar sobre la arqueología del saber en el siglo XVI, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, presenta la concepción del mundo o la *epistème* de aquel siglo como basada sobre todo en la noción de ‘similitud’⁷ (“El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud” [Foucault 1999: 40]). La similitud es expresada en la idea del microcosmo, una noción que durante el siglo XVI desempeñó un papel fundamental en el saber, mucho mayor que

⁷ Foucault resume la constitución de la noción de ‘similitud’ del siglo XVI en cuatro elementos, *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *simpatia*, todos ellos posibles y reconocibles porque están señalados en las cosas. La hermenéutica (relativo al sentido de los signos) y la semiología (relativo a la ley de los signos) están superpuestas en el siglo XVI. Pero porque la hermenéutica de la semejanza y la semiología de los señalamientos no coinciden en absoluto, conocer significará interpretar, ir “de la marca visible a lo que se dice a través de ella” (Foucault 1999: 40).

hasta entonces. Esta idea, como ‘categoría de pensamiento’, garantizaba a todas las cosas la existencia de su doble, su espejo en el macrocosmo. El hombre, el microcosmo, estaría conectado con el macrocosmo, el conjunto del universo físico, en correspondencia pieza por pieza. Las similitudes existen y están señaladas. Para conocerlas hay que interpretarlas, porque las relaciones entre el macrocosmo y el microcosmo se muestran, delante del saber a su nivel arqueológico – o sea, en lo que lo ha hecho posible –, no obstante, sólo como “un simple efecto de superficie” (Foucault 1999: 40).

En la herencia que nos regalaron los antiguos – siguiendo el pensamiento de Foucault –, el lenguaje vale como el signo de las cosas. No hay diferencias entre las marcas visibles de las cosas y las palabras legibles, en el sentido de que lo que importa son los signos. No obstante, en las cosas hay que descifrar los signos primeramente, y, en los textos antiguos, hay ya interpretaciones, que deben ser siempre de nuevo comentadas.

Así como los signos naturales están ligados a lo que indican por profunda relación de semejanza, así los discursos de los antiguos son la imagen de lo que enuncian. [...] Entre las marcas y las palabras no existe la diferencia de la observación y la autoridad aceptada, o de lo verificable y la tradición. Por doquier existe un mismo juego, el del signo y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único (Foucault 1999: 42).

No hay, pues, distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo observado y lo relatado. Conocer es revelar el sistema de semejanzas que subyace en el objeto investigado, es “recoger en una única forma del saber todo lo que ha sido *visto* o *oído*, todo lo que ha sido *relatado* por la naturaleza o por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones o de los poetas” (Foucault 1999: 47). Saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Interpretar es comentar. El comentario es una característica importante del lenguaje del siglo XVI. El comentario supone un “Texto primitivo”, una

escritura que forma parte del mundo – sea de la naturaleza o de la tradición – , un texto que fundamenta el comentario y promete su elucidación, pero que lleva al infinito la interpretación porque cada uno de sus signos vuelve escritura para nuevos comentarios. Explícate así, por un lado, el gran valor atribuido a la *enarratio*, la interpretación y comentario de textos clásicos. Los signos mismos

no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. [...] El lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación (Foucault 1999: 49).

Hasta el siglo XVI, el lenguaje es una cuestión de interpretación; a partir del XVII, será de representación; y en nuestra modernidad, de significación (Foucault 1999: 50). Desde el estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, o sea el significante, el significado y la ‘coyuntura’ (“el dominio formal de las marcas, el contenido señalado por ellas y las similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas” [Foucault 1999: 50].), pasando en el siglo XVII, a partir de Port-Royal, a binario, o sea involucrando solamente un significante y un significado. En la exposición de Foucault, la ternaridad signica expresada en el lenguaje del Renacimiento implica (1) la forma material de una escrita, (2) el comentario, que reinterpreta los signos dados, y (3) la supuesta primacía del texto a partir del cual se hace el comentario. En la cultura del XVI, “no existía la significación de los signos, pues estaba resorbida en la soberanía de lo Semejante” (Foucault 1999: 51), el lenguaje no era un sistema arbitrario, era algo inscrito en el mundo, estaba depositado en el mundo y participaba de él. Las cosas ocultaban y revelaban su enigma como un lenguaje, y las palabras se presentaban al hombre como cosas a descifrar. Perteneciendo a la gran distribución de las similitudes y signaturas, debe, el lenguaje mismo,

ser estudiado como una cosa de la naturaleza. Sus elementos tienen, como los animales, las plantas o las estrellas, sus leyes de afinidad y de conveniencia, sus analogías obligadas. [...] Las palabras agrupan sílabas y las sílabas, letras, porque hay, depositadas en éstas, virtudes que las acercan o separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o se atraen unas a otras (Foucault 1999: 43).

La mente renacentista se mueve a partir de una creencia optimista en la unidad del todo, expresada también en la unidad de su lenguaje, donde no se distinguen bien el poeta, el humanista, el filósofo, el científico, el religioso, el retórico, porque todos lo son todo. Esta visión unitaria tiene su centro en el hombre mismo, situado por Dios como cabeza y clave del universo (Valverde 2000: 92-93). Esta unidad del lenguaje se formaliza en la atención concedida al acto discursivo como un todo – a diferencia del Medioevo que valoraba la singularidad abstracta de la palabra –, mediante el uso del idioma y estilo contemporáneos, cuyo principal resultado será una lengua hablada más copiosa (Norton 1989: 9; Bassnett 1980: 56).

A partir del siglo XVII, las palabras y las cosas se separan. Las semejanzas y los signos rompen su alianza. El discurso es sólo lo que dice. En el primer tercio del XVII empieza a manifestarse, a través de críticas al entonces vigente paradigma renacentista, la constitución de una nueva forma de concebir y categorizar el mundo, el paradigma mecanicista-matemático, que tendrá su principal formulador en Descartes.

En el paradigma mágico-animista del Renacimiento, la *interpretatio* es la concepción del lenguaje, y la retórica la teoría del lenguaje. Factores socio-políticos e intelecto-culturales fomentan en el Renacimiento, de forma distinta a la que ocurriera en el período anterior, que se retome y se profundice en la teoría retórica, alzándola a un nivel diretriz de todo el lenguaje en sus múltiples formas y matices. La retórica adquiere entonces tanta importancia que llega a ser el mayor denominador común de los humanistas, pese a sus dispa-

características, vinculándose estrechamente a dos puntos de unión entre ellos: el gran interés por los textos clásicos, primeramente latinos y en seguida también griegos, y la convicción de que el conocimiento debe servir a fines prácticos (Conley 1990: 110). “Es necesario comprender el humanismo renacentista”, subraya Kristeller, “como una fase característica de lo que podríamos llamar la tradición retórica de la cultura occidental” (1993: 41).

Thomas Conley intenta explicar el crecimiento de la importancia de la retórica en el Renacimiento a partir de su contexto histórico-político. El Renacimiento fue no sólo una época de erudición y elocuencia, de una cierta ilustración, sino también de violencia, turbulencia e incertidumbre.

The primary occupation of the common and uneducated man in a time when the rich and literate comprised just a tiny fraction of the population was not farming or commerce, but fighting (Conley 1990: 110).

Por otro lado, la imagen del mundo estaba cambiando con los descubrimientos geográficos de nuevas tierras y científicos como los de Copernicus y Kepler concernientes a la configuración del sistema solar. En medio de la violencia e incertidumbre, la retórica – profundizada con el conocimiento de fuentes antiguas y concebida ciceroniamente como sabiduría política – se revela una alternativa al uso de la fuerza, de persuasión en vez de coerción, de deliberación en lugar de autocracia. La retórica ofrece no tanto una alternativa a la incertidumbre como una forma de tratarla, “employing the fact of uncertainty for constructive ends by providing a mode of analysis and judgment suited to the resolution of problems of fact and of action” (Conley 1990: 110).

En el Renacimiento, la retórica “evolucionó y creció mucho, llegando a invadir todos los campos de la civilización” (Kristeller 1993: 322), caracterizándose por el cultivo de todas las formas de composición en prosa

(destacan especialmente la carta, el discurso y el sermón), bien como de la poética, y por pertenecer al dominio de los humanistas. Estos “la hicieron el tema central en un nuevo programa de educación literaria y clásica” (Monfasani 1999: 212), y “by teaching the classics, and by training in classical rhetoric and poetics, the humanists gave to the educated classes of Europe common tastes and common critical standards”. Esto no quiere decir que las reglas y patrones de la composición literaria fueran siempre aceptados igualmente por todos, sino que “there were rules and standards, and that these might be deduced from the practice of the ancients” (Griffiths *et al.* 1987: 4-5). Entre los factores que contribuyeron a la transformación de la retórica en el Renacimiento, queremos destacar tres: (1) el incremento de nuevas fuentes clásicas griegas de retórica aportadas al Occidente sobre todo por teóricos bizantinos de retórica (Kristeller 1999: 14) ya a partir del período de los primeros humanistas italianos; (2) los deseos de cambios en la retórica medieval producidos por la nueva mentalidad renacentista, representados principalmente por grandes reformadores de la retórica como Erasmo en Inglaterra, Lutero y Melanchthon en Alemania (Schanze 1999: 136ss.), Luís Vives, Juan Huarte y Gracián en España (Abbott 1999: 122ss.), Rodolfo Agrícola, Petrus Ramus en Francia, entre otros; y (3) el establecimiento definitivo de las nuevas lenguas vulgares en franca competencia con las lenguas clásicas, que hizo proliferar los escritos retóricos en el intento de ofrecer a las vernáculos subsidios para su perfeccionamiento.

La Edad Media había conocido casi todos los textos retóricos de las fuentes clásicas latinas y romanas, pero casi nada de los de la fuente griega. Sin embargo, en el Renacimiento las fuentes latinas fueron más profundizadas que en la época anterior, y se recuperó la obra completa de Quintiliano, amén de cartas, discursos y escritos filosóficos de Cicerón. Los dos descubrimientos de mayor importancia para el desarrollo de la retórica renacentista fueron *Institutio oratoria*, de Quintiliano, y el texto completo de *De oratore*, de

Cicerón. Este texto ciceroniano discute la naturaleza y significado de la retórica, subrayando el valor de este arte en los asuntos prácticos y no solamente su consistencia teórica (Conley 1990: 113), e intenta reconstruir la unidad entre filosofía y elocuencia, entre contemplación y acción (Fumaroli 1980: 49). La *Retórica* de Aristóteles fue otras veces retraducida y los retóricos profesionales empezaron a estudiarla, juntamente con la hasta entonces casi desconocida *Poética*. El avance de la retórica renacentista también debe mucho a la adquisición de la literatura retórica griega a través de los textos originales o de las traducciones latinas y vernáculas en los siglos XV y XVI, por lo que se llega a conocer a prácticamente todas las fuentes antiguas de la literatura retórica, todos los oradores griegos, la teoría general y tratados teóricos de retórica de los que hoy en día disponemos.

En la tradición retórica bizantina, que influyó sobre la humanista del Renacimiento, el nombre del principal teórico es Hermógenes de Tarso, cuya retórica presentaba importantes diferencias con relación a la de las autoridades latinas, sobre todo en la estructuración de la argumentación – su “método de división” consistía en “separar en una serie de dicotomías todas las categorías posibles de cuestiones y todos los debates posibles dentro de las cuestiones” –, y en la estilística –, donde, a diferencia de la división latina de estilo en elevado, medio y sencillo, “describía veintiuna características estilísticas” (Monfasani 1999: 213). Según López Grigera (1994), la retórica de Hermógenes es en realidad una adaptación de las tres partes clásicas de la *Retórica* de Aristóteles. La retórica hermogeniana se difundió en Europa desde mediados del siglo XV a través de otros retóricos, y en el XVI circuló en su versión griega y en ediciones bilingües. Amén de los textos teóricos de Hermógenes sobre retórica, repercutió fuertemente en el pensamiento occidental un tratado suyo con ejercicios prácticos, *Progymnasmata*, conocido ya en la Edad Media en la traducción latina de Prisciano, y utilizado en escuelas y universidades. Hermógenes se volvió conocido en el Occidente ante

todo gracias a Jorge de Trebisonda (1396-1472), pese a las pocas referencias a su nombre en los escritos de este. De su obra *Rhetoricorum libri quinque*, con la que intentaba Trebisonda desplazar la *Institutio* de Quintiliano, la gran contribución fue la asimilación del pensamiento de Hermógenes, pero también reconoció la *elocutio* en tanto que la parte más artística y noble del arte de la retórica. Es la elocuencia que hace de la retórica la verdadera *ars humanitatis*. Sin embargo, a causa de las confusiones conceptuales que produjo, ofreció las bases para una posterior reforma de la retórica llevada a cabo por Rodolfo Agrícola y Petrus Ramus (Conley 1990: 116-117).

En los siglos XII y XIII, cuando surgen las universidades, se reconoce que las siete artes liberales ya no representan todo el saber existente, y se comienzan a formar nuevos esquemas de clasificaciones. El *trivium* y el *quadrivium* empiezan a agonizar. Si al principio, alejadas de la lógica o la dialéctica, la gramática y la retórica se limitaban a la enseñanza básica, a partir del siglo XIV sufren un ascenso que las hará participar, en el siglo siguiente, del esquema humanista de los *studia humanitatis* (la gramática, la retórica, la poesía, la historia, y la filosofía moral). En este esquema humanista, también la poesía y la historia, anteriormente consideradas partes de la gramática y la retórica, devienen independientes, aunque relacionadas con estas, y la filosofía moral, una de las tres partes de la filosofía antigua, pasa a ser considerada como disciplina propia de las humanidades y es separada de las otras partes más técnicas de la filosofía (Kristeller 1993: 325). Por otro lado, estas divisiones eran relativas, pues los humanistas consideraban que todas las disciplinas constituían una unidad, un saber único, comparable a la *enkyklios paideia* de los clásicos, y que sólo se separaban por cuestiones didácticas (Martín Jiménez 1997: 27).

A mediados del siglo XVI los estudios de retórica habían recobrado una importancia tal que los cursaban en colegios de humanidades, o en la

universidad, todos los que en esa época tenían una educación media (López Grigera 1994: 26). La enseñanza de la retórica comprendía tres disciplinas teóricas: la oratoria, la predicación y la epístola, a las que se sumaban la poética y la historiografía. Tanto en el curso de gramática como en el de retórica, el alumno debía realizar ejercicios de práctica de lengua: adquisición de vocabulario y construcciones, y composición. Para los primeros, se hacían ejercicios de lectura comentada de los clásicos, de imitación, y de traducción. Para el ejercicio de composición, se solía utilizar los conocidos *progymnasmata* – entre los manuales más usados en el Renacimiento se encuentran el de Hermógenes y el de Aftonio⁸ (López Grigera 1994: 38) –. Respecto a la metodología de la enseñanza de la retórica, primeramente eran estudiadas las teorías, desde la definición, a la materia y partes de la retórica, hasta la memoria y pronunciación o acción. En un segundo momento, venía la práctica, donde se comentaban los textos de la Antigüedad clásica y se ejercitaba en la producción de textos retóricos, según los *progymnasmata*. La materia que comprendía un tratado de retórica clásica y renacentista puede ser esquematizada como sigue:

1. Definición de Retórica

2. Materia

2.1. Géneros

2.1.1. judicial

2.1.2. deliberativo

2.1.3. demostrativo o epidéctico

2.2. Cuestiones

2.2.1. los tres grados de complejidad

2.2.2. los dos grados de concretez

2.2.3. los cuatro ‘status’

⁸ Los *Progymnasmata* de Hermógenes, junto con los de Teón y Aftonio, están publicados en España (1991), en traducción de María Dolores Reche Martínez.

3. Partes

- 3.1. Inuentio
 - 3.1.1.Exordium
 - 3.1.2.Narratio
 - 3.1.3.Argumentatio
 - 3.1.4.Peroratio
- 3.2. Dispositio
 - 3.2.1.las dos ordines
- 3.3. Elocutio
 - 3.3.1.Latinitas
 - 3.3.2.Perspiciuitas
 - 3.3.3.Ornatus
 - 3.3.4.Aptum
 - 3.3.5.Vitia
- 3.4. Memoria
- 3.5. Pronuntiatio

Si por un lado, la retórica alcanza su auge durante el Renacimiento, por otro, las transformaciones que sufre en este período son, en parte, también responsables de su declive en los siglos posteriores. Los cambios promovidos por los retóricos parten de una reevaluación de sus definiciones y concepciones y atañen a su estructura clásica. Sin embargo, la actuación de los teóricos de la retórica en el Renacimiento, advierte Pierre Kuentz, no es algo totalmente nuevo, no es un gesto inaugural, sino “l’aboutissement d’un long cheminement que l’on pourrait suivre à travers toute l’histoire de la rhétorique médiéval” (1970: 149). Por otro lado, según Hidalgo-Serna, “el renacer que experimenta la retórica con los humanistas italianos se debe a la nueva fuerza elocuente que ellos atribuyen a la palabra y a la indiscutible supremacía del *sermo communis* frente al lenguaje abstracto de la metafísica” (1998: XVII). Algunos ejemplos pueden mostrar la inquietud de los retóricos renacentistas y la revolución por la que pasaba su disciplina. Lorenzo Valla (1407-1457), en sus *Elegantiarum latinae linguae*, de 1417, pretendía establecer un modelo de enseñanza estructurado que considerara la elocuencia como el fundamento de todas las disciplinas, sustituyendo el programa escolástico medieval. Para ello sería necesario reformar la dialéctica y la retórica (Martín Jiménez 1997: 25). Rodolfo

Agrícola (1444-1485), considerado “the center of a semantic revolution that reinaugurated the Classical view of invention as fundamentally rhetorical” (Conley 1990: 125), rechaza abiertamente la escolástica medieval, y presenta una propuesta en la que sustrae la *inuentio* del ámbito de la retórica considerándola atribución de la dialéctica. La retórica se reduciría a las partes del discurso y a la ornamentación. Juan Luis Vives (1492/3-1540) prosigue la tendencia de redefinir las disciplinas y delimitar el campo propio de cada una. En su importante tratado retórico, *De ratione dicendi*, 1533, se centra exclusivamente en la *elocutio*, redefiniéndola – la *elocutio* no puede reducirse únicamente a la expresión formal del discurso – y clasificándola como la quintaesencia de la retórica. Petrus Ramus (1515-1572) redistribuye el objeto de las artes del lenguaje asignando a la gramática solamente cuestiones de *syntaxis* y *etymologia*, a la retórica, la *elocutio* y la *pronuntiatio*, y a la dialéctica, la *inuentio* y la *dispositio*. Por fin, la *memoria* y la *pronuntiatio*,

fueron desapareciendo paulatinamente, la una por efecto de la imprenta, y la otra porque el discurso retórico ya no se presentaba al público sólo en forma oral, sino predominantemente escrito (López Grigera 1994: 18).

Las mismas inquietudes eran también sentidas en España, como lo demuestra el ejemplo del mayor humanista en este país. Se podría decir que menos cosmopolita y más español que Vives, Francisco Sánchez, el Brocense (1523-1600), representa y revela una línea del pensamiento español desde dentro del país. Alfonso Martín Jiménez, en *Retórica y literatura en el siglo XVI: el Brocense*, ofrece un detallado estudio sobre las relaciones entre retórica y literatura en la obra de Francisco Sánchez, en donde se observa también la influencia del pensamiento ramista en las reflexiones del Brocense y su concepción de retórica. Sánchez define la retórica como el arte de adornar el discurso, compuesta por dos partes: la *elocutio* y la *pronuntiatio*, la primera constando solamente de tropos y figuras (1997: 93).

Esta redefinición de la retórica, – muy similar entre los principales teóricos de la retórica en el Renacimiento –, centrada en la *elocutio* y aislada de la *inuentio* y la *dispositio*, resultará en la separación de la retórica, por un lado, y de la filosofía, la lógica y el derecho, por otro, acercándose aquella siempre más a la gramática y la poética, y perdiendo el carácter interdisciplinar que la caracterizaba en sus orígenes (Martín Jiménez 1997: 35). La concepción ramista, principalmente, impulsó a que la retórica deviniera, a partir del siglo XVII, en casi sólo un catálogo de tropos y figuras, en un arte de adorno del estilo. La *elocutio*, como parte de la retórica, recuerda Barthes al comentar la reducción de la retórica a ‘figuras retóricas’, surge con Gorgias al aplicar a la prosa criterios estéticos tomados de la poesía, pero se desarrolla sobre todo con Cicerón y Quintiliano, expandiéndose a partir de Dionisio de Halicarnaso y *De sublimitate*, del seudo Longinus, hasta absorber toda la retórica e identificarla sólo con ‘figuras retóricas’ (Barthes 1970: 217). Sin embargo, en la relectura del pasado, no todos comulgan con la misma perspectiva. Kibédi Varga, por ejemplo, a diferencia de otros investigadores, defiende que la retórica renacentista no fue la retórica del estilo, sino que en ella se integraron ‘armoniosamente’ las tres partes principales (1970: 17). Gérard Genette, a su vez, cree que el equilibrio propio de la retórica antigua empieza a deshacerse ya en el inicio de la Edad Media: primeramente, el equilibrio entre los géneros (deliberativo, judicial y epidéctico), porque la muerte de las instituciones republicanas conlleva la desaparición del género deliberativo, y también del epidéctico, que está unido a los grandes momentos de la vida cívica; después, el equilibrio entre las partes del discurso (*inuentio*, *dispositio*, *elocutio*), cuando la retórica se ve confinada en el estudio de la *elocutio* (1970: 159). Sin embargo, en el siglo XVI, lo que más caracteriza a la retórica renacentista, según mi punto de vista, es el énfasis sobre la *elocutio*, no sólo como normas de adorno del estilo, sino como una parte que pertenece “al cuerpo mismo del hablar y a su sustancia”, que es “el color y la forma del discurso” (Vives 1998: 09).

La concepción de Vives de la retórica es uno de los ejemplos más positivos y generalizados de la retórica renacentista. Al centrarse exclusivamente en la *elocutio* y ampliar su noción de manera que abarcara el discurso como un todo, en cuerpo y sustancia, Vives no está despreciando las otras partes de la retórica, sino insistiendo en lo que considera su esencia, en la parte que realmente puede manipular el lenguaje. Es, de alguna forma, una especie de antevisión de lo que hoy en día nos enseña la moderna teoría de comunicación sobre el poder del lenguaje. La *elocutio* es objeto exclusivo de la retórica, mientras que las otras partes son instrumentos comunes a cada una de las ciencias. La concepción vivista de la retórica es también una recuperación a la vez que una confirmación del valor de la lengua común, la *sermo communis*, a la que muy enfáticamente se van a referir Lutero y Dolet.

La reforma vivista de las disciplinas y de la retórica parte del olvido escolástico del *uerbum* en cuanto palabra común; su objetivo principal consiste en indicar y explicar las razones de la preeminencia del *sermo communis*, pues, sin este lenguaje, las invenciones, el conocimiento, las artes y las ciencias carecerían de cualquier utilidad y sentido práctico (Hidalgo-Serna 1998: XVI).

La retórica de Vives, subraya Edward George, presenta dos características fundamentales: por un lado, la retórica es contraída y la *elocutio* surge como su esencia y sustancia; por otro, hay una expansión de la *elocutio* más allá de las circunstancias de la comunicación oral formal, que atañe otras áreas del campo literario como la historia, la poesía, el comentario, la traducción (1992: 115). Esta valoración de Vives sobre la *elocutio* se refleja en su teoría de traducción y a ella se asemejan las teorías traductológicas renacentistas que analizaremos en los capítulos IV y V, cuya mayor consecuencia es la exigencia de la producción de un texto retórico-literario, de una traducción que privilegie el texto en la lengua de llegada manteniendo los valores del original.

El Renacimiento del XVI tuvo, como lo sabemos, la preocupación por obtener una prosa en lengua vulgar que fuera una obra de arte, usando los mismos métodos que se empleaban para lograrlo en las lenguas clásicas (López Grigera 1994: 44).

Los autores literarios de la época tenían muy presentes las normas de la retórica al componer sus obras (Martín Jiménez 1997: 22).

2. LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO*

El uso de las normas de la retórica como método para lograr la producción de una prosa que fuera una obra de arte es, pues, el siguiente punto central a abordar. Una vez reconocido el sistema operador de la retórica renacentista, en lo cual predomina la *elocutio*, debemos recuperar los preceptos que lo componen. Hay que resaltar que por *elocutio* entendemos, en este contexto, no un simple conjunto de reglas de ornamentación del discurso, sino, más bien en la línea del pensamiento de Vives, una operación que abarca el discurso como un todo, cuerpo y sustancia, extendiéndose a la literatura como un todo, en la que se sitúa la traducción, o sea, como textualización, en el sentido lingüístico de producción de enunciados orales o escritos, pero textualización artística. De forma que, en lo que sigue, hacemos hincapié en la relación entre retórica y texto, específicamente entre *elocutio* y traducción. Al conjunto de los elementos que forman esta relación le llamamos teoría de la *interpretatio*.

La teoría de la *interpretatio*, con la cual trabajamos en el análisis de los textos del *corpus* principal que reflexionan sobre la traducción, es expuesta a continuación basada fundamentalmente en dos obras: la de Frederick Renner, *Interpretatio – language and translation from Cicero to Tytler*, 1989, y la de Heinrich Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, 1999. No obstante, hemos hecho modificaciones tanto en la estructura como en el contenido presentados

por ambos autores, adaptándola, de manera que llenara lagunas en el análisis de los textos, e incrementándola con informaciones pertinentes de otros investigadores.

La teoría de la *interpretatio* empieza en la época de la Grecia clásica, cuando el lenguaje despierta el interés entre los griegos, que pasan a considerarlo en tanto que teoría y en tanto que práctica. De la teoría, inicialmente, aunque no exclusivamente, trataban los filósofos; de la práctica, los gramáticos y retóricos.

Cuando los romanos empezaron a estudiar su propia lengua, usando el sistema griego como punto de partida y de referencia, percibieron que las dos lenguas presentaban afinidades y diferencias, y esta confrontación de su lengua con una lengua extranjera los llevó a la noción de las *proprietaes linguae*, o sea, de que cada lengua tiene características exclusivas que forman su personalidad única. Posteriormente, con el dominio de Roma sobre la Europa Occidental, y la pervivencia del latín después del fin del Imperio Romano, la lengua del Lacio pasó a ser modelo para las lenguas vernáculas, y las categorías gramaticales y retóricas así como la terminología latinas se volvieron patrones para estas lenguas. Este hecho significó una unidad lingüística entre las lenguas occidentales que se mantuvo prácticamente hasta el siglo XVIII (Rener 1989: 14).

En la tradición clásica, el uso profesional y el estudio del lenguaje formaban parte de las actividades llamadas en griego *techné* y en latín *ars*. Las *artes* eran actividades o disciplinas u ocupaciones en las que el conocimiento teórico estaba acoplado a las habilidades prácticas, algo distinto de las *scientiae* que trataban exclusivamente del conocimiento especulativo. Las *artes* se

subdividían en dos clases: *liberales* y *mechanicae*⁹. Las *artes liberales* eran las destinadas a los ciudadanos libres, sin finalidad de lucro. Las *artes mechanicae*, a su vez, eran las “arts qui ne demandent que l’office du corps, de la main, pour être appris et exercés, par opposition aux arts liberaux” (Lausberg 1999: § 11n.13).

Todo el que aspiraba a la adquisición de competencia profesional en el uso de la lengua había de dedicarse largo tiempo al estudio y ejercicio sistematizado en al menos dos artes de la lengua, la gramática y la retórica. En la primera se estudiaban los aspectos básicos, que posibilitan la comunicación. En seguida, en la retórica, se instruía para hacer la comunicación efectiva. Estas artes lingüísticas tenían como material de trabajo la palabra, que se encontraba en gran variedad de figuras y formas, y que era tratado, generalmente, en dos fases separadas: en la primera las palabras eran trabajadas individualmente como unidades independientes, *uerba singula*, en la segunda, aparecían como grupos, *uerba coniuncta*. La palabra era considerada la menor unidad del habla y representaba el punto de partida de todas las operaciones controladas por las artes del lenguaje. En esta teoría, todos los usuarios, los teóricos (gramáticos y retóricos) y los practicantes (hablantes y escritores) formulaban los elementos simples primero. Así, al empezar un trabajo, deberían concentrarse primeramente en las palabras simples, una operación conocida como *electio uerborum*, antes de avanzar en los estadios en los cuales las palabras eran unidas en un enunciado. Los enunciados eran, pues, considerados uniones de los elementos básicos en unidades mayores. El lenguaje así trabajado devenía el resultado de una operación mecánica, aditiva, que avanzaba de lo simple a lo compuesto, y el producto final hacia el cual todas las operaciones eran dirigidas

⁹ Posidonio (*apud* Lausberg 1999: § 11) establece una división cuatripartita de las *artes*: 1) *artes vulgares et sordidae* (oficios manuales que persiguen el lucro); 2) *artes ludicrae* (juegos, espectáculos); 3) *artes pueriles* (juegos reglamentados que buscan el pasatiempo); 4) *artes liberales* (artes cultivadas por el ciudadano libre sin finalidad de lucro). Las *artes mechanicae*, contrapuestas a las *artes liberales*, comprenderían las dos primeras *artes* de esta división, dejando aparte las *artes pueriles*.

era el enunciado significativo o sentencia, un conjunto estrictamente controlado de unidades, que hacía posible la transferencia de ideas de una mente a otra. De igual manera, se concebía al escritor como el que cuidaba inicialmente de los aspectos gramaticales de su obra antes de proseguir al estadio retórico (Rener 1989: 15-16).

Desde la época de la Grecia clásica, la palabra era concebida como un símbolo, un signo. Aristóteles en *De Interpretatione* las definía como “sonidos vocales que son símbolos de las afecciones del alma” (I, 16a). Pero ha prevalecido una definición más corta que dice simplemente que la palabra es la señal de una cosa: “uerbum est signum rei”. Durante la Edad Media, la teoría del signo fue ampliamente impulsada por la escuela de filósofos conocida como *modistae*, que estudió las modalidades en que las palabras realizaban su función significante. Las palabras, se decía, pueden tener la forma de sonidos, *uox*, y la forma de letras, *litterae*. El lenguaje consiste en una cadena de signos, empezando con la idea, en la mente humana, que es el signo mental de un objeto exterior y continuando a través de la palabra hablada, o signo hablado, y a través de la palabra escrita, o signo escrito. Los varios aspectos de la relación entre la idea, *res*, y su signo exterior, *uerbum*, fue un tópico de discusión y especulación ya en la Antigüedad clásica, donde se creía que las palabras y las cosas son dependientes unas de las otras si quieren existir. Aunque las cosas fueran superiores a las palabras en muchos aspectos, dependían de ellas si querían existir fuera de la mente. Se creía que había más cosas que palabras, y por esto había un número de cosas que aún no tenía signo. En el marco de estas ideas, la dependencia de las cosas respecto a las palabras no perjudica la existencia de las cosas, pero las palabras no pueden existir sin las cosas (Rener 1989: 16-20).

Esta noción de esclavitud de las palabras a las cosas es el fundamento de una actitud que se percibe en muchos traductores, sobre todo en el Medioevo,

relativa a las palabras del texto original. Una vez que se consideraba que el objetivo principal de la tarea del traductor era reproducir el contenido del original, la *res*, el traductor no se sentía obligado a dar atención a todas las palabras, a menos que contribuyeran a la transferencia del contenido. Como resultado de este compromiso básico del traductor, cada traducción era considerada como el repositorio fiel del contenido del original. Esto justificaba la costumbre general de traducir no del texto original sino de otra traducción. También es un indicativo de cómo las palabras eran consideradas inferiores a las cosas, la verbosidad de las traducciones en comparación con sus originales. Las palabras existen para servir a las cosas y hay algunas cosas que necesitan de más palabras para ser expresadas con propiedad. Esto es otra de las razones por las que las traducciones llegaban a tener un tercio más de palabras. Se las juzgaba entonces necesarias para una exacta reproducción del pensamiento del original, y la verbosidad era una señal positiva de que las ideas del autor habían sido transpuestas con fidelidad. En este sentido, las traducciones eran consideradas como la sustitución del original (Rener 1989: 21-22). Por otro lado, esta misma noción de servilismo de las palabras llevaba a que una idea pudiera ser expresada adecuadamente en una variedad de formulaciones o por diferentes palabras, como sinónimos. Como es el caso de propio término ‘traducción’, con innúmeras definiciones y varias equivalencias técnicas (Folena 1969).

Las cosas tienen prioridad sobre las palabras, no sólo en dignidad mas sobre todo en existencia. Se creía que las cosas existen en la mente del hablante mucho antes que se las den a conocer a través de las palabras. Cosas y palabras son dos entidades separadas que no coexisten necesariamente. Su coexistencia es posibilitada por el usuario de la lengua en el momento en que da a cada cosa un signo exterior. Un claro ejemplo de esta separación está en la concepción clásica del proceso creador, en que la *inuentio*, reunión de ideas, es separada de la *elocutio*, el proceso de ponerlas en palabras. Las palabras aisladas

representaban tan sólo el primer paso para la comunicación. Ellas debían ser combinadas con habilidad para llegar al discurso, que es el verdadero vehículo de las ideas. El dominio de tal habilidad era ofrecido por la gramática y la retórica.

Vives, al investigar el *modus operandi* de estas dos artes, y su relación con la *natura*, concluye que la combinación de las palabras es el resultado no de una fusión sino de una yuxtaposición, y que así cada componente de la estructura retiene su identidad, y la estructura puede ser deshecha, reagrupada e inclusive modificada, sin perjudicar la idea expresada en la sentencia. La ‘construcción’ de la sentencia es también susceptible de ‘de-construcción’. Vista la obra original como una *structura*, la traducción empieza por un desmontar parte por parte para en seguida reunir las en un grupo extranjero. El traductor es un artesano que profesionalmente deshace la estructura original y la rehace en un terreno distinto (Rener 1989: 26-30).

Muchos críticos de la traducción reclamaron en el pasado que el traductor debía observar la propiedad de cada término, llegando si fuera necesario, a menospreciar, dejándolas de lado, las características estilísticas del autor, lo que equivaldría a hacer de la traducción una habilidad gramatical. Esta concepción de traducción fundada en la gramática es fruto de la consideración que este arte liberal recibía. Aunque perdiera en la escala de la dignidad ante las otras artes, ganaba en la de la necesidad, por ser tan indispensable que ningún arte podría funcionar sin ella. Era solamente a través de la gramática y su instrucción como el conocimiento podría ser adquirido, transmitido y preservado.

“Grammatica est recte loquendi scientia”, así definía Quintiliano a este arte (*Institutio oratoria*, I, 4, 2). Antes de llegar a un enunciado correcto, había varias operaciones que debían ser realizadas, cada una relativa a un aspecto del

lenguaje. El discurso estaba constituido de cuatro elementos: *littera*, *syllaba*, *dictio*, *oratio*. Estos cuatro elementos determinaban, según Prisciano (siglo VI), (*apud* Rener 1989: 37), la subdivisión de la materia de la gramática: *orthographia*, *etymologia*, *prosodia*, *diasintactica*. La gramática renacentista, practicada por los humanistas del Renacimiento, mantenía la misma subdivisión: *littera*, la ortografía, trataba de las letras; *syllaba*, la prosodia, de las sílabas; *dictio*, la etimología, de las palabras; y *oratio*, la sintaxis, de las sentencias (López Grigera 1994: 35).

Para el estudio de la teoría de la traducción, las partes de la gramática más relevantes son la *etymologia* y la *syntaxis*. La primera trata las palabras como elementos individuales, la segunda, las combinaciones de las palabras. La *electio uerborum* y las *locutiones* son elementos imprescindibles en tal estudio, pero son no-gramaticales.

Electio Verborum

La *electio uerborum* o elección de las palabras es una operación que no pertenece a ninguna de las partes de la gramática. Aunque se refiera a las palabras aisladas, no es incluida en la *etymologia* porque es estudiada desde un punto de vista distinto. Esta investigación de las palabras se basa en el principio de que una palabra para poder ser usada en la comunicación tiene que cumplir algunos requisitos básicos. El primero y principal entre ellos, concerniente a la cuestión del significado, es la *proprietas uerbi*. El segundo, llamado *puritas*, debe definir el alcance del significado de las palabras. Una palabra pura es la que tiene significado en la comunidad particular donde es hablada. El tercer requisito, la *perspicuitas*, estrecha el alcance del significado limitándolo a un grupo específico dentro de la comunidad. Es la palabra que el receptor final realmente conoce y entiende.

A. *Electio uerborum - proprietas*

Según Quintiliano (*Institutio oratoria*, VIII, 2, 1), ‘propiedad’ es el nombre por lo cual una cosa es conocida. Tomada del vocabulario legal, donde expresaba el hecho de que algo es propiedad exclusiva de alguna persona en particular, *proprietas*, cuando es usada en contextos lingüísticos, designa las relaciones entre la *res* y su signo. El signo deviene el nombre propio de la cosa. En la mayoría de los casos, las cosas son representadas por una palabra propia, *uerbum uniuocum*, pero hay cosas que son significadas por más de una palabra, *uerbum multiuocum* o *synonimum*, como también hay palabras que representan más de una cosa, *uerbum aequiuocum* o *ambiguum*. Y hay cosas que no tienen una palabra que las represente.

Las palabras ambiguas representaban para al traductor un reto de su dominio de la lengua del original. Por otro lado, los sinónimos mostraban su dominio de la lengua de llegada.

Otro elemento en relación con la propiedad es el de las lenguas en cuanto propietarias de palabras. Las lenguas eran divididas en dos categorías, las ricas y las pobres. Para que una lengua fuera considerada rica no bastaba con que tuviera un número suficiente de palabras; había que tener un exceso de palabras, *copia et abundantia*. Hasta el siglo XVI, cuando el hebreo entra en la categoría de las lenguas ricas, sólo el latín y el griego eran consideradas como tales. La jerarquización de éstas ponía el griego en el rango más elevado, seguido por el latín y por último el hebreo. Estas tres lenguas servían como modelos por los cuales las lenguas vernáculas europeas eran juzgadas, y los traductores jugaron un papel fundamental en el enriquecimiento de éstas. Como las *res* no pueden ser dissociadas de sus *uerba* propias, a través de la adquisición de nuevas ideas beneficiaban sus lenguas en términos de riqueza léxica.

B. *Electio uerborum - puritas*

En las fuentes latinas, la *puritas* es frecuentemente asociada a la palabra *latinitas*: “pure et latine loqui”. Así como la *latinitas* concedía el status de ciudadano y los privilegios unidos a él a los miembros de la tribu de los *Latini*, la *puritas* concedía ciudadanía a las palabras. Con la mezcla de extranjeros con los nativos, hubo la necesidad de naturalizar también palabras extranjeras, los *uerba peregrini*. La comunicación a través de las palabras es posible solamente si el hablante y el oyente usan las mismas palabras que pertenecen al vocabulario común de una comunidad dada. La *puritas* debe garantizar que las palabras usadas en la frase pertenezcan a este vocabulario común. Quintiliano (*Institutio oratoria*, I, 6, 1) nombra cuatro criterios por los cuales se puede establecer la pureza de las palabras: razón o analogía (*ratio* o *analogia*), edad (*uetustas*), autoridad (*auctoritas*) y uso (*consuetudo* o *usus*).

B.1. *Puritas - Consuetudo*

Para que una palabra fuera considerada ‘pura’, debería estar en uso, ser hablada en la comunidad, lo que nunca significó ser hablada por la totalidad de los hablantes de una comunidad. Según Quintiliano, la investigación de la *consuetudo* de las palabras en su tiempo era un honor dado a un grupo de *eruditi*, que constituían una clase sin poder o prestigio social, pero con la distinción del conocimiento y de la erudición. En todos los tiempos siguientes y en la historia de todas las lenguas europeas, la *consuetudo* ha sido siempre la de una élite, también en el siglo XVI cuando se fundan las academias lingüísticas con el objetivo de estudiar y perfeccionar las lenguas vernáculas.

B.2. *Puritas - Vetustas*

Una palabra que es vieja debe ser considerada pura. El principio detrás de esta idea es el hecho de que una palabra vieja ha pertenecido en algún tiempo a la *consuetudo*, y que la edad no le quita su pureza, aunque su uso práctico es limitado porque ya está fuera de circulación.

B.3. *Puritas - Auctoritas*

Al incluir la *auctoritas* en la categoría de las palabras puras, Quintiliano se refería al uso lingüístico de los grandes autores, aunque con ciertos límites. Es un criterio que cuenta con las palabras escritas y que ha servido para la compilación de diccionarios. La *auctoritas* tiene un poder que crece con el tiempo y puede volverse la forma más importante del uso.

B.4. *Puritas - Ratio o analogia*

La *analogia* es definida como la comparación de las cosas que son similares, *comparatio similibus*. Con ella se intenta resolver casos dudosos comparándolos con ejemplos similares y ciertos, como determinar el género y la flexión de los nombres o la conjugación de verbos.

C. *Electio uerborum - perspicuitas*

La *perspicuitas* o claridad cuida de la comprensión del mensaje. No hay comunicación posible sin la claridad. Cada palabra debe ser clara. Por eso, para Vives, el criterio de la *uetustas* debe ser descartado, ya que puede producir obscuridad en el oyente. La *perspicuitas* difiere de los criterios anteriores en la extensión de su aplicación: mira una sección o un individuo de la comunidad,

una vez que se supone que ningún individuo domina todo el tesoro de una lengua sino sólo una porción limitada de ello.

Etymologia

La parte de la gramática conocida como *etymologia* es la antecesora de la moderna morfología. La ‘etimología’ se ocupa de las palabras a partir de las cuales se constituye un enunciado, las trata como partes del discurso, *partis orationis*. Esta operación gramatical primeramente clasifica las palabras según su función en la oración. El gramático latino Prisciano (siglo VI), basándose en Apolonio (Robins 1997: 99), estableció ocho partes del discurso: el nombre sustantivo, el pronombre, el verbo, el adverbio, el participio, la conjunción, la preposición y la interjección. Esta relación difiere del uso actual por presentar el participio como una parte independiente del discurso y por no contemplar al adjetivo. Este, que no tenía un status independiente, era considerado una subespecie de nombre, *nomen adjectiuum*, distinto del nombre más importante, el *nomen substantiuum*. En la jerarquía entre las partes del discurso, el sustantivo ocupaba el primer rango seguido por el verbo, por ser ambos indispensables en una proposición y por ser mutables. Tales mutaciones son presentadas en los paradigmas de los *casus* y *tempora*.

Syntaxis

Es en la *syntaxis* donde el proceso del *recte dicere* tiene su máxima expresión. Una vez que las palabras aisladas han sido clasificadas con propiedad y recibido los cambios exigidos por su función en la estructura, son consideradas como *constructibilia*, o sea, como partes acabadas listas para la construcción. El producto final que la gramática preparaba era conocido como *oratio*, *sermo* o *sententia*. La última operación que llevaría a este producto consistía en la adjunción de las palabras, *uerba struere*, a través de dos

conjuntos de normas, *constructio* y *regimen*. La *constructio* ofrecía las reglas para encontrar el sitio exacto de cada palabra, su orden en la oración, comprendiendo el *ordo constructibilium* tres áreas, el inicio, el medio y el fin de la sentencia. Las palabras podían ser agrupadas de dos formas: la *ordo naturalis* seguía la secuencia ‘natural’, en que el agente precede la acción; la *ordo artificialis*, por otro lado, se oponía a la anterior y permitía más libertad en el agrupamiento de las palabras. Había también reglas sobre la secuencia de los varios complementos de tiempo, modo y lugar. El *regimen*, a su vez, regulaba la regencia de preposiciones o verbos, y la concordancia entre los elementos.

Locutiones

Las *locutiones* o *modus dicendi* o idiotismos consisten en formaciones de palabras, frases idiomáticas que expresan un significado a veces independiente de las reglas. La característica que los hace anómalos desde un punto de vista gramatical es su total dependencia del uso, mientras que la gramática es gobernada por la regla. Junto con las palabras aisladas, las expresiones idiomáticas forman parte de la riqueza lexical de una lengua.

EL TRADUCTOR COMO GRAMÁTICO

Eran parte del currículo de la *ars grammatica* en el sistema escolar las habilidades de ‘construir’ y ‘deconstruir’. La enseñanza de la gramática comprendía dos partes. La primera, la exegética o *interpretatio*, objetivaba el entendimiento del contenido del paso o frase de un texto determinado y la demostración del significado de la declaración. El alumno, después de reconocer el significado de cada palabra, debía captar como un todo el pensamiento del autor, expresado en la frase, e interpretar o exponer su contenido a través de paráfrasis y circunlocuciones. La segunda parte, la

‘horística’ (relativo a ‘definición’, οἰσμοῖ ; es la parte de la gramática que verifica la propiedad o impropiiedad de la denominación; que teoriza [Gaffiot 1977: 754; Lausberg 1999: § 104]), intentaba demostrar el sistema de reglas que gobernaban los mecanismos del discurso entonces analizado. Se hacía un análisis técnico estudiándose cada palabra como un componente de una estructura, identificándola con alguna de las ocho partes del discurso y explicándola en lo que a su función y relación con las otras partes de la frase se refería.

También el traductor actuaba como el alumno. Empezaba por leer el texto del original frase por frase, y sujetaba cada frase a un análisis ‘exegético’ y ‘horístico’. Por el primero, llegaba al significado correcto y pleno de la declaración, mientras que por el segundo desvelaba los mecanismos por los cuales el autor expresaba el significado. En éste, desmontaba la estructura del texto original identificando cada componente con una de las *partes orationis*.

Lawrence Humphrey, en su tratado sobre la traducción, *Interpretatio linguarum seu de ratione convertendi et explicandi autores tam sacros quam profanos*, de 1559 (*apud* Rener 1989: 89), subraya los beneficios que el traductor recibe de las tres artes liberales del *trivium*. Aunque en términos de posición la gramática sea la más insignificante, en términos de actuación es la más importante porque es el fundamento de todas las artes liberales.

El traductor debe (1) seleccionar las palabras según los tres criterios de *proprietas*, *puritas* y *perspicuitas*, (2) sujetarlas a las inflexiones ‘etimológicas’ y (3) agruparlas según las normas de la sintaxis. Humphrey enseña que la traducción, en cuanto construcción, debe ser llevada a cabo en dos momentos: *comportare* (llevar junto o reunir) refiriéndose al material para construcción, a las palabras individuales, y *collocare* (asentar u organizar) refiriéndose al asentamiento del material y su organización en la estructura, a las reglas para

unir las palabras. *Comportare* y *collocare* hacen hincapié en el trabajo del traductor en dos secciones de la gramática, respectivamente *etymologia* y *sintaxis*. La exclusión de la *electio uerborum*, que tradicionalmente no pertenece a las operaciones gramaticales, se debe también a que el ‘material’ no es de libre elección en tanto que *inuentio*, sino que debe ser tomado de la estructura preexistente del original. Pero, como *elocutio*, debe funcionar en la lengua de traducción.

Se puede establecer la posición que la traducción ocupaba entre las actividades literarias observando la concepción del proceso creador en la Antigüedad. Toda creación literaria se originaba de tres operaciones distintas: *inuentio*, *dispositio* y *elocutio*. Las dos primeras trataban de las *res*, la última de las *uerba*; a la *dispositio* también se le reconocía su trabajo con las *uerba*. El proceso principiaba con la *inuentio*, que consistía de la reunión del material, *res*. Después de reunido, debía ser organizado en un orden lógico, la *dispositio*. Por fin, el material ordenado era colocado en las palabras durante la *elocutio*. Había dos tipos de *elocutio*: la *constructio* era controlada por la gramática y objetivaba la corrección de la frase; la *compositio* era controlada por la retórica y objetivaba la corrección del estilo.

Desde esta perspectiva, la traducción era apenas parcialmente creadora, ya que el traductor, en principio, no debía alterar ninguna parte del material a su disposición, sólo la vestimenta verbal. Este pensamiento alimentó a muchos vituperadores de la traducción que la veían como inferior al original porque la *inuentio* y la *dispositio* son obra del ‘inventor’, el cual es libre durante la *elocutio* en la elección de las expresiones. Sin embargo, según reconocían sus defensores, lo que la traducción perdía en términos de dignidad, lo ganaba por su utilidad y necesidad (Rener 1989: 92-96). Otra perspectiva, positiva, acerca de la actividad traduccional, la tendremos desde la retórica, apoyada en el pensamiento horaciano de la *Ars poetica*. Es más fácil y mejor recrear que

crear. La originalidad no es un valor en sí. Lo que ya fue publicado pertenece al dominio público. Importa más la perfección, la habilidad, la técnica con que un tema es tratado, que ser el primero en proponerlo. La marca personal del autor se muestra en el estilo. Es en el estilo donde se percibe la apropiación particular de una materia pública. Esta perspectiva supondrá una aportación de peso en la reflexión de la traducción, sobre todo en el Renacimiento, que hace hincapié en el tratamiento del texto de llegada.

Electio uerborum

En la *electio uerborum*, el traductor se enfrentaba con los primeros problemas de su tarea al buscar un equivalente en la lengua de llegada para cada palabra en el original. Equivalencia aquí significa que la palabra en la lengua de llegada tiene un significado, un *uerbum proprium* para cada noción en particular. La búsqueda de equivalentes dependía de muchas variantes. Una de ellas era la lengua. Lenguas pertenecientes a una misma familia presentaban menos problemas. El estadio de desarrollo de las lenguas también era un factor de gran importancia porque las más desarrolladas ya tenían un camino más amplio, abierto por un mayor número de traductores. Otra variante era la obra misma. Dependiendo del asunto y contenido, la traducción podría ser más o menos exigente. Y no menos importante era la consideración del receptor, si era culto o inculto. El problema mayor en la *proprietas* se presentaba frente a palabras ambiguas, así como en los textos que trataban de artes y ciencias, con un vocabulario técnico exclusivo. Para resolver estos problemas, lo que hacían los traductores era adaptar a su propia lengua métodos otrora divisados por los romanos, que incluían términos prestados del original y el empleo de neologismos y circunlocuciones.

A. Préstamos

La solución más simple en la búsqueda de un *uerbum proprium* que faltaba en la lengua de llegada era tomar prestada la palabra de la lengua del original. Pero aunque satisfaciendo la exigencia de la *proprietas*, no lograban la *puritas* y la *perspicuitas*. Así, estos términos tendían a ser rechazados porque eran oscuros a los lectores a quienes generalmente se destinaban las traducciones, los ignorantes del latín, del griego y del hebreo. Para naturalizar una palabra extranjera en la lengua de llegada, primero se debía domesticarla dándole la ortografía y las terminaciones de la lengua de llegada. Las que no se prestaban a este proceso, sobre todo los nombres propios, pertenecían a las palabras que tenían necesariamente que ser tomadas en préstamo.

B. Neologismos (*uerbum e uerbo* y *uerbum e sensu*)

Las deficiencias lexicales podían también ser resueltas con la invención de palabras nuevas. Había dos formas de construir neologismos: *uerbum e uerbo* y *uerbum e sensu*. En el primero, la palabra ya existía en la lengua de llegada, pero no en aquel significado particular que recibía. El sentido era derivado a través de una traducción literal y directa de la palabra en la lengua del original. Las palabras formadas por este proceso presentaban pureza, pero poca claridad. Más eficaces eran los neologismos *uerbum e sensu*, en que la traducción apuntaba no tanto a la palabra en sí como a la idea que tenía detrás. Como este proceso también pecaba frecuentemente en la cuestión de la *perspicuitas*, algunos traductores empezaron a ofrecer el término técnico extranjero dentro del texto o en el margen acompañado de la versión. Schottelius, por ejemplo, inserta la palabra en el texto en la forma de un doble como “Phrasis oder Redart”, “Wiederhall oder Echo” (*apud* Rener 1989: 107); Cartagena, entre otros procedimientos, presenta, a la semejanza de Schottelius,

el del latinismo seguido de una traducción, como “*ueri simile*: verisímile o de presumir”, “*in foro*: en la plaza e en el foro” (*apud* Morrás 1993: cap. IV).

C. Circunlocuciones (*pluribus uerbis*)

Los préstamos y los neologismos se refieren más bien a la presencia de términos técnicos en el texto original, en los cuales la precisión y brevedad eran esenciales. Para los otros casos en que las palabras del original no exigían precisión, estaban las circunlocuciones o perífrasis y los dobles (términos semánticamente distintos, como por ejemplo en Cicerón al traducir *nomos* por “*lex et mos*” [*apud* Rener 1989: 110], o en Cartagena que, al traducir el *De officiis* de Cicerón, usa muchos dobles: *perspicit* por “conosçe e vee” [*apud* Morrás 1993: cap. IV]). Desde la Antigüedad clásica, era conocida la sustitución de una palabra por más palabras, un método denominado por Cicerón como *pluribus uerbis*.

Etymologia y Sintaxis

Es en el estadio ‘etimológico’ y sintáctico donde el traductor se encuentra con las *proprietas linguarum*, a nivel gramatical. Para discernir los rasgos característicos de cada lengua, deberá servirse de su *peritia linguarum*, un término usado por Leonardi Bruni en su tratado sobre traducción *De interpretatione recta*, ca. 1420, que analizamos en el capítulo IV. El conocimiento de las dos lenguas es un requisito básico para el traductor, incluso en sus niveles no-gramaticales, una vez que hay que trabajar también con los idiotismos y proverbios.

A. *Locutiones* o idiotismos

La cuestión central relacionada con los idiotismos es la relación peculiar entre las palabras y el significado. Aisladamente, las palabras tienen un significado, pero la frase como un todo tiene otro. La probabilidad de error, por tanto, es grande si las palabras son tomadas literalmente y no idiomáticamente. Esta discrepancia entre las palabras y el significado priva a las palabras de su función significativa normal, y su traducción obliga al traductor a fijarse en el significado, a traducir *ad sensum*. Esta forma de traducción frente a un idiotismo no es antitética a la literal, *ad uerbum*, porque el traductor es forzado a esto, es la única salida posible.

B. *Proverbii*

Los *proverbii* o *sententiae* constituyen un grupo de palabras afines a los idiotismos, pero son entidades mayores que estos. Su contenido expresa una lección tomada de la experiencia respecto a lo real o necesario a la vida, y su forma se caracteriza por la concisión y efectos acústicos. Del mismo modo que los idiotismos, también los proverbios son garantizados por la *consuetudo*, y ambos participan de las *proprietaes linguae*. Más complejos que los idiotismos, los proverbios son más difíciles de ser traducidos directamente a una lengua extranjera.

C. *Mutatio*

Para solucionar muchos problemas relativos a la traducción en el plan gramatical, el traductor cuenta con la posibilidad de la *mutatio*, señala Humphrey en su tratado. *Mutatio* es la modificación de la función gramatical de las palabras. Este proceso es más conocido y más amplio en los tratados retóricos bajo el nombre de *immutatio*.

LA TRADUCCIÓN Y LA RETÓRICA

La comunicación concebida y practicada simplemente como un proceso mecánico por medio de la gramática puede no alcanzar su fin porque el receptor del mensaje es un ser humano con una constitución psicológica peculiar en que las palabras tienen una influencia decisiva. Según las palabras empleadas en el mensaje, la recepción puede ser influenciada de manera positiva o negativa. Este fenómeno hace imperativo proveer el mensaje con los dispositivos apropiados para provocar el efecto deseado. Esta es la función real de la retórica y sus dispositivos ornamentales.

Así, cada una de las tres *artes* del *trivium* trataba de un aspecto específico en el discurso, contribuyendo a su perfección. La retórica trataba de la eficacia, y era definida como *ars bene dicendi*, la gramática trataba de la corrección, *ars recte dicendi*, y la dialéctica trataba de la verdad, *ars vere dicendi*. Bajo este aspecto, la retórica no podía ser concebida rival de la gramática, sino su complemento, pues aquella sólo podía actuar después de que la gramática hubiera completado su trabajo.

Una vez que la traducción trabaja sobre un texto definido y no necesita ni puede tratar de los aspectos retóricos propios de la *inuentio* y de la *dispositio*, la parte de la retórica que le toca cuidar es la *elocutio*. La *elocutio* se refiere esencialmente a la materialización de las ideas y al estilo, a la elección de los términos y su *compositio*. Los preceptos de la *elocutio* conciernen a dos grupos: los relativos a las palabras aisladas, *uerba singula*, y los que afectan a las palabras agrupadas en función sintáctica, *uerba coniuncta*.

También en la retórica, la *electio uerborum* es la operación fundamental de la selección del material estructural para la construcción futura. No obstante, aquí la selección se da dentro de los límites impuestos por la gramática, o sea,

la retórica sólo puede seleccionar entre aquellas palabras ya aprobadas en las tres piedras de toque de la propiedad, la pureza y la claridad. En este punto, podríamos exponer sistemáticamente todos los preceptos concernientes a la *elocutio* – que no son pocos –, no obstante, su formalización se encuentra en varios buenos manuales fácilmente accesibles, de entre los cuales, el de Heinrich Lausberg, de que nos servimos para los análisis del *corpus*. Nos limitamos, por tanto, ahora a una breve recapitulación de las cinco partes que tradicionalmente componen la *elocutio* en un tratado de retórica: *latinitas*, *perspicuitas*, *ornatus*, *aptum* y *vitia*.

A. *Latinitas*¹⁰

La *latinitas* es la forma de expresarse con corrección idiomática. A la incorrección, si se trata de *uerba singula*, se llama *barbarismus*, si se trata de *uerba coniuncta*, *soloecismus*. Si toleradas por razones estilísticas, se dice que reciben *licentia*, entonces el *barbarismus* pasa a llamarse *metaplasmus*, y el *soloecismus* a llamarse *schema* o *figura*.

El *barbarismus* o *metaplasmus* acontece al emplearse términos o acepciones no latinos, una tarea perteneciente a la *electio uerborum*, y su clasificación es bastante extensa. Los criterios retóricos usados en la selección de palabras no son tan precisos como los de la gramática. La retórica busca cualidades en las palabras, lo que, sin embargo, es difícil de definir y medir.

¹⁰ Cf. H. Lausberg 1999: §§ 463-527.

B. *Perspicuitas*¹¹

Como la *Latinitas* pertenece más bien a la gramática, favoreciendo a la retórica en lo que toca al estilo, la *perspicuitas* es la primera de las virtudes retóricas. Su objetivo es la comprensibilidad intelectual. La falta de *perspicuitas* produce *obscuritas*. En las *uerba singula*, pertenece a la *electio uerborum*. En las *uerba coniuncta* la *perspicuitas* se refiere a la construcción oracional.

C. *Ornatus*¹²

El *ornatus* es la *uirtus* más brillante y efectista; vela por la *uarietas* y contrarresta así los efectos del *taedium*. En los *uerba singula*, el *ornatus* posibilita la *immutatio* de una palabra aislada, o sea, la elección justa y apropiada de un término entre una serie de sinónimos y la relajación de la *proprietas*. En los *uerba coniuncta*, el *ornatus* consiste en las '*figurae*' y en la '*compositio*'.

Los tropos representan una de las categorías modificativas, la *immutatio uerborum*, y las figuras se caracterizan por las restantes categorías (*adiectio*, *detractio*, *transmutatio*), dividiéndose en *figurae uerborum* o *figurae elocutionis* (figuras de dicción) y *figurae sententiarum* (figuras de pensamiento). Las primeras afectan a la concretización elocutiva, las segundas rebasan la esfera de la *elocutio* y afectan a la concepción de los pensamientos. Los límites, no obstante, entre unas y otras no son precisos, y por eso su clasificación se realiza según se considere su contenido conceptual o su formulación lingüística.

¹¹ Cf. H. Lausberg 1999: §§ 528-537.

¹² Cf. H. Lausberg 1999: §§ 538-1054.

La '*compositio*' es la correspondencia prosaica de la versificación poética. Comprende la oración con sus elementos constitutivos (la yuxtaposición casual, en la *oratio soluta*; la yuxtaposición coordinada querida y consciente, en la *oratio perpetua*; la concatenación organizada y diferenciadora, en el *periodus*) y la colocación de las palabras en la oración.

En la colocación de las palabras en la oración pueden participar tres factores, que afectan a la sintaxis y semántica (*ordo*), a la eufonía (*iunctura*) y al ritmo (*numerus*):

1. *Ordo* – afecta a la colocación de las palabras. Las exigencias del *ordo* (ley de los miembros crecientes, *naturalis ordo*, *rectus ordo*) deben ser respetadas tanto en la oración asindética, la que omite las conjunciones, como en el período.
2. *Iunctura* – es la proximidad inmediata de los miembros de una frase o de frases entre sí. Las prescripciones de la *iunctura* respectan principalmente a las palabras individuales, sean en cuanto palabras enteras: aquí se debe tomar cuidado con las repeticiones, tanto en el volumen como en la clase de las palabras; sean en cuanto partes de la palabra: la atención va hacia las sílabas (sucesión de cantidades silábicas, contacto silábico entre palabras y similitudencia silábica en contacto de palabras) y sonidos aislados (contacto inmediato y no inmediato de las palabras);
3. *Numerus* – toda manifestación elocutiva presenta una serie sucesiva de sílabas breves y largas. Este fenómeno natural es la materia prima de dos artes (*ars poetica* y *ars rhetorica*), que mediante reglas introducen el orden en la sucesión de largas y breves, cuya unidad más pequeña se llama *pes*. La diferencia entre ambas artes es que en la *poetica* la distribución de los *pedes* en una sucesión regular abarca y comprende el discurso entero; en cambio en la *ars rhetorica* subsiste una mayor

libertad y no se submete el discurso entero a una sucesión rígida de los *pedes*. En la *ars poetica* este proceso se llama *metrum*, en la *ars rhetorica* se llama *numerus*. El *numerus* conformado a las reglas del arte se llama también *rhythmus*. El *numerus* está regido por dos principios: el principio positivo de la *uariatio* (evitar la sucesión de varias sílabas largas o breves seguidas) y el principio negativo de la evitación de la poesía. El comportamiento del *numerus* en la frase puede estudiarse en el principio de la frase, en el medio y al final.

D. *Aptum*¹³

También conocido como *decorum*, es la virtud de las partes de armonizar el todo. El *aptum* respecta a dos dominios: la esfera interna de la obra de arte y la esfera externa del hecho social. Lo que significa que el *aptum* afecta no sólo a la *elocutio*, sino también a todas las fases de elaboración y presentación del discurso.

1. Esfera interna – las partes integrantes del discurso más afectadas son:
 - a) la *causa* (asunto principal conocido mediante la *intellectio* y la *inuentio* de los propios pensamientos);
 - b) *inuentio* y *elocutio* – las ideas (*res*) encontradas mediante la *inuentio* han de vestirse con el apropiado ropaje lingüístico (*uerba*);
 - c) *pronuntiatio* – la pronunciación del discurso acompañada de gestos ha de estar en consonancia con las ideas expresadas y con su formulación elocutiva;
 - d) las cuatro partes del discurso (*exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*) deben armonizar entre sí.

¹³ Cf. H. Lausberg 1999: §§ 1055-1062.

2. Esfera externa – afecta a la relación del conjunto del discurso y de sus partes integrantes con las circunstancias sociales del discurso, que son:
- a) el orador;
 - b) el público;
 - c) el momento del discurso;
 - d) el lugar del discurso.

La norma fundamental del *decorum* del discurso en su relación con el público radica en la *utilitas* de la causa. La *utilitas* es la norma de todos los preceptos y teorías de la retórica. Por ello se debe incluso prescindir de los preceptos de la retórica, cuando así lo exija la *utilitas*.

E. *Vitia*¹⁴

El *vitium* es la falta de la *uirtus*. A menudo es difícil diferenciar a los dos porque los *vitia* son susceptibles por convención de considerarse *uirtutes*. Algunos *vitia* de la *elocutio*:

1. Defectos contra la *latinitas*: *barbarismus*, *soloecismus* y purismo exageradamente afectado.
2. Defectos contra la *perspicuitas*: *obscuritas*.
3. Defectos contra el *ornatus*: demasiado poco (discurso carente de arte) o exceso.
4. Defectos contra el *aptum*:
 - a) en la esfera interna: inconveniencia entre *res* y *uerba* (como la calificación de ‘injusto’ a un parricida) o entre *uerba* y *uerba* (mezcla de varios tipos de lenguajes y estilos);

¹⁴ Cf. H. Lausberg 1999: §§ 1063-1077.

b) en la esfera externa: respecta a lo vulgar y obsceno en las *res, uerba singula, uerba coniuncta*.

Estilo y *genera dicendi*

El conjunto de los dispositivos retóricos de la *elocutio* contribuyen a la formación del estilo del escritor. En la Antigüedad, el estilo es también expresión de la estructura social vigente y puede limitar al escritor a la expresión de su clase social regulando el uso de los dispositivos retóricos. Prevalece la clase sobre el individuo. Como la sociedad, también las creaciones literarias estaban organizadas en clases y así requerían un habla específica, aunque su clasificación fuera más visible en términos de asunto, *res*. No obstante, a pesar de ser restringido por la *materia* y por su clase social, el escritor puede desarrollar un estilo propio para expresar sus pensamientos. La virtud del *aptum* vigila el empleo correcto de los medios y recursos de la *elocutio*.

El primer factor que concierne al estilo es el propio asunto, *res*, también llamado *materia*. Tradicionalmente son tres los niveles de asuntos, bajo, medio y alto, reproduciendo las clases sociales, y son ejemplificados con las tres obras de Virgilio: el más bajo era representado por el pastor, trataba de asuntos pequeños y populares y su función era sobre todo *docere*: *Bucólicas*; el medio era representado por el agricultor, cuidaba de temas morales y medianos, y su función era *delectare*: *Geórgicas*; y el más elevado, representado por el soldado o el soberano, se refería a causas mayores, a Dios, y su función era *mouere* (*flectere* y *conuertere*): *Eneida*. Los estilos correspondientes a las formas de hablas (*genera dicendi*) de cada clase eran conocidos como *humile* o *genus subtile*, *mediocre* o *genus medium*, y *sublime* o *genus grande*. Los tres *genera* representan tan sólo una selección de las posibilidades de los géneros necesarios en la realidad. En la práctica estos tres géneros se descomponen y se

mezclan en una serie enorme de variantes, y no han de emplearse exclusivamente en toda la obra.

Además del asunto, también las decisiones sobre el estilo debían considerar al escritor. Estos eran divididos en *oratores* y *historici*. La categoría de los oradores se subdividía a su vez en dos partes: los oradores como tal y los poetas. Sin embargo, normalmente eran citados en una forma ternaria: *historici, oratores, poetae*. Cada categoría requería un estilo distinto. *Historici* se refería no sólo a los ‘historiadores’, *stricto sensu*, sino a cualquier escritor que trataba su tema de una forma instructiva, desapasionada, caracterizada por el deseo de informar. De manera que a este grupo pertenecían los filósofos y los tratadistas de cualquier asunto. En cuanto a los *oratores* y *poetas*, la línea que los separaba era determinada por la cantidad y el tipo de ornamentación empleados; era más del orden de la técnica que de la sustancia. Siempre se reconoció la superioridad del poeta sobre el orador por su habilidad y capacidad de trabajar las ideas en la *oratio ligata* o verso, dentro de patrones rígidos, limitado por los *numeri poetici* en todos los aspectos de su obra, la elección de las palabras, su posición, las *iuncturae*, etc. No obstante, la traducción de la poesía era vista, en principio, como un problema puramente técnico, y podría ser realizada tanto en prosa como en poesía. El argumento principal de los traductores que se servían de la prosa en la traducción de la poesía era el de la fidelidad al contenido del original.

La última parte de la tarea del traductor se refiere al perfeccionamiento del texto producido mediante la *emendatio*. La *emendatio* es el proceso al que toda obra de arte, literaria o de otro tipo, debe someterse antes de dejar el taller del artista, y que, según Quintiliano (*Institutio oratoria*, X, 4, 1), consiste de tres operaciones: *adicere, detrachere, mutare* (añadir, quitar, cambiar). No hay consejos prácticos para esta operación, pero una guía segura parece ser el oído, la eufonía, como lo veremos en los textos analizados.

EL TRADUCTOR COMO RETÓRICO

Para L. Humphrey (*apud* Rener 1989: 183), en *Mystery of Rhetoric Unveiled*, 1657, el conocimiento de la retórica es esencial para el traductor y presenta tres razones, relativas a los tres procesos de la traducción: comprensión de la *res* del original, interpretación y pasaje del texto original a la lengua de llegada. En los análisis de las fuentes primarias que componen nuestro *corpus*, intentaremos hacer más visibles el papel de la retórica y su función en la traducción, desvelando su presencia en la base de los preceptos traductológicos.

De una manera seguramente más directa que en nuestra modernidad, el traductor medieval y renacentista trabajaba para un lector específico. Así como la relación entre el traductor y su original puede ser expresada por la palabra *fidelitas*, la relación entre el traductor y el lector es la de la *perspicuitas*. Hasta aproximadamente el siglo XVIII, la traducción era considerada como perteneciente no al campo de la lingüística, sino al de la hermenéutica: su nombre técnico era *interpretatio*. De forma que el traductor no era un lingüista, sino un expositor que combatía la *obscuritas*. Las fuentes de la *obscuritas* para el lector podrían ser dos órdenes: de la *res*, cuando una idea no era comprensible, o de las *uerba*, cuando la *res* había sido expresada en una forma o estilo fuera del alcance del lector. De la solución de estos problemas se encargaba el traductor. Si las ideas eran consideradas más allá de la capacidad intelectual del lector, el traductor podría simplemente omitirlas. Si se trataba de las palabras, había varios procedimientos distintos. La *perspicuitas* encontraba tal vez su mayor peligro en los tropos por su ambigüedad intrínseca. Los tropos requieren una mente ágil que pase del sentido normal al metafórico, y que no siempre la poseía el lector común que sólo dominaba la lengua vernácula. También podrían ser problemáticos los efectos artísticos del ritmo y del sonido, las *figurae* y los *numeri*, a causa del *ordo uerborum* modificado. Sin embargo,

los problemas se incrementaban si la traducción concernía a la poesía, en que la posición de las palabras es aún más alejada del orden natural.

La idea clásica de traducción como *interpretatio* abarca, además de preceptos para transferir el texto, también normas sociales y morales. Es donde el traductor actuará como censor. A través de la hermenéutica y de la retórica, utilizando paráfrasis inofensivas u omitiendo pasos y expresiones considerados obscenos, vulgares o contra la religión y la moral, el traductor intentaba “controlar, o al menos influir, en la imagen de la cultura que la sociedad iba a recibir” (Morrás 1994: 417); un hecho que también puede ser interpretado, según lo hace Rener, como “the orator’s respect for the values of his listener as required by the code of social decorum” (1989: 236): la salvaguardia de los valores morales y la preservación del decoro social pesan más que la reproducción exacta del original. Siendo la función principal de la retórica persuadir, las necesidades y expectativas del público y los medios para conquistarlo merecen especial atención.

Lo que he llamado en este segundo capítulo ‘bases teóricas de la traducción’, no es sino la exposición de elementos (cosmovisión, teoría del lenguaje, retórica) que subyacen en la práctica y teorización de la traducción antigua y renacentista, y que participan de alguna manera en los análisis realizados más adelante. La teoría de la *interpretatio*, como hemos percibido, representa una visión global de la concepción y práctica de la traducción durante casi dos mil años; no obstante, en su presentación he subrayado el papel de la *elocutio*, que es el principal valor que se manifestará en el Renacimiento. La especificidad de cada período histórico en particular en lo que a la traducción se refiere debe partir de la investigación de la concepción y teoría del lenguaje involucradas, cuya concepción de la retórica en su momento determinado se revelará decisiva en la concepción y práctica de la traducción vigentes. Según fue expuesta hasta aquí, la teoría de la *interpretatio* puede ser

esquemática como sigue (p. 111). Considerando las diferencias y especificidades en la concepción y práctica de la traducción de cada época, cuya investigación no es objeto de este trabajo, debemos omitir la laguna que concierne potencialmente al traductor como retórico; sin embargo, la que trataremos de llenar es solamente aquella que respecta al período renacentista, y que debe permanecer suspensa hasta el término de nuestra investigación.

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO*

Gramática (elementos gramaticales y non-gramaticales)

- electio uerborum: a.proprietas
b.puritas: a.consuetudo
b.uetustas
c.auctoritas
d.analogia
c.perspicuitas
 - etymologia
 - syntaxis
 - locutiones
-

El traductor como gramático

- electio uerborum: a.préstamos
b.neologismos
c.circunlocuciones
 - etymologia y syntaxis: a.locutiones
b.proverbii
c.mutatio
-

Retórica (*elocutio*)

- latinitas: a.uerba singula: barbarismus – metaplasmus
b.uerba coniuncta: soloecismus – schema o figuras
 - perspicuitas: a.uerba singula: electio uerborum
b.uerba coniuncta: construcción oracional
 - ornatus: a.uerba singula: a.immutatio
b.uerba coniuncta: a.figurae: a.uerborum
b.sententiarum
b.compositio: a.oratio soluta, oratio perpetua, periodus
b.colocación de las palabras: a.ordo
b.iunctura
c.numerus
 - aptum: a.esfera interna
b.esfera externa
 - vitia: a.latinitas
b.perspicuitas
c.ornatus
d.apertum
-

El traductor como retórico

Der Übersetzer ist ein Autor seiner Zeit und seiner Nation. [...] Man kann hinter dem Werk die Methode des Übersetzers als Ausdruck einer bestimmten Übersetzungsnorm suchen, einer bestimmten Einstellung zum Übersetzen (Levy 1969: 25)¹⁵.

La participación del traductor en la traducción es decisiva. Su concepción de traducción implica la posibilidad y el tipo de traducción. Por detrás de la obra traducida está el método del traductor como expresión de una concepción y de un proceso traductor, aunque inconsciente al propio traductor. Pero nada es gratuito, dado que el traductor es un hombre histórico-social, “un autor de su tiempo y de su nación”, que escribe y se inscribe en el texto que (re)produce. La obra traducida es expresión no sólo de una concepción traductora individual, sino también de la historicidad en que se la produjo. Sin embargo, ni una concepción de traducción determinada, ni un momento histórico dado, son independientes entre sí, desvinculados de otros factores antecedentes y de coyunturas presentes. Y la teoría de la traducción en el Renacimiento no constituye una excepción. Este es el tema del capítulo siguiente.

¹⁵ “El traductor es un autor de su tiempo y de su nación. [...] Se puede buscar por detrás de la obra el método del traductor como expresión de una determinada norma de traducción, de una determinada orientación para el traducir”.

Capítulo III

ANTECEDENTES Y COYUNTURAS DE LA TRADUCCIÓN EN EL RENACIMIENTO

Al repasar la práctica traductora realizada en el Occidente hasta el Renacimiento, nuestra preocupación se centra en los modos en que dicha práctica pudo efectuarse. En lo que se presenta a continuación, no se ha intentado una síntesis de la historia de la traducción, sino de la teoría de la traducción, es decir, del pensamiento sobre la práctica traductora en sus momentos más expresivos. La Traductología aún se está articulando para la constitución de una historia del pensamiento sobre la traducción; sin embargo, importantes contribuciones han sido ofrecidas después que se ha reconocido a la retórica como el código principal de la teoría del lenguaje en la Antigüedad; un código que ha dado un marco teórico fundamental para las discusiones actuales sobre la traducción producida hasta el siglo XVIII.

LOS ROMANOS

La tradición escrita enseña que en el II milenio a.C., en Asia Menor, asirios, babilonios e hititas hacían un trabajo especializado de escritura: traducían la correspondencia oficial de los estados (Mounin 1965: 30). Pero, aparte los períodos poco claros de la historia de la traducción y el de la Septuaginta – la primera gran traducción (siglos III a.C. – I a.C.) conocida en nuestra cultura, hecha del hebreo al griego, “carente de mérito literario y plagada de hebraísmos” (García Yebra 1989: 302) –, la primera traducción literaria de una lengua a otra (Highet 1996: 169) se hizo hacia el año 250 a.C.,

con la traducción al latín de la *Odisea* de Homero por Livio Andrónico, el “primer traductor europeo” (Ballard 1992: 38). Curiosamente su lengua materna era el dórico, uno de los cuatro principales dialectos de la lengua griega. Hizo su traducción en versos saturnios. Fragmentos de esta obra revelan que “la traducción era exacta, el estilo – de ordinario – simple y preciso, con algunos logros, pero muy lejos de la flexibilidad cambiante del griego, y en ocasiones desviado, lleno de epítetos inútiles” (Bayet 1996: 48). A partir de entonces, varios autores latinos se sirvieron de modelos griegos sea como fuente para traducciones más o menos libres, sea como inspiración para sus (re)creaciones más o menos personales. La génesis de la literatura latina está en la traducción e imitación de modelos griegos.

La primera época en la historia de la traducción literaria occidental consiste pues en traducciones del griego al latín. No obstante, los romanos, aunque constituyeron su literatura sobre moldes griegos, no tenían la necesidad imperiosa de traducir del griego, dado que su sociedad era básicamente bilingüe. Sus traducciones revelan más bien su interés por las creaciones literarias, los conocimientos científicos de otros pueblos, y el deseo de erigir su propia literatura. Rita Copeland recuerda que los romanos reconocieron la lengua griega como la más ilustre, y que, por eso, la traducción del griego al latín puede ser descrita como un movimiento vertical descendiente de lo mayor a lo menor (1991: 11). La exaltación de los modelos griegos por parte de los romanos ha sido vista también como prueba de su falta de originalidad. Sin embargo, esta es una crítica que desconsidera el papel de la *mimesis* en la creación literaria de la Antigüedad (Ritoré 1994: 604), así como el hecho de que los romanos se consideraban continuadores de los modelos griegos, y que su sistema literario había creado una jerarquía de textos y autores que superaba los límites lingüísticos: este sistema reflejaba el ideal romano del estado jerárquico, centralizado y tutelador, basado en la ley de la razón (Bassnett 1980: 43).

Se puede, no obstante, afirmar, como lo hace Folena, que el fenómeno de la traducción era para los romanos mucho más importante, habitual y familiar que para los griegos. Para estos, el concepto cultural de traducción es prácticamente inexistente hasta aproximadamente la época alejandrina, y la terminología permanece genérica y muy poco técnica, en cuanto que el latín presenta para el concepto del traducir “articolarioni complesse e sottili, con una sinonimia ben differenziata in nozioni e connotazioni particolare” (Folena 1991: 8). En la traducción artística, una invención latina, se produjo una romanización no sólo de la expresión sino también del contenido, con énfasis en el texto de llegada, y a este nuevo valor se le denominó con los verbos *uertere* y el compuesto *conuertere, transuertere e imitari*. *Explicare* también comparte estas nociones, pero en san Jerónimo asume el significado de acentuación sobre la funcionalidad semántica más que sobre el ornato retórico. Otras acepciones latinas ofrecen los verbos *interpretari*, que parece poner la atención sobre el contenido, la dependencia y esfuerzo de fidelidad de la copia; *exprimere*, que parece hacer hincapié en la marca formal del calco; y *reddo*, que indicaría la correspondencia formal no literal entre original y traducción. En el latín tardío y en la Edad Media va a dominar el término *transfere*, y, más aún, de su derivado participial, el verbo *translatare*, que ofrece el sustantivo *translatio* y el agente *translator*. Otros términos surgieron en diferentes países europeos durante la Edad Media, algunos logrando mantenerse por un tiempo más largo que otros. El francés antiguo acuñó el verbo *romancier*, con el significado de ‘poner en lengua romance’, ‘exponer’, ‘poner en rima’, ‘narrar’, y de la misma raíz el español ha sacado *romançar, romancear*. El italiano creó el verbo *volgarizzare*, que decae a partir del Trecento, pasando a dominar el *traslatare* con un valor más genérico, indicando las traducciones tanto de otras lenguas vernáculas como del latín al italiano, y de otras lenguas al latín. La raíz de los modernos ‘tradurre’ (1420) italiano; ‘traduire’ (1480) francés; ‘traducir’ (1493-95) castellano; ‘traduir’ (1507) catalán; ‘traduzir’ (1537) portugués; ‘a

traduce' rumeno, originados de *traducere*, empieza en el Humanismo, con Leonardo Bruni (Folena 1991: 8-10; 17-19; 34;71).

En la historia de estos términos, según el relato de Folena, la primera aparición de *traductio* se da junto al verbo *traducere* en una carta de Bruni fechada el 5 de septiembre de 1400. *Traductio* sería una innovación semántica fundada sobre un paso de Gelio en *Noctes Atticae* (I, 18, 1) donde se habla de un “uocabulum Graecum traductum in linguam Romanam”. Se puede cuestionar si se trata de un forzamiento intencional o de un malentendido, un error semántico de traducción. El vocablo *traductio* es ya usado por Cicerón (*De oratore*, III, 42, 167) como un tecnicismo retórico, indicando la introducción material en la lengua de llegada de un vocablo extranjero, o sea, un préstamo. Es la actuación opuesta al *transferre* o *interpretari* (Folena 1991: 72). George Steiner, por un lado, afirma que “Bruni interpretó mal una frase de las *Noches áticas* de Aulo Gelio, donde el latín significa en realidad ‘derivar de, llevar a’” (1998: 302). Folena, por otro lado, cree que Bruni no se equivocó, sino que muy conscientemente eligió un vocablo nuevo,

non consunto come *transferre*, dove l'operazione di trapianto d'una in altra lingua si manifestasse con maggior energia e plasticità: e *traduco* non solo era piú dinamico di *transfero*, ma rispetto al suo piú vulgato predecessore conteneva, oltre al tratto semantico dell' “attraversamento” e del “movimento”, anche il tratto della “individualità” o della causatività soggettiva (si pensi o *duco/dux* rispetto a *fero*), sottolineando insieme l'originalità, l'impegno personale e la “proprietà letteraria” di questa operazione sempre meno anonima (Folena 1991: 72).

Con una postura distinta, Aires Nascimento presenta la hipótesis de que los términos *traducere* y *traductio* debían estar ocurriendo ya anteriormente al tratado bruniano, una vez que un neologismo de este tipo “representaría una concessão menos esperada por parte de um purista da língua latina como era

aquele humanista” (1998: 133), y que, si fuera un neologismo, hubiera merecido alguna explicación.

En *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, 1991, Rita Copeland hace un excelente análisis sobre la concepción de la traducción entre los romanos, enfocado a partir del marco teórico de la retórica y de la gramática, – y que se encaja bien dentro del planteamiento de este trabajo – del cual vale recordar algunas ideas. Las escuelas romanas practicaban un modelo de enseñanza similar al de las escuelas griegas, y en ambas la disciplina de gramática comprendía no solamente el estudio técnico del lenguaje sino también el comentario o crítica textual, y la disciplina de retórica enseñaba como producir argumentos persuasivos y discursos públicos. La mayor diferencia entre estas escuelas, y que nos interesa aquí, es que en la romana la traducción era una práctica común tanto en el aprendizaje de gramática como de retórica. En los estudios gramaticales, era considerada una forma de comentario textual, y en los de retórica, una forma de imitación. De ahí también la gran superposición entre las prácticas de comentarios, traducción e imitación literaria (1991: 9-10). La traducción entre los romanos estaba vinculada a la teoría y práctica de la imitación de modelos literarios, pero a diferencia de otras formas de imitación retórico-literaria, la teoría de la traducción

is figured as a pattern of transference, substitution, and ultimately displacement of the source. [...] The aim of translation is to reinvent the source, so that, as in rhetorical theory, attention is focused on the active production on a new text endowed with its own affective powers and suited to the particular historical circumstances of its reception. [...] This aim has two causes: first, translation arises from an acknowledgment of difference; and second, the Roman reverence for Greek culture was simply a corollary of the desire to displace that culture, and eliminate its hegemonic hold, through contestation and hence difference (Copeland 1991: 30).

La tarea de traducción es concebida como la producción de una réplica a través de la diferencia, el desplazamiento, la sustitución y la apropiación cultural o canónica. Y la retórica ofrece un modelo de hermenéutica para la realización de esta tarea. Fue en el clasicismo latino donde surgieron las primeras reflexiones más significativas sobre la traducción, “als die römischen Autoren sich in ihren Originalwerken mehr von den Vorbildern lösten, und umgekehrt sich in den Übersetzungen stärker um genaue Nachbildung bemühen konnten”¹⁶ (Stolze 2001: 18). El principal teórico de la traducción y traductor del período clásico fue Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.).

CICERÓN

Doscientos años después de haber Roma conocido la *Odyssea*, en la traducción de Livio Andrónico, Cicerón, en 46 a.C., ofrece la primera reflexión sobre el arte y la tarea del traducir, sobre todo en *De optimo genere oratorum*¹⁷, poniendo, según la interpretación de G. Mounin, el gran problema teórico que dominará la traducción por dos mil años: ¿se debe ser fiel a las palabras del texto o al pensamiento contenido en él? (1965: 31). En las pocas líneas que tratan de la traducción, *De optimo genere oratorum* apunta dos maneras de traducir: la del ‘orador’ y la del ‘intérprete’.

Nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. [...] Quorum ego orationes, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro... (Cicerón 1996: 38; 40; V, 14; VII, 23).

¹⁶ ... “cuando los autores romanos, en sus obras originales, más se alejaron de los modelos, y, al revés, en las traducciones, pudieron esforzarse más intensamente por una reproducción exacta.”

¹⁷ Cicerón presenta otros comentarios sobre el arte de la traducción en *Acad.*, I, 10; II, 31; *Leg.*, II, 17; *Tusc.*, III, 41; III, 44; *Ad. Att.*, VI, 2, 3; *De fin.*, II, 13; III, 15; III, 35.

Y no los he traducido como mero intérprete, sino como orador, con las mismas ideas y las correspondientes formas de expresión, con sus – digamos – figuras, aunque acomodadas las palabras a nuestra lengua. No he considerado necesario trasladar en ellos las palabras una a una, pero he mantenido el carácter de cada expresión, y su fuerza. [...] Si por mi parte – como espero – he conseguido reproducir sus discursos manteniendo todas sus cualidades (es decir, las ideas, las figuras con que se expresan y la secuencia de las cosas), respetando sus palabras hasta donde no sean extrañas al genio de nuestra lengua... (Trad. de García Armendáriz, en Cicerón 1996: 39-41).

Para Cicerón, ‘traducir como orador’ es conservar los mismos pensamientos y sus formas y figuras, con palabras adecuadas a la costumbre romana, sin necesidad de traducir palabra por palabra pero manteniendo el mismo género (calidad, condición, carácter). El ‘intérprete’, a su vez – se deduce –, también debería mantener el contenido lógico del original y reproducir con la mayor exactitud posible las ideas, las figuras y el orden expositivo. La diferencia entre ambas actitudes se referiría a las palabras. El intérprete traduciría palabra por palabra (*uerbum pro uerbo*), reproduciéndolas incluso en el mismo número (*adnumerare*) en que se encontraban en el original. Veremos adelante cómo este pensamiento de Cicerón se presta a interpretaciones muy distintas. Este texto ciceroniano fue muy a menudo referido para justificar la traducción fundada sobre una aprensión global del sentido, en oposición a una traducción literal: “non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui.”

Oponiéndose a una larga tradición, Valentín García Yebra, al investigar la traducción en Cicerón, afirma que “nada justifica que se le considere el primer teórico o preceptista de la traducción” (1980: 152), argumentando: 1) la mención hecha al “intérprete” objetiva solamente marcar la diferencia entre la manera de trabajar de éste y la de Cicerón; 2) sólo indirectamente se puede deducir su concepción de ‘traducción de intérprete’; 3) Cicerón nunca quiso ofrecer preceptos para la actividad de los traductores (1980: 152). Y además, el

testimonio de san Jerónimo, en su epístola *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, “confirma que el *conuertere* o *uertere* de Cicerón no era ‘traducir’, sino, ‘parafrasear’, ‘refundir’ o ‘adaptar’” (1980: 151):

Quanta in illis [Cicero] praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret... (Jerónimo 1996: 50; V, 2).

... todas las omisiones, añadidos y cambios que [Cicerón] introdujo en esas traducciones con el objetivo de trasladar las expresiones propias de la otra lengua sirviéndose de las de la suya.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Michel Ballard (1992) recuerda que la reflexión de Cicerón, presentada como un prefacio a la traducción de dos discursos, uno de Esquines y otro de Demóstenes, no fue elaborada en un tratado específico de traducción sino en un tratado de elocuencia, sobre un género, la imitación, en el cual el propio autor señala no haber practicado un trabajo de traductor sino un tipo de imitación: “*nec conuerti ut interpres, sed ut orator*”. La traducción de que habla Cicerón sería una forma de imitación y su razonamiento presentaría contradicciones:

ce désir de privilégier la langue d’arrivée par souci d’efficacité est certes défendable, mais une sorte de cécité linguistique l’empêche de voir qu’il ne peut prétendre donner une idée d’un style en latinisant le texte grec, et qu’il a une sorte de contradiction à prétendre offrir un texte où “les pensées restent les mêmes, ainsi que leur tour et leurs figures” et où “les mots sont conformes à l’usage de notre langue” (Ballard 1992: 41).

Sería, por tanto, en el marco de una actividad imitativa donde Cicerón hablaría de la traducción, en un tratado cuyo objeto es la adquisición de la elocuencia por la imitación de oradores griegos, y en donde afirma no haber hecho traducción sino imitación. En este sentido, pero con distintas conclusiones, para Rita Copeland la teoría de la traducción contenida en los escritos de Cicerón fue formulada “not with the express aim of defining the

practice of translation itself, but rather as a way to defining the status of rhetoric in relation to grammar. [...] and to conserve the status of rhetoric as the master discipline” (1991: 9; 96).

Sin embargo, de los textos ciceronianos se desprende una concepción de traducción (*ut orator*), cuyo método y finalidad se asemejan a las versiones que se hacían comúnmente del griego, y pueden ser mejor entendidos cuando iluminados por los escritos de Quintiliano. En uno de los pasos de su *Institutio oratoria* (X, 5, 2-5) que abordan el tema, el profesor de retórica expone la traducción como un ejercicio retórico, que debe hacer uso de recursos de este arte y competir con su modelo; comenta también que de esta forma tradujo Cicerón obras de Platón y Jenofonte:

Vertere Graeca in Latinum ueteres nostri oratores optimum iudicabant (X, 5, 2).

Et ipsis sententiis adicere licet oratorium robur, et omissa supplere, effusa substringere (X, 5, 4).

Circa eosdem sensus certamen atque aemulationem (X, 5, 5).

Id Cicero sua ipse persona frequentissime praecepit, quin etiam libros Platonis atque Xenophontis edidit hoc genere tralatos (X, 5, 2).

Traducir del griego al latín era, en el juicio de nuestros antiguos oradores, el mejor ejercicio. [...]

A los pensamientos mismos se les puede añadir la fuerza oratoria, suplir los incompletos, acortar los extensos. [...]

En torno a los mismos pensamientos haya lucha y emulación. [...]

Esto aconseja muy a menudo el propio Cicerón en persona, quien también publicó los libros de Platón y Jenofonte traducidos de esta manera.

También Plinio el Joven, ca. 100 d.C., en una carta a Fusco (VII, 9), presenta la traducción como un ejercicio de retórica, en el cual la traducción que se practicaba consistía más bien de paráfrasis e imitación:

Vtile in primis, et multi praeceperunt, uel ex Graeco in Latinum uel ex Latino uertere in Graecum; quo genere exercitationis

proprietas splendorque uerborum, copia figurarum, uis explicandi, praeterea imitatione optimorum similia inueniendi facultas paratur. Simul quae legentem fefellissent transferentem fugere non possunt (VII, 9, 2).

Ante todo es útil, y muchos recomendaron traducir sea del griego al latín sea del latín al griego; porque con este tipo de ejercicio se procura la propiedad y resplandor de las palabras, la riqueza de las figuras, los métodos para amplificar, y, además, la facultad para crear de manera similar a partir de la imitación de los mejores. A la vez, lo que haya fallado al lector, no puede escapar al traductor.

Así, comparten varios investigadores la hipótesis de que la traducción a la que se refiere Cicerón es más bien imitación. Para Guillermo Serés (1997), lo que defiende Cicerón es la traducción definida como *imitatio* o *aemulatio*, la que al fin y al cabo presenta dignidad literaria. Traducción es reelaboración. Para esto hay que hacer uso de la oratoria y de la elocuencia, transplantando y naturalizando el modelo original: “traducir vale tanto como suplantar retóricamente el original, reinventar la *eloquentia* griega, apropiársela, o, mejor, latinizarla” (Serés 1997: 27). Ello significa traducción retórica y defensa del texto de llegada, como también lo consideran Jean Delisle y Judith Woodsworth, que citan a Copeland:

Au temps de l’Empire romain, la traduction se définissait como “un procédé rhétorique permettant de faire voir l’écart séparant une traduction de son original”(Delisle-Woodsworth 1995: 78).

En la interpretación de Rita Copeland, los preceptos de Cicerón de traducir *non uerbum pro uerbo*, sino de mantener la fuerza y las figuras del lenguaje y las *sententiae* en general representan un principio de conservación dirigido no al servicio del texto fuente, sino en beneficio de la lengua de llegada. Para Cicerón, reconstituir el texto verbal y estilísticamente representa un acto de resignificación, en el sentido de un ‘cambio corriente’: todos los elementos del texto, forma y estilo, dependen de la interpretación, son adaptados *ad nostram consuetudinem*, transplantados, naturalizados,

transferidos al sistema del latín corriente, “so that the translation can virtually supplant the original as a rhetorical model” (1991: 33-34). Para Cicerón, las reivindicaciones de la traducción se expresan en términos de transgresión textual, en términos de capacidad heurística de la *elocutio* (1991: 47). Esta interpretación de Copland es reafirmada por Folena (1991: 8), para quien, la traducción de que habla Cicerón comporta un pleno dominio de toda la *compositio* retórica, o sea, una articulación armónica y estudiada del período.

Serés recuerda que las directrices teóricas de Cicerón deben ser juzgadas desde su perspectiva histórica, esto es, que en aquel entonces había un fuerte sentimiento de *aemulatio* y de defensa de la *latinitas*, y que se daba una gran familiaridad con la lengua griega – la sociedad culta era bilingüe –, y por eso la finalidad de la traducción no era ante todo de información o ampliación cultural a quienes no dominaban la lengua extranjera, sino el “perfeccionamiento de la pericia retórica” (1997: 27). También Copeland cree que el objetivo general del texto de Cicerón es “to mediate Attic principles by matching them with their Latin correspondents” (1991: 33). Con un enfoque distinto del de García Yebra, para Serés, Cicerón al hablar de traducción *ut interpres* y *ut orator* expone una bipolaridad, *interpretatio ad uerbum* e *imitatio* o *aemulatio*, diferenciadora de dos tipos de traducción. La del *interpres* o *ad uerbum* es estrictamente técnica, y objetiva explicar o esclarecer; la segunda, del *orator* o *imitatio* es la literaria. La finalidad de la traducción *ad uerbum* “tenía poco sentido [...] porque el público a que se dirigía Cicerón era capaz de leer un original griego” (1997: 26-28). La conclusión es de que Cicerón tradujo sus ‘modelos’ con un gran deseo de configuración literaria, lo que se vincula estrechamente al concepto literario de *aemulatio* como reproducción competitiva (Stolze 2001: 18).

Una de las interpretaciones más interesantes, por su carácter divergente, sobre la concepción ciceroniana de traducción es la de Sebastiano Fausto da Longiano en el *Dialogo del modo de lo tradurre d’una in altra lingua secondo*

le regole mostrate da Cicerone, 1556, cuyo texto analizaremos en el capítulo V. Fausto da Longiano (1991: §§ 71-120) defiende la tesis de que Cicerón traducía *ut interpres* y que abogaba por este tipo de traducción, el cual se diferenciaba muy poco del tipo *ut orator* – la gran similitud entre las dos formas de traducción también es reafirmada por Copeland –. La traducción ciceroniana de los discursos griegos a que se refiere Cicerón sería más bien una excepción en su práctica traductora, porque si no lo hubiera hecho de manera distinta a la habitual no hubiera dicho que lo hiciera *ut orator*. Para el italiano, no se puede atribuir a Cicerón la alternativa de traducción según la letra o según el sentido – como lo interpreta Mounin, por ejemplo – porque el orador romano no habla en ninguna de sus obras al respecto. El traductor fiel al sentido, no discutido por Cicerón, traicionaría el estilo del original para adecuarse al gusto del nuevo público.

La differenza tra il “convertere ut interpres” – a cui va il favore di Fausto – e il “convertere ut orator” consiste dunque nel fatto che l’“interpres” persegue con coerenza la riproduzione dello stile dell’originale in tutti i casi in cui la lingua d’arrivo lo permetta, mentre l’“orator”, nel suo tentativo di riproduzione, ricorre in misura maggiore a equivalenze stilistiche nella lingua di arrivo (Guthmüller 1991: 41).

HORACIO

Cerca de treinta años después del comentario de Cicerón sobre la traducción, Horacio escribe la *Epistula ad Pisones*, ca. 13 a.C., sobre problemas relativos a la estética literaria, la creación poética, y que por su contenido esencialmente teórico, es tratada como un “texto científico” (Schäfer 1989: 56) poco tiempo después de su publicación, y nombrada por Quintiliano en su *Institutio oratoria* (I, 8, 3) con el título de *Liber de arte poetica*. En este texto, Horacio trata básicamente del teatro, siendo uno de sus principales

postulados el de que la creación poética es una imitación y su finalidad es la puesta en escena (Grimal 1968: 38).

Al lado del texto de Cicerón, los versos 133-134 de la *Ars poetica* hicieron historia en el universo de la traducción, y fueron interpretados y utilizados tanto por los defensores de la traducción libre como por los de la literal:

*Nec uerbum uerbo curabis reddere fidus
Interpres.*

Sin embargo, al menos desde el siglo XVI – véase, por ejemplo, Jacques Peletier, el capítulo *Des traductions* de su *Art poétique*, 1555 –, algunos estudiosos señalan un equívoco en la interpretación de los versos horacianos que, “curiosamente”, como lo califica García Yebra (1994), persiste hasta nuestros días. Al escribir estos versos, el poeta romano no se dirigía a traductores sino a escritores, aconsejándoles buscar originalidad no en lo que dicen, sino en la manera de decirlo. El ‘traductor’ es un elemento de comparación: el escritor, al tratar un asunto conocido, no debe hacerlo sirviéndose de las mismas palabras de su fuente, pues eso es lo que haría un ‘traductor fiel’. Horacio no estaba dando preceptos para la traducción. La interpretación errónea parte de la descontextualización de los versos. Basta con que se considere algunos versos anteriores para llegar a otra conclusión:

*Difficile est proprie communia dicere; tuque
Rectius Iliacum carmen deducis in actus
Quam si proferres ignota indictaque primus.
Publica materies priuati iuris erit, si
Non circa uilem patulumque moraberis orbem,
Nec uerbo uerbum curabis reddere fidus
Interpres.
(*Ars poetica*, vv. 128-134)*

Es difícil contar con propiedad cosas popularizadas. Sin embargo, puedes llevar a escena un canto iliaco más

convenientemente que se mostrases por primera vez cosas desconocidas e inéditas. Materia pública será de derecho privado, si no te detuvieres en torno a un punto despreciable y banal, ni cual fiel traductor cuidares de traducir palabra por palabra.

Frederick Rener cree que, en este pasaje, Horacio está distinguiendo entre el plagio (*furtum*) y la imitación. La imitación era recomendada si el poeta fuera competente, o sea, capaz de disimular la fuente e incorporar el material prestado en una nueva y cohesa creación (1989: 308).

A Fausto da Longiano tampoco le pasa desapercibida la problemática de interpretación del texto horaciano (1991: §§ 131-137). El humanista italiano percibe que la *Ars poetica* ofrece distintas posibilidades de comprensión: si Horacio trataba de la imitación, la traducción a que se refería sería la de las palabras, y aconsejaba al imitador a no verter palabra por palabra, que esto es labor del ‘traductor fiel’ y no del imitador. Por otro lado, si Horacio hablaba de traducción y no de imitación, podría estar aludiendo tanto a la traducción del sentido como de las palabras.

De la época de los romanos, cuya literatura nace de la traducción, se sabe que hubo una actividad traductora y literaria que, entremezcladas, produjeron lo que hoy se conoce como la literatura romana. No obstante, los pocos registros de reflexiones sobre la práctica de la traducción en este período no fueron escritos con el propósito de investigar el tema en sí o de ofrecer preceptos sobre la mejor manera de traducir, sino que se encuentran de forma casi casual en textos que tratan de otras cuestiones. Dos de los mayores escritores romanos, Cicerón y Horacio, que han sido citados durante siglos sobre todo en defensa de la traducción libre no fueron preceptistas de la traducción. Sin embargo, estos pocos testimonios del pasado dan a conocer la clara existencia de al menos dos formas de traducción practicadas entre ellos, la traducción de palabra por palabra o “técnica” (Serés) y la traducción

parafrástica, creativa o retórica; o, en otros términos, la traducción gramatical y la retórica. Dada la existencia del bilingüismo o incluso trilingüismo de la sociedad romana y admitida su visión de la traducción como producción literaria, afirma Bassnett que el arte traductor allí practicado fue único en el género: el lector romano podía considerar la traducción un metatexto en relación con el original, y el traductor romano, que era juzgado por su habilidad en usar creativamente su modelo, podía concebir la tarea de la traducción como ejercicio de estilística comparada (1980: 45).

A partir del siglo II, empiezan a manifestarse cambios en la concepción y práctica de la traducción en la Europa Occidental, que pueden caracterizar la Edad Media desde el siglo IV, y son varios los factores que impulsan las mudanzas. Con la progresiva pérdida de la lengua griega, el fin del Imperio Romano (395), y el crecimiento del cristianismo, se incrementa la necesidad real de traducciones. La traducción se vuelve cada vez más utilitaria, y la elocuencia adquiere un sentido instrumental. La difusión del cristianismo, que genera la necesidad de traducción de los libros sagrados y de las obras de los Padres apostólicos, y la fe en la inspiración divina de tales escritos exigían una reproducción fiel de los originales. Se desarrolla, pues, un gran literalismo en las traducciones (sobre todo las relativas a cuestiones religiosas) y desaparece la connotación negativa de la traducción *ad uerbum* presente en Cicerón (Serés 1997: 29). Por otro lado, se empieza a diferenciar la traducción sacra de la profana, atribuyéndose a la primera mayor necesidad de literalidad que a la segunda. De manera que la traducción de la Edad Media en general, sobre todo la de sus primeros siglos, carece de valor literario, se pierde

il valore dinamico della *aemulatio* e della traduzione artistica, e il concetto del tradurre si allarga a quello della pure trasmissione di contenuti, del rifacimento e della metamorfosi del testo (Folena 1991: 10).

Poco a poco se va desarrollando la concepción de traducción como una especie de *enarratio*, donde el comentario prácticamente desplaza el texto original.

Au Moyen Âge, la traduction en langue vulgaire des *auctores* classiques est une activité indissociable de l'exégèse, du commentaire et de l'appropriation textuelle (Delisle-Woodsworth 1995: 78).

La traducción como una forma de *enarratio* no es un procedimiento innovador de la Edad Media, sino el desarrollo de una práctica gramático-literaria realizada desde los tiempos de los romanos. La *enarratio* era en su origen una de las dos partes de la gramática – la otra era la *recte loquendi*, según Quintiliano (I, 4, 2) –, responsable de la selección de los autores a ser leídos y el posterior ejercicio de glosa, interpretación e imitación (Lausberg 1999: §§ 16-31), una tarea literaria sin exigencias de capacidad creadora. La concepción antigua de que, entre las actividades literarias, la traducción ocupaba una posición inferior porque era sólo parcialmente creadora – la retórica en su capacidad creadora (*inuentio*, *dispositio* y *elocutio*) señalaba la carencia de la *inuentio* y *dispositio* en la traducción –, también contribuyó a conllevar la práctica traductora a desarrollarse en tanto que *enarratio*. En la traducción medieval, no obstante, la *enarratio* asume un poder creativo, dejando de ser simple reproducción: “puede rehacer el texto primitivo e influir de manera importante en la recepción y posterior transmisión de este texto”, actuando en muchos niveles, desde el estilo a la estructura (Rubio Tovar 1997: 208).

Para Rubio Tovar, quien conoce el trabajo de Copeland, la *enarratio* caracteriza la civilización medieval en tanto que un recurso en la tarea de asimilar y explicar la Antigüedad. Y dado que el texto no era considerado como algo inmutable y definitivo, sino que era objeto de interpretación continua y cambiante según el juicio y las condiciones de comprensión de cada generación

de expositores, se valoraba la posibilidad de enriquecerlo, corregirlo y variarlo. Así, pues, la traducción no significaba solamente trasladar un texto de una lengua a otra, sino que pasaba por el filtro de glosas y comentarios, de una *expositio* escolar en la que muchas palabras eran explicadas mediante sinónimos, cada pasaje era analizado y a veces reestructurado (Rubio Tovar 1997: 219): “medieval arts commentary does not simply “serve” its “master” texts: it also rewrites and supplants them” (Copeland 1991: 3).

La traducción medieval revela al fin y al cabo una realidad muy rica y compleja. La actividad literaria que en principio carecería de creatividad acaba presentándose altamente creativa y maleable, sobre todo en los medios de su efectivación. Amén del fenómeno de las glosas y comentarios, la práctica traductora del Medioevo se caracteriza también por servirse de versiones intermedias, sea como ayuda en el trabajo de traducción, sea como fuentes de traducción en lugar de los originales; realiza retroversiones, esto es, traduce de una lengua a otra y de esta otra vez a la primera o traduce a partir de una traducción y desde esta a una tercera u otra vez al original; produce versiones de una misma obra en lenguas vecinas (las traducciones ‘intrapeninsulares’ – según la denominación de Russel (1985: 9) –, por ejemplo, un fenómeno muy relacionado al nacionalismo, pero también a la dificultad de comprensión de otros dialectos, como acaecía también en la península italiana); desarrolla una tradición manuscrita de traducciones, es decir, la traducción crea su propia tradición textual cuando al copiarse una traducción se revisaba de nuevo el texto a la luz de algún comentario o otra traducción, desplazando la fuente de la traducción.

Pese a toda actividad intelectual de la Edad Media concerniente a la traducción, varios investigadores modernos acuerdan en afirmar que en este período “no hubo articulaciones teóricas propias sobre traducción ni que se realizaron importantes traducciones” (Rubio Tovar 1997: 211), por lo que la

traducción del período no podría ser definida con precisión, constituyendo más bien “a tradition of textual interpretation and commentary” (T.R. Steiner 1975: 7), con una propuesta didáctica y moralizadora. Sin embargo, en ese escenario, destacan algunos nombres por su postura y pensamiento sobre el traducir, siendo una de las grandes figuras que genera el Medioevo tanto en producción de traducciones como de reflexión sobre su trabajo la de san Jerónimo (ca. 331 – ca. 420).

JERÓNIMO

Mientras la literatura romana disminuía, crecía la cristiana. Y es por la vía de la traducción de los textos sagrados como surge lo que se considera el texto más importante de la Antigüedad sobre la manera de traducir: *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, ca. 395, de san Jerónimo, “el primer documento, el primer conjunto de enseñanzas escrito en el mundo occidental sobre cómo debe proceder un traductor” (García Yebra 1994: 64). Este texto, como ninguno antes o después, influyó fuertemente hasta aproximadamente el siglo XVIII en las reflexiones sobre la traducción.

La carta-tratado de Jerónimo es fruto de las críticas que su autor venía recibiendo relativas a su traducción, del griego al latín, de una carta que el papa Epifanio había enviado al obispo Juan de Jerusalén. El asunto de *De optimo genere interpretandi* es, pues, la traducción literaria, distinta de la traducción de las Sagradas Escrituras. Los diferentes tipos de texto deben ser traducidos de modos distintos. La traducción que privilegia el sentido, *sensum exprimere de sensu*, es más indicada para los textos profanos, y la que se fija más en la palabra, *uerbum e uerbo*, para los textos sagrados, pues en estos incluso el orden de las palabras puede contener un misterio divino (Jerónimo 1996: 50; V, 2). En su ‘justificación’, Jerónimo aboga en favor de la traducción del sentido,

de las ideas, excepto cuando se trata de los textos sagrados, aunque no deja de reconocer la importancia del sentido también para la interpretación de estos:

...libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu (1996: 50; V, 2).

...non uerba in scripturis consideranda, sed sensum (1996: 64; X, 3).

Yo no solamente confieso, sino que proclamo en voz alta que, aparte las sagradas Escrituras, en que aun el orden de las palabras encierra misterio, en la traducción de los griegos no busco expresar una palabra a partir de otra palabra, sino el sentido a partir del sentido.

... en las Escrituras no son las palabras, sino el sentido, lo que debe tenerse en cuenta.

Y confiesa que siempre ha traducido de esta forma, teniendo por maestro a Cicerón:

... me semper ab adolescentia non uerba, sed sententias transtulisse (1996: 54; VI, 1).

Habeoque huius rei magistrum Tullium (1996: 50; V, 2).

... desde mi mocedad he traducido siempre las ideas y no las palabras.

Tengo por maestro en esto a Cicerón.

Una gran diferencia entre el método de traducción de los romanos y el de san Jerónimo es la perspectiva. Mientras aquellos enfocaban prioritariamente el texto de llegada, san Jerónimo pone la atención en el texto de partida, en el original, insistiendo en el respeto a la *ueritas*, “con el sentido de mensaje exacto del texto de partida”. De ahí que “la calidad de la traducción se medirá en función de la fidelidad al texto” (Serés 1997: 30). *Veritas* o fidelidad al texto no significa exclusivamente literalismo, o traducción *ad uerbum*. Esencialmente, su carta es una gran defensa de la traducción por el sentido en función del contenido, sirviéndose si fuere necesario de recursos

gramático-retóricos como la *enarratio*, *explanatio*, etc., pero de forma distinta al uso de la retórica que hace Cicerón, quien traduce imitando, latinizando, emulando. Jerónimo cambia, pues, el significado del ciceroniano *fidus interpres* que indicaba el traductor literal y sin arte por el del traductor que busca preservar el sentido textual, la *ueritas*, y que usa de la retórica solamente para el mantenimiento del sentido en el texto de llegada. Según la formulación de Copeland, Jerónimo sustituyó la motivación heurística de la retórica de Cicerón y Horacio por una retórica del sentido, separada de la lengua en tanto que vehículo de intención y efecto. “What the Christian West receives, through Jerome, as classical authority for translation is in fact a counter-rhetorical model” (1991: 50; 51): como otros Padres de la Iglesia, él sustituye la hermenéutica retórica, que trabajaba a través de la lengua, por una comunidad inmanente del sentido entre el texto fuente y el de llegada. “Through Jerome the Middle Ages inherits the formula “non uerbum pro uerbo” as a model of textual fidelity rather than of difference, as a theory of direct conservation of textual meaning without the impediment of linguistic multiplicity” (1991: 51). A diferencia de Cicerón, para quien la lengua es un posibilitador de diferencias, para Jerónimo, la lengua es un impedimento a la fidelidad; la dificultad ciceroniana de lograr diferencias vuelve, en Jerónimo, la dificultad de mantener igualdades, de no exceder; tanto el deleite en la *elocutio* como la fidelidad verbal conducen a la traición del asunto (1991: 47-48; 50).

La teoría patristica, según Copeland, usa algunos lugares comunes clásicos sobre traducción, pero difiere mucho terminológicamente y radicalmente de perspectiva en relación con los romanos. El ideal romano de traducción como un proyecto retórico sitúa el problema de la significación en una actuación lingüística, en la *elocutio*, en la recuperación del sentido a través del significante, más bien dentro del discurso que fuera. La traducción entre los romanos servía al texto de llegada y a la lengua de llegada por medio del desplazamiento y apropiación de la diferencia cultural a través de la diferencia

lingüística, mientras que la patrística genera una teoría de la traducción dirigida completamente al sentido y significación fuera de las reivindicaciones de la lengua fuente o de llegada. Mientras la teoría romana parece borrar las diferencias rechazando las reivindicaciones de la fuente, la patrística parece resolver las diferencias señalando lo común de la fuente y de la llegada en términos de inmanencia de sentido. Las cuestiones de la tradición patrística sobre traducción no son las de la producción de una cultura literaria distinta, sino las de una teleología supralingüística que puede resolver incluso lecturas contradictorias a través de una exégesis inspirada (Copeland 1991: 42-43). La retórica clásica trata las ambigüedades de sentido desde la perspectiva del orador, del productor de la declaración. Las cosas, *res*, son ambiguas y el sentido está subordinado al uso efectivo del lenguaje del orador. La retórica sacra, a su vez, a partir de Agustín y sus herederos, trata las ambigüedades de sentido desde la perspectiva del lector. Las cosas, *res*, o la doctrina son determinadas y unitarias; lo que es ambiguo son las palabras. Es la responsabilidad del lector interpretar las palabras y tener en cuenta su sentido (1991: 158). Esta comprensión del poder del lector para dar sentido al texto será la base de la futura restauración de la retórica en cuanto práctica hermenéutica (1991: 179).

Durante toda la Edad Media siguen las discusiones sobre la forma de traducir dentro del posicionamiento binario de traducción literal o de sentido. Los cristianos, que parten de la tradición romana, cuidarán más del contenido, de la doctrina. Desde Gregorio de Nisa (ca. 335 – ca. 394), contemporáneo de Jerónimo, la línea de pensamiento dominante entre los cristianos respecto a la concepción del lenguaje es de que éste es una libre inventiva de la naturaleza humana sobre una facultad concedida por Dios al hombre. Y a ejemplo de Jerónimo, el objetivo será casi siempre una traducción por el sentido, excepto cuando se trata de los textos sagrados, donde la literalidad de la traducción se expresa en el orden de las palabras, en el orden sintáctico (Ritoré 1994: 609ss.).

Jerónimo dejó a la Edad Media un ambiguo legado teórico. La inversión que hizo el traductor de la Vulgata de los términos ciceronianos de *fidus interpres* con el fin de defender la fidelidad al significado textual fue usada posteriormente para señalar los errores y confusión que produce la traducción literal, pero también sufrió a su vez otra inversión, de manera que sirvió para defender el literalismo.

Boecio (480-524), por ejemplo, en el prefacio de su traducción de *Introducción a las Categorías* de Porfirio, defiende la traducción del contenido antes que del estilo, pero de una forma literal, creyendo que la traducción palabra por palabra impide la corrupción de la verdad, y al traductor literal lo llama *fidus interpres* (Kelly 1979: 71). Lo que hace Boecio es trasponer el programa de Jerónimo de literalismo en la traducción de las Escrituras, “en que aun el orden de las palabras encierra misterio”, al proyecto de traducción de textos filosóficos. Al defender la traducción literal – y no la del sentido – como único medio de garantizar el contenido, de conservar intacto el significado de la fuente, analiza Copeland, Boecio está indirectamente revitalizando un precepto retórico clásico según el cual el uso lingüístico tiene el poder de formar la verdad porque tiene el poder de persuadir o de inducir a una creencia. Por ello, para compensar la inevitable pérdida de sentido en la traducción, el margen de diferencia debe ser lo menor posible. Boecio invierte la política de traducción por el sentido de Cicerón, que reivindicaba formar el latín como una lengua filosófica, reinventar el texto por su resignificación. Sin embargo, en un movimiento contra Jerónimo y acorde con Cicerón y Horacio, Boecio insinúa que la traducción según el sentido introduce un modo retórico de significar por transposición, una capacidad lingüística de multiplicar sentidos a través de la ambigüedad y de la diferencia. Esto significa atribuir un potencial heurístico a la *elocutio*, y, como amenaza traicionar la fuente al funcionar como transposición o sustitución retórica, Boecio lo rechaza: elige el literalismo como un método contra-retórico y, en cierto sentido, más anti-retórico que el de

Jerónimo porque intenta justificar los muchos tipos de literalismo que Jerónimo censuraba como oscurantistas y en desacuerdo con el objetivo de recuperar el sentido (1991: 53-54).

También el escolástico Juan Escoto (ca. 810 – ca. 872) aboga por la traducción *ad uerbum*, cuya formulación parece derivar de la de Boecio (Copeland 1991: 54), insistiendo que “sólo mediante el literalismo es posible salvaguardar el pensamiento del autor” (Serés 1997: 30). Escoto transforma los argumentos de Jerónimo contra el literalismo en apología del literalismo, e intenta diferenciar el *interpre* del *expositor*, la ‘traducción’ de la ‘exégesis’. Sin embargo, señala Copeland, esta necesidad de llamar la atención para la diferencia entre traducción y exégesis sugiere que las palabras *interpre*/*intepretatio* son de alguna forma ambiguas. Es un paradójico eliminar de la palabra *interpre* todo motivo exegético, una vez que la exégesis medieval sugiere el sentido de *interpretatio* en la acepción aristotélica de ‘discurso’, ‘significación’, ‘expresión’, unida a la de retórica y su producción de discurso (1991: 91-92).

Anastasio el Bibliotecario, en una carta al Papa Juan VIII, 850, critica el excesivo literalismo de Escoto y acusa sus contemporáneos de deformar la lengua de llegada con sus traducciones literales, usando el argumento ya expresado por Jerónimo de que ello impide que la información llegue a un público más amplio (Kelly 1979: 71). Tomás de Aquino (1224-1274) también va a acusar a los literalistas de mantener el cisma entre las iglesias de Oriente y Occidente por sus oscuridades (Kelly 1979: 71; Ballard 1992: 58).

Rogero Bacon (ca. 1214-1294), “el científico más avanzado de su siglo”, también opina sobre la traducción, siendo de entre sus obras la tercera parte del *Opus maius*, titulada *De utilitate grammatica*, la que más profundiza la cuestión (Pérez González 1992: 271). Bacon rechaza radicalmente la

traducción *ad uerbum*, y reprocha con dureza a varios traductores contemporáneos y antiguos (Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Alfredo el Inglés, Hernan el Alemán...), por las alteraciones, asperezas y horribles dificultades en sus traducciones, a punto de que “nadie puede comprenderlos” (Pérez González 1992: 272), haciendo, no obstante, excepción a unos pocos como Boecio, Roberto Grosseteste – cuya traducción de Aristóteles será posteriormente criticada por Bruni – y Jerónimo. Rener (1989: 314-315) atribuye a Rogerio Bacon el mérito de haber propuesto por primera vez como requisitos para una buena traducción el conocimiento tanto de ambas lenguas como de la materia involucradas en la traducción, valores que serán retomados por Bruni y por los ‘traductólogos’ humanistas del Renacimiento.

La historia de la transmisión de teorías de la traducción clásica y patristica, tal y como lo analiza Copeland, es la historia de una serie de rupturas, y la comprensión medieval de la traducción no es homogénea, ni pequeña su complejidad teórica:

For the patristic tradition, the hermeneutical motive is teleological, emphasizing the supra-verbal unity and continuity of meaning; and despite their differences in method and principle, both Jerome and Boethius aim at recuperating meaning beyond the particular and differentiating accidents of language.

But alongside these articulated theoretical traditions, the vernacular Middle Ages does develop a norm of translation whose hermeneutical motive is directed at textual appropriation and at the shaping and persuasive powers of discourse. The Middle Ages discovers – or reclaims – this model of translation in the very term which, in Roman theory, occupied a debased and restricted position: grammar (1991: 55).

Pese a los comentarios de escritores y traductores medievales, no hubo en la Edad Media una reflexión sistemática sobre la traducción que ofreciese principios fundamentales o una estrategia global. Esta carencia puede explicarse, como lo sintetiza Rubio Tovar, por dos razones: (1) la ausencia de

autonomía de las lenguas en relación con el latín, y (2) el hecho de que la traducción no tenía una especificidad, no se diferenciaba de la glosa o del comentario (1997: 207). Frente a los problemas teóricos de la traducción en general, los traductores medievales, cuando lo hacían, frecuentemente exponían sus comentarios y esclarecían sus soluciones apoyados en el modelo autorizado que era san Jerónimo y su *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, así como aludiendo a Cicerón y Horacio, también citados por Jerónimo, autoridades que servían a veces para la defensa tanto de uno como de otro tipo opuesto de traducción.

La preocupación principal de los traductores medievales por la transmisión de conocimientos (Delisle-Woodsworth 1995: 77), desembocará *grosso modo* en dos tipos de traducción: (1) el intento de transmitir los contenidos, despreocupándose de la forma, hace que las traducciones sean verdaderas reelaboraciones de los originales, y (2) el cuidado respecto a la fidelidad al texto original, sobre todo en obras de tipo religioso y filosófico, provoca un literalismo que oscurece la traducción. Débese entender este literalismo como una duplicación en la lengua de llegada del texto original, incluso con sus particularidades gramaticales, o con transliteraciones cuando no había equivalencia léxica, lo que lo diferencia del sentido que puede tener actualmente este término (Serés 1997: 35). Rubio Tovar cree que una de las razones de la presencia del literalismo o la traducción palabra por palabra en las versiones medievales, tal vez más fuerte que la fidelidad al texto original, es la ignorancia, el desconocimiento del significado de las palabras y de la lógica de las construcciones sintácticas de la lengua de la que se traslada (1997: 223; 232).

Otras formas de análisis pueden ofrecer distintas conclusiones sobre la concepción y práctica traductorales en el Medioevo. La clasificación de la traducción medieval constituida *grosso modo* en *ad sensum* y *ad uerbum* es

completamente diferente de otra, también binaria, presentada por Rita Copeland como 'primaria' y 'secundaria' (1991: 93-96). Para Copeland, entre otros investigadores, la característica básica de la traducción medieval es su indisociabilidad de la producción de comentarios, glosas y paráfrasis. Esta forma de traducción, comentamos en el capítulo anterior, encuentra la base de su diferencia, respecto a la traducción practicada anteriormente por los romanos, en el cambio de concepción del sistema retórico. La sobrevaloración de la *inuentio* sobre las otras partes de la retórica – debido a varios factores –, conllevó al menosprecio de la *elocutio* y de la producción retórica en general.

El fenómeno de la *inuentio* empieza a manifestarse ya con la revaloración de tratados retóricos latinos a partir del siglo III, con el fin del bilingüismo en el Occidente. La primacía de la teoría inventiva sin atención apropiada a la composición y presentación de textos produjo, en estos manuales, un sentido distinto de retórica con pérdida de la fuerza de aplicación y práctica. Uno de los compendios más influyentes del siglo IV (dejó fuertes huellas en los escritos de Casiodoro, Marciano Capella, y el período carolingio), las *Artes rhetoricae libri III* de Fortunaciano, se refiere a la traducción en la sección de la *elocutio*. Allí, el autor equipara *elocutio* a *copia uerborum*, y la traducción, una forma de *exercitatio*, ofrece un medio de adquirir el objetivo cuantitativo. O sea, el objetivo final de la *elocutio*, y de la traducción, es la *copia uerborum*. Así, separada la *elocutio* de la cuestión del significado, la traducción pierde su capacidad inventiva y se vuelve más bien un mecanismo de estilo que, a su vez, pierde su aplicación productiva de significación. La *elocutio* pasa a ser solamente una ornamentación externa, un ejercicio mecánico de enriquecimiento del vocabulario. La aplicación productiva, hermenéutica, es reservada a la *inuentio*. La disociación entre la *inuentio* y las otras partes de la retórica produce una gramaticalización de estas, y la traducción asume una función gramatical restricta (Copeland 1991: 39-42): destaca la *enarratio* gramatical, que acaba asumiendo valores de producción

retórica, a la vez que constituye el marco teórico dominante de la traducción medieval vernácula. La gramática, específicamente la *enarratio*, asume así lo que había sido competencia de la retórica en el análisis de textos, y poco a poco se desarrolla como productora textual utilizando recursos de la retórica.

La *enarratio* se caracteriza sobre todo por el uso de la paráfrasis, y es a través de la paráfrasis como el texto se vuelve comentario. Así, por medio de paráfrasis textuales que absorben y envuelven el texto, son, pues, contruidos en gran parte los comentarios sobre autores latinos. Lo que hace la traducción vernácula es extender este modelo de exégesis a términos interlinguales.

La traducción medieval vernácula surge de los comentarios retoricizados sobre los autores latinos, y se redefine a partir de la práctica de la exégesis medieval, en la propia identificación no con la producción 'literaria' sino con la actuación exegética (Copeland 1991: 64; 86). "Medieval translation emerges out of a tradition of rhetoricized *enarratio* in which exposition assumes the character of hermeneutical application and textual appropriation" (1991: 65). La traducción vernácula, en tanto que una práctica hermenéutica, se constituye a través de directrices retóricas, pero también recupera la práctica retórica de la *exercitatio* de los modelos retóricos antiguos de traducción, usada para desarrollar y perfeccionar habilidades literarias en la lengua de llegada. De forma que se encuentran presentes en ella tanto principios retóricos romanos de traducción como programas de exégesis medieval orientados retóricamente (1991: 92-93). De ahí, la clasificación de Copeland de los dos tipos de traducción medieval, cuyas distinciones deben ser mantenidas con cierta flexibilidad. En uno predominan directrices exegéticas; el otro se aproxima del modelo retórico romano de traducción, en donde se acentúa el poder inventivo del traductor. El primer tipo de traducción, llamado 'primario', se caracteriza principalmente por anunciar su traducción como dependiente y a servicio del texto original. Aunque proclama estar a servicio y complementación del texto,

este tipo de traducción obra en efecto para competir con el texto original y reemplazarlo. En el segundo tipo de traducción, llamado 'secundario', predomina el motivo retórico, de forma que la traducción tiende a definirse a sí misma como una producción textual independiente. La traducción de tipo 'secundario' puede hacer uso de procedimientos asociados a la exégesis y al tipo 'primario' de traducción, pero los integra en un programa de reinvención textual. Estos dos modelos son constituídos por los mismos elementos y derivan de las mismas condiciones; simplemente difieren en la forma en que dirigen su énfasis (1991: 94-95). En su análisis, Copeland reespecifica la polaridad conceptual de la historia de la teoría de la traducción entre traducción 'libre' versus 'literal', en contextos históricos distintos, porque no poseen un significado transhistórico: en la Antigüedad, la diferencia entre traducción literal y libre significa una diferencia entre gramática y retórica, entre exégesis gramatical, que glosa palabra por palabra, e invención retórica, que concierne a la producción de nuevos argumentos. En este contexto, la traducción literal es la forma menospreciada de la práctica traductora porque está asociada al dominio restringido de la gramática. Sin embargo, en la práctica vernacular medieval, la traducción libre o *ad sensum* es lograda precisamente a través de la exégesis: la traducción 'primaria', que se identifica con las reivindicaciones exegéticas de servicio a la fuente, puede ser 'libre' o 're-creativa', algo próximo a lo que Cicerón deseaba en la traducción retórica; y la traducción 'secundaria' logra la diferencia respecto a su fuente al explotar las posibilidades de producción e invención de la exégesis (1991: 222-223).

'Libre' o 'literal', 'primaria' o 'secundaria', el tipo y la calidad de las traducciones cambiaba dependiendo, además de la concepción de traducción del traductor, de varios otros factores: las lenguas a partir de las cuales se traducía y a las cuales se vertía el texto (del latín clásico o medieval a las vernáculos; del griego al latín; del árabe y del hebreo al latín; de una vernáculo a otra; del vernáculo al latín; del griego al vernáculo); el tipo de texto

de partida (religioso, didáctico, jurídico, histórico, literario – en prosa o verso); la formación, intereses y gustos de los traductores y del público destinatario. Durante mucho tiempo, el mayor problema se encontraba en las traducciones del griego – lengua de la cual apenas se tradujo hasta el siglo XI al latín (Kristeller 1993: 190)¹⁸. Primero porque

al terminar la Antigüedad y comenzar la Edad Media, el Occidente latino no sólo se apartó del Oriente greco-bizantino en un sentido político, sino que perdió todo conocimiento de la lengua griega y, por lo mismo, todo acceso directo a la cultura griega antigua (Kristeller 1993: 190).

Después porque, hasta el siglo XIV, las traducciones del griego al latín – las traducciones del griego a lenguas vernáculas empiezan en el XVI – se hacían

literalmente, sin ninguna sensibilidad por la sintaxis o la fraseología del griego clásico. El contenido de sus traducciones es sumamente limitado. Estas abarcan de un modo casi exclusivo los campos de la teología, de las ciencias y de la filosofía (Kristeller 1993: 192-193).

El desarrollo progresivo de las lenguas vernáculas y el incremento de la evangelización durante la Edad Media propician un movimiento de traducción hacia las lenguas vulgares. La época de la formación de las literaturas en lenguas vernáculas coincide con la de las primeras traducciones en estas lenguas. Aunque de forma muy incipiente, en el siglo VII empiezan las traducciones a las lenguas vernáculas romances, y en los siglos VIII y IX se hacen las primeras traducciones a las lenguas vernáculas germánicas. Las primeras traducciones del latín al vernáculo son sobre todo de naturaleza religiosa, y entre ellas se cuenta la traducción de los Salmos hecha por Adelmo

¹⁸ Según Kristeller, hasta el siglo XI el acervo de traducciones del griego era constituido por “la Biblia y muchos escritos de los Padres Griegos, una parte del *Timeo* de Platón, las *Categorías* y la *De Interpretatione* de Aristóteles, la *Introducción a las Categorías* escrita por Porfirio y traducida por Boecio, y algunas obras médicas y matemáticas” (Kristeller 1993: 190).

(ca. 650-709) en anglosajón (Delisle-Woodsworth 1995: 40-41). En 813, el Concilio de Tours sanciona la práctica de traducir al vernáculo las homilías, mientras los textos sagrados sólo se van a traducir plenamente en el Renacimiento. Efectivamente, hasta el siglo XIV, la mayoría de las traducciones eran realizadas al latín. No obstante, desde el siglo XIII las traducciones al vernáculo ya competían fuertemente con la lengua romana.

La postura del traductor al vernáculo, cuyos textos de partida eran el latín – proceso al que Folena denomina ‘traducción vertical’ (1991: 13): del mayor al menor –, se diferenciaba en mucho de aquella de cuando traducía entre lenguas vernáculas. El latín tenía un valor transcendente en relación a cualquier lengua vernácula; había una reverencia por los antepasados hacia el sentido de romanidad y el prestigio de la lengua de enseñanza y de liturgia, amén de los factores lingüísticos y culturales: la formación compleja de los períodos, la riqueza de las formas gramaticales, el vocabulario diferenciado, concepciones e instituciones extranjeras muy distintas. Uno de los lugares comunes en los comentarios de los vulgarizadores era la deficiencia de las lenguas vernáculas frente a la latina, la pobreza léxica de aquellas delante de la abundancia de ésta. Todo esto solía exigir de los vulgarizadores una formación cultural mayor y un serio trabajo lingüístico-estilístico. La traducción como vulgarización¹⁹ se mezcla con otras formas literarias como la paráfrasis, el compendio, el comentario, la compilación, etc., que no se dejan clasificar entre

¹⁹ El proceso de traducción al vernáculo, como se ha mencionado anteriormente, ha recibido diversos nombres, de los cuales el más comúnmente utilizado entre los investigadores modernos de aquel período es el de ‘volgarizzazione’, ‘vulgarización’, ‘vulgarisation’, ‘vulgarização’. No se debe confundir la vulgarización en tanto que proceso de traducción de las lenguas antiguas – hebreo, griego y latín – a las vernáculas con la concepción moderna de vulgarización en el sentido peyorativo de rebajar o degradar la cultura erudita al nivel de la masa o del vulgo, como lo hace Gerda Hassler (1996). Se puede de cierta forma entender la vulgarización, en otra faceta presentada por Hassler, como antitética a la traducción, concebida esta bajo los principios humanistas de traducción. Pero esta visión debe ser relativizada porque aunque a partir del Humanismo la concepción de traducción cambie fuertemente, hay valores que permanecen. Hubo traducciones anteriores al tratado de Brunini – punto de referencia de Hassler –, que son literarias y adelantan en su práctica la teorización bruniana. Por otro lado, una de las características de la vulgarización, la jerarquización de las lenguas, aún deja pesadas huellas en la concepción bruniana.

los conceptos modernos y estrechamente delimitados de traducción (Guthmüller 1998: 10).

En el proceso de las traducciones entre las lenguas vernáculas, lenguas de estructuras similares y de grandes afinidades culturales, por lo que se ha llamado también ‘traducción horizontal’ o ‘infralingüístico’ (Folena 1991: 13), la traducción llega a asumir un carácter de transposición verbal con alto percentual de significantes, lexemas y morfemas, estructuras sintácticas e interferencias. Por otro lado, también entre las vernáculas acontece que el vulgarizador se sienta totalmente libre para actuar sobre el texto: parafrasea, completa o abrevia en donde esto le parezca necesario.

La traducción al latín de textos originales en lenguas vernáculas fue durante la Edad Media el medio más seguro de su amplia difusión, aunque los letrados, comenta André Vernet, dominaban, amén del latín, una o dos lenguas vernáculas “pour les besoins de l’existence quotidienne” (1989: 226). Varios escritores medievales se han expresado ora en latín, ora en su lengua vernácula, dependiendo del asunto y del género literario elegido. En aquel entonces, por interés de la divulgación, el latín sirvió muchas veces de mediador entre las lenguas vernáculas, y, en otras, las vernáculas sirvieron de intermediario para verter una obra en latín. Los métodos utilizados en la traducción al latín son los mismos que del latín a las vernáculas: “les textes son ainsi étirés ou résumés, abrégés ou interpolés peu ou prou, retouchés dans la lettre comme dans l’esprit” (Vernet 1989: 228). André Vernet, al hablar de textos vernáculos traducidos al latín, cita la práctica de tres tipos de traducción: las adaptaciones, las traducciones propiamente dichas, y, entre estas dos, las retroversiones, en las cuales “l’original dérive lentement vers une libre transposition” (Vernet 1989: 228). Este último tipo de traducción consiste en traducir un texto de una lengua a otra y de ésta otra vez a la primera o a una tercera. El investigador francés presenta ejemplos de retroversiones producidas en varias lenguas, como

el latín, francés, italiano, castellano, inglés, alemán, catalán, sueco, árabe y hebreo. Relativo al árabe y hebreo, parece haber sido una práctica común en la traducción-retroversión la participación de dos traductores (un árabe o judío y un cristiano): uno traducía oralmente del árabe o hebreo en lengua vernácula y el otro la transcribía inmediatamente al latín, sin haberla escrito en la lengua común a los dos traductores.

El Humanismo y Renacimiento, que van a fomentar un intenso cambio en la concepción y prácticas de la traducción en el Occidente, principian en Italia, por lo que vale recordar algo del contexto en el que se produjeron las mudanzas y sus orígenes.

Según el investigador de la traducción en la Italia renacentista, Bodo Guthmüller, en los primeros *volgarizzamenti*, así como en la temprana literatura en prosa italiana en general, predominaba fuertemente la finalidad divulgativo-didáctica, el interés en el contenido y la utilidad – T.R. Steiner amplía a toda la Edad Media y al temprano Renacimiento europeos el rasgo de una traducción didáctica en la que predominaba sobre cualesquiera otras consideraciones la *moralisatio* (1975: 7) – frente a la estilístico-literaria. Los primeros *volgarizzatori* trataban el original de una forma muy libre, sin preocuparse con sus características estilísticas o arquitectónicas. El deseo de escribir clara y sencillamente significaba para muchos el abandono de los adornos lingüísticos y literarios presentes en el original, así como su adaptación al gusto dominante y el ‘perfeccionamiento’ de su contenido:

Nach allgemein verbreiteter Auffassung ist jeder Text, der belehren soll, vervollkommnungsfähig; da man ihn nun doch einmal abschreibt oder übersetzt, sieht man keinerlei Grund, ihn nicht dem herrschenden Geschmack nach umzugestalten oder ihn zu verbessern, indem man ihn mit Hilfe von

Informationen aus anderen Quellen vervollständigt (Guthmüller 1998: 12)²⁰.

En el *Duecento* italiano, la traducción al vernáculo se desarrollaba en la práctica del *volgarizzamento* de textos latinos, franceses y provenzales. Francia se encontraba entonces en plena fase de expansión y de dominio, y su literatura llegaba a Italia vía el Veneto. Sin embargo, la cultura literaria que exportaba Francia a Italia no era aristocrática sino popular (sobre todo novelas y bestiarios). Por otro lado, la historia del *volgarizzamento* del latín revela en su principio la existencia de una tradición sistemática de *volgarizzare* en el ambiente jurídico a textos relativos a retórica y al *ars dictandi*: una obra que marca el inicio del *volgarizzamento* latino y fomenta el estudio de los clásicos en la corriente jurídico-retórica es el *Fiore di retorica* de Guidotto da Bologna, traducción de la *Rhetorica ad Herennium*. Al lado de Guidotto da Bologna figura, entre los principales nombres del *volgarizzamento* del *Duecento* y *Trecento*, el de Brunetto Latini, *volgarizzatore* de los discursos de Cicerón, al que se reconoce como representante de un nuevo modo de ver a los clásicos y de una nueva concepción del *volgarizzamento* (Segre 1969: 17). De los primeros *volgarizzamenti* de los clásicos latinos, se puede decir que fueron motivados por la necesidad práctica de poseer ejemplos de elocuencia, en tanto que una ciencia sea del ‘bien hablar’ como del ‘bien dictare’, y de proporcionar textos a aquellos que no sabían latín para leer en el original (Folena 1991: 43). Históricamente los primeros *volgarizzamenti* literarios italianos del latín fueron: la *Storie de Troia e Roma*, le *Miracole de Roma*, el *Panfilo*, los *Disticha Catonis...* (Segre 1969: 12).

El trabajo de los vulgarizadores italianos en el siglo XIII refleja el surgimiento de un nuevo público literario que anhelaba conocer las obras

²⁰ “Según una concepción difundida de modo general, todo texto instructivo puede ser perfeccionado; ya que se transcribe o traduce, no se ve ninguna razón para no adaptarlo o mejorarlo según el gusto dominante, al mismo tiempo en que se complementa con ayuda de informaciones de otras fuentes.”

latinas (o francesas) y que no dominaba lo bastante el latín para poder leerlas en el original, pues el latín que se aprendía entonces generalmente bastaba para las necesidades de la vida social y laboral, pero no para la lectura de textos clásicos literarios. Este público se constituía primeramente por los dirigentes de la comunidad, los patronos, comerciantes, artesanos y sus mujeres, y los vulgarizadores provenían en su mayoría del mismo medio social que sus clientes, habiendo estado en universidades y escuelas de derecho. Este estrato social fue la gran fuerza motriz en la formación de la literatura vernácula (Guthmüller 1998: 10).

En la primera mitad del *Trecento* se acentúa el contacto entre la prosa vulgar y los estudios clásicos, como lo demuestra la práctica de Boccaccio: “Lo studio della classicità ingenera nei volgarizzatori uno scrupolo che in precedenza non li aveva sfiorati” (Segre 1969: 18). Según el investigador italiano, se pueden detectar las primeras afirmaciones y muestras del gusto por la Antigüedad en *volgarizzatori* como Bono Giamboni y Brunetto. En los *volgarizzamenti* de Giamboni de obras literarias, analiza Segre, se mantiene el estilo del original, lo que se percibe en las estructuras sintácticas y el material léxico de la traducción. Su labor queda a medio camino entre una tendencia latinizante y una popular. Brunetto es tal vez un poco más respetuoso con el vernáculo y saca menos elementos del latín que Giamboni, pero es mucho más fiel y constante y filológicamente admirable. Para Segre, es ya un traductor-artista Bartolomeo da San Concordio, quien, ya en la propia elección del texto a *volgarizzare*, revela distantes los incentivos de carácter práctico, porque Salustio es más bien un gran escritor que historiador. En su autor, Bartolomeo busca el arte, y logra reproducirlo en una prosa elegante. El intento divulgativo todavía está presente (por ejemplo, se encuentran numerosas explicaciones precedidas de un *cioè* y cierta prolijidad que diluyen la *brevitas* salustiana), pero es ya una divulgación de cosas bellas, no de cosas útiles (Segre 1969: 32-

33). Se puede controlar en el paso del tiempo el avance en el descubrimiento de la latinidad: en los primeros *volgarizzamenti*,

res publica è tradotta con *comune* (Brunetto) e più avanti con *republica* (Bartolomeo da S. Concordio); *legatus* con *ambasciadore*, o con l'endiadi esplicativa *legato ed ambasciadore* (Brunetto), e poi solo con *legato* (terza *Deca*) (Segre 1969: 23).

Sin embargo, a los primeros *volgarizzatori* no se les debe mirar como a ingenuos o pobres culturalmente por causa de sus traducciones llenas de asimilaciones contemporáneas y actualizaciones anacrónicas. El anacronismo producido en ellas es consecuencia de una concepción que tiende a buscar una sincronidad de la relación entre el latín y el vernáculo, entre antiguos y modernos, inscritos en el presente.

Il rapporto fra le due lingue si viene a configurare como quello di due realtà parallele e idealmente contemporanee, con tutta una serie di omologie e di fitte corrispondenze, sicché nel Duecento le parole antiche hanno dei referenti attuali, i *uerba* latini sono *res* presenti, con corrispondenze volgari immediate, senza che il bilinguismo discriminatorio venga ancora turbato gravemente dalla invasione di elementi dotti latini, prestiti e calchi, che si farà sempre più forte nelle traduzioni trecentesche (Folena 1991: 44).

Según avanza el *Trecento*, siguiendo el pensamiento de Segre, el estudio de la Antigüedad clásica se hace más sistemático. Los escritores y los *volgarizzatori* desean apoderarse del secreto de la construcción de la prosa latina. O en palabras de Folena, las traducciones empiezan a presentar una renovación en el modo de lectura y de asimilación de los clásicos (1991: 47). Algunas de ellas intentan una adecuación a la sintaxis latina, pero la madurez sólo llega con Boccaccio. En su traducción de las *Deche* de Tito Livio, el *volgarizzatore* aplicó de forma feliz al vernáculo las sugerencias latinas: los elementos latinizantes (acusativos con infinitivo, calcos de gerundivos, participios presentes adjetivales), tan abundantes como en pocas traducciones,

no más constituyen un forzamiento en el vernáculo, sino que vienen insertos en un sistema estilístico, con efectos artísticos y creaciones rítmicas; en definitiva se integran en lo que constituye una obra de arte (Segre 1969: 36-37).

La actividad literaria italiana del *Duecento* y *Trecento* y el *volgarizzamento* presentan una complementariedad importante. Es cierto que la traducción participa del desarrollo de la prosa, pero, insiste Segre, antes que atribuir al *volgarizzamento* una eficacia determinante y unívoca respecto a la formación de la literatura hay que verlo en paralelo con las otras expresiones del pensamiento literario. Más sensato que creer que hubo una equivalente acción del latín sobre el vernáculo de los traductores, y de los traductores al vernáculo de la prosa literaria en formación, es considerar el latín como acelerador y regulador de la actividad creativa e innovadora del vernáculo en su fiebre de expresar su más afinada sensibilidad estética (1969: 19). No hubo “un vero influsso delle traduzione su di essa [la prosa literaria en formación], bensì un’azione comune, un intersecarsi di tentativi” (Segre 1969: 24).

La obra de los *volgarizzatori*, comenta Segre, se localiza en la convergencia de un intento divulgativo, preocupado con la comprensión del lector, y una aspiración al arte, que es el arte del autor traducido, buscada en las singularidades de su praxis estilística, que es, también, el arte del traductor (1969: 24). Aun en los *volgarizzamenti* de prosa y poesía artísticos está presente un interés didáctico, pero poco a poco aflora y se va sosteniendo sola la estética literaria. La noción de integridad de la obra traducida se va formando paulatinamente. A partir del *Trecento* y sobre todo con los *volgarizzamenti* de los clásicos, se incrementa el respeto ante el original y el esfuerzo por el mantenimiento de su integridad estilística, amén del anhelo a una elevación del vernáculo. Este cuidado en la traducción literaria del texto antiguo constituye una novedad en la historia de la cultura europea, e Italia precede en ello a los otros países. Este nuevo modo de traducción de los clásicos en Italia, su deseo

de reproducción lo más fiel posible del original, puede ser también entendido, según Guthmüller, como reacción contra la influencia de la cultura francesa que predominó hasta los inicios del *Trecento*. A causa de su gran importancia cultural y política, Francia tuvo por mucho tiempo una hegemonía entre las lenguas vulgares, y en Italia fue grande el número de traducciones del francés (1998: 12-16).

La tradición de los *volgarizzamenti* sigue siendo abundante en el *Quattrocento*, aunque la producción es en gran parte repetitiva. Se observa también una degradación del tipo de literatura traducida hacia niveles de cultura más bajos. Sin embargo, la época humanista desde sus principios innova también en este campo, y los humanistas, aunque traduzcan sobre todo del griego al latín, no desdeñan el *volgarizzare*. Leonardo Bruni, por ejemplo, un gran nombre del Humanismo, también traductor del griego y teórico de la traducción, traduce un discurso de Cicerón, *Pro Marcello*, y concluye la traducción de las *Deche* livianas. Su tratado sobre la traducción, aunque se refiere a la traducción del griego al latín, vale “pienamente anche nei riguardi del volgare, in base alla sua visione della piena parità grammaticale e retorico-culturale delle lingue classiche e dei volgari” (Folena 1991: 50-51; 60).

En el siglo XV, los traductores europeos en general se encuentran en “los umbrales del Renacimiento”, para usar la expresión de Morreale (1959: 4), por la actitud de afirmación de su personalidad, una paulatina salida del anonimato – por hablar sólo de una expresión de los cambios que se advertirán sensiblemente en el siglo XVI –, algo que se refleja en la recomendación de Bruni de que *in traductionibus interpres quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit...* [Bruni 1928: 86], “en las traducciones todo buen profesional se volcará en el autor original del escrito con todo su corazón, su alma y su

voluntad, y en cierto modo se pondrá en su lugar...” (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87); y que ejemplificamos aquí con dos nombres españoles.

Sin entrar ahora en la polémica cuestión de si hubo o no Renacimiento en España en el siglo XV, asumimos lo que parece ya bastante claro a muchos investigadores: que sí; aunque en grado menor que en Italia, España entonces ya no era totalmente medieval. Se suele hablar, pues, de un prerrenacimiento o prehumanismo español. En lo que respecta a la traducción española en aquel siglo, esta se caracteriza por su intensa actividad y su estilo “fuertemente latinizante” (Morrás 1995: 35); y entre los emergentes ‘traductólogos’ destacan dos figuras preeminentes, Alonso de Madrigal, el Tostado (ca. 1400-1455) y Alonso de Cartagena (1384-1456), que fueron contemporáneos de Bruni, habiendo estado el primero en Italia y el segundo mantuvo correspondencia con el Aretino.

Pese a que el Tostado sea tomado por un autor medieval, presenta en su obra rasgos humanísticos (Pérez González 1999: 49), incluso en su concepción de traducción. Su defensa de una traducción palabra por palabra, podría situarlo, evalúa Pérez González, en el literalismo de la Baja Edad Media, pero en su definición precisa y delimitada se entreve algo de modernidad. El Tostado insiste en que el traductor debe conocer la materia sobre la cual traduce, la cultura que está por detrás del texto original, toda la producción del autor al que se traduce, y las dos lenguas involucradas en la traducción. Aboga por una exacta correspondencia de palabras y el mismo orden que en el original, pero también que no hay que respetar este orden cuando su aplicación resulte malsonante en la lengua de llegada. La traducción debe reflejar la hermosura del texto original, con la preservación de las figuras retóricas (1999: 50). El Tostado se asemeja a los humanistas también en su defensa de la superioridad del latín y del griego. A él “se debe la disquisición teórica más importante en la Península en el siglo XV en el *Comento sobre el Eusebio*”

(Morrás 1995: 37n). Lamentablemente, en su tiempo, “su influencia ha sido nula” (Santoyo 1999: 74).

Alonso de Cartagena, a su vez, puede ser considerado “el introductor e impulsor de los estudios humanísticos en España” (Pérez González 1999: 51), pese a sus varias características medievales. En los prólogos a sus traducciones revela poseer una concepción instrumental, didáctica de la traducción, y una preocupación por la transmisión precisa y clara del contenido del texto original, abogando por una traducción *ad sensum*. Aunque rechazando el literalismo, recomienda el empleo de latinismos, tecnicismos, préstamos y neologismos en las traducciones, pero relegando a un segundo plan el uso de la retórica, que puede impedir la fidelidad al contenido (Morrás 1995). En esto, difiere de los humanistas, quienes insistían en los valores retóricos y estilísticos de una traducción, y es famosa su querrela con Leonardo Bruni.

Edmond Cary en *Les grands traducteurs français* (1963) describe así la situación de la traducción en el Renacimiento:

Au siècle de Dolet, la bataille de la traduction faisait rage. La Réforme n'avait-elle pas été avant tout une querelle de traducteurs? La traduction était devenue une affaire d'Etat et une affaire de religion. [...] Les langues vulgaires sont alors en train de prendre corps et de se mesurer avec les langues antiques; des pensées nouvelles surgissent, et les penseurs se cherchent des cautions dans l'antiquité. Tous les sujets deviennent brûlants. Le simple fait de traduire constitue déjà un péril. La première Bible traduite par référence au grec avait été brûlée: le grec était une langue impie et le retour aux sources ne pouvait être que suspect. [...] L'humanisme de la Renaissance brisa ce carcan. Et, du coup, on vit s'épanouir une théorie de la traduction. En ce XVIe. siècle, tous parlent à l'envi de l'art de traduire (1963: 7-8).

La traducción es un hecho que penetra y actúa en todos los niveles de la vida humana, pero a la traducción literaria (artística) se la detecta en general primeramente en el ámbito cultural, *stricto sensu*. Y así, en el Renacimiento,

por medio de una creciente ola de traducciones y por hechos específicos de algunas personalidades, se empiezan a proponer nuevas corrientes estéticas y promover el abandono o libre examen de la visión teocéntrica, por lo que se puede afirmar que el comportamiento cultural de algunos países europeos de Occidente como Italia, Alemania, Francia, España e Inglaterra fue fuertemente condicionado por la traducción en aquel período (Vega 1997: 72). Es, pues, en esos países, en los que el Renacimiento impacta más fuertemente y en donde la demanda de traducciones no para de crecer, donde van a surgir las más importantes reflexiones sobre el arte de traducir, fruto de una maduración de su concepción y práctica.

Retomando la contraposición presentada por Folena entre la praxis de la traducción en el Medioevo y aquella en el Renacimiento, que señalaba la ausencia de una noción unitaria de la traducción en la Edad Media (1991: 14), y la posibilidad de reconstrucción de una idea central en el Renacimiento (1991: 58), Emilio Mattioli defiende que en este período hubo una teorización significativamente madura del problema, cuyo texto ejemplar es el *De interpretatione recta* (1420), de Bruni. Y que esta maduración de una nueva concepción del traducir había sido favorecida principalmente por el retorno a los clásicos griegos: la traducción de un texto griego, mucho más que la de un latino, ayudaría a advertir la distancia hacia el texto que se traducía, y pondría en mayor relieve cuestiones filológicas (1982: 43). Folena entiende que la traducción del griego es, junto al descubrimiento de los clásicos latinos y a la nueva circulación de aquellos griegos, uno de los componentes esenciales del Humanismo (1991: 54). En la misma línea de Mattioli y Folena, pero subrayando aspectos distintos, Glyn Norton cree que los nuevos esfuerzos especulativos de los teóricos humanistas de la traducción tienen su origen en el redescubrimiento de los principios pedagógicos de los programas escolares de la Antigüedad, que fueron asimilados por las escuelas romanas haciendo hincapié en la práctica retórica y aplicados a los ejercicios de traducción

interlingual: primeramente con paráfrasis literales del texto en el lenguaje cotidiano, seguido de un equivalente retórico, libre, basado más bien en el estilo oratorio que en el hablado. Estas modalidades de traducción retórica fueron perfeccionadas en el contacto con la filología (1981: 178). Así lo hizo Bruni, cuyo tratado es considerado como parte de las ‘fundaciones humanistas de la teoría de la traducción’. El importante tratado de Bruni es testimonio de la consideración dispensada al texto fuente, desde el vocabulario al estudio de su contextualización histórica, hasta su reproducción en la lengua de llegada con semejantes nivel artístico y valores retóricos; y el reconocimiento del traductor como ‘re-textualizador’:

With such humanists as Salutati and Bruni, greater attention is given to the translator as a reader and interpreter, a quasi-author who sees the source author’s ‘intention’ as resident not so much in specific alignments of words, but in the power of the text to affect the reader through its rhetoric (Norton 1988: 6).

Para Glyn Norton (1981; 1984), la filología es la gran responsable por el desarrollo de la teoría de la traducción en el Renacimiento. Y en la base de este desarrollo destacarían los pensamientos de Manuel Crisoloras (1350-1415), Coluccio Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (1370-1444). Esta línea de pensamiento es compatible también con los análisis presentados por Alfonso de Petris (1975; 1981) en estudios sobre el *Apologeticus* (1456) de G. Manetti (1396-1459), en donde alude a la importancia de la filología en la época y su relación con la traducción producida por los humanistas: “La filologia comincia dalla grammatica. [...] Le questioni grammaticali e linguistiche preparano all’intelligenza degli originali”. Los humanistas, expone Petris, aunque no eran verdaderos filólogos, buscan en la palabra una significación nueva, y

nelle loro traduzioni gli umanisti in genere denotano una libertà interpretativa che, una volta non tradito il concetto, abbellisca, variamente mutando, togliendo, ed aggiungendo. [...] Tradurre per essi è una questione di stile: aderire sí al modello, ma

soprattutto rendere intelligibile e piacevole quello che si traduce (1975: 16-17).

Recuerda P. Kristeller que el método filológico que permitió a los humanistas leer, comprender y traducir los textos antiguos fue aprendido de los maestros bizantinos (1993: 197). Conscientes del cambio que estaban produciendo en la concepción y práctica de la traducción, los humanistas atribuyen a Crisoloras un importante papel histórico, el de la creación de una escuela, y Guarino Guarini Veronese le alaba como padre de los nuevos estudios (Petris 1975: 19).

Manuel Crisoloras, según Norton, evitó los extremos en su concepción de la traducción. Para él, la traducción palabra por palabra podría llevar a la perversión del pensamiento del original, pero, por otro lado, la transmisión de este pensamiento no debería subvertir la *proprietas* de la lengua del original; tampoco el traductor debería abandonar su papel principal por aquel del exegeta menos comprometido con la integridad retórica del original. La traducción retórica, según Crisoloras, se produce en el equilibrio de dos alternativas: fidelidad léxica y transposición del significado. Estas alternativas no deben ser entendidas como mutuamente exclusivas, sino más bien como matices de un movimiento hermenéutico único. Sólo puede haber traducción si primeramente hay comprensión del sistema gramatical: el análisis gramatical bilingüe, a través de la palabra aislada como unidad de pensamiento, permite entrar en las estructuras básicas de la lengua fuente. De ahí emerge la elocuencia, situada entre morfología y significado, función y traducción (Norton 1981: 179-180). “Il ‘transferre ad sententiam’ implica fedeltà al pensiero ed alle parole del modello, ma nel rispetto dei cambiamenti richiesti dalle due lingue” (Petris 1975: 19).

Coluccio Salutati (1331-1406) no produjo ningún escrito específico sobre la teoría de la traducción, sin embargo, por una carta (XXIII) – un

“trattatello in sè completo” (Petris 1975: 18) – dirigida a un amigo, concerniente a la traducción que este hacía de Homero, es hoy día considerado como el primero en proponer “una fórmula creativa para la traducción” renacentista (Norton 1984: 37). Salutati recomienda a Antonio Loschi a considerar las cosas, no las palabras (*res uelim, non uerba consideres*). Esto significaría al fin y al cabo que, de acuerdo con Norton – hay opiniones divergentes, como por ejemplo la de Renier (1989) y de Seigel (1969) –, Salutati pregona la producción de un texto agradable en la traducción, o sea, no una simple transplantación de equivalencias verbales directas, sino la siembra de un campo totalmente nuevo, una red de omisiones y añadiduras que pueden, si fuere necesario, alcanzar el corazón del material ‘inventado’ (Norton 1984: 37), y recomienda que “il traduttore adorni i concetti e renda più splendida la forma e più gradevole la lettura” (Petris 1975: 18).

Pese al distinto abordaje de Norton sobre la cuestión de la teoría de la traducción renacentista del que planteamos en este trabajo, o sea, fuera del marco de la retórica ‘elocutiva’ como teoría del lenguaje vigente en el período, también sus análisis presentados sobre la práctica y concepción traductorales entre los primeros humanistas ‘fundadores de la teoría de la traducción renacentista’ revelan una búsqueda de la traducción que preserve los valores del original y a la vez ofrezca un texto retórico en la lengua de llegada. Esta es esencialmente la línea básica de las principales reflexiones sobre la tarea del traductor.

Podemos dar por sentado que la maduración de una nueva concepción sobre el traducir fue favorecida por el retorno a los clásicos griegos y la traducción de los mismos, por el redescubrimiento de principios pedagógicos antiguos y el conocimiento del método filológico bizantino, pero sin olvidar otros elementos importantes que coparticiparon en todo este proceso. Un factor básico que favoreció la divulgación de los clásicos y fomentó una gran

demanda de traducciones de todo tipo, y que por ello participó en la maduración de la concepción del traducir fue la prensa; a la vez también acaecía el nacimiento de las lenguas nacionales como tales, y su reconocimiento en tanto que medios *nobili* de comunicación de pensamiento en todos los campos cambia la propia naturaleza del acto del traducir (Mounin 1965: 39). Las nuevas lenguas, a las cuales ya se llamaba *vulgares*, porque eran primeramente habladas por el vulgo, pasan a ser consideradas ‘lenguas’ propias en el siglo XVI.

Respecto a los traductores y las obras traducidas en los países abarcados en este estudio, se pueden consultar en varios manuales de historia de la traducción o estudios temáticos, generalmente sin importantes referencias a la cuestión de la teoría de la traducción, como por ejemplo el de Henri van Hoof (1991) y el de Ruiz Casanova (2000). Pero nuestro interés aquí se dirige a la producción de escritos teóricos. Una de las características de la historia de la traducción renacentista, reiteramos, es pues el desarrollo de reflexiones teóricas sobre la práctica traductora, las cuales se presentan ante todo bajo la forma de pequeños textos, cartas, introducciones, tratados, etc. Una sistematización posible que ofreciera una síntesis del panorama de aquellas reflexiones en los siglos XV y XVI sería la presentación de unos pocos textos de cada país, independientemente de su forma y extensión, considerados más importantes a partir de lo que conocemos y lo que compartimos con algunos investigadores; una ‘antología’ de textos renacentistas sobre la traducción:

Italia – Leonardo Bruni Aretino, *De interpretatione recta**²¹, 1420/25; Gianozzo Manetti, *Apologeticus*, 1456/59; Sperone Speronis, *Dialogo delle lingue*, 1542; Lodovico Castelvetro, *Lettera del traslatore*, 1543; Sebastiano Fausto da Longiano, *Dialogo del modo de lo tradurre d’una in altra lingua*

²¹ Los textos señalados con * pertenecen al *corpus* analizado en los capítulos siguientes.

*secondo le regole mostrate da Cicerone**, 1556; M. Alessandro Piccolomini, cartas a los lectores de sus traducciones de la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles, 1572;

Alemania – Martin Lutero, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen**, 1530, y *Über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*, 1531;

España – Alonso de Cartagena, prólogos a sus traducciones, sobre todo el de la *Retórica* de Cicerón, ca. 1425; Alonso de Madrigal, el Tostado, *Comentarios sobre Eusebio*, 1506; Juan Luis Vives, *Versiones seu interpretationes**, 1532; Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, 1533;

Francia – Étienne Dolet, *La manière de bien traduire d'une langue en aultre**, 1540; Thomas Sebillet, *Art poétique françoys*, 1548; Joachim Du Bellay, tres capítulos de la *Deffence et illustration de la langue françoise*, 1549; Jacques Peletier Du Mans, *Des traductions*, en *Art poétique*, 1555;

Gran Bretaña – Lawrence Humphrey, *Interpretatio linguarum seu de ratione convertendi et explicandi autores tam sacros quam prophanos*, 1559; Georges Chapman, textos introductorios a su traducción de la *Ilíada**, 1598.

En los textos seleccionados, veremos que la traducción, por un lado, sigue en su vieja labor de transmisión del contenido del original, pero, por otro, empieza su moderno querer competir con el original, cuidando mucho de la estética del texto traducido en la lengua de llegada, de la aplicación de la retórica en la escritura. Como advertimos anteriormente, el objeto principal de investigación de este trabajo es confirmar en reflexiones del Renacimiento sobre la traducción la presencia de la retórica renacentista, en cuanto fundadora de los textos, tanto en su estructura formal como en la propia concepción de la actividad traductora, y, una vez atestada la similitud de tal concepción entre los

distintos textos de la época, elaborar esquemáticamente su pensamiento con el fin de obtener una teoría – en términos estrictos y modernos – renacentista de la traducción: la retórica (elocutiva) de la traducción en el Renacimiento. Esto es el asunto de los próximos capítulos.

Capítulo IV

LA RETÓRICA EN EL DISCURSO RENACENTISTA SOBRE TRADUCCIÓN – TEORÍAS FORMALES

- 4.1. BRUNI, 1420 (ITALIA)
- 4.2. VIVES, 1532 (ESPAÑA)
- 4.3. DOLET, 1540 (FRANCIA)

Ut pictura poesis (*Ars poetica*, v. 361), “como la pintura es la poesía”, repetía Horacio según un pensamiento que venía desde los tiempos de Aristóteles (*Poética*, VI, 15; XV, 14; XXVI, 2), y que en el Renacimiento volvió a ser un lugar común. Ya en los comienzos del siglo XV escribía Bartolommeo Fazio, “Un cuadro no es más que un poema silencioso” (*apud* Burke 1995: 152). La crítica literaria del período, haciendo paralelismos con las artes visuales, trabaja con cinco conceptos básicos: decoro, grandeza, gracia, variedad y similitud. El cuidado con la estética textual se extiende a todos los géneros de escritura. El hecho de que los tratados y otros escritos del Renacimiento se presenten bajo una forma más cuidada y trabajada, es algo reconocido por los especialistas.

Los humanistas cultivaron en sus tratados y diálogos un estilo elegante, classicizante y a menudo ciceroniano, evitando los ceñidos argumentos de los filósofos escolásticos y su precisa terminología. Quizá pierden a menudo en claridad conceptual lo que ganan en elegancia literaria (Kristeller 1999: 29).

Al analizar a continuación los textos de nuestros autores, abordaremos también la cuestión de la forma, pero no haremos aquí estudios detallados concernientes a la estilística, lingüística o estética, sino que más bien nos centraremos en el reconocimiento de características retóricas generales.

Pondremos mayor peso en la investigación de la retórica en tanto que teoría general del lenguaje que fundamenta la concepción de traducción en la época. Esta teoría retórica general revela su especificidad renacentista en la diferenciación conceptual y práctica de la traducción establecida en esta época. Sin embargo, a un nivel más sutil, habríamos también de diferenciar conceptual y pragmáticamente entre las retóricas de los distintos autores elegidos, pero aún no se dispone de estudios sobre esta problemática y la cuestión sobrepasa nuestro objetivo. No obstante, las divergencias específicas que nuestros autores pudieran presentar entre sí relativas a este aspecto no constituyen obstáculo para detectar que comparten una base común a todos, y que puede ser representada, a mi entender, en la concepción vivesiana de la retórica, o sea, la que hace hincapié en la *elocutio* en tanto que textualización y literariedad.

En todos los textos que trabajamos, hemos mantenido un procedimiento semejante de análisis: partiendo de un reconocimiento de la presencia de la retórica en la estructura formal, proseguimos con una exposición de su contenido y finalmente investigamos la teoría de la *interpretatio* en la concepción traductológica de cada autor.

4.1. BRUNI

LEONARDO BRUNI ARETINO (1374-1444), escritor, político, filólogo, filósofo, historiador, profesor de retórica, traductor, es considerado

the most talented and versatile of the young men belonged to Coluccio Salutati's circle in the years around 1400. [...] And, one of the first of Petrarch's followers to possess a real knowledge of Greek, he helped to turn the humanist movement toward that interest in Hellenism which was to have such important effects on the evolution of European thought (Seigel 1968: 99).

El texto de Bruni *De recta interpretatione*, fechado entre los años de 1420 a 1426, fue añadido a su traducción de la *Etica nicomachea* (1416-18) a consecuencia de los problemas suscitados por su traducción de Aristóteles en confrontación con una antigua traducción existente. Este famoso texto es considerado el primer tratado moderno en presentar de forma independiente reflexiones sobre la tarea de traducir, en especial sobre la traducción literaria. Anteriores a la de Bruni, son conocidas las reflexiones traductológicas de san Jerónimo (ca. 331 – ca. 420), Rogerio Bacon (ca. 1214-1294), y Juan de Trevisa (ca. 1326 – ca. 1402), entre otros, pero el autor florentino es ya fruto de otro tiempo y su concepción de traducción refleja e introduce una nueva fase en el pensamiento y práctica de esta, y funda la moderna traductología. Folena sitúa el tratado de Leonardo Bruni, “il piú meditato e penetrante di tutto l'umanesimo europeo” (1991: 60), en el punto de inflexión entre la historia medieval y moderna de la traducción y de su teorización. Norton lo define como un intento “to systematize the points of contingency between rhetoric and philological translation” (1981: 185). Con él se inicia la historia de los manuales de traducción. No en vano, en su ensayo se documenta por primera vez la palabra *traduco*:

Dico igitur omnem interpretationis vim in eo consistere, ut quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traducatur (Bruni 1928: 83).

Afirmo, pues, que el hecho de traducir consiste simplemente en trasladar correctamente a una lengua lo que ha sido escrito en otra (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

El pensamiento de Bruni es la concreción de un desarrollo en la concepción del modo de traducir que había empezado al menos un siglo antes y que de alguna manera tiene su origen ya en los romanos. Es posible reconocer en el texto bruniano las opiniones de Cicerón sobre traducción, como lo ha hecho Pérez González resumiéndolas en los siguientes puntos:

a) el latín es tan apto como el griego para expresar las ideas filosóficas; b) el léxico latino (lo mismo que la lengua latina) debe emplearse en vez del griego tanto como sea posible; c) las obras artísticamente escritas en griego pueden trasladarse al latín de forma igualmente artística; y d) no debe traducirse palabra por palabra (1999: 60).

Bruni también retoma algunos pensamientos de San Jerónimo y refleja incluso ciertos aspectos de la estética horaciana, amén de insistir en tres requisitos para una buena traducción anteriormente expuestos por Rogerio Bacon: el conocimiento de la lengua de partida, de la lengua de llegada y de la materia involucradas en la traducción. Pero más que un simple retomar de alguna concepción antigua, las ideas de Bruni respecto a la traducción – se puede generalizar de cierta forma –, son las ideas que el Humanismo va desarrollando y ejercitando en este campo. Coluccio Salutati (1331-1406), escribiendo a Fra Giovanni Dominici (1357-1419), presenta

en embrión un completo programa de renovación gramatical: evitar los barbarismos (las palabras no clásicas), solecismos (errores sintácticos), acuñaciones lexicales injustificables, y palabras con significados ilícitos y colocadas ilícitamente (Percival 1999: 371).

Estos puntos coinciden con los que Bruni tratará de rechazar en su tratado sobre traducción. Sin embargo, amén de los elementos lingüísticos – que son significativos – sobre los cuales el autor florentino hace hincapié, se reconoce su insistencia sobre los aspectos retóricos de una traducción. Y es aquí donde se encuentra ciertamente el mayor valor de la teorización bruniana y la base de la fundación de la moderna traducción literaria. Hay en el tratado una exigencia de la reproducción del arte literaria para la correcta traducción, lo que es posible vía el uso de los recursos que ofrecen la retórica y la oratoria, amén del conocimiento lingüístico y filológico de ambas lenguas. Este uso de la retórica, comenta Serés, busca una recuperación de la *imitatio* ciceroniana, aunque las condiciones en que se da son totalmente distintas (1997: 37). Bruni intenta una aproximación o readquisición de valores retóricos clásicos – los humanistas renacentistas creían que los mejores autores de la antigüedad clásica poseían un conjunto común de preceptos artísticos, y que sus obras eran producto de una visión estética unificada, señalada por la pasión por la claridad, la verosimilitud, el equilibrio, y el control (Griffiths *et al.* 1987: 5) – y ello se revela también al acercar el antiguo término *interpretatio* al recién formado *traducere*.

En cuanto a las bases de la concepción bruniana de traducción, se puede creer que hubo una influencia directa del pensamiento de Coluccio Salutati – Eugenio Garin demuestra que “Bruni’s work as a translator followed lines marked out by Salutati” (Seigel 1981: 119) –, sin embargo, es contestable que Manuel Crisoloras, junto a quien Bruni aprendió el griego, haya podido influir de manera fundamental en las ideas o métodos del círculo de Salutati en Florencia (Seigel 1981: 120).

ESTRUCTURA DEL TEXTO

El tratado bruniano en su estructura física presenta un tamaño medio: puede ser impreso en unas 15 páginas. Consta de 4 partes: un prólogo y tres capítulos. Sin embargo, su estructura lógica revela una armadura más trabajada, elaborada bajo los moldes de la retórica. El texto como un todo tiende a la forma general de un discurso: el prólogo (la justificación del tratado a partir de la justificación de sus críticas a una traducción y de su concepción del traducir) vale como un ‘exordio’; el capítulo I (la concepción y teorización de la traducción), como la ‘proposición’ y ‘narración’, o sea, introducción y explicación del tema; el capítulo II (el razonamiento de las críticas), como ‘explicación’ y ‘argumentación’; y por fin, el capítulo III (la tradición de la crítica con ejemplos de hombres doctos), que quedó incompleto, vale como ‘refutación’, ‘modus procedendi’ y ‘epílogo’.

El prólogo del tratado por sí sólo revela a su vez un orden propio de una *chria*, esto es, de uno de los ejercicios de composición literaria (*progymnasmata*), entendido aquí como una especie de disertación de ideas, que consta de las siguientes partes: a) exordio, b) proposición, c) narración, d) confirmación, y e) epílogo. Es interesante reconocer en el breve prólogo el pensamiento lógico-formal de Bruni mediante una clara estructura retórica:

Prólogo

Exordio – Siguiendo los preceptos tradicionales, en el exordio, el Aretino capta la atención del lector, lo conduce al tema a través de una idea general sin determinar todavía el tema; es un exordio breve, sugerente, correcto.

Cum Aristotelis libros ad Nicomachum scriptos e Graeca lingua in Latinum vertissem, praefationem apposui, in qua per

multos errores interpretis antiqui disserendo redargui (Bruni 1928: 81).

Tras haber traducido del griego al latín los libros de Aristóteles a Nicómaco, añadí un prólogo en el que corregía y censuraba un número muy grande de errores del anterior traductor (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 79).

Proposición – La proposición respeta los moldes clásicos: debe seguir al exordio – excepto en caso de algún recurso oratorio –, y es aquí presentada ya en la primera oración. El lector sabe ahora que su autor va a tratar de las críticas sobre sus observaciones hechas hacia traducciones antiguas del mencionado libro de Aristóteles.

Has redargutiones meas nonnulli, ut audio, carpunt quasi nimium inclementes. Aiunt enim: etsi errores inerant, tamen illum, quantum intellexit, bona fide in medium protulisse, nec pro eo reprehensionem mereri, sed laudem. Consuevisse moderatos disputatores etiam manifesta errata non usque adeo aperire, sed factis potius redarguere quam verbis insectari (Bruni 1928: 81-82).

Estas correcciones mías, según he oído, algunos las critican por demasiado despiadadas. Dicen en efecto que, aunque existían en ella errores, sin embargo difundió para todos de buena fe lo que él interpretó, y por esto no merece crítica sino elogio, y además, que los críticos razonables no acostumbran a poner totalmente al descubierto los errores, ni siquiera los manifiestos, sino que antes que ensañarse con sus escritos censuran con su actitud (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 79).

Narración – En la ‘narración’ se da la explicación del tema, su ‘porqué’; se presenta el estado de la causa (que será demostrado en la argumentación). La ‘narración’ es ya una ‘confirmación’ en forma narrativa. Bruni esclarece por qué sus críticas son razonadas: su rigor se debe a su indignación ante lo que consideraba una mala traducción; aquella traducción de Aristóteles equivaldría a la destrucción de una obra de arte.

Ego autem fateor me paulo vehementiorem in reprehendendo fuisse, sed accidit indignatione animi, quod, cum viderem eos libros in Graeco plenos elegantiae, plenos suavitatis, plenos inaestimabilis cuiusdam decoris, dolebam profecto mecum ipse atque angebar tanta traductionis faece coinquinatos ac deturpatos eosdem libros in Latino videre (Bruni 1928: 82-83).

Yo, por mi parte, confieso que he sido un poco más riguroso de la cuenta en la crítica. Pero esto sucedió porque me embargaba la indignación, pues al ver estos libros que en griego rebosan elegancia, dulzura y atractivo incomparable, me revolvía en mi interior y me angustiaba ver estos mismos libros en latín manchados y desfigurados por una escoria tan grande de traducción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 79).

Confirmación – La ‘confirmación’ es la ‘argumentación’, la parte principal de un discurso; es la explicitación de la ‘narración’, y se suele dividir en *probatio* y *refutatio* – así lo hace también Bruni–. La ‘argumentación’ debe constar al menos de una prueba, y entre los muchísimos tipos de pruebas se encuentran la *similitudo* y la *comparatio* (Lausberg 1999: §§ 395-397; 422). La prueba retórica de Bruni es la comparación y equiparación clásicas de la pintura y la poesía. Siempre según los moldes, Bruni, en la ‘refutación’, propone objeciones y las contesta.

Ut enim, si pictura quadam ornatissima et amoenissima delectarer, ceu Protogenis aut Apellis aut Aglaophontis, deturpari illam graviter ferrem ac pati non possem et in deturpatorem ipsum voce manuque insurgerem, ita hos Aristotelis libros, qui omni pictura nitidiores ornatioresque sunt, coinquinari cernens cruciabar animo ac vehementius commovebar. Si cui ergo vehementiores visi sumus, hanc nos causam noverit permovisse, quae profecto talis est, ut, etsi modum transgressi fuisset, tamen venia foret nobis haud immerito concedenda. Sed non sumus transgressi modum iudicio nostro, sed quamvis indignantes modestiam tamen humanitatemque servavimus. Sic enim cogita! An ego quicquam in mores illius dixi? An in vitam? An ut perfidum, ut improbum, ut libidinosum illum reprehendi? Imperitiam solummodo litterarum. Haec autem, per deum immortalem, quae tandem vituperatio est? An non potest quis esse vir bonus, litteras tamen aut nescire penitus aut non magnam illam, quam

in isto requiro, peritiam habere? Ego hunc non malum hominem, sed malum interpretem esse dixi. Quod idem fortasse de Platone dicerem, si gubernator navis esse vellet, gubernandi vero peritiam non haberet. Nihil enim de philosophia <ei> detraherem, sed id solummodo carperem, quod imperitus et ineptus gubernator esset (Bruni 1928: 83).

Pues igual que si yo me estuviese deleitando con la contemplación de un determinado cuadro muy detallado y muy hermoso, fuera éste de Protógenes, o de Apeles o de Aglaofonte, me causaría gran disgusto y no podría soportar que alguien lo estropeará y me alzaría de palabra y de obra contra su agresor, del mismo modo me atormentaba yo en mi interior y me perturbaba al ver desfigurados estos libros de Aristóteles, que son más luminosos y más bellos que cualquier cuadro. Así pues, si a alguien le hemos parecido demasiado rigurosos, ha de saber que nos indujo a ello esta razón, que en verdad es de tanto peso que, aunque se diera el caso de que nos hubiésemos excedido, sin embargo se nos debería conceder una no inmerecida indulgencia. Pero no nos hemos excedido en nuestra apreciación, sino que, a pesar de estar indignados, no obstante hemos mantenido la moderación y la consideración. Yo desde luego así lo pienso. ¿Acaso he dicho yo algo contra su decencia?, ¿o contra su comportamiento?, ¿o lo critiqué por falso, malvado o disoluto? Nada de esto, desde luego. ¿Qué critiqué pues en él? Solamente su torpeza literaria. Y éste, ¡por Dios Santo!, ¿qué clase de reproche es? ¿Acaso no puede alguien ser un hombre de bien y sin embargo no saber en absoluto de letras o no tener aquella gran destreza que yo hecho en falta en él? Yo dije que él era no una mala persona, sino un mal traductor. Y acaso diría yo lo mismo de Platón si éste se propusiera ser el timonel de una nave, pues no tendría destreza en gobernarla. Desde luego, sobre la filosofía no le quitaría ningún mérito. Le censuraría sólo esto, él que fuera un timonel inexperto e inepto (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 79-81).

Epílogo – El epílogo de una *chria* debe ser corto y conclusivo. En él, Bruni expone el programa del tratado en los capítulos que siguen.

Atque ut tota res ista latius intelligatur, explanabo tibi primo, quid de hac interpretandi ratione sentio. Deinde merito reprehensiones a me factas docebo. Tertio me in reprehendendo illius errata doctissimorum hominum morem observasse ostendam (Bruni 1928: 83).

Y para que todo esto se comprenda mejor, te expondré en primer lugar qué es lo que pienso de la traducción. En segundo lugar te ilustraré y te razonaré mis críticas. En tercer lugar te demostraré que yo, al criticar los errores de aquél, seguí la costumbre de los hombres más doctos (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 79-81).

Pasemos de la estructura del “Prólogo” a la del tratado en sí. Considerando el planteamiento de que el texto en su conjunto presenta la forma de un discurso, en el que el “Prólogo” equivaldría al exordio, al primer capítulo correspondería la ‘proposición’ y ‘narración’. La estructura básica de este capítulo puede ser entonces así esquematizada:

Capítulo I

1. Definición de la traducción.
2. Requisitos para traducir:
 - a) dominar ambas lenguas (*habeat utriusque linguae peritiam*);
 - b) comprender el contenido y poder expresarlo (*ad intelligendum idonei, ac explicandum*).
3. Comparación con la pintura y la música.
4. Explicación concerniente al conocimiento de la lengua de partida:
 - a) origen del conocimiento: lectura de obras literarias, filosóficas, etc.;
 - b) función del conocimiento: comprender el valor y el significado de las palabras (*vim significataque verborum intellegere*), los tropos y figuras de dicción con sus sentidos connotativos y denotativos (*tropi figuraeque loquendi, quae ex aliud ex verbis, aliud ex consuetudine praeiudicata significant*);
 - c) ejemplos de locuciones;
 - d) ejemplos de metáforas.
5. Explicación concerniente al conocimiento de la lengua de llegada:
 - a) función del conocimiento: no confundir las palabras (*ne [y] pro [x] dicat*); no introducir préstamos (*non illud mutuo sumat*) innecesarios

por ignorancia; conocer con precisión el valor y la naturaleza de las palabras (*vim ac naturam verborum*);

b) requisitos y prescripción para la traducción: reconocer los tropos y las figuras de dicción (*consuetudinis figurarumque loquendi nequaquam sit ignarus*) de los escritores; imitarlos en la escritura (*imitetur scribens*); huir de palabras y frases novedosas e inapropiadas y de barbarismos (*fugiat et verborum et orationis novitatem, praesertim ineptam et barbaram*).

6. Otro requisito para la traducción: tener oído (*habeat auris earumque iudicium*). La función del uso del oído es captar y reproducir la armonía y el ritmo del original (*ne illa, quae rotunde ac numerose dicta sunt, dissipet ipse quidem atque perturbet*), porque en los originales hay conocimiento de la materia y belleza de estilo (contenido y forma) (*et doctrina rerum sit et scribendi ornatus*).

7. Defectos y virtudes del traductor:

a) defectos y consecuencias: entender mal (*male capit*) el original; verterlo mal (*male reddit*); traducir sin propiedad, sin elegancia y de modo disperso (*ineptum et inconcinnum et dissipatum*) lo que fuera escrito con propiedad y elegancia; carecer de formación técnica y literaria (*non structus est disciplina et litteris*); decir una cosa por otra (*aliud por alio afferens*). Los defectos del traductor pueden inducir a los demás a errores (*homines in varios errores impellit*); desmerecer la dignidad del autor original (*maiestatem primi auctoris imminuit*);

b) comparación del traductor con el poeta, el escultor y el pintor;

c) virtudes: traducir convirtiéndose en el autor original (*in primum scribendi auctorem convertet*), expresando como el poeta la figura (*figuram*), el ademán (*statum*), el movimiento (*ingressum*), el color (*colorem*) y todos los matices (*liniamenta*) del discurso. Adaptándose a cada traducción (*in singulis traducendis se conformabit*), emular el

estilo (*figuram assequatur*) de cada autor, manteniendo la propiedad de su lenguaje y la belleza del discurso (*verborum proprietate orationisque effigie*), manteniendo el aspecto del texto original (*figura primae orationis conservetur*).

8. Dificultades de la traducción correcta: amén de los requisitos ya expuestos, la reproducción del ritmo y del adorno del autor original (*recte transferre, quae a primo auctore scripta sunt numerose atque ornate*):
- a) reproducir el ritmo: respetar los miembros, incisos y períodos de la oración (*cola et commata et periodos...observare*);
 - b) reproducir el adorno: mantener las figuras de estilo (*in exornationibus conservandis*): de dicción (*verba*), que consisten de estructuras rítmicas (*exornationes numeris constant*) y de pensamiento (*sententiae*).
9. Ejemplos de expresiones y metáforas utilizados por Platón.

Capítulo II

En este capítulo, Bruni se dedica casi exclusivamente a presentar ejemplos, tomados de la filosofía (Aristóteles), y por eso el esquema formal y del contenido se reduce bastante desde el punto de vista de una teorización. En las partes de un discurso, equivaldría a la ‘explicación’ y ‘argumentación’. El esquema es lo que sigue:

1. Introducción al análisis de algunos pasajes de la traducción criticada.
2. Cita de un pasaje del libro IV de la *Política* de Aristóteles, en latín, en traducción suya.
3. Análisis de algunas frases, locuciones y palabras de la traducción criticada equivalentes a la citación anterior, con explicaciones de contenido gramatical, sobre todo semántico, e histórico-cultural.
4. Cita del resto del pasaje de la traducción analizada.

5. Análisis del texto citado.
6. Análisis de otros “errores debidos a su pobreza lingüística” (*ineptitudine loquendi errores*).
7. Análisis de algunos préstamos en la traducción en cuestión.
8. Conclusión: el traductor es pésimo, amplía el texto original, lo interpreta mal, traduce mal al latín: traduce una cosa por otra, no conserva el valor de las palabras griegas, carece de elegancia (retórica), su texto presenta ignorancia y rudeza de la lengua... En suma, es el ejemplo negativo de la teoría bruniana de traducción.

Capítulo III

A la vista del programa expuesto en el prólogo y la misma interrupción en todos los manuscritos, se entiende que el capítulo III ha quedado inconcluso. En la propuesta de ilustrar su procedimiento crítico con ejemplos de hombres doctos que también habían sido críticos, Bruni mencionó al menos dos nombres sobre los que iba a detenerse en comentarios, Jerónimo y Cicerón. Sin embargo, este capítulo no es imprescindible para la comprensión de los aspectos principales de la obra. En el esquema del discurso retórico, este capítulo equivaldría a la refutación, *modus procedendi* y epílogo.

CONTENIDO DEL TEXTO

En el prólogo, Bruni justifica las acusaciones de crítico severo contra un traductor²² de la *Ética Nicomáquea*, que habría estropeado (*deturpari*) una obra

²² Es aún un punto que queda por elucidar a qué traductor se refería Bruni. Según Alicia Cortés (1996), traductora del tratado de Bruni, su autor se refiere aquí a Roberto Grosseteste, quien habría traducido a mediados del siglo XIII la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. A su vez, Aires Nascimento (1998), mencionando a E. Franceschini, cree que la traducción de Grosseteste podría haber sido revisada por Guillermo de Meerbecke, la cual habría servido de base a los comentarios de Tomás de Aquino y, por eso, habría sido más divulgada. Cortés comenta que Guillermo de Meerbecke fue sólo el traductor de la

de arte literaria (*eos libros in Graeco plenos elegantiae, plenos suavitatis, plenos inaestimabilis cuiusdam decoris... videre*, “ver estos libros que en griego rebosan elegancia, dulzura y atractivo incomparable”, [Bruni 1996: 79]), como si lo hubiera hecho con una pintura. Para Bruni, con los textos filosóficos no basta una traducción técnica, comúnmente entendida como *ad uerbum*, ni tampoco solamente *ad sententiam*, sino que requieren una traducción literaria, con arte, que involucre el contenido y la forma. El autor de las críticas no cree haberse excedido porque lo que hizo fue juzgar la traducción, la torpeza literaria del traductor y no su persona²³. Y para que lo entiendan presenta a continuación su concepción de la traducción.

El capítulo I es sin duda el más importante del tratado bruniano respecto a su concepción y teorización de la traducción. En la primera oración presenta una definición del arte de traducir: *quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traducatur*, “pasar correctamente lo que se ha escrito en una lengua a otra”. Es una concepción hermenéutica de traducción pues supone una interpretación correcta del original, y lo dirá en seguida su autor, no solamente respecto al contenido sino también a la forma y al estilo de cada texto y escritor. La traducción es un “arte que exige talento”, *ars, quae peritiam flagitat*, “una empresa grande y difícil”, *magna res ac difficilis*, y al traductor se le pide una “formación técnica y literaria”, *disciplina et litteris*, “instrucción y refinamiento”, *doctum et elegantem*. Esta concepción se fundamenta *grosso modo* en cuatro aspectos:

1. *El conocimiento de la lengua de partida o ‘comprensión’*. Este conocimiento, que debe ser grande, ejercitado, refinado, de todos los niveles

Política de Aristóteles. La confusión primera parece ser del propio Bruni, quien en el inicio del capítulo II anuncia que va a utilizar indistintamente ejemplos de las dos obras “pues fue el mismo el traductor de ambas obras y no importa si los ejemplos se toman de una o de otra obra”.

²³ Recuerda F. Rener que las acusaciones a malos traductores y a traducciones eran un procedimiento común (1989: 315), lo que, en efecto, se puede encontrar en grandes nombres, como San Jerónimo y sus críticas a la traducción de los Setenta, y R. Bacon a sus contemporáneos, entre otros.

y en sus mecanismos más peculiares, modismos, figuras de lenguaje, expresiones metafóricas de pensamiento, etc., se adquiere a través de la lectura de las buenas obras literarias, sea de la filosofía, de la poesía, de la oratoria, y de todos los géneros. Conocer la lengua significa para Bruni, más que solamente lo relativo a la lingüística, estilos y géneros, también el conocimiento de su sociedad de origen, su cultura, historia, y política. Esto se encuadra bien dentro de la metodología de los *studia humanitatis* (gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral), que se enriqueció con las aportaciones de métodos filológicos bizantinos, y con nuevas perspectivas de comprensión de la historia – amén de la propuesta de Petrarca de una nueva división de la historia en períodos antiguo, medio y moderno, que comparte Bruni, este presenta una consciencia de periodización en la historia cultural, en que los períodos culturales son períodos lingüísticos (Griffiths *et al.* 1987: 11) –. Conocer para comprender. El traductor debe contextualizar con conocimiento la obra que traduce para entenderla desde su medio de procedencia, y entenderla no sólo en sus aspectos extrínsecos sino también en los intrínsecos, como las características y estilo de su autor, los tropos y figuras utilizados. La traducción comprendía, así, tanto una dimensión filológica como otra lingüística. Según Norton, “philological translation in its higher form would be unthinkable without the initial labor of linguistic analysis set down in Humanist school programs” (1981: 186).

2. *El conocimiento de la lengua de llegada o ‘expresión’*. Este es el segundo requisito fundamental para el traductor. No basta con conocer la lengua de partida y entender la obra que va a ser traducida; es menester también dominar la lengua de llegada con todo su abanico de matices semánticos y de connotaciones sinonímicas para hacer correcto y pleno uso de sus potencialidades, expresando en la traducción lo que había en el original.

Conocer para expresar. El traductor debe recrear en la traducción tanto el contenido como la forma y estilo del original. Traducción es comunicación.

3. *La posesión y uso del oído o 'ritmo' y 'armonia'*. El tercer requisito tiene que ver con la comprensión y reproducción artística del original. El conocimiento de ambas lenguas asociado al buen oído debe ofrecer al traductor la capacidad de captar las bellezas artísticas del original hasta en sus matices rítmicos y armónicos para reproducirlos en la traducción. El ritmo puede ser captado por el oído en la lectura atenta y respetuosa de los miembros, incisos y períodos de la oración (*cola et commata et periodos...observare*). El buen conocimiento de ambas lenguas incluye, pues, la prosodia. Traducción es ritmo y textualización.

La expresión (reproducción) sólo es posible si antes hay comprensión. Esta concepción de Bruni se hace eco del pensamiento de Catón (234-149 a.C.), en *Ad Marcum filium* (fr. 371), también presente en la *Ars poetica* (vv. 40-41; 310-311) de Horacio: *rem tene, verba sequentur*. Aunque para Horacio pueda significar la supremacía del contenido sobre la expresión: el conocimiento determina el contenido, que determina la expresión. En la misma dirección que Bruni, parece conducir la recomendación de Coluccio Salutati (carta XXIII) para una traducción: *res uelim, non uerba consideres*.

4. *La reproducción del estilo*. Con los requisitos ya mencionados, el traductor deberá hacer una *imitatio* del estilo personal del autor traducido. La *imitatio* que propone Bruni es análoga a la de la pintura. La comparación entre la pintura y la poesía es clásica (*Vt pictura poesis*, en Horacio *De arte poetica*, v. 361): amén de utilizarla Horacio algunas veces en su poética, aparece a menudo en la *Poética* de Aristóteles. El traductor en su tarea se convertirá en el autor original, expresando como el poeta, el escultor y el pintor la figura, el ademán, el movimiento, el color y todos los matices del discurso.

Adaptándose a cada traducción, emulará el estilo de cada autor, manteniendo la propiedad de su lenguaje, la belleza del discurso y el aspecto del texto original, con todos sus adornos. El adorno consiste en figuras de dicción (estructuras rítmicas) y de pensamiento. Traducción es retórica y arte.

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA BRUNIANA DE LA TRADUCCIÓN

Una vez reconocidos algunos elementos retóricos en la estructura formal del tratado bruniano y de su contenido, podemos observar en la concepción y teorización traductológica la fundamentación teórica del lenguaje, que llamamos *interpretatio*. Aunque a primera vista sobresalga del texto el énfasis para la producción de una traducción literaria apoyada en valores retóricos, están presentes en él los dos niveles de la teoría de la *interpretatio*: gramática y retórica.

Cuando Bruni pone las bases de la traducción en el dominio de ambas lenguas, está partiendo del nivel gramatical de la teoría del lenguaje. Al requerir del traductor también oído y reproducción del estilo se está moviendo dentro del campo de la retórica. Solamente después de haber trabajado sobre los elementos gramaticales y retóricos del original (nivel de comprensión) puede el traductor producir una correcta traducción con el empleo de los elementos gramaticales y retóricos en la lengua de llegada (nivel de expresión). El conocimiento de la lengua del original a nivel filológico (lengua, literatura, cultura...) posibilita al traductor comprender el valor y el significado de las palabras del texto a traducir; o sea, le permite comprender las palabras del original en los niveles de la *electio uerborum* y *etymologia*, comprender los dichos y sentencias, los tropos y figuras de dicción, en los niveles de la *syntaxis* y *locutiones*.

Una vez comprendidos los elementos gramaticales, el traductor debe también comprender aquellos retóricos. La comprensión plena del texto, sin embargo, extrapola el dominio lingüístico-gramatical y penetra el literario-cultural. Bruni alude al problema de comprensión de metáforas estrechamente vinculadas a cuestiones de intertextualidad: por ejemplo, *duo simul euntes*, “dos que caminan juntos”, presente en Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, VIII, 1) hace referencia a un pasaje de Homero (*Ilíada*, X, 224). También es fundamental el conocimiento histórico-social para la comprensión de la materia: en su ejemplificación, Bruni muestra por qué el antiguo traductor de Aristóteles, en *Política*, IV, 13, no debía haber dicho *honorabilitas* sino *census*, explicando el origen histórico de la palabra y su significado práctico entre los griegos y romanos.

En el conocimiento de la lengua de llegada, Bruni pide que el traductor la conozca en los niveles gramaticales y retóricos. Al tratar de la selección de las palabras, Bruni está tratando de la *electio uerborum*, y a lo largo del texto hace referencias a la 1) *proprietas*, 2) *puritas* y 3) *perspicuitas*, propiedades de la *electio uerborum* que deben tener las palabras en la comunicación y que el traductor debe tener en cuenta para no tomar una cosa por otra.

La *proprietas* es la calidad que respecta a la cuestión del significado. Algunos ejemplos presentados por Bruni son: *ne ‘modicum’ pro ‘parvo’, ne ‘bellum’ pro ‘proelio’ ... dicat*, “no diga ‘poco’ por ‘pequeño’”, “‘guerra’ por ‘combate’”, (cap. I); *iuuentus* y *iuuenta* significan cosas distintas, la primera “multitud”, la segunda “edad”; *deest* significa “falta”, *abest* “está ausente”, etc. (cap. II).

La *puritas* define el alcance del significado de la palabra. De las cuatro formas bajo las cuales puede expresarse la *puritas* (*consuetudo*, *auctoritas*,

uetustas y *analogia*), Bruni se sirve de dos: a) *puritas-consuetudo*, concerniente al uso común en una comunidad:

consuetudinis (...) loquendi (...) nequaquam sit ignarus; (...) fugiatque et uerborum et orationis nouitatem, praesertim ineptam et barbaram (Bruni 1928: 86).

De ningún modo debe ignorar el uso del habla; [...] huir de palabras y frases demasiado novedosas y de barbarismos y extranjerismos (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

En un ejemplo de *puritas-consuetudo*, Bruni se refiere a la palabra *prolocutio* utilizada por un traductor de Aristóteles, que no consta que tuviera un significado conocido, y a la que el tratadista califica de barbarismo; otro ejemplo es *armationem*, que *non satis usitate dicimus*, “no está casi en uso”, (cap. II); b) *puritas-auctoritas*, relativa al uso que hacen los grandes autores y/o autoridades. Por ejemplo: *ex bono et aequo – inquit iurisconsulto*, “de bondad y de equidad – dice el jurisconsulto”, (cap. II).

La *perspicuitas* o claridad cuida de la comprensión del lenguaje. Bruni la recomienda con varios ejemplos: *inter ‘diligere’ et ‘amare’, ‘cupere’ et ‘optare’... discernat*, “debe distinguir entre ‘apreciar’ y ‘amar’, ‘anhelar’ y ‘escoger’”, (cap. I).

Al tratar de la *electio uerborum* en la traducción, Bruni se opone al recurso de los préstamos si se puede decir lo mismo con palabras de la lengua de llegada:

cum uerbum uerbo reddendum fuerit, non mendicet illud aut mutuo sumat aut in Graeco relinquat ob ignorantiam Latini sermonis (Bruni 1928: 85).

cuando se haya de traducir una palabra, no vaya buscándola ni la confunda con otra, o la deje en griego por desconocimiento de la lengua latina (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

Y se muestra indulgente solamente en unos pocos casos:

et tamen dabo veniam in quibusdam paucis admodum peregrinis et reconditis, si nequeant commode in Latinum traduci (Bruni 1928: 95).

y seré indulgente aun así en unas pocas palabras bastante peregrinas y oscuras si no se pueden traducir convenientemente al latín (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 105).

El rechazo del Aretino a los préstamos se debe, en sus ejemplos, a que no lograban ni la *puritas* ni la *perspicuitas*, lo que se infiere de sus palabras: *ures legentium insuasissimus ignotissimisque nominibus offendis*, “ofendes los oídos de los lectores con palabras tan poco aconsejables y tan desconocidas”.

Algunas de las propuestas de Bruni para sustituir algunos “depreciables” préstamos del anterior traductor no lograron nunca aceptación social. Recomendaba que en vez de *oligarchiam* se debería haber dicho *paucorum potentiam*, “poder de unos pocos”, en vez de *democratiam*, *popularem statum*, “gobierno popular”, en vez de *aristocratiam*, *optimorum gubernationem*, “gobierno de los nobles”. También los neologismos deberían ser evitados: *fugiatque et uerborum et orationis novitatem, praesertim ineptam et barbaram*, “huir de palabras y frases demasiado novedosas y de barbarismos y extranjerismos”, (cap. I). En la ejemplificación, Bruni cita el vocablo *honorabilitatem*, que el antiguo traductor además de inventarlo, *novum faciens uerbum a se ipso, quod nemo ante posuerat*, “creando de su propia cosecha un nuevo vocablo que antes nadie había usado”, lo emplea inadecuadamente, *stulto et imperito et inusitato vocabulo nuncupavit*, “designó con el estúpido, inadecuado e inusitado término”, (cap. II), de forma que este neologismo peca no sólo por falta de *puritas* sino también de *perspicuitas* y *proprietas*:

Sed non “honorabilitas” dicendum fuit, sed “census” [...]. Civitates enim Graecorum ferme omnes censu moderabantur (Bruni 1928: 94).

No debió decir *honorabilitas* [“honorabilidad”] sino *census* [“censo”] [...]. Pues casi todas las ciudades de los griegos se regían según el censo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 103).

La *electio uerborum* y la *etymologia* constituyen en la traducción el primer encuentro con las *proprietates linguarum*, las características propias de cada lengua, a las que Bruni alude en la mención de la *peritia linguarum*. Sin embargo, en su texto sobre traducción Bruni no trata específicamente del segundo nivel, el gramatical, de nuestro paradigma teórico concerniente a la *etymologia*, o sea, a las palabras como elementos individuales que van a constituir una sentencia, donde son analizadas en tanto que clases. Tampoco trata del tercer nivel, también gramatical, el de la *syntaxis* en tanto que combinaciones de palabras con sus normas de construcción y regímenes. No lo hace ni siquiera para comentar el proceso de la *mutatio*, esto es, el cambio en la función sintáctica que las palabras a menudo sufren en las traducciones. Este tipo de sutilezas lo tratará Lawrence Humphrey en 1559. Es de suponer que estas dos partes de la gramática, por ser tan elementales para la comprensión y expresión, Bruni las entiende bajo el precepto de conocimiento exhaustivo de ambas lenguas, de la *peritia linguarum*. No obstante, Bruni alude a la *syntaxis* al referirse a un procedimiento retórico:

in oratione quippe numerosa necesse est per cola et commata et periodos incedere ac, ut apte quadrateque finiat comprehensio, diligentissime observare; [...] nec aliter servare sensum commode poterit, nisi sese insinuet ac inflectat per illius comprehensiones et ambitus cum uerborum proprietate orationisque effigie (Bruni 1928: 87).

Sin duda, en un discurso rítmico es necesario avanzar a través de sus miembros, incisos y períodos, y, a fin de que la frase resulte armoniosa y redonda, respetarlos escrupulosamente; [...] y no será capaz de reflejar el contenido exacto si no se desliza e introduce a través de los períodos y circunloquios del

otro, manteniendo la propiedad de su lenguaje y la belleza del discurso (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

Respecto a las *locutiones*, llama la atención el autor, deben ser aprendidas en tanto que *uerba coniuncta*, pues tienen un sentido si tomadas literal y aisladamente, y otro, modificado por el uso, si tomadas en grupo. Algunos ejemplos: *gero tibi morem*, “tengo hacia ti un determinado comportamiento” o “te complazco”, *desiderati milites*, “soldados reclamados” o “soldados muertos”, *boni consule*, “preocúpate del bien”, o, “date por satisfecho”, *negotium facesso*, “hago con entusiasmo un trabajo”, o, “pongo en un aprieto”, etc. (cap. I); *locutiones* que sólo presentan su verdadero sentido si son entendidas en su conjunto y que no deben ser traducidas literalmente.

Sin embargo, es difícil establecer una división rígida entre los ejemplos pertenecientes a la gramática y aquellos de la retórica, *artes* complementarias. La mayor diferencia entre estas dos *artes*, ya mencionada anteriormente, es de perspectiva: la gramática objetiva el *recte dicere*, la retórica el *bene dicere*. Aparte de esto poseen en su formalización teórica mucho de la misma taxonomía, de suerte que los ejemplos brunianos, si por un lado reflejan exigencias de conocimiento gramatical, por otro se encajan perfectamente en los valores característicos de la *elocutio* retórica.

Entre teorización y ejemplificación, son muchas las referencias de Bruni al cuidado que el traductor debe tener en relación con los aspectos retóricos del original y su reproducción en la traducción. El punto de partida es la comprensión de los tropos, figuras y ritmo del original hasta culminar con su respectiva traducción (*pariter representandae*). Las primeras referencias del tratado a la retórica aparecen en el primer requisito para una traducción, el dominio de la lengua de partida, cuando apunta para el reconocimiento de que también obras normalmente consideradas no poéticas o merecedoras de una traducción más bien técnica que literaria presentan niveles artísticos,

gramático-retóricos, que deben ser respetados y reproducidos incluso en sus estilos. Dichas referencias resumen en verdad la concepción bruniana de traducción literaria: sus ejemplos son Platón y Aristóteles, que han escrito con conocimiento de la materia (*doctrina rerum*), estilo, imitación y uso de la retórica:

cum Aristoteles ipse et Plato summi magistri litterarum fuerint ac usi sint elegantissimo scribendi genere ueterum poetarum et oratorum et historicorum dicstis sentiisque referto, et incidant frequenter tropi figuraeque loquendi (Bruni 1928: 84).

Aristóteles mismo y Platón fueron grandes maestros de las letras y se sirvieron del elegantísimo modo de escribir de los antiguos poetas, oradores e historiadores, repleto de dichos y sentencias, y utilizan frecuentemente tropos y figuras de dicción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

La mención de Bruni al “género de los antiguos poetas, oradores y historiadores” se refiere a los diferentes estilos de los escritores, que en la Antigüedad eran divididos en oradores, historiadores y poetas. La observación de que sus escritos están “repletos de dichos y sentencias” alude a la intertextualidad de los buenos escritores y a la imitación como proceso de composición. Y los “tropos y figuras de dicción” se refieren metafóricamente a la retórica mediante sus dos principales y más conocidos dispositivos. La correcta traducción bruniana a nivel retórico es expresa así, mediante el ejemplo de los filósofos, dentro de tres conceptos, el de estilo, imitación (emulación, reproducción) y *ornatus* (*tropi figuraeque loquendi, numerus*).

Amén de citar los tres estilos clásicos, Bruni también reconoce el estilo individual de cada autor, al que el traductor debe adaptarse en cada traducción:

cum singulis fere scriptoribus sua quaedam ac propria sit dicendi figura; [...] bonus interpres in singulis traducendis ita se conformabit (Bruni 1928: 87).

Casi todos los escritores tienen cierto estilo propio de escribir; [...] el buen traductor se adaptará en cada traducción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

Para emular el estilo de cada autor (*singulorum figuram assequatur*), el traductor debe penetrar los períodos y circunloquios (*comprehensiones et ambitus*) del otro, captar las características del texto (*intelligendae sunt orationes uirtutes*), la claridad de pensamientos, el refinamiento de las palabras y el ritmo del discurso (*sententiarum splendorem ac uerborum delicias et orationis numerositatem*). La *imitatio* de los mejores escritores presupone el conocimiento de los tropos y figuras que ellos utilizaron. Más de una vez Bruni llama la atención sobre la cuestión de la intertextualidad, o sea, sobre el reconocimiento de la presencia de figuras, dichos o sentencias de otros autores en la obra a traducir.

En otro de los requisitos para la traducción, se refiere al uso del oído para la reproducción armónica y rítmica del original:

habeat auris earumque iudicium, ne illa, quae rotunde ac numerose dicta sunt, dissipet ipse quidem atque perturbe (Bruni 1928: 86).

Que tenga oído y que lo sepa utilizar para no pasar por alto ni modificar lo que se ha expresado con armonía y ritmo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

Aquí se reconoce que Bruni está pensando en la *compositio*, parte integrante del *ornatus* retórico, con su *ordo*, *iunctura* y *numerus*. Sin embargo, lo más difícil en una *recta interpretatio* es la reproducción del ritmo y figuras de estilo (*numerus et ornatus*) del autor, afirma Bruni, lo que sólo es posible si se avanza a través de sus miembros, incisos y períodos, respetándolos escrupulosamente. De entre las dos clases de ornamentos del discurso, una que adorna la dicción y otra el pensamiento, las figuras de dicción causan la mayor dificultad porque consisten en estructuras rítmicas.

Bruni incluso otorga a la correcta traducción el status de literatura al reconocer que el traductor, después de interpretar correctamente el original lo recrea en otra lengua reproduciéndolo en todas sus características, convirtiéndose así en el autor original del escrito:

in traductionibus interpres quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et uoluntate conuertet et quodammodo transformabit eiusque orationis figuram, statum, ingressum coloremque et liniamenta cuncta exprimere meditabitur (Bruni 1928: 86).

En las traducciones todo buen profesional se volcará en el autor original del escrito con todo su corazón, su alma y su voluntad, y en cierto modo se pondrá en su lugar y se encargará de expresar la figura, el ademán, el movimiento, el color y todos los matices de su discurso (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

La recreación, no obstante, debe someterse a reglas, como las de huir de palabras y frases demasiado novedosas, de barbarismos e impropiedades (*fugiat et uerborum et orationis nouitatem, praesertim ineptam et barbaram*), reflejar el contenido exacto (*servare sensum commode*), mantener la propiedad de su lenguaje y la belleza del discurso (*uerborum proprietate orationisque effigie*), conservar su adorno y su ritmo (*ornatum numerositatemque conservet*).

La traducción filológico-retórica propuesta por Bruni “asserts that language has powers of statement and plenitude which transcend the juxtaposition of source and target texts. Translation is possible because rhetoric proclaims the sonic and pictural force of word” (Norton 1981: 186). La retórica bruniana, se puede advertir de lo esbozado arriba, es la retórica ‘elocutiva’.

El énfasis dado a la retórica, ante todo a la *elocutio*, puede ser atribuido, en el caso de Bruni, analiza Jerrold Seigel (1968), a su gran admiración por Aristóteles. Entre los pensadores antiguos, Aristóteles dominaba en la filosofía contemporánea, y Cicerón había designado un lugar especial para la doctrina

moral peripatética en la cultura del orador. Para el Aretino, el principal campo de interés del filósofo griego había sido la retórica, o sea, la elocuencia y la persuasión (1968: 108; 112). Sin embargo, bajo la dirección teórica y analítica que damos a este trabajo, se puede concebir que Aristóteles no está tanto en las causas como en el reflejo o confirmación de una tendencia de la época, de la que Bruni es una expresión, hacia una nueva estética, el neoclasicismo. Seigel admite también que la prevaencia del modelo-Aristóteles y la retórica elocutiva puede ser entendida como la consecuencia del deseo de Bruni de fortalecer y hacer avanzar la retórica humanista, y de la comprensión de las deficiencias de los traductores escolásticos, lo que le dió su conocimiento del griego (1968: 116).

4.2. VIVES

JUAN LUIS VIVES (1492/3-1540), el mayor humanista español, natural de Valencia, es uno de los pilares del Renacimiento europeo, comparado en importancia a Erasmo y a Budé – a los tres se les considera “la encarnación del más destacado triunvirato del humanismo nórdico” (Rodríguez Peregrina 1993: XXXVII) –, y es el más cosmopolita de entre los autores estudiados en este trabajo, y por eso mismo, también puede considerarse una figura representativa de su época. Pasó la mayor parte de su vida en el exterior (París, Brujas, Breda, Lovaina, Oxford, Bruselas, Gante, Malinas, Amberes...), trabajó conocimiento con personalidades considerables del pensamiento contemporáneo (Erasmo, Budé, Tomás Moro...), y produjo una ingente obra en la que trató de múltiples asuntos (educación, literatura, filosofía, moral, historia, retórica, filología, sociología, religión...). Salió de España a los 17 años y, por problemas político-religiosos – la persecución de su familia, que tenía ascendencia judía –, nunca regresó a su patria. Su biografía presenta un elevado número de éxitos profesionales y sociales siempre seguido de otro tanto de adversidades, obligándole a una cierta erraticidad y dura lucha para obtener una renda económica básica, lo que nunca le permitió dedicarse exclusivamente a la labor intelectual. Murió aislado, pobre y prematuramente a los 47 años. Pese a todos los reveses, logró la producción de una rica y dilatada obra, coincidiendo el período de su madurez intelectual con la época más difícil de su vida en el ámbito profesional, social y financiero. El texto a que analizamos a continuación pertenece a esta última etapa.

No obstante el reconocimiento de la importancia y el creciente interés por el pensamiento de Vives, aún llama la atención lo poco que se ha estudiado al humanista (Hidalgo-Serna 1998: VIII; Coseriu 1977: 62). En lo que a su teoría de la traducción se refiere, hay en España muy pocos trabajos dedicados al tema – los más conocidos son los de E. Coseriu (1977) y los de García Yebra

(1979; 1989; 1994) –, quienes lo hacen en líneas generales, y todavía en muchos manuales de historia de la traducción, el nombre de Vives siquiera o apenas es mencionado, como por ejemplo, en J. Delisle & J. Woodsworth (1995), en M. Ballard (1992), en L. G. Kelly (1979) o G. Steiner (1975).

En el año 1533, Juan Luis Vives publica en Lovaina una de sus más relevantes obras, que puede ser legítimamente considerada un tratado de retórica (Nero 1991: 131), *De ratione dicendi*, y que, según Hidalgo-Serna, debería ser estimada “como el epílogo de su original teoría del lenguaje, de su humanismo filosófico y de su reflexión sobre el mundo humano” (1998: XXXVII). Su último capítulo, dedicado a la traducción, se titula *Versiones seu interpretationes*. Con estas reflexiones, su autor da continuidad a la historia de los manuales de traducción – en el sentido de compendiar lo más sustancial de una materia – iniciada por Leonardo Bruni.

A semejanza de Bruni, que concibe la traducción, en un primer paso, como un arte de interpretación, Vives la entiende como un acto de comprensión del sentido. Pero va más allá de la reflexión bruniana. A la interpretación del original en todo su conjunto sigue la escritura que, privilegiando la lengua de llegada, debe producir un texto retórico-literario, y que puede, según el tipo de texto, efectuarse como una traducción que observa esencialmente el sentido, o tanto el sentido como la expresión. Hay, no obstante, un caso que relega el cuidado respecto a la lengua de llegada a un segundo plano por exigencias del contenido de los textos. Aunque todos los tipos de traducción sean aceptables una vez que respetan condiciones determinadas, la mejor es la que conserva, además del sentido, la gracia del estilo original.

A pesar de no haber traducido muchas obras²⁴, la cuestión de la traducción es de gran importancia para Vives – como en general lo fue para los humanistas del Renacimiento – dentro de su teoría lingüística, en la cual, lo entiende Coseriu, “no se centra tanto en el *lenguaje en general* como, más bien, en las *lenguas particulares*. Por ello destaca a menudo, y con énfasis, la historicidad del lenguaje” (1977: 66). Sin embargo, en *De ratione dicendi*, declara su autor en la introducción al primer capítulo que

oculos potissimum habeo defixos, quantum assequi iudicio potero, in eam quae mihi videtur recte dicendi naturalis forma, ac veluti lex quaedam; idque in usum accommodabo non unius modo, vel alterius linguae, sed in commune omnium (Vives 1998: 12).

me fijaré principalmente en la retórica, que, en mi opinión, representa la forma natural del habla y, en cierto modo, algo así como su ley, y la adaptaré no al uso de una u otra lengua determinada sino a lo común de todas ellas (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 13).

El énfasis en la historicidad del lenguaje se refleja en la insistencia en recuperar el *sermo communis*, la lengua común, de la que la escolástica tanto se había alejado: “la palabra común garantiza las significaciones a través del uso común de la lengua histórica” (Hidalgo-Serna 1998: XVII). Y esto lo practica Vives en la composición de su tratado:

Ad vulgarem sensum loquimur, et quasi ad popularem trutinam nostra expendimus, quod est huic tractationi congruentius (Vives 1998: 220).

Hablamos al sentir común y, por así decirlo, pesamos nuestros preceptos en la balanza popular, que es lo más conveniente para este tratado (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 221).

²⁴ Consta que Vives, hacia 1523, en Oxford, tradujo del griego al latín dos discursos de Isócrates, *Isocratis Areopagita Oratio, sive de vetere Atheniensium Republica* e *Isocratis Nicocles Oratio, sive Auxiliaris*. De su traducción, escribe M. Menéndez Pelayo (1953: 389): “Tiende a imitar el intérprete las bellezas del estilo que forman el principal mérito de Isócrates, ya en los períodos largos de la *Areopagita*, ya en los breves y cortados de la segunda parte del *Nicocles*”.

Para Vives, la facultad de hablar es un don concedido por Dios al hombre y dispuesto para su salvación (Vives 1998: 300), es propia de la *conditio humana*, mientras que las lenguas son artes humanas, convenciones históricas no arbitrarias. El valenciano entiende el lenguaje como expresión del alma, de la conciencia, y producto de la *ratio*, que diferencia al hombre del animal, como instrumento de la convivencia humana (Coseriu 1977: 65). La comprensión del lenguaje como expresión natural del hombre comparte la idea del *sermo* como primer vínculo social entre los seres, junto con la justicia, fundamento de la sociedad humana (Nero 1991: 49). En el prefacio de *De ratione dicendi*, Vives insiste en que, de los dos vínculos de la sociedad humana, la justicia y el lenguaje (*justitia et sermo*) – en lo que es una referencia a un pensamiento ciceroniano –, este último es el más poderoso y eficaz, porque

et mentes ad se allicit, et in affectibus dominatur, quorum in totum hominem impotens est regnum et praegrave (Vives 1998: 2-4).

atrae hacia sí los ánimos y domina los sentimientos, cuyo poderío es violento y penoso a todo hombre (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 3-5).

Por lo que, conocer el arte del lenguaje (*ratio sermonis*) es fundamental, una vez que por el conocimiento se puede dominarlo de alguna forma. Aún en este prefacio, Vives acentúa la dimensión retórica del lenguaje, las exigencias del estudio de su arte, y su función social.

Ego vero nihil video conducibilius hominum coetibus, quam sit sermo bene institutus, atque educatus; nec aliud perinde damnosum aut importunum, neque locis, neque temporibus, neque personis accommodatum. [...]
Neque opus ullum aliud acumen exigit mentis subtilius, iudicium acrius, rerumque usum diuturniorem. [...] *Non enim idem est dicere et bene dicere, loquentia et eloquentia. [...]*
Animi autem nostri quemadmodum impellantur, aut revocentur, incitentur placidi, placentur turbulenti, quod est opus magni

oratoris praecipuum, id vero tractationem desiderat de anima
(Vives 1998: 4-6).

En verdad, yo no veo nada más ventajoso en las reuniones de los hombres que el lenguaje bien enseñado y formado; por el contrario, es perjudicial si no es apropiado a los lugares, al tiempo y a las personas. [...]

Ningún otro trabajo exige agudeza más sutil de la mente, ni un juicio más penetrante y la experiencia más larga de las cosas. [...] Pues no es lo mismo hablar que bien hablar, ni locuacidad que elocuencia. [...]

De qué manera son arrastradas o retenidas nuestras almas, cómo se ha estimular a las apacibles, cómo son calmadas las tempestuosas, este es el trabajo principal de un gran orador, lo cual requiere estudiar el tratado sobre el alma (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 5-7).

El denso prefacio de *De ratione dicendi*, amén de constituir una apología de la retórica, aconseja su enseñanza no a niños y adolescentes sino a hombres adultos, a causa de sus muchos requisitos: conocimiento de las grandes artes, la prudencia de la vida y la filosofía, recuerdo de la antigüedad, las costumbres de la vida y las tradiciones recibidas; en suma, cultura y experiencia de la vida. Los hombres adultos también son más aptos para comprender la filosofía moral, cuyo objeto es la vida, y reconocer la dimensión moral del lenguaje. El tratado de retórica termina con el capítulo sobre la traducción, cuyo último párrafo, abarcando todo el contenido anterior, concluye señalando la dimensión moral del lenguaje: su uso no debe estar al servicio de fines perversos y destructores, al servicio de las pasiones, sino siguiendo la razón.

La retórica renacentista, comenta E. George, presenta dos tendencias: la integralista, que intenta revivir la retórica clásica, y la pragmática, que tiene como objetivo adaptar la retórica clásica a prácticas y valores contemporáneos. La doctrina retórica de Vives pertenece a la tendencia pragmática (1992: 114). *De ratione dicendi* se estructura internamente según la propia estructura del

lenguaje en la concepción vivesiana, o sea en *uerba* y *sensus*²⁵, o más concretamente, según su concepción de lo constituyente de la quintaesencia del arte del lenguaje, la retórica: la *elocutio*. El concepto de *elocutio* en que se mueve el autor es muy distinto del tradicional, que comprendía las palabras, las figuras, los tropos, los períodos y la armonía de la dicción, como comenta Vives en el importante prefacio. Tales elementos no pertenecen

tam ad dicendi corpus ipsum, et quasi substantiam faciunt, quam ad dicendi decorem atque ornamenta, ¿quota enim artis hujus pars est color et forma orationis? (Vives 1998: 8).

tanto al cuerpo mismo del hablar y a su sustancia, como al adorno del estilo del hablar. Porque ¿qué parte de este arte es el color y la forma del discurso? (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 9)

Vives insiste en que aún siendo la retórica esencialmente *elocutio*, no puede reducirse al aspecto puramente formal de la expresión. Antes de ponerse a componer discursos es necesario conocer la filosofía y la historia, además de la gramática y la dialéctica. En efecto, Vives retoma las ideas expuestas por Agrícola (Martín Jiménez 1997: 51) y propone una redefinición de las artes del *trivium*; consecuentemente reorganiza la ordenación pedagógica, en la que la retórica es enseñada después de la gramática y de la dialéctica.

En tanto que un tratado de retórica, a diferencia de los tratados clásicos del asunto que dividen en cinco etapas (*inuentio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*) la formación de un discurso, Vives “aborda única y exclusivamente como fase específica del proceso oratorio la fase elocutiva” (Rodríguez Peregrina 1993: XCI). Según el análisis de Rodríguez Peregrina, ello no se debe a un menosprecio de las fases restantes, sino a la consideración

²⁵ J. L. Vives (1998: 12): *In sermone omni sunt uerba et sensa tamquam corpus et animus*, “En todo lenguaje hay palabras y pensamientos, que equivalen a su cuerpo y su alma respectivamente”.

de las mismas como no exclusivamente retóricas, y a la concentración en lo que, a juicio de Vives, constituye la esencia de la retórica, que está más ligada a la manipulación del lenguaje. El propio autor presenta su obra en el prefacio como una teoría retórica completamente nueva y alejada de los antiguos preceptos:

Praeceptorum et artis hujus mea ratio omnino est nova, multumque ab illa vetere ac pervulgata diversa (Vives 1998: 8).

Mi teoría de los preceptos de este arte es totalmente nueva y muy distinta de aquella antigua y común (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 9).

Novedad que debe ser entendida como ruptura con el método escolástico, lo que para Rodríguez Peregrina significa que

la novedad en el tratamiento de la retórica por él propuesta pasa no sólo por una forma concreta de entender la *elocutio*, sino también, y de manera muy especial, por una utilización no desvirtuada de las fuentes clásicas (1993: XCIII).

Dedicada a Francisco de Bobadilla, entonces obispo de Coria y rector de la universidad de Salamanca, *De ratione dicendi* consta de un prefacio y tres libros. La riqueza de contenido del prefacio es muy revelador acerca de la concepción del lenguaje y de la retórica de su autor y bosqueja la novedad de planteamiento de un asunto tan antiguo como la retórica bajo una nueva concepción de lo que considera su esencia, la *elocutio*. El primer libro, dividido en ocho capítulos, analiza las palabras y sus calidades, hace variadas reflexiones sobre el lenguaje y trata de figuras y ornatos del discurso. El segundo libro, que consta de 16 capítulos, clasifica minuciosamente las distintas modalidades expresivas, y trata del uso adecuado del lenguaje en los campos de la enseñanza y la persuasión. El tercer libro, de 12 capítulos, repasa diversos géneros literarios a la luz de las consideraciones anteriormente expuestas. En la primera parte de este libro, trata de categorías del discurso que

se relacionan con ‘la explicación de las cosas’; en la segunda, con categorías donde actúan las palabras, ‘la explicación de las palabras’ (1998: 282). En esta parte se encuentra la traducción.

De ratione dicendi, lejos de asemejarse a un tratado de retórica escolástica con rígidas divisiones y estructuras, se compone, en general, de largas reflexiones y muchísimos ejemplos sobre los principales elementos que forman el lenguaje humano o la retórica. Aunque a veces haya suscitado duras críticas por confusa y desestructurada²⁶, su retórica presenta claramente una evolución en *crescendo* de contenido, en que Vives parte de la consideración sobre las palabras, pasando por la composición de los períodos, la formación de las ideas con sus objetivos específicos, hasta llegar a los géneros básicos de composición literaria “que explican las cosas” y concluir con el uso de las palabras en tanto que medios de expresión que trabajan con el sentido de las palabras “que explican las cosas”, cuya última forma es la traducción.

La concepción vivesiana del lenguaje presenta muchas cuestiones de gran relevancia tanto para la lingüística, como su teoría del signo, su teoría semántica del léxico, el simbolismo fónico, etc., como para la retórica, cuyos análisis no caben aquí. Sin embargo, es importante comentar un aspecto que se refiere más directamente a su teoría de la traducción y lo aproxima en ello a las concepciones luterana y doletiana de traducción.

Uno de los valores principales y recurrentes defendidos por el humanista en su estudio lingüístico-retórico es el del *usus*. De base quintilianana, el concepto del *usus loquendi* en Vives se relaciona también con su antagonismo a los ‘pseudodialécticos’, acusados de haber creado un lenguaje nuevo y muy

²⁶ Cf. Los comentarios de uno de los primeros críticos de la obra, Balthazar Gibert, recordados por Rodríguez Peregrina (1998: LXXXIX), a través de palabras de G. Mayans.

alejado del uso común de los hablantes para expresar sus abstrusos conceptos filosóficos desvinculados de la naturaleza (Nero 1991: 68). Es indispensable, advierte el humanista, que el uso del lenguaje común e histórico, el *sermo vulgaris*, sustituya al *sermo rationalis* (Hidalgo-Serna 1998:XIII).

El *usus loquendi* es un criterio de referencia para el abordaje de cada lengua, para el aprendizaje de una lengua viva hablada corrientemente por una sociedad. El uso lingüístico tiene primacía sobre la gramática, que debe indicar y explicar lo que se dice comúnmente. Sin duda, es indispensable usar reglas gramaticales para efectuar la comunicación entre los hablantes de una misma lengua, pero la gramática debe fundarse sobre la lengua y no al revés (Nero 1991: 69-70). Oponiéndose a los gramáticos normativos y a la analogía solamente formal, Vives aboga por una gramática puramente descriptiva, porque la tarea de la gramática es comprobar y enseñar, y sus reglas no deben generalizarse arbitrariamente ni ser tomadas como absolutas dada la irregularidad del uso lingüístico y su imposibilidad de ser abarcado en toda su complejidad. La importancia de la gramática, no obstante, está en que ella deduce reglas a partir de las cuales se pueden formular también oraciones aún no presentes en el uso lingüístico, y en que facilita el aprendizaje de las lenguas (Coseriu 1977: 70ss.). Es por el conocimiento de las lenguas – no sólo de las clásicas – como se adquiere cultura, una tarea que debería empezar con el estudio de la lengua materna, y, respecto a las lenguas extranjeras, siempre que sea posible, en medio de las sociedades correspondientes. El lenguaje necesita de cultura y de ejercicio.

Un principio básico utilizado por Vives, y semejante al de Lutero y de Dolet, es el de preguntarse por la función de las palabras y expresiones en las lenguas y en las situaciones concretas del hablar:

A Vives no le interesa lo que las oraciones significan, o pueden significar, en sentido lógico y en un enfoque puramente formal

y abstracto, sino lo que con ellas se entiende propiamente cuando se las emplea en la *societas humana* (Coseriu 1977: 79).

Sólo el habla que respete el uso común de la lengua será la garantía y la moneda común de la auténtica comunicación retórica (Hidalgo-Serna 1998: XXV).

Esta posición de Vives le lleva a proponer la tesis – insostenible para algunos – del uso lingüístico no sólo para la gramática, sino también para la retórica y la dialéctica, consideradas por él como ciencias del uso lingüístico en una determinada lengua histórica (Coseriu 1977: 80).

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Versiones seu interpretationes es el único de entre los textos que investigamos en este trabajo que forma parte de una preceptiva retórica, pues el tratado de Dolet pertenece a una preceptiva gramático-retórica que quedó inconclusa. Constituye el capítulo XII del libro tercero del *De ratione dicendi*, el capítulo con el que concluye su gran obra retórica. Si la primera parte del libro tercero trata de las “oraciones que enseñan a explicar las cosas”, o sea, de géneros de composición literaria básicos que disertan sobre las cosas, como la descripción, la narración, la historia y la fábula, la segunda parte, a su vez, está dedicada al estudio de las oraciones

quae explicatione verborum, quarum aliae orationem, quam susceperunt, dilatan, aliae contrahunt, aliae verba explanant eadem lingua, aliae ex una in aliam transfundunt sensa (Vives 1998: 282).

que tratan de la explicación de las palabras, las cuales, unas dilatan la oración que recibieron (paráfrasis), otras la contraen (epítome), otras explican las palabras en la misma lengua (explicaciones y comentarios), otras trasladan de una a otra lengua el sentido (versiones o traducciones) (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 283).

Son, pues, reflexiones sobre el carácter de los géneros menores de la composición literaria, que, en vez de tratar sobre géneros que disertan sobre las cosas, lo hacen sobre formas que tratan del sentido de las palabras que disertan sobre las cosas. En la retórica clásica de enseñanza básica estos elementos se prestaban a ejercicios con la palabra. Recuérdense que desde la época de los romanos, la traducción – aparte su carácter social de transmisión cultural a los que desconocían la lengua del original – constituía un ejercicio de composición dentro del ámbito de la retórica. Esto vale como una justificación para la presencia de una reflexión sobre la traducción en un tratado de retórica. Sin embargo, Vives no la trata como un ejercicio de composición, sino en cuanto una forma de interpretación y reproducción textual, y considerando que la enseñanza de la retórica debe ser dirigida a hombres adultos y poseedores de una cierta cultura, diserta sobre el tema con un alto nivel de reflexión filológica y de erudición. Si, por un lado, la traducción es concebida como la utilización de las palabras con el fin de trasladar el sentido de otras palabras que disertan sobre las cosas; por otro, ello no desmerece o disminuye la traducción en tanto que retextualizadora, en el sentido de reproducción o reconstrucción del texto con valor literario, porque el sentido también está en la forma. “El sentido [vivesiano] debe entenderse como persuasión o logro de emoción paralela en los lectores u oyentes del texto original y del traducido” (Catelli-Gargatagli 1998: 132). De ahí la necesidad de traducir lo literario haciendo literatura. El hecho de que la traducción no esté entre los géneros de composición literaria de la primera parte del tercer capítulo, a los cuales se atribuye la facultad de creación, es fruto de una visión histórica (que, en parte, aún perdura actualmente): la traducción siempre fue concebida como no creativa y sin participación en las dos primeras partes de la composición retórica, *inuentio* y *dispositio*. No obstante, para Vives, el principal y exclusivo elemento constituidor de la retórica es la *elocutio*, que abarca “al cuerpo mismo del hablar y a su sustancia, como al adorno del estilo de hablar” (... *ad dicendi corpus ipsum, et quasi substantiam faciunt, quam ad dicendi decorem atque*

ornamenta) (1998: 8). La concepción vivesiana de traducción valora la buena producción textual (sentido y forma) en la lengua de llegada. Al fin y al cabo, Vives otorga a la traducción el status de escritura y literatura.

Pese a su densidad de contenido, *Versiones seu interpretationes* abarca sólo cinco páginas impresas en la edición de Mayans. Su estructura puede ser así esquematizada:

1. Definición de traducción;
2. Tipos de traducción:
 - a) del sentido;
 - b) de la forma;
 - c) del sentido y la forma;
3. Traducción tipo a) del sentido – libre:
 - la traducción libre admite omisiones y/o inclusiones;
 - no se traducen las propiedades de una lengua a otra;
 - ejemplos negativos: Aristóteles y Sagradas Escrituras;
 - requisitos: dominio de la lengua, seguridad y cuidado;
 - ejemplos positivos: Cicerón y Teodoro Gaza;
 - argumento: Séneca;
4. Carácter de la traducción:
 - valor social de la traducción fiel;
 - riesgos de volverse falsas: ignorancia de la lengua o la materia;
 - dificultades para el traductor: sinonimia, conocimiento técnico;
 - ejemplos negativos: Aristóteles y Galeno;
5. Traducción tipo c) del sentido y la forma:
 - mantenimiento de los mismos tropos, figuras y ornamentos del original, o al menos semejantes en fuerza o belleza;
 - armonización en la lengua de llegada;

- reproducción en la lengua de llegada de la misma fuerza o la misma gracia de los elementos del original;

- ejemplo negativo: Aristóteles;

6. Contribución lingüística del traductor:

- dar ciudadanía a figuras extranjeras;
- crear palabras;
- ejemplo positivo de traductor: Gaza;

7. Traducción tipo a) del sentido – literal:

- la traducción debe ser literal, sin la opinión del traductor, en textos filosóficos, de negocios públicos o privados importantes y de libros sagrados;

8. Sobre la traducción de nombres propios:

a) no traducir la etimología de los nombres;

- ejemplos: Aristóteles, Platón, Israel;
- argumento: Luciano;

b) no cambiar la costumbre de reproducir algunos nombres que fueron aceptados de un modo distinto;

- ejemplos: Carthago = Karkedona; Agrigentum = Akragas

c) no tomar los nombres de su lengua original, si la tradición los aceptó por medio de una lengua segunda;

- ejemplos: los hispanos e ítalos han adoptado los nombres germanos a través de los galos; las iglesias latinas utilizan los nombres bíblicos recibidos de los griegos por la Septuaginta;

9. Sobre el estilo:

- seguir el estilo del autor o el de la intuición;
- competir con el original y devolver un estilo más apto al asunto y a los oyentes;
- ejemplos negativos de estilización: afectación, ornamentos excesivos, palabras y figuras oscuras, arrastradas, bajas...;

- conservar la gracia del estilo primero y traducir bastante literalmente produce la mejor y más veraz versión;
- ejemplos positivos: Cicerón, Platón;

10. Traducción de la poesía:

- es más libre por necesidad de la métrica y cuando conserva el sentido;
- argumento ejemplificado: Cicerón;

11. Discursos de persuasión:

- se distinguen en consideración a la materia o a los receptores;
- fueron expuestos en el tratado de retórica por medio de reglas generales;

12. Conclusión del capítulo y más bien de la obra en general:

- el lenguaje como un don divino dispuesto para la salvación del hombre;
- dimensión moral del lenguaje.

Podemos reconocer en este texto vivesiano, como observa Ruiz Casanova, una exposición al modo humanístico, o sea, Vives parte de una tesis y varias razones que la involucran, y va desarrollando un argumento ilustrado por ejemplos y temas menores, y reiterando la tesis, demostrada y apoyada en las autoridades (2000: 180). La tesis en cuestión es la exposición de la concepción de traducción fundada en el *sensus* con sus posibles formas de concreción. De ahí surgen los temas menores como los requisitos del traductor y la traducción, los riesgos, las posibilidades de traducción, los géneros literarios, la traducción de nombres propios, el estilo, la contribución lingüística del traductor, la importancia de la traducción.

CONTENIDO DEL TEXTO

Este pequeño texto de Vives ha suscitado en nuestra actualidad interesantes interpretaciones respecto a varias cuestiones, como la de E. Coseriu y las diferencias fundadas en la actividad lingüística y semántica, la de

García Yebra y la anticipación de Saussure en Vives, la de Catelli y Gargatagli y su comprensión del *sensus* vivesiano como persuasión o logro de emoción paralela en el original y en la traducción, lo que refleja la modernidad del texto del valenciano. Vives es un nombre más a contar entre los ‘traductólogos’ renacentistas cuyas determinadas concepciones de la traducción se encuentran en las más recientes teorías de nuestro tiempo.

Según el análisis del que partimos sobre el título empleado, *Versiones seu interpretationes*, llegamos a reconocer que Vives no defiende un determinado tipo de traducción sobre otros, sino que reconoce la validez de cada uno de ellos, una vez respetadas ciertas condiciones como la del texto, el sentido o el receptor. Si por un lado se puede leer el binomio *uersiones seu²⁷ interpretationes* como una sinonimia (calidad de sinónimo), por otro también se la puede entender como la aceptación de una antonimia (calidad de antónimo) o de una aparente antinomia (contradicción entre dos principios racionales). En esta acepción, hay en el título la posibilidad de una alusión a la diferencia de sentido entre estos términos presentada por Cicerón. *Versio* de *vertere* (equivalente a: *convertere, transferre, aemulari, imitari, sequi*) significando la traducción *ad sensum*, e *interpretatio* (equivalente a *exprimere*) refiriéndose a la traducción *ad uerbum*. Esto equivaldría a reconocer que tanto una como la otra pueden ser útiles si resultan adecuadas al mensaje que traducen, lo que se desprende a lo largo de su reflexión. Sin embargo, esta posible diferenciación entre los términos no queda tan clara en el empleo que de ellos hace Vives a través del texto, como cuando lo es en las caracterizaciones de los tipos de traducción. Sirviéndose antes del recurso retórico de la variedad sinonímica, utiliza indiscriminadamente en su escrito los vocablos *versio* (5 veces),

²⁷ Según Mariano Bassols de Climent (1992: 436), la conjunción *seu* es usada para introducir dos hipótesis contrarias y que se excluyen entre sí, pero que tienen las mismas consecuencias, mientras que Napoleão Mendes de Almeida (1992: § 433) enseña que esta conjunción coordina términos o nociones similares o que poco importa distinguir.

interpretatio (4 veces) y *traductio* (1 vez). Al traductor lo llama *interpres* (4 veces), y derrocha sinónimos para el verbo traducir: *transferre* (4 veces), *interpretari* (4 veces), *vertere* (4 veces), *reddere* (3 veces), *exprimere* (2 veces), *sequi*, *imitari* y *transire* (1 vez). Aun conociendo el texto de Bruni, Vives no emplea el neologismo bruniano *traducere*.

La teoría de la traducción de Vives se funda en el concepto de *sensus* de su definición de traducción: *uersio est a lingua in linguam uerborum traductio, sensu seruato*, “traducción es el pasaje de las palabras de una lengua a otra, con el sentido conservado”. Catelli-Gargatagli entienden el *sensu seruato* como la “conservación de la equivalencia semántica” (1998: 132), mientras Coseriu, sirviéndose de una nomenclatura distinta, observa que el *sensus* debe ser tomado por

significado textual²⁸, o sea, la significación de un texto o de una de sus partes (al concepto de *sensus*, “sentido”, se opone el concepto *significatio* o *significatum*, que corresponde al “significado” de las formas en la lengua). Naturalmente, puede tratarse también de la significación de una sola palabra, pero siempre de una palabra en un texto determinado y como parte integrante de un texto (Coseriu 1977: 89).

Vale decir que el ‘sentido’ se constituye de uno o varios significados representados formalmente por una o varias palabras²⁹. El ‘sentido’ – manteniendo conceptos de entonces – es la idea, la cosa. La traducción de las palabras de una lengua a otra debe conservar la cosa a la que las palabras representan. Parafraseando a Séneca el Joven (*De tranquillitate animi*, 2, 3), tal

²⁸ Según una línea de la traductología contemporánea, que entiende la traducción como una rama de la lingüística comparada, como lo representa J. C. Catford (1965), el sintagma ‘equivalencia semántica’ sería más apropiado que ‘significado textual’, una vez que por ‘significado textual’ se puede entender la red total de relaciones (formales y contextuales) de la que participa cualquier forma lingüística.

²⁹ Es en este sentido que García Yebra relaciona Vives con Saussure: “No podemos atribuir a Vives el conocimiento expreso de la fórmula de Saussure que distingue en las palabras el significante y el significado. Pero sin duda tenía clara la noción de que, en las palabras, una cosa es el sonido o su representación escrita y otra lo que denotan. Sin duda sabía también que los significados se unen y se relacionan para expresar un sentido” (García Yebra 1994: 176).

y como lo cita Vives (*Versiones seu interpretationes*)³⁰: hay que designar la cosa de que se trata con algún nombre que tenga la fuerza de la denominación original, no su apariencia³¹.

No hay novedad en la definición vivesiana de traducción, dado que ella corresponde a aquella de la Antigüedad, como lo hemos visto en Cicerón, Jerónimo o Bruni:

In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruari (Cicerón 1996: 38, V, 14).

No he considerado necesario trasladar en ellos las palabras una a una, sino que he mantenido el carácter de cada expresión, y su fuerza (trad. de García Armendáriz, en Cicerón 1996: 39).

...non uerba in scripturis consideranda, sed sensum (Jerónimo 1996: 64, X, 3).

... en las Escrituras no son las palabras, sino el sentido, lo que debe tenerse en cuenta (trad. de García Armendáriz, en Jerónimo 1996: 65).

Dico igitur omnem interpretationis vim in eo consistere, ut quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traductor (Bruni 1928: 83).

Afirmo, pues, que el hecho de traducir consiste simplemente en trasladar correctamente a una lengua lo que ha sido escrito en otra (trad. Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

³⁰ ... *res ipsa de qua agit, aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graece vim debet habere non faciem*, "... la propia cosa de la que se trata ha de ser consignada con algún nombre que debe tener la fuerza expresiva de su denominación griega, no su mismo aspecto" (Rodríguez Peregrina 1993: 322).

³¹ Juan Mariné Isidro así comenta este paso de Séneca en una nota a su traducción de *De tranquillitate animi*: "Ante la problemática cuestión del traslado al latín de los términos filosóficos griegos, Séneca desaconseja el simple calco formal o semántico y se inclina por la traducción con la palabra adecuada, siempre posible de encontrar en latín" (2001: 230).

García Yebra comparte la misma opinión de Coseriu sobre el papel de la teoría vivesiana de traducción, para quien su importancia está en haber distinguido tres clases de traducciones que,

por un lado corresponden a tipos objetivamente comprobables y a posibilidades ideales del traducir y, por otro lado, representan modos de esta actividad condicionados por su finalidad y que pueden ser apropiados o inapropiados, según el tipo de texto que haya que traducir (Coseriu 1977: 89).

Nosotros creemos que los factores constituyentes del valor de esta teoría son, amén de la proposición de diferenciación textual mediante los tipos de traducción, su concepción de traducción en tanto que producción textual y producción textual retórica, que privilegia el texto de la lengua de llegada y su receptor, todos conjugados en una misma reflexión.

Según Coseriu, *Versiones seu interpretationes* es el primer texto en la historia de la traducción que “señala, postula y persigue una diferenciación fundada de la problemática de la traducción” (1977: 86). Pero tampoco esto es una innovación de Vives. La constatación de las diferencias de las que parte Vives en sus reflexiones había sido ya expresada de alguna forma por otros ‘traductólogos’, como Jerónimo, Bruní y Manetti. La diferenciación textual se encuentra en embrión en el pensamiento de Jerónimo, en el mismo paso tan conocido en que rechaza la traducción *ad uerbum*³². Bruní defiende una traducción literaria, que abarque forma y contenido, y reclama para la traducción de la filosofía los recursos de la retórica. La diferenciación textual

³² De la *Epistula ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi: Libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* (Jerónimo 1996: 42), “Yo no solamente confieso, sino que proclamo en alta voz que, aparte las sagradas Escrituras, en que aun el orden de las palabras encierra misterio, en la traducción de los griegos no expreso palabra de palabra, sino sentido de sentido” (Ruiz Bueno, en Vega 1994: 84).

más que en el género se muestra en el estilo de cada autor y obra³³. G. Manetti en su *Apologeticus* resume el pensamiento de Jerónimo en su epístola *Ad Pammachium* y delinea la diferencia entre las traducciones de los poetas, historiadores y oradores de un lado, y de los filósofos y teólogos de otro³⁴. Sin embargo, Vives avanza y profundiza la reflexión sobre la traducción relacionando implícitamente las distintas formas de traducir a distintos tipos de texto. Para el humanista valenciano, la traducción es una actividad algo diferente según la índole de los textos que se traduzcan. La diferenciación fundadora de la problemática de la traducción, a partir de la cual Vives explica su concepción de traducción, se refiere a dos niveles filológicos: el sistema lingüístico propio de cada lengua y los géneros literarios.

Sobre la diferencia entre las lenguas, así se expresa Vives:

... ut si quis tentaret Demosthenis, aut M. Tullii orationes, aut Homeri vel Maronis carmen in alias linguas transferre, facie illa et colore dicendi prorsum observato; quod experiri hominis esset parum intelligentis, quanta sit in linguis diversitas. Nulla est enim adeo copiosa lingua et varia, quae possit per omnia respondere figuris, et conformationibus etiam infantissimae.

³³ Del *De interpretatione recta*: *Nam cum singulis fere scriptoribus sua quaedam ac propria sit dicendi figura, ut Ciceroni amplitudo et copia, Sallustio exilitas et brevisitas, Livio granditas quaedam subaspera: bonus quidem interpres in singulis traducendis ita se conformabit, ut singulorum figuram assequatur* (Bruni 1928: 87), “Pues ya que casi todos los escritores tienen cierto estilo propio de escribir, como la ampulosidad y la riqueza de Cicerón, la sequedad y la concisión de Salustio, cierta sublimidad algo ruda de Livio, ciertamente el buen traductor se adaptará en cada traducción con el fin de emular el estilo de cada uno” (Cortés, en Bruni 1986: 86-87).

³⁴ Del *Apologeticus*, libro V: *Licet ad uerbum interpretatio siue secularibus et profanis siue religiosis sacrisque auctoribus recta atque idonea esse non ualet, inter traductiones tamen poetarum, oratorum, historicorum ex una parte, ex altera uero manifestam philosophorum ac theologorum differentiam non paruam illam quidem sed magnam profecto et ingentem esse fierique oportet. Tria enim illa antea posita in quauis conuersione esse conuenit, ut, sententia quodammodo seruata, cuncta alia secundum euidenter primorum auctorum diuersitatem uarietatemque ornata et illustrata fuisse ostendantur. Reliqua uero duo grauiorem quandam ac seueriorem traductionem exigere et postulare uidentur, “Aunque la traducción palabra por palabra no puede ser correcta y apropiada para los autores seglares y profanos ni para los religiosos y sacros, no obstante conviene que no sea ni resulte precisamente pequeña, sino realmente grande y enorme la diferencia entre las traducciones de los poetas, oradores e historiadores por una parte, y, por otra, la de los filósofos y teólogos. Pues conviene que los tres grupos primeramente citados se comporten en cualquier versión de tal manera, que, después de conservar de algún modo el sentido, muestren que todos los demás aspectos se adornaron y embellecieron conforme a la evidente diversidad y variedad de los autores originales. Pero los dos grupos restantes parecen exigir y pedir una traducción en cierto modo más grave y austera” (Pérez González 1999: 102-103).*

[...] *Nec sunt figurae et schemata linguae unius in alteram exprimenda, multo minus quae sunt ex idiomate. Nec video quorsum pertineat, soloecismum aut barbarismum admittere, ut totidem verbis sensa repraesentes...*(Vives 1993: 320-321).

... por ejemplo, si alguno intentara trasladar a otras lenguas los discursos de Demóstenes o de Marco Tulio, o la poesía de Homero o de Marón, conservando en todo su ser la apariencia y el color de su lenguaje; intentar esto sería propio de un hombre que no acaba de comprender cuán grande es la diversidad en el campo de las lenguas. Ninguna lengua es, en efecto, tan abundante y variada que pueda tener una correspondencia exacta con las figuras y configuraciones, incluso de la más pueril. [...] Las figuras y esquemas de una lengua son inexpresables en otra, y mucho menos las expresiones idiomáticas. Y no veo qué sentido tiene admitir un solecismo o un barbarismo, por tal de representar el sentido con las mismas palabras exactamente... (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 320-321).

Y argumenta con el ejemplo de que tampoco las grandes lenguas clásicas, latín y griego, equivalen entre sí, citando a Quintiliano (*Institutio oratoria*, II, 14, 1):

Non omnia nos ducentes ex Graeco sequuntur, sicut nec illos quidem, quotiens suis utique verbis signare nostra voluerunt (Vives 1993: 320).

A nosotros no nos viene bien todo cuando lo tomamos del griego, así como tampoco a ellos cada vez que, fuese como fuese, ellos pretendieron con sus propias palabras consignar las nuestras (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 320-321).

La diferencia entre los géneros literarios es indirectamente encontrada en las tres posibilidades de hacer traducción, que el valenciano clasifica así: 1) las que atienden al sentido; 2) las que atienden a la expresión; 3) las que atienden igualmente al sentido y la expresión.

1) La traducción que atiende sólo al sentido, *solo spectatur sensus*, es la que cuida básicamente del contenido; es la traducción que privilegia en los textos el *qué* de lo dicho; se divide en dos tipos:

- a) ‘libre según el sentido’: en esta, el traductor merecerá excusas si añade algo que auxilie al sentido o si quita algo que no afecte al sentido. Podrá expresar dos palabras con una, una con dos o en cualquier número, sin imitar o pasar las palabras a la forma del original. Tampoco debe reproducir las figuras, esquemas e idiotismos de una lengua a otra, ni admitir solecismos o barbarismos. Si la traducción es del tipo ‘libre’, debe serlo en todo, cuidando pues, además de la transmisión del contenido, del texto que produce en la lengua de llegada.
- b) ‘literal según el sentido’³⁵: en esta, hay que considerar con la mayor exactitud también las palabras e incluso contarlas a veces, por exigencia de los textos que se traduce, como los filosóficos, los de negocios públicos o privados importantes, y los textos sagrados. En todos ellos, el traductor no debe interponer su opinión, sino más bien, en los pasos difíciles y oscuros, dejarlos al juicio del lector. Uno de los procedimientos para lograr esto sería hacer como Cicerón, que, dudando sobre el exacto significado de la palabra original en determinado contexto, tradujo αἴτια con el doble *culpa et causa*, y νόμος por *lex et mos* (*apud* Rener 1989: 110). O aún como lo hizo Teodoro Gaza, a quien tanto admiraba Vives, al traducir en el primer libro de *De animalibus*, de Aristóteles, ἰσσωμα como *aequamentum et discrimen*, o aún στρυφνός por *austerum et acerbum* (Vives 1993: 321).

2) La traducción que observa sólo la expresión o la forma, *sola spectatur phrasis et dictio*, es la que cuida apenas del *cómo* de lo dicho. Es

³⁵ Aunque parezca un contrasentido hablar de traducción ‘literal según el sentido’ (*exactissime sunt consideranda ‘etiam’ verba ut ea interim, fieri si possit, adnumeres*), entendemos que, cuando Vives se refiere a la traducción de textos filosóficos, religiosos y de negocios, recomendando considerar ‘también’ las palabras con exactitud, no está pensando en la traducción ‘formal’ (*in qua sola spectatur phrasis et dictio*), que denota ignorancia por parte del traductor, sino que, desplaza a segundo plano la producción de un texto retórico que privilegia la lengua de llegada. En este punto discordamos de la posición de E. Coseriu (1977: 97), que interpreta este paso del texto vivesiano como un tipo particular de la traducción que considera sólo la *phrasis et dictio*.

considerada una mala traducción, que no entiende cuánto difieren las lenguas entre sí, ni que no hay correspondencia total con las figuras y giros entre ellas. Considerando que el ‘sentido’ es la base de la traducción, como lo expresó Vives en la definición inicial, una traducción que no lo observe no es, en principio, una traducción. La presentación de esta posibilidad hipotética de traducción y su descarte inmediato nos parece más bien un recurso pedagógico o parte de una exposición lógica que explica individualmente los elementos que van a constituir una síntesis, o sea, el sentido, por un lado, y la forma, por otro, como modalidades que anteceden al tercero y más completo tipo de traducción, el que conjuga el sentido con la forma.

- 3) La traducción que observa la expresión y el sentido, *res et verba appenduntur*, es la mixta, que contempla la forma y el contenido, en que las cosas y las palabras son sopesadas, en que las palabras conceden fuerza y gracia a los sentidos. En ella, amén del sentido, deben ser conservados, en la medida de lo posible, los tropos, las figuras y demás ornamentos de la oración, o al menos asemejarseles en fuerza y belleza al original. La traducción ‘senso-formal’ es la más completa y retóricamente la más exigente: además de la conservación de sus valores originales, éstos deben armonizar en la lengua de llegada y reproducir la misma fuerza o gracia que aquellos lo hicieron en la lengua del original. Con en este precepto en mente, Catelli-Gargatagli entienden el *sensus* vivesiano como muy cerca del luterano:

El sentido debe tomarse aquí como *objetivo, meta, rumbo de la flecha* (es decir, *sentido* como *dirección*) más que como organización semántica del texto original. En suma, el sentido debe entenderse como persuasión o logro de emoción paralela en los lectores u oyentes del texto original y del traducido (1998: 132).

La traducción ‘senso-formal’ – se desprende del texto vivesiano –, cuando se realiza casi como una “traducción literal” (*ad verbum*) y próxima al estilo (*oratio*) del autor, es la única que posibilita la mayor fidelidad al original (*exemplar suum verius exprimens*). Una vez definida conceptualmente la traducción ‘senso-formal’ y establecida como la mejor, hay que esclarecer con qué elementos y bajo qué condiciones se efectúa. Se podría decir que este tipo de traducción es el que se empeña en la reproducción o imitación de la *oratio* original. La cuestión de la *oratio* es, pues, el punto clave en la elucidación de la práctica de la traducción ‘senso-formal’ y representa el uso total de la retórica. Este aspecto lo comentaremos más abajo, al tratar de la presencia de la retórica en la teoría vivesiana de traducción.

Al traducir, recomienda el humanista valenciano, el traductor debe seguir la *oratio* del autor si su mantenimiento contribuye a pasar a la traducción algo de la fuerza del original, si no, mejor es que el traductor se siga a sí mismo y a la intuición, una vez formada de modo correcto, o sea, habiendo entendido e interpretado correctamente el original en toda su forma y sentido. Incluso puede el traductor competir con su original y producir una *oratio* mejor, más conveniente al asunto y a los oyentes, y, por eso, más útil. No obstante, lo mejor es mantenerse lo más cerca posible de la traducción literal, conservando la gracia del discurso primero, y expresando verazmente el original.

En ninguna forma de traducción se debe considerar el significado aislado de una palabra, ni siquiera en lo que a los nombres propios se refiere. A la traducción de estos dispensa Vives gran atención. Sus consideraciones, que siguen en buena parte vigentes actualmente, se pueden resumir en tres puntos: 1) por lo general, no se deben traducir etimológicamente nombres propios de hombres o de lugares, sino adaptarlos ligeramente a la lengua de llegada. Por ejemplo, no se traduce *Platón* como *Ancho*; 2) hay algunos nombres que fueron aceptados hace mucho de un modo distinto en la lengua y así deben

permanecer. Por ejemplo, *Carthago* en romano y *Karkedona* en griego; y 3) los nombres que llegaron a una lengua por medio de una otra que no es la primera deben ser mantenidos como tal. Ejemplo: nombres de regiones y ciudades germánicas que los hispanos e ítalos recibieron a través de los galos han de citarse no como lo hacen los germanos, sino como lo hacen los galos.

Aunque el texto de Vives no se caracterice en esencia por una preceptuación explícita sobre el traducir, presenta claramente evaluaciones sobre lo que su autor, de acuerdo con su teoría, considera buenas o malas traducciones, bien como los requisitos del buen traductor, que influyen directamente sobre el éxito o fracaso, ‘fidelidad’ o ‘falsedad’ de la traducción.

Al traductor se le exige que tenga dominio sobre las lenguas de partida y de llegada, conocimiento de la materia de que trata, que esté seguro de su interpretación del original y que ponga mucho cuidado en su trabajo, porque la traducción sólo cumplirá su función de ser útil si fuere fiel. La fidelidad consiste, pues, en el conocimiento del asunto, el reconocimiento de los valores del texto original, sea en el ámbito formal, sea en el del sentido, y el dominio de la escritura en la lengua de llegada. A la traducción fiel se le opone la traducción falsa, así devenida por ignorancia de las lenguas o de la materia implicada. La falsedad de las traducciones se evidencia muchas veces básicamente en el empleo equivocado de sinónimos o de palabras y expresiones peculiares de un arte o autor. Como *uerba enim finita sunt, res infinitae*, “las palabras son finitas y las cosas infinitas” (*Versiones seu interpretationes*) – expresa aquí Vives una concepción que viene de la Antigüedad, de que hay más cosas que palabras, de ahí la existencia de la polisemia lingüística –, es sobre todo en la sinonimia donde muchos traductores se enredan.

Así como la traducción posee una función social – es útil y necesaria en todas las disciplinas y artes – también la posee el traductor, que la produce,

amén de poder contribuir lingüísticamente mediante la creación apropiada de neologismos y la importación adecuada de figuras o tropos extranjeros. Siempre y sólo, claro está, cuando el traductor sea altamente competente para ello. Estas creaciones lingüísticas pueden auxiliar en la traducción ‘senso-formal’, que, aunque Vives no lo mencione, se encuadra en los textos literarios.

La tipología de la traducción vivesiana es apta para abarcar todos los géneros literarios, incluso la poesía con toda su especificidad propia. Vives es probablemente el primer ‘traductólogo’ que trata de la traducción de la poesía. En su *De ratione dicendi*, amén de hacer varias menciones a ella, presenta un largo capítulo (el VII del libro tercero) sobre la poesía, titulado *De poeticis*, pero es en *Versiones seu interpretationes* donde habla de su traducción. Este género literario, comenta el valenciano, es más libre de ser traducido que los que están en prosa, por su necesidad de la métrica. En ella se puede añadir, omitir y cambiar, pero manteniendo íntegro lo esencial del pensamiento. El ejemplo dado es un verso de Homero en traducción de Cicerón, en donde el orador romano omite dos palabras del texto griego porque, según Vives, *ad rem suam nihil attinerent*, “no interesaban a su asunto” (*Versiones seu interpretationes*), que, siendo un elemento constitutivo de cualquiera creación literaria, se halla a servicio de la persuasión.

En cuanto a los tipos de discursos que se refieren a cuestiones de persuasión, aludiendo a un tema ya tratado anteriormente, Vives añade que son casi infinitos, tanto si considerados en su materia como en los propósitos de los emisores, ya que se distinguen por estos dos aspectos. Según Vives, fueron, pues, por su gran número, comprendidos y expuestos en el tratado de retórica en fórmulas generales, lo que los hace ser mejor aprendidos.

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA VIVESIANA DE LA TRADUCCIÓN

Si tomásemos el capítulo XII del libro tres del *De ratione dicendi*, *Versiones seu interpretationes* como un texto independiente, nos sorprenderían las pocas referencias, aunque de profundo peso, que hay sobre el uso de la retórica en la traducción. Sin embargo, mirándolo en su contexto y como conclusión a todo su gran tratado de retórica, la traducción asume, así, dimensiones imprevistas y nuevas si se compara a su posición – que no es pequeña – con las restantes teorías retóricas analizadas en nuestro *corpus*.

El principal punto de unión entre la retórica y la traducción en *Versiones seu interpretationes* – además de pertenecer ésta al tratado retórico – es su doctrina sobre el estilo (*oratio*) en la traducción. Vives considera la *oratio* (discurso, oración, estilo, elocución) el espejo del hombre:

Oratio ex intimis nostri pectoris recessibus oritur ubi verus ille ac purus homo habitat, et imago est animi, parentes sui, atque adeo hominis universi; ut non sit ullum speculum quod hominis simulacrum cretius reddat, quam oratio; nec injuria Graeco proverbio jactatur, talem esse quenque, qualis sit ejus oratio (Vives 1998: 86).

La oración nace de los íntimos dobleces de nuestro pecho, donde habita el verdadero y puro hombre, y es la imagen de su alma, de sus creadores e, incluso, del hombre entero; por eso no hay otro espejo que devuelva una imagen del hombre más verdadera que el discurso, y no se profiere ninguna ofensa en el proverbio griego: “tal es cada uno, cual es su manera de hablar” (trad. de Ana Isabel Camacho, en Vives 1998: 87).

La retórica clásica entiende la *oratio* como la obra producida por el orador con ayuda de la *ars rhetorica*. Vives redefine y amplía el concepto comprendiéndola como la exteriorización de las ideas por medio del lenguaje, el discurso propio de cada hombre, que lo caracteriza y singulariza.

Más que en los textos filosóficos, religiosos y de negocios, que, según Vives, se prestan mejor a una traducción ‘literal según el sentido’, traducir la *oratio* importa sobre todo en la traducción ‘senso-formal’, la literaria por excelencia, en que las palabras expresan artísticamente el sentido y participan de ello. Esta forma de traducción actúa directamente sobre la *oratio* del orador. Es mediante su reconstrucción como se forma el texto en la lengua de llegada, y cuanto mejor la conserve en su gracia original, mejor será tal traducción. Sin embargo, ello no es nada sencillo. Reproducir la *oratio* original, vale decir, la literatura de una lengua a otra es producir una *oratio*, producir literatura en la lengua de llegada. La *oratio* es, pues, el gran campo de actuación del traductor, en donde la traducción se hace literatura. La construcción o reconstrucción de la *oratio* en la lengua de llegada es distinta dependiendo de condiciones intrínsecas y extrínsecas. Básicamente son dos las formas de trabajarla, expuestas por Vives: 1) seguir la *oratio* del autor si con ello la traducción mantiene algo de la fuerza original; si esto no acontece, 2) seguirse a sí mismo, después de haber comprendido bien todo el conjunto del original. Aquí se puede incluso competir con el original y producir una *oratio* más conveniente al asunto y a los oyentes. De lo presentado por Vives podemos inferir que el tipo de *oratio* producida en la lengua de llegada va a depender de la competencia del traductor para evaluar su propia capacidad en cuanto a su dominio de las lenguas y en cuanto escritor-traductor, de interpretar correctamente el original en cuanto a forma, contenido, importancia y repercusión histórico-social, y de recrear en la lengua de llegada valores equivalentes y adecuados a su público y tema.

La *uersio* o *interpretatio* vivesiana es un medio de interpretación de textos, con un fin en sí mismo: la composición imitativa de los textos (Mañas Viniegra 1996: 337). Imitar significa reproducir el espíritu del modelo, su esencia, no solamente copiar su apariencia física. La mejor traducción es la que produce una imitación perfecta, la que conserva, en la medida de lo posible, la

idea original y los recursos retóricos que la expresan, pero la imitación en la traducción trasciende los valores intrínsecos de la obra que se traduce, y debe reproducir de alguna forma la misma armonía de la lengua de partida en la lengua de llegada y los efectos que causó el texto original en el receptor. A veces esto es posible, y lo más recomendable, con la reproducción de la *oratio* del autor original. Pero, si no, el traductor deberá actuar como creador de una *oratio* propia, dentro, claro está, de las limitaciones impuestas naturalmente a esta tarea, o sea, pudiendo actuar libremente sólo en lo que a la *elocutio* se refiere, una vez mantenida la esencia de la *res* del original. La *elocutio*, no obstante, es, para Vives, el único elemento exclusivo de la retórica, y el factor más importante en la constitución de la *oratio*, pues no se reduce a la expresión formal del discurso, sino que abarca “al cuerpo mismo del hablar y a su sustancia, como al adorno del estilo del hablar” (1998: 9).

El reconocimiento que se otorga al traductor de la facultad de producción de una *oratio* propia, de creación textual, y dirigida a un público determinado es la gran novedad de su teoría traductológica. En ella Vives revela una concepción de traducción en que la naturaleza de la actividad traductora posee un estatuto del orden de la literatura, o sea, traducir es una actividad del orden de la escritura y en el mismo nivel de la literatura. Esto es uno de los postulados que en nuestros días han sido propuestos por una de las líneas de la teoría de la traducción, que encuentra en Henri Meschonnic uno de sus representantes.

Otro punto de relevancia en la reflexión de Vives – que afecta directamente a la traducción y está presente en el precepto de la *oratio* – es la consideración dispensada a la adecuación del mensaje al receptor, que constituye, junto a la diferenciación de los géneros literarios, el precepto de la *oratio* y el comentario sobre la poesía, lo fundamental de su teoría traductológica.

La obra retórica de Vives se articula básicamente sobre el principio de la adecuación: adecuación del discurso al orador y al oyente, o lo que es lo mismo, adecuación del mensaje al emisor y receptor (Rodríguez Peregrina 1993: LXI).

Tal es la importancia conferida a este punto que, pese al gran aprecio a la *oratio* como “espejo del hombre” y por eso mismo, cuando el traslado de la *oratio* del autor no resulta eficiente, al traductor se le concede licencia para seguirse a sí mismo en la producción de una *oratio* propia, si es posible para mejorar la del original, porque puede adaptarla al asunto y a los oyentes, objetivando su utilidad:

Si potes, contende etiam cum tuo exemplari, et meliorem quam acceperas orationem reddito, hoc est, aptiorem et commodiorem rei atque auditoribus, nam hoc demum melius, quod appositius et conducibilius (Vives 1993: 327).

Si te es posible, compite incluso con tu original y presenta el discurso mejor que lo recibiste, esto es, más adecuado y ajustado al tema y a los oyentes, pues, en suma, este proceder es mejor porque resulta más apropiado y útil (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 327).

La *oratio* es, pues, el elemento principal que el traductor – así como el orador – debe perseguir. Todas las demás consideraciones remiten a esta primera, sea las de determinado tratamiento de expresión, que debe ser adecuado a aquello de que se está hablando, así como a todas las demás que involucran el proceso oratorio. La retórica clásica también reconoce que el objetivo principal de toda *oratio* es persuadir, en cualquiera de sus grados, *docere, delectare, movere*. Para persuadir, la *oratio* debe ser ‘apta’, o sea, debe adecuar entre sí todos los elementos intrínsecos y extrínsecos que la componen, incluyendo el asunto a los oyentes. La adecuación entre el mensaje y el receptor es uno de los principios tratados en la retórica bajo el concepto de *aptum* o *decorum* – como ya lo expusimos sumariamente en el capítulo II acerca del *aptum* retórico –. Existe lo *aptum* entre orador y objeto, entre auditorio y objeto, entre orador y auditorio. En el *De ratione dicendi*, todo el

largo capítulo XVI del libro segundo, titulado *De decoro*, trata del tema. Allí el orador encuentra recomendaciones varias para todo lo que ha de tener en cuenta al cuidar de la adecuación: “el hablante, el oyente, el lugar, el tiempo y la materia o el asunto de los que se habla” (1993: 175).

Dado que el discurso pertenece totalmente al oyente, es para él que se ha de preparar, considerando atentamente el *ingenio*, si el oyente posee un ingenio agudo, o si es torpe; la *erudición*, si la oración está dirigida a doctos o indoctos; la *memoria*, si se puede retener más o menos el contenido y en qué tipo de oraciones; la *edad*, si el oyente es adolescente, joven, hombre maduro o anciano; la *salud*; las *costumbres*; el *carácter*; el *asunto*: “A cada cual hay que darle un lenguaje apropiado a su naturaleza e ingenio” (Vives 1998: 199).

Además del precepto sobre la *oratio* – el principal en cuanto al uso de la retórica en la traducción – la concepción retórica de la traducción también se revela a lo largo del texto de Vives, si no en tanto que preceptos, sobre todo bajo la nomenclatura específica de este arte, como *phrasis et dictio observare; figuris et conformationibus respondere; figurae et schemata exprimenda, quae sunt ex idiomate; soloecismum aut barbarismum admittere; tropi et figurae, et reliqua orationis ornamenta conservari; peregrinam figuram, vel tropum donare civitate; verba formare...* Obviamente, las especificidades de la retórica a las que el traductor – en tanto que escritor – debe hacer uso son, pues, las mismas expuestas en *De ratione dicendi*, pero no nos cabe aquí un análisis del tratado retórico.

4.3. DOLET

ÉTIENNE DOLET (1509-1546) es considerado “el epónimo y patriarca de la traducción francesa” (Vega 1994: 722), el que principia la reflexión teórica sobre la traducción en su país e introduce las palabras ‘traduction’ y ‘traducteur’ en lengua francesa (Delisle-Woodsworth 1995: 277), y el que, “injustamente”, es señalado por los especialistas franceses como el primer traductólogo moderno (Vega 1997: 73). “Escritor, traductor, poeta, defensor de la razón” (López Carrillo 1998: 69), natural de Orléans, estudió humanidades clásicas en París y en Padua, y derecho en Toulouse. Su gran libertad de pensamiento y agudeza crítica le dieron la fama y la muerte. Dolet fue una figura polémica, con grandes amigos y enemigos, perseguido por cuestiones políticas y religiosas. Fue secretario del obispo de Limoges, Jean de Langeac (Jean du Bellay), logró el apoyo de personalidades religiosas (Jean de Pins, obispo de Rieux; Pierre Duchatel, obispo de Tulle) y perteneció a la élite cultural francesa del Renacimiento (Jean de Boissone, Sébastien Gryphius, Guillaume Budé, François Rabelais, Clément Marot...). El rey Francisco I le concedió en 1538 “el privilegio de impresor para cualquier libro que compusiera, tradujera, revisara, anotara o corrigiera en latín, griego, italiano y francés” (López Carrillo 1998: 18). Así lo hizo, publicando en latín o en lengua vulgar sus obras y traducciones y las de otros autores. En 1546, encarcelado por quinta vez y condenado, fue estrangulado antes de ser quemado junto a sus libros como ateo y blasfemo. Se convertía así en uno de los “mártires del Renacimiento”. De entre una decena de títulos, su obra más importante es un diccionario etimológico latino, *Commentariorum linguae latinae*, 1536-38. Dejó inconcluso el proyecto de un gran trabajo sobre la lengua francesa, el *Orateur françoys*, una obra que, pretendía su autor, estimulara a los escritores a utilizar la lengua francesa en lugar del latín, valiendo como una propedéutica que enseñara a *escrire bien, bien tourner, & bien dire*, “escribir bien, traducir bien y hablar bien”. Publicó sólo tres de las nueve partes previstas, siendo la

primera el texto que analizamos aquí: *La maniere de bien traduire d'une langue en aultre*, 1540. Los otros dos textos se titulan *D'avantage de la punctuation de la langue Françoysse, Plus des accents d'ycelle*. La repercusión de estos textos se deja ver por su reimpresión anual por el propio Dolet en los tres años siguientes.

De gran defensor de la lengua latina, Dolet pasa al reconocimiento y valoración de su lengua materna vulgar, el francés. Su cambio o apertura denota una estrecha conexión con la realidad histórico-política cambiante de su tiempo. En el siglo XVI francés, como ocurría en Italia y en otras regiones, se incrementa en mucho el universo lector, que desea textos en su lengua materna. Con el creciente nacionalismo y tras la promulgación por el rey Francisco I, en 1539, del edicto de Villers-Cotterêts, que impone el reemplazo del latín por la lengua francesa en los textos oficiales – y que va a afectar a toda la sociedad francesa, cuyos intelectuales escribían en latín –, Dolet, en el espíritu de su época – *Mon affection est telle envers l'honneur de mon pays que je veux trouver tout moyen de l'illustrer*, “mi afecto por el honor de mi país es tan grande que busco encontrar cualquier medio de ilustrarlo”, escribe en el prefacio a su *Maniere* – se plantea el proyecto de una obra que formalice y difunda el francés como un idioma que presenta los mismos valores que las lenguas clásicas u otras modernas como el italiano. Su proyecto propondría una unificación de la lengua vulgar, y la traducción en él recibe el status de conformadora de la cultura nacional al ofrecer en lengua romance las obras griegas y latinas devenidas literatura francesa, en buen francés. El latín y el griego seguían siendo el principal parámetro de evaluación de las nuevas lenguas vulgares, tanto en lo concerniente a su cultura lingüística como literaria, y la traducción era un medio de apropiación de estos valores. La buena traducción se presentaba así como imprescindible por su papel de mediadora cultural *lato sensu*, o sea, no sólo relativa al conocimiento de otras sociedades sino como escritura-literatura que participa en la construcción de la lengua vernácula: “La

traduction est donc devenue une cause nationale” (Chavy 1981: 291). La mala traducción pondría en peligro el buen desarrollo de la lengua de llegada, así que, una preceptiva de la traducción podría salvaguardar su uniformidad y propiedad lingüísticas. Esta noción es clara en Dolet, como lo señala el hecho de que a su texto sobre la traducción siguen otros dos sobre reglas ortográficas.

La maniere de bien traduire d'une langue en aultre es, según Norton, “the only formal program of translation theory in Renaissance France” (1984: 103). De una forma altamente objetiva y sintética, Dolet expone en cinco puntos su concepción teórico-práctica de la traducción. El proceso traductor empieza con un análisis profundo sobre el objeto a traducir (comprensión del sentido, de la intención del autor, conocimiento de la materia). El conocimiento de ambas lenguas y sus propiedades, con las que trabaja el traductor, le impelen a un tipo de traducción de tendencia libre, donde debe privilegiar la lengua de llegada con el mantenimiento de sus propiedades. Por fin, el traductor-autor, sirviéndose de los recursos retóricos que ofrece la lengua de llegada, reconstruirá creativamente en el producto final los elementos anteriormente desconstruidos por medio de la comprensión del sentido.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

El pequeño ensayo de Dolet sobre la traducción – 4 páginas impresas en la edición de López Carrillo (1998), o 6 páginas en la edición *fac simile* de Lyon, 1540 – es el primero de los textos que deberían componer una obra mayor, *Orateur françoys*, que quedó inconclusa. *Orateur françoys* sería una especie de gramática-retórica que auxiliaría al escritor en su producción en lengua francesa. El programa de la obra constaba de nueve partes:

Orateur françoys

01. *La grammaire* – La gramática,
02. *L'orthographe* – La ortografía,
03. *Les accents* – Los acentos,
04. *La punctuation* – La puntuación,
05. *La prononciation* – La pronunciación,
06. *L'origine d'aulcunes dictions* – El origen de algunas palabras,
07. *La maniere de bien traduire d'une langue en aultre* – De cómo traducir correctamente de una lengua a otra,
08. *L'art oratoire* – El arte oratoria,
09. *L'art poétique* – El arte poética,

de las cuales Dolet solamente llegó a editar tres, las concernientes a la traducción, acentuación y puntuación. El hecho de haber empezado a publicar su obra con el texto sobre la traducción es reflejo de la importancia que la cuestión ocupaba entonces en Francia en medio de polémicas sobre el valor, la necesidad y los peligros que la traducción aportaba en el contexto del establecimiento de la lengua francesa en tanto que identidad nacional.

La maniere de bien traduire d'une langue en aultre, publicada junto a los dos otros textos, es precedida de una dedicatoria al Señor de Langey (Guillaume du Bellay, 1491-1453), un noble, general del rey Francisco I, diplomático, escritor y protector de las ciencias y las artes, y es dirigida al pueblo francés para su instrucción.

La reflexión sobre la traducción principia *ex abrupto*, sin siquiera una definición del arte de traducir. Empieza así:

La manière de bien traduire d'une langue en autre requiert principalement cinq choses (Dolet 1996: 150).

Traducir correctamente de una lengua a otra requiere principalmente cinco cosas (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 33).

Y siguen las cinco reglas:

1. Comprender el sentido y tema del autor que traduce
 - ejemplo: *Cuestiones Tusculanas*, de Cicerón;
2. Conocer perfectamente la lengua del autor que traduce y la lengua a la que traduce
 - reconocimiento de las propiedades de cada lengua;
3. Traducir *ad sententiam*
 - la torpeza de la traducción *ad uerbum*;
4. Emplear la lengua común
 - jerarquía de las lenguas;
 - uso de palabras comunes y no demasiado próximas al latín;
 - cuidado con las innovaciones;
5. Observar la armonía del discurso (la cadencia oratoria)
 - uso de los oídos;
 - la armonía es lo principal de una escritura;
 - armonía, elocuencia, frases y argumentos.

En la estructuración y composición de su pentálogo, Dolet fue extremadamente objetivo, sucinto y didáctico. Sus preceptos parten del objeto a traducir y sus requisitos (conocimiento del autor, obra, tema y lenguas), pasan por los medios a emplear y el tipo de traducción más recomendable (traducción *ad sententiam* y lengua común) y llegan al producto final con sus valores retórico-literarios (armonía del discurso).

CONTENIDO DEL TEXTO

La dedicatoria al Señor de Langey y la carta al pueblo francés constituyen más que meras formalidades editoriales; en ellas el autor revela algo de su posición política en tanto que ciudadano francés, su deseo de contribuir en la construcción de la lengua nacional y de formar al pueblo, su frustración con los hombres de su tiempo, y el programa general del *Orateur françoys*. En estas páginas introductorias presenta un estilo más libre, personal y retórico que el de su ensayo sobre traducción. Empieza la dedicatoria de forma elegante y grandilocuente con *Je n'ignore pas*, esclareciendo los dos motivos que le llevaron a escribir la presente obra, cuando en el pasado se había dedicado exclusivamente a la lengua latina. Primero, el honor con su país, al que celebra honrando su lengua materna, como lo hicieron los griegos y romanos con la suya; y después, a ejemplo de algunos italianos y franceses. Su objetivo es participar en la labor que debe impulsar la lengua francesa a la misma perfección que las lenguas clásicas, por la cual *les estrangiers ne nous appelleront plus Barbares*, “los extranjeros ya no nos llamarán bárbaros”. Esta contribución se efectuaría en la instrucción lingüística del pueblo por medio de reglas lingüísticas y retóricas generales, entre las cuales se encuentra la traducción, que es concebida como un gran ejemplo que, como la literatura, conjugaría el uso de la gramática y la retórica.

Es sorprendente la semejanza de los cinco puntos establecidos por Dolet en su reflexión sobre la traducción con el pensamiento de los autores que analizamos anteriormente. Habiendo publicado su texto en 1540, no sabemos si Dolet habría leído el *Sendbrief vom Dolmetschen* de Lutero, 1530, o las *Versiones seu interpretationes* de Vives, 1533, pero seguramente conocía y bien el texto de Bruni, *De recta interpretatione*, 1420, pues en su exposición, retoma y reescribe la reflexión del Aretino, según nuestra lectura de las cinco

reglas, que confirmamos en las palabras de E. Mattioli: “In sostanza Dolet riprendi a Bruni” (1982: 46).

I. Aun sin definir explícitamente la traducción, el primer punto de su ensayo refleja su concepción y ofrece el punto de partida del proceso traductor: *entendre parfaitement le sens et matière de l’auteur qu’il traduit*, “comprender perfectamente el sentido y tema del autor que traduce”. Así como la de Bruni, es una concepción hermenéutica de la traducción pues supone una interpretación correcta del original. Más sutil, sin embargo, que Bruni, da énfasis a la comprensión del ‘sentido’ – como hizo Vives –, del ‘tema’ o materia, y del ‘autor’ – como hizo Lutero –. Dolet parece independizar de su lengua original el contenido a ser traducido. Claro que la comprensión del sentido del original no se realiza sin el conocimiento de la lengua de partida, pero este conocimiento por sí sólo no garantiza dicha comprensión del sentido. El traductor deberá dedicarse al estudio de la obra a traducir no sólo lingüística sino filológicamente y aún más, monográficamente, o sea, conociendo la materia de que trata el autor y al propio autor en su singularidad y con sus características. Para Edmond Cary, el hecho de que Dolet haya puesto este principio antes de aquel del conocimiento de las lenguas indica la primacía del contenido del texto a traducir sobre la forma lingüística (1963: 9); mientras que Norton clasifica de “curioso” el hecho de que Dolet presente un patrón de eventos aparentemente invertido (1984: 207). Recuérdese que para Bruni, por ejemplo, las habilidades lingüísticas (*peritia linguarum*) legitiman y preceden el acto de análisis textual del traductor. López Carrillo, a su vez, entiende que “el sentido es la base de la comprensión y es determinado por el tema y el autor” (1998: 77). El tema o materia en la que se expresa el autor es un elemento que refleja un punto de vista personal, cuya clave de comprensión es el propio autor. El ejemplo argumentativo ofrecido por Dolet es muy ilustrativo. Citando un pensamiento de Cicerón, propone una traducción:

*Animum autem animam etiam fere nostri declarant nominari. Nam et agere animam, et effare dicimus: et animosos, et bene animatos: et ex animi sententia. Ipse autem animus ab anima dictus est (Cicerón, Tusculanae disputationes, I, IX, 19).*³⁶

Quant à la différence de ces diction, animus et anima, il ne s'y faut point arrêter, car les façons de parler latines qui sont déduites de ces deux mots, nous donnent à entendre qu'ils signifient presque une même chose. Et est certain que animus est dit de anima, et que anima est l'organe de animus: comme si tu voulais dire la vertu et instruments vitaux être origine de l'esprit, et icelui esprit être en effet de la dite vertu vitale (Dolet, Questions Tusculanes, 1996: 150).

En cuanto a la diferencia de las palabras *animus* y *anima* no es preciso extenderse, pues los matices latinos que se deducen de estas palabras nos dan a entender que significan casi lo mismo. Y es cierto que *animus* es un atributo de *anima* y que *anima* es el agente de *animus*, como si quisieras decir que la virtud y los instrumentos vitales son el origen de la mente, siendo ésta una consecuencia de dicha virtud vital (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 33).

Tusculanae es una obra filosófica, y Dolet cita precisamente un paso de Cicerón de difícil traducción³⁷. Sin embargo, su traducción es una verdadera 'interpretación', un comentario que se basa en el sentido, *ad sententiam*, lo que sólo fue posible porque el traductor conocía la materia y el autor. La comprensión del sentido, para Dolet, es el requisito básico para la producción de una versión 'fiel' y 'segura'. El traductor que logre *cette intelligence il ne*

³⁶ La cita de Dolet del texto ciceroniano presenta algunas variantes frente a las ediciones modernas de Cicerón, no obstante, sin impedir la comprensión del contenido: *animum autem alii animam, ut fere nostri, declarat nomen; nam et agere animam et effare dicimus et animosos et bene animatos et ex animi sententia; ipse autem animus ab anima dictus est* (The Loeb Classical Library, ed. por E. H. Warmington, Londres-Cambridge, Heinemann-Harvard University, 1971).

³⁷ Las traducciones contemporáneas que conozco tampoco han logrado una traducción retórico-literaria que diera cuenta del juego de palabras latinas *animus-anima* y las expresiones de ellas derivadas, por lo que pueden parecer a menudo un desvarío. A título de ejemplo, transcribo dos traducciones que tengo a la mano: "N'hi ha que identifiquen l'ànima amb l'alè, i així ho fa, de fet, la nostra gent, com declara la llengua: diem "llançar l'últim alè", "expirar", "animós", "ben animat", "en consciència d'ànima"; el mateix mot *animus* ve d'*anima*" (trad. de Eduard Valentí, en Cicerón 1948). Aún mayores problemas presenta la traducción en inglés: "Others however identify soul and breath as we Romans practically do – the name explains this, for we speak of "giving up the ghost" and "expiring" and of "spirited people" and "people of good spirit" and "to the best of one's belief"; moreover the actual word for "soul" has come from the word for "breath" in Latin" (trad. de J. E. King, en Cicerón 1971).

sera jamais obscur en sa traduction, “esta comprensión nunca será oscuro en su traducción”.

López Carrillo interpreta la teoría de la traducción de Dolet bajo conceptos de Pierce y de una línea de pensamiento oriental proyectada en la tríada *ying, yang, dao*, y la esquematiza en el trinomio Objeto-Proceso-Producto, en que el Objeto, correspondiendo a la primera regla (comprensión del autor, tema y sentido), equivale a los elementos implicados en el contenido de la obra a traducir; el Proceso fundiría la segunda, la tercera y la cuarta reglas (conocimiento de las lenguas, traducción *ad sententiam*, y uso de palabras comunes), equivalendo al proceso mediador entre el Objeto y el Producto; y el Producto, fundamentado en la quinta regla (la armonía del discurso), se referiría al texto final de la traducción. Salvaguardando su significado básico, utilizamos aquí más libremente este trinomio.

II. *El perfecto conocimiento de ambas lenguas* es la segunda regla de Dolet. Esta exigencia para el buen traducir se presenta en prácticamente todas las reflexiones traductológicas posteriores al tratado de Bruni, aunque no haya sido él el primero a reclamar tal requisito. Es interesante observar que Dolet pide al traductor que posea el conocimiento perfecto de ambas lenguas a la vez, sin privilegiar un mayor conocimiento de una lengua sobre el de otra, lo que en efecto constituía un debate en su época: ¿debería el traductor conocer más la lengua de la que traduce o aquella a la que traduce? Este es un detalle histórico, pero muy importante porque también ayuda a justificar la presencia en el pentágono doletiano de un enunciado como este, que, para algunos investigadores contemporáneos como Paul Chavy (1981), no acaba de ser entendido dada su aparente obviedad, como si en todos los tiempos el hombre siempre hubiera tenido la misma conciencia científica.

Después de tratar del Objeto, Dolet expone la primera de las tres reglas que van cuidar directamente del Proceso traductor. El conocimiento de las lenguas es un instrumento de trabajo del traductor. En tanto que Proceso, el dominio de la lengua de partida permite al traductor deconstruir el Objeto a través de la comprensión, y el dominio de la lengua de llegada permite reconstruirlo para su reproducción en el Producto final. Una vez comprendido el sentido, el traductor deberá reflexionar sobre las propiedades de las dos lenguas involucradas para pasar correctamente dicho sentido al nuevo texto. Amén de la fidelidad al sentido original, el traductor debe procurar no violar ni disminuir *la majesté de l'une et l'autre langue*, “la grandiosidad de ninguna de las dos lenguas”: “transgression against the text is seen as inseparable from transgression against language” (Norton 1984: 207). Este reconocimiento de las propiedades de cada lengua es un requisito para el traductor, a lo que Vives también alude muy claramente y casi en los mismos términos que Dolet:

... ut si quis tentaret Demosthenis, aut M. Tullii orationes, aut Homeri vel Maronis carmen in alias linguas transferre, facie illa et colore dicendi prorsum observato; quod experiri hominis esset parum intelligentis, quanta sit in linguis diversitas. Nulla est enim adeo copiosa lingua et varia, quae possit per omnia respondere figuris, et conformationibus etiam infantissimae. [...] Nec sunt figurae et schemata linguae unius in alteram exprimenda, multo minus quae sunt ex idiomate (Vives 1993: 320-321).

... por ejemplo, si alguno intentara trasladar a otras lenguas los discursos de Demóstenes o de Marco Tulio, o la poesía de Homero o de Marón, conservando en todo su ser la apariencia y el color de su lenguaje; intentar esto sería propio de un hombre que no acaba de comprender cuán grande es la diversidad en el campo de las lenguas. Ninguna lengua es, en efecto, tan abundante y variada que pueda tener una correspondencia exacta con las figuras y configuraciones, incluso de la más pueril. [...] Las figuras y esquemas de una lengua son inexpresables en otra, y mucho menos las expresiones idiomáticas (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 320-321).

Entends que chacune langue a ses propriétés, translations en diction, locutions, subtilités et véhémences à ella particulières (Dolet 1996: 150).

Debes saber que cada lengua tiene sus propiedades, sus expresiones metafóricas, sus locuciones, así como las sutilezas y vehemencias que le son propias (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 34).

La ignorancia de las diferencias entre las lenguas puede perjudicar al autor que se traduce y también a la lengua de la traducción, ensombreciendo *la dignité et richesse de ces deux langues desquelles il prend le maniemment*, “la dignidad y riqueza de estas dos lenguas que [el traductor] está manejando”.

III. El reconocimiento de las propiedades de cada lengua con sus características singulares impulsará al traductor inevitablemente a un tipo de traducción, el *ad sententiam*, por medio de la cual intentará mantener las propiedades de ambas lenguas. En el tercer principio, el humanista aboga en favor de la libertad de la traducción y del traductor, y propone el mismo principio para la traducción en prosa y en verso. Dadas las diferencias entre las lenguas es inviable la traducción palabra por palabra, pues en este tipo de traducción el traductor sería presa del texto con sus estructuras en la lengua de partida, no podría lograr su reproducción total ni siquiera su sentido, y no respetaría al genio de la lengua de llegada. La tercera regla, estrechamente vinculada a la segunda, reza que el traductor no debe *asservir jusques à là que l'on rende mot pour mot*, “someterse al texto hasta el extremo de traducir palabra por palabra”, sino que, en la traducción *ad sententiam* – Dolet no utiliza la expresión latina – el traductor

sans avoir égard à l'ordre des mots il s'arrêtera aux sentences, et fera en sorte que l'intention de l'auteur sera exprimée, gardant curieusement la propriété de l'une et l'autre langue (Dolet 1996: 152).

se fijará en las frases sin tener en cuenta el orden de las palabras y procurará expresar la intención del autor,

manteniendo cuidadosamente la propiedad de ambas lenguas (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 34).

El sometimiento a las palabras del texto original revela “ignorancia”, “pobreza”, “falta de ingenio” y ausencia de los requisitos necesarios al buen traductor. Con la traducción *ligne pour ligne, ou vers pour vers*, “línea por línea o verso por verso”, sólo se logra el falseamiento del sentido del autor. Sin duda, esta regla es la más importante de las tres que constituyen el proceso de traducción, pues, en verdad, es la que determina el tipo de traducción. La traducción *ad sententiam* doletiana intenta recrear libremente la intención del autor y el sentido del texto, y expresar la gracia y perfección de ambas lenguas.

IV. La cuarta regla defiende en la traducción el empleo del *commun langage*, “la lengua común”. Es un principio que nos recuerda *die gemeine Sprache*, “la lengua común”, de Lutero y el *usus loquendi*, “el hablar corriente”, de Vives. El *commun langage* de Dolet se refiere a las palabras y expresiones ya presentes y en uso en la lengua, *du commun*, la lengua de dominio público y ya consagrada por el uso. Al hablar a los traductores, Dolet está probablemente pensando en la lengua de los destinatarios de las traducciones, los que no son eruditos ni dominan lenguas extranjeras, el mismo a quien va dirigida su obra y quien debe instruirse. Su opción por el *commun langage* es una defensa de la lengua corriente del hombre común y una defensa de la lengua francesa ‘nacional’, que debe afirmarse y desarrollarse sobre sus bases ya establecidas, diferenciándose definitivamente de la lengua latina.

El humanista recomienda que el traductor no utilice palabras demasiado próximas al latín y poco usadas en el pasado; la verdadera traducción se produce cuando las palabras pueden ser elegidas del patrimonio de la lengua. Se percibe aquí una tendencia que viene desde el siglo XIII aproximadamente, que es el deseo de que la traducción deje de ser latina, pero también un intento de fijación y perfeccionamiento de la lengua ya existente, con sus rasgos

distintos de la latina. La nueva lengua vernácula romance ya no es más la lengua latina evolucionada y transformada, es otra lengua. Lo comprueba la tradición del uso de las palabras de su propio tesoro. La nueva lengua francesa aún sufría de inferioridad bajo la conocida jerarquización de las lenguas, con el latín en el segundo rango, después del griego y por encima del hebreo, con las cuales las nuevas lenguas romance se comparaban, se medían, y por ellas se juzgaban, porque aún no habían sido *réduites en art*, “formalizadas técnicamente”, como lo estaban las clásicas.

La quatrième règle que je veux bailler en cet endroit est plus à observer en langues non réduites en art qu'en autres. J'appelle langues non réduites encore en art certain et reçu, comme est la française, l'italienne, l'espagnole, celle d'Alemagne, d'Angleterre, et autres vulgaires. [...] On sait bien que la langue grecque ou latine est trop plus riche en dictions que la française (Dolet 1996: 152).

La cuarta regla que quiero dar en este lugar debe observarse más en lenguas que no han alcanzado la categoría de artísticas que en otras. Denomino lenguas que no han alcanzado aún la categoría real de artísticas y reguladas a algunas como la francesa, la italiana, la española, la de Alemania, la de Inglaterra y otras vulgares. [...] Se sabe perfectamente que las lenguas griega o latina son mucho más ricas en léxico que la francesa (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 34).

El empleo en la traducción de palabras próximas al latín es un procedimiento “necio” (*follement*), “arrogante” (*arrogance*), “intolerable” (*no tolérable*), cosa de “charlatanes” (*babillards*). Sin embargo, esto no significa “abstención” (*s'abstienne*) total de las palabras que no pertenecen al uso común. Al traductor se le permite emplear *des mots peu fréquentés... à l'extrême nécessité*, “palabras poco frecuentes... en casos de extrema necesidad”, como los presenta la necesidad de tecnicismos en la traducción de textos filosóficos y científicos.

Dolet se posiciona abiertamente en contra de la innovación vocabular, y en la argumentación revela una vez más su erudición clásica y la

intertextualidad de su preceptiva traductora. Comparemos un pensamiento de Dolet con uno de Horacio de algunos versos de la *Ars poetica*, expuesto por medio de la figura retórica de la pregunta, llamada *subiecto*, que consiste en un diálogo ficticio con pregunta y respuesta. Obsérvese que Dolet se sirve del mismo recurso retórico utilizado por Horacio en una cuestión muy semejante a la del francés:

*... Si forte necesse est
indiciis monstrare recentibus abdita rerum, et
fingere cinctutis non exaudita Cethegis
continget dabiturque licentia sumpta pudenter,
et noua fictaque nuper habebunt uerba fidem, si
Graeco fonte cadent parce detorta. Quid autem
Caecilio Plautoque dabit Romanus, ademptum
Vergilio Varioque? Ego cur, adquirere pauca
Si possum, inuideor, cum lingua Catonis et Enni
Sermonem patrium ditauerit et noua rerum
Nomina protulerit?*
(Horacio, *Ars poetica*, vv. 48-58).

Si ocasionalmente sea necesario enseñar lo oculto de las cosas con revelaciones nuevas, y acontezca que haya de crearse cosas nunca oídas por los Cétegos enfajados, permiso será dado si usado con reserva, y tendrán crédito las aún nuevas palabras inventadas si, derivadas con discreción, caen de fuente griega. ¿Concederá, pues, el romano a Cecilio y Plauto lo que ha sido prohibido a Virgilio y Vario? Yo, ¿por que soy envidiado si sólo puedo obtener pocas cosas, cuando el lenguaje de Catón y Enio enriqueció la lengua patria y exhibió nuevos nombres de cosas?

Il te faut garder d'usurper mots trop approchants du latin et peu usités par le passé, mais contente-toi du commun, sans innover aucunes dictions follement et par curiosité répréhensible. [...] Cela se doit faire à l'extrême nécessité. Je sai bien en outre qu'aucuns pourraient dire que la plupart de dictions de la langue française est dérivée de la latine, et que si nos prédécesseurs ont eu l'autorité de les mettre en usage, les modernes et postérieurs en peuvent autant faire. Tout cela se peut débattre entre babillards, mais le meilleur est de suivre le commun langage (Dolet 1996: 152).

... procura no emplear palabras demasiado próximas al latín y poco usadas en el pasado. Conténtate, sin embargo, con lo común, sin innovar neciamente nuevos términos por capricho censurable. [...] Eso sólo debe hacerse en casos de extrema

necesidad. Por otra parte, sé bien que algunos podrían decir que la mayoría de los términos de la lengua francesa derivan de la latina y que si nuestros predecesores tuvieron la autoridad de ponerlos en uso, los modernos y los posteriores pueden hacer lo mismo. Todo esto puede debatirse entre charlatanes, pero lo mejor es emplear la lengua común (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 35).

A Cecilio (s. II a.C.) y Plauto (254-184 a.C.), Catón (234-149 a.C.) y Enio (239-169 a.C.) se les concedió libertad para la creación de vocablos, pero no a los poetas modernos Virgilio (70-19 a.C.) y Vario (s. I a.C.). La restricción a la innovación no es absoluta, pero debe ser comedida, dice Horacio, quien innova en el verso 56 con el verbo *invideor*, tomado del modelo griego $\epsilon\iota\sigma\phi\omicron\nu\mu\alpha\iota$. Si acaso sea necesario crear palabras nuevas, que nunca fueron usadas en el pasado (*nunca oídas por los Cétegos* – una tradicional familia romana), esta innovación debe ser discreta y de fuente griega. La creación de palabras a que Horacio se refiere no es muy clara para los investigadores. Podría tratarse de palabras griegas latinizadas con una ligera adaptación (por ejemplo, *amphora* de $\alpha\mu\phi\iota\omicron\rho\epsilon\upsilon\lambda\eta$) o de palabras formadas de una raíz latina por analogía con la palabra griega correspondiente (por ejemplo, *tauriformis* de $\tau\alpha\upsilon\rho\mu\omicron\rho\eta$). En el trasfondo de estos versos hay un contexto histórico de divergencias entre dos escuelas gramaticales, una, orientada por Cicerón y César, defendía la *analogia* en la parte morfológica y lexical de la lengua, no admitiendo neologismos; la otra, aceptaba la *anomalia*, permitiendo que se innovara por medio de la introducción de palabras nuevas.

V. La última regla concierne a los *nombres oratoires*, la “armonía del discurso”. Si la tercera regla, la de la traducción *ad sententiam*, puede ser considerada definidora del tipo de traducción elegido por Dolet, la quinta es de suma importancia pues es la que hace que el texto en producción se vuelva literatura, y es para el humanista francés *de si grande vertu, que sans elle toute composition est lourde et malplaisante*, “de tan gran importancia, que sin ella

toda composición resulta pesada y poco agradable”. La armonía del discurso, o cadencia oratoria, consiste en

une liaison et assemblément de dictions avec telle douceur, que non seulement l'âme s'en contente, mais aussi les oreilles en sont toutes râmées, et ne se fâchent jamais d'une telle harmonie de langage (Dolet 1996: 152-154).

un enlace y una unión de las palabras con tal consonancia que no sólo sea placentera al alma, sino que también los oídos se sientan completamente fascinados y no se irriten jamás por tal armonía del lenguaje (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 35).

Sirviéndose de una sinécdoque para designar el todo por la parte, los *nombres oratoires*, refiriéndose al ritmo, aluden al procedimiento retórico de la *compositio* elocutiva. El término *nombre oratoire* es la traducción francesa de la expresión quintilianiana *oratorius numerus*, ‘ritmo’, (Quintiliano IX, 4, 57), que, según Littré (*apud* Lausberg 1999: § 980), puede ser entendida como “harmonie qui résulte d'un certain arrangement de mots dans la prose et dans les vers”. No es bastante con que el traductor cuente con el término propio y elegante, es menester una buena conjunción de las palabras. Éstas deben seguir a un orden y disposición muy estudiados, deben estar perfectamente colocadas en el lugar que les corresponde. Sin esta armonía, advierte Dolet, *les sentences ne peuvent être graves et avoir leur poids requis et légitime*, “las frases no pueden ser profundas ni tener el peso requerido y legítimo”.

El precepto del ritmo vale para todo tipo de texto, tanto para “oradores” como “historiógrafos”. Dolet, así como lo hicieron Bruni y Vives, expresa aquí otra concepción que viene de la Antigüedad, la división de los escritores en *oratores* e *historici*, a que comentamos en el capítulo segundo. *Historici* abarca a todo escritor que trata su tema de forma instructiva, desapasionada, caracterizada por el deseo de informar. A este grupo pertenecen los filósofos y los tratadistas de cualquier asunto. La categoría de los *oratores* se divide, a su

vez, en *oratores* y *poetas*, siendo que la línea que los separa es determinada por la cantidad y el tipo de ornamentación empleados, más del orden de la técnica que de la sustancia. Dolet subraya que todo autor – y considera al traductor un autor –, *orateur* o *historiographe*,

sans grande observation de nombres n'est rien, et avec iceux il ne peut faillir à avoir bruit en éloquence, si pareillement is est propre en diction et grave en sentences, et en argument subtil (Dolet 1996: 154).

no es nada sin un buen cuidado de la armonía; pero, si lo tiene, no puede renunciar a destacar en elocuencia, si a la vez cuida la expresión, es profundo en las frases y sutil en los argumentos (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 36).

La quinta regla doletiana concierne, pues, a la elocuencia. Del mismo modo que Vives, quien concluye su reflexión sobre la traducción tratando de la *oratio*, también Dolet termina dando preceptos sobre los *nombres oratoires*, o sea, con lo más elevado de la retórica elocutiva. La buena traducción no sólo habrá de cuidar del sentido, la intención del autor, sino que los recreará en la lengua de llegada con toda su fuerza y esplendor, produciendo un texto armónico, rítmico, retórico, literario.

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA DOLETIANA DE LA TRADUCCIÓN

Pese a la corta extensión del tratado de Dolet, en él se hacen presentes los elementos básicos de la teoría gramático-retórica: a nivel gramatical, *etymologia*, *sintaxis*, y *electio uerborum*; a nivel retórico, *materia*, *electio uerborum* (*proprietas*, *puritas*), y *compositio*.

I. Cuando en la primera regla, Dolet advierte sobre la necesidad de tener conocimientos de la materia, del sentido y del autor, está retomando el gran principio de la retórica clásica, fundamental en la elaboración de cada discurso.

La *materia* es la primera de las partes que componen un tratado de retórica. Toda obra de arte por medio de la palabra consta de *res* y de *uerba*. El estudio de la *materia* es el estadio inicial de la *res*, la primera de las fases elaborativas del discurso.

II. En la segunda de las reglas, la del perfecto conocimiento de ambas lenguas, Dolet alude claramente al nivel gramatical de la teoría de la *interpretatio*, relativo a la *etymologia* y *sintaxis*. Es en el estadio etimológico y sintáctico que el traductor se encuentra con las *proprietas linguarum*, a nivel gramatical: *Chacune langue a ses propriétés, translations en diction, locutions, subtilités et véhémences à elle particulières*, “Cada lengua tiene sus propiedades, sus expresiones metafóricas, sus locuciones, así como las sutilezas y vehemencias que le son propias”. Para discernir los rasgos característicos de cada lengua, el traductor, sobrentiende Dolet, deberá servirse de su *peritia linguarum*, término usado por Leonardi Bruni.

III. El mantenimiento cuidadoso de la propiedad de ambas lenguas es el objetivo de la tercera regla, la de la traducción *ad sententiam*. Una vez que el traductor ha podido reconocer las *proprietas* de cada lengua, deberá mantenerlas en la traducción. Para ello el traductor no deberá practicar una traducción palabra por palabra, sino que se detendrá *aux sentences, et fera en sorte que l'intention de l'auteur sera exprimée*, “en las frases sin tener en cuenta el orden de las palabras y procurando expresar la intención del autor”.

IV. La constatación de que las nuevas lenguas vernáculas aún no habían alcanzado la categoría de artísticas, y la recomendación del uso de palabras comunes y de la lengua común, en la cuarta regla, trata tanto del nivel gramatical como del retórico concerniente a la *electio uerborum*, y del *usus loquendi* vivesiano. Dolet hace referencias explícitas a dos niveles de la *electio*

uerborum, que puede ser analizada en los niveles de *proprietas*, *puritas* y *perspicuitas*.

La referencia a las lenguas *no réduites en art*, “no artísticas”, – o sea, que aún no tienen una estructura analítica, que no han sido formalizadas técnicamente, como lo fueron el griego, el latín y el hebreo – alude a una de las relaciones que concierne a la *electio uerborum*, la *proprietas*: la de las lenguas en cuanto propietarias de palabras. Desde que empiezan a formarse las lenguas vernáculas, se solían dividirse las lenguas en dos categorías, las ricas y las pobres. Para que una lengua fuera rica no bastaba con tener suficiencia de palabras, habría que tener un exceso de palabras, *copia et abundantia*. En la época de Dolet, la lengua francesa ya posee una cantidad razonable de palabras que la hace desear salir de la categoría de lengua pobre.

El consejo doletiano de no emplear palabras demasiado próximas al latín se refiere a la *electio uerborum*, la *puritas*, o sea, las palabras que ya han adquirido ciudadanía en una lengua. La *puritas* debe garantizar que las palabras usadas en la sentencia pertenezcan al vocabulario común. Entre los criterios para establecer la pureza de las palabras se encuentran *uetustas*, *auctoritas* y *usus*, criterios de que se sirve Dolet cuando preconiza “no emplear palabras poco usadas en el pasado”. Para que una palabra sea considerada ‘pura’, debe estar en uso (*usus*), ser hablada en la comunidad. También una palabra que es vieja (*uetustas*) debe ser considerada pura. El principio detrás de esta idea es el hecho de que una palabra vieja ha pertenecido en algún tiempo al *usus*, y que la edad no le resta su pureza. El uso de las palabras en el pasado es comprobable sobre todo en el empleo lingüístico de los escritores y grandes autores (*auctoritas*), aunque con ciertos límites.

V. La función de la retórica es armonizar y embellecer el alma y el cuerpo de cada discurso, hacerlo estilísticamente atractivo, por eso la esencia

de este arte se encuentra en la *elocutio*. Y de las partes de la *elocutio*, la que más cela por la estética es el *ornatus*. Entre los elementos que, a su vez, componen el *ornatus*, el que atañe directamente a la buena composición es la *compositio*. La quinta regla doletiana, de los *nombres oratoires*, aborda precisamente el *summum* de la *elocutio*, es decir, el *ornatus*, con su *compositio* (*ordo, iuctura, numerus oratorius*):

L'observation des nombres oratoires: c'est à savoir, une liaison et assemblément de dictions avec telle douceur, que non seulement l'âme s'en contente, mais aussi les oreilles en sont toutes ravies, et ne se fâchent jamais d'une telle harmonie de langage. [...] C'est peu de la splendeur des mots si l'ordre et collocation d'iceux n'est telle qu'il appartient (Dolet 1996: 152-154).

La observación de la armonía del discurso, es decir, un enlace y una unión de las palabras con tal consonancia que no sólo sea placentera al alma, sino que también los oídos se sientan completamente fascinados y no se irriten jamás por tal armonía del discurso. [...] Poco esplendor tienen las palabras si su orden y disposición no es el que les corresponde (trad. de Carrillo y Martínez, en Dolet 1998: 35-36).

La *compositio* es la correspondencia prosaica de la versificación poética. La *compositio*, como fue expuesto en el capítulo segundo, comprende la oración con sus elementos constitutivos (*oratio soluta, oratio perpetua* y *periodus* con miembros e incisos) y la colocación de las palabras en la oración. En la colocación de las palabras en la oración pueden participar tres factores, que afectan a la sintaxis y semántica (*ordo*), a la eufonía (*iunctura*) y al ritmo (*numerus*).

Para Dolet, esta última regla es la que definitivamente efectúa y concluye la traducción correcta, pues *sans iceux les sentences ne peuvent être graves et avoir leur poids requis et légitime*, “sin ella las frases no pueden ser profundas ni tener el peso requerido y legítimo”, sin ella *un auteur n'est rien*, “un autor no es nada”. La traducción no puede ser literal, sino libre, creativa y

profunda. No se trata sólo de traducir el sentido del texto de partida, o de reconstruirlo de cualquier manera, sino de armonizar el conjunto para que cada parte ocupe el lugar que le corresponde, recrear el texto de partida con corrección y elocuencia.

Capítulo V

LA RETÓRICA EN EL DISCURSO RENACENTISTA SOBRE TRADUCCIÓN – TEORÍAS ANALÍTICAS

5.1. LUTERO, 1530 (ALEMANIA)

5.2. FAUSTO DA LONGIANO, 1556 (ITALIA)

5.3. CHAPMAN, 1598 (INGLATERRA)

5.1. LUTERO

DE LA INGENTE OBRA del escritor alemán más prolífico del siglo XVI, amén de varios comentarios en sus *Tischreden*³⁸, dos textos básicos exponen el pensamiento de Martin Lutero (1483-1546) respecto a la traducción: *Ein Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) y *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1531). Sin embargo, estos textos presentan no sólo su concepción de la traducción, sino también algunos puntos centrales de su teología. En el universo intelectual de este ‘humanista’³⁹ no se puede

³⁸ “Dabei handelt es sich um Aufzeichnungen von Äußerungen, die zwischen 1531 und 1546 von verschiedenen Händen hauptsächlich während der Mahlzeiten, doch auch bei anderen Gelegenheiten im Haus des Reformators festgehalten worden sind” (Wolf 1980: 150), “Se trata de apuntes de declaraciones recogidas por diferentes manos entre los años 1531 y 1546 principalmente durante las comidas, pero también en otras oportunidades, en casa del Reformador”.

³⁹ Maurice Gravier, en el ensayo que precede a los textos de la *Anthologie de l’Allemand du XVIe Siècle*, 1948, se resiste en reconocer a Lutero y a la Reforma como pertenecientes al conjunto del humanismo o Renacimiento alemán por tres razones: los criterios hermenéuticos, la concepción del hombre y de la literatura. Aunque ambos, los humanistas y los luteranos, escribe Gravier, practican el culto de las fuentes puras y buscan derrumbar las artificiosas construcciones de la filosofía escolástica, los humanistas se diferencian de los luteranos al examinar los textos a la luz de la ciencia, mientras estos los meditan guiados por el espíritu de la fe. Para los humanistas, el hombre es esencialmente bueno, susceptible de progreso, y “la conscience de la souillure laissé par le péché original semble s’être presque complètement effacée”. Para los luteranos, el hombre no es sino “un instrument entre les mains de Dieu, il doit s’abandonner entièrement à Dieu qui le sauvera par un acte gratuit, s’il lui plaît d’oublier la parfaite indignité de l’homme”. Y dado que los humanistas alemanes no escribían en alemán, la literatura alemana ha devenido casi exclusivamente la literatura de la Reforma, de lo que concluye Gravier, “l’Allemagne n’a pas connu une Renaissance littéraire comparable à celle [de France]” (1948: 60). No obstante, el Humanismo está en las bases del protestantismo: “Von einem

disociar la traducción de la teología. Todo concurre para la divulgación de la Palabra de Dios.

La ‘teorización’ de Lutero sobre la traducción no se encuentra de forma didáctica o preceptiva en ninguno de los textos en los que aborda la cuestión. En sus escritos ‘traductológicos’, trata exclusivamente de la traducción de textos sagrados; en la práctica tradujo también fábulas de Esopo. Pese a ello, su concepción puede extenderse a todo tipo de textos dada la universalidad y valor de sus razonamientos. La gran diferencia respecto a sus antecesores y lo revolucionario del pensamiento del Reformador es la perspectiva de tipo comunicativo y sus implicaciones lingüísticas. Lutero aboga por una traducción retórica (*proprietas, perspicuitas, consuetudo...*), no con fines estéticos sino comunicativos – la comprensibilidad del texto y el lector –, salvaguardando siempre el mensaje divino. Las directrices básicas de su teoría de la traducción, o sea, los criterios bajo los cuales funda sus elecciones puntuales son la hermenéutica teológica y la enunciación mejor posible del contenido en la lengua del receptor. En la práctica se observa el predominio de una traducción que privilegia el texto en la lengua de llegada, pero que también admite extranjerismos si la formulación del original expresa mejor el contenido del mensaje. Aunque su práctica traductora y sus comentarios sobre la traducción hagan hincapié sobre la traducción *ad sensum* – en ninguna parte utiliza Lutero el adagio estereotipado *nicht von Wort zu Wort, sondern von Sinn zu Sinn*, “no palabra por palabra, sino sentido por sentido”, sino que se sirve de expresiones

generellen Bruch Luthers mit dem Humanismus kann aber keine Rede sein. Er bleibt sich dessen bewußt, daß die Reformation wesentlich auf ihm beruht. Und auch nach der Distanzierung von *Erasmus* wahrt Luther nicht nur viele bisherige humanistische Verbindungen, sondern knüpft auch neue an, wobei *Melanchthon* zumeist die Vermittlerrolle spielt. Ohne solche Aufgeschlossenheit des Reformators hätte der Humanismus nicht zum mittragenden Fundament des frühprotestantischen Bildungswesens werden können” (Wolf 1980: 121), “No se puede hablar de una ruptura general de Lutero con el Humanismo. Él es consciente de que la Reforma depende de éste. Y también después del alejamiento de Erasmo, Lutero cuida no sólo de varias relaciones hasta entonces humanistas, sino que también anuda otras nuevas, en las que Melanchthon generalmente desempeña el papel de mediador. Sin una tal apertura del Reformador el Humanismo no hubiera podido devenir el fundamento copartícipe de la esencia constitutiva del temprano protestantismo”.

como *am Buchstaben haften*, “estar pegado a la letra”, *die Buchstaben fahrenlassen*, “abandonar las letras” (Stolt 2000: 87) –, Lutero no afirma que esta sea mejor que la *ad uerbum*, simplemente declara haberse servido de las dos:

Das wir zu weilen die wort steiff behalten, zu weilen allein den sinn gegeben haben (Lutero WA, 38: 17).⁴⁰

Algunas veces hemos conservado con exactitud las palabras, otras veces traducido apenas el sentido.

El extremo cuidado de Lutero con la comunicación del mensaje revela una ‘relación funcional’ – tomando la expresión de C. Bocquet – con la lengua, la escritura:

Für beide, für Luther wie für Erasmus war übrigens auch die Sprache kein Selbstzweck, sondern ein Mittel der Weitergabe sachgebundener, geistiger, literarischer und religiöser Inhalte (Ribhegge 1998: 158)⁴¹.

Sin embargo, es una funcionalidad relativa, una vez que Lutero no ha descuidado la producción de un texto retórico-literario en su traducción de la Biblia, pero que se refleja también en su relación con las lenguas y literaturas de la Antigüedad, cuyo conocimiento consideraba indispensable para la praxis de una verdadera teología (Bocquet 2000: 50); en efecto, la interpretación de la Biblia, sus concepciones lingüístico-filosóficas y teológicas bien como su puesta en práctica se fundamentan en los avances filológicos del Humanismo (Wolf 1980: 65). A su vez, la teología, la hermenéutica bíblica y la

⁴⁰ *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (WA 38, 9-17), Weimarer Ausgabe, 1883, (reproducción *fac simile apud* Bocquet 2000: 197-205). Todas las citas de este texto proceden de aquella edición.

⁴¹ “Para ambos, tanto para Lutero como para Erasmo la lengua por lo demás no era un fin en sí misma, sino un medio de transmisión de contenidos relativos a alguna materia, intelectuales, literarios y religiosos”.

comprensibilidad lingüística o comunicación devienen criterios para la escritura y traducción.

Son muchas las razones personales extrínsecas e intrínsecas que llevaron a Lutero a traducir la Biblia al alemán. Es sabido que antes de la traducción luterana hubo en Alemania otras traducciones, tanto en alto alemán (*Hochdeutsch*) como en bajo alemán (*Niederdeutsch*), que han sido consideradas por la crítica incomprensibles o poco literarias. Amén de elaborar una traducción ‘legible’ de los textos sagrados, Lutero se diferenciò de sus antecesores por trabajar sobre los originales hebreo y griego (lo que es una característica humanista). Entre los factores exteriores más inmediatos que le impulsaron a empezar esta traducción se encuentran la excomunión de la Iglesia católica y el aislamiento de su reclusión forzada de mayo de 1521 a marzo de 1522 en el castillo de Wartburg del príncipe Frederico el Sabio, de Sajonia. De los factores internos, se puede decir que actuaron su fe y su labor misionaria, pero no ambiciones mundanas. El Reformador afirmaba nunca haber esperado fama, gloria o fortuna por su traducción:

Ich habe keinen heller da fur genomen noch gesucht, noch damit gewonnen. So habe ich meine ehre drinnen nicht gemeinet (Lutero WA, 30/II: 640).⁴²

No he aceptado ni intentado lograr un sólo céntimo con ella, ni lo he ganado. Del mismo modo no he intentado procurarme honor al hacerla (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

Los factores personal y social se mezclan en la historia de la traducción de la Biblia de Lutero. Por un lado, se entiende su deseo de traducir la Biblia como un deseo de divulgar el mensaje bíblico a todos los hombres – un elemento central de su teología es el del sacerdocio universal, que conlleva a que cada hombre posee en sí el poder de interpretar la palabra de Dios una vez

que tenga acceso a ella⁴³ –, y de hacer a los cristianos copartícipes de una revelación salvadora que él mismo tuviera en los primeros años en el convento de Wittenberg, concerniente a la interpretación del paso de Rm. 1,17:

Iustitia enim Dei in eo [in Evangelio] revelatur ex fide in fidem; sicut scriptum est: Iustus autem ex fide vivit (Vulgata).

Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: “Der Gerechte wird aus Glauben leben” (Biblia de Lutero).

Porque en Él [Evangelio] la justicia de Dios se descubre de fe en fe; como está escrito: Mas el justo vivirá por la fe (Biblia Reina-Valera⁴⁴).

La cuestión de la justificación por la fe es otro de los puntos centrales de la teología luterana. Comprender esta verdad teológica fue para Lutero una revelación divina, una luz con la cual pudo iluminar y releer todos los textos sagrados. Fue también lo que fomentó la traducción de la Biblia y ofreció los principios directores de tal traducción: comprender la palabra de Dios a través de la interpretación y transmitirla fielmente a todos los hombres.

Por otro lado, también se concibe la traducción de la Biblia como una exigencia consecuente de lo que se considera el principal factor constitutivo y exitoso de la Reforma, o sea, la unión del sentimiento religioso con el nacional

⁴² *Ein Sendbrief vom Dolmetschen* (WA 30/II, 632-646), Weimarer Ausgabe, 1883, (reproducción *fac simile apud* Bocquet 2000: 148-162). Todas las citas de este texto proceden de aquella edición.

⁴³ Los tres principios elementales de la Reforma: 1) Formal o la supremacía de la palabra de Dios, en que la Biblia es la única regla de fe y de práctica; 2) Material o la supremacía de la gracia de Cristo, que hace el hombre justo, santo y lo salva. La justificación (o santificación, o salvación) sólo es posible por la fe. Las obras son consecuencia lógica de la unión con Cristo por la fe; 3) Social o el sacerdocio universal, mediante el cual cada hombre tiene el derecho y el deber de acceder a la Biblia, de participar en el gobierno de la Iglesia y de dirigirse a Dios directamente.

⁴⁴ La Biblia de Casiodoro de Reina (ca. 1520-1594), de 1569, conocida como Reina-Valera por haber sido mínimamente revisada por Cipriano Valera en 1602, es la primera Biblia completa impresa en lengua española y también la única traducción protestante hoy existente en esta lengua (<http://amen.net/lb/articulos/defensareina.htm>).

(Salzer). Lutero no se concibe a sí mismo como político, sin embargo, en su escrito de 1520, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (“A la nobleza cristiana de la nación alemana”) evoca, sin nombrarla explícitamente, la identidad alemana, que es la de la lengua y la de la fe (Ribhegge 1998: 163). En el trasfondo de sus palabras están los conflictos sociales que en la Alemania del inicio del siglo XVI habían alcanzado una tal intensidad que

toutes les classes sociales se liguèrent contre l'Église romaine. À cette époque, en effet, les changements d'ordre social étaient impensables sans une réforme des institutions religieuses. La détermination de Luther à mettre les livres saints à la portée des gens ordinaires fournit à ce mouvement de revendication un cadre idéologique, un programme d'action en quelque sorte. Il n'était pas cependant dans les intentions de Luther de soulever le peuple contre l'Église: sa conduite lui était dictée essentiellement par ses positions théologiques (Delisle-Woodsworth 1995: 58).

Su traducción de la Biblia es, pues, fruto de la junción de factores lingüísticos, religiosos, políticos y nacionales. Una traducción que

se veut une *Verdeutschung* des Écritures liée historiquement à un vaste mouvement de reformulation de la foi, de renouvellement du rapport aux textes sacrés, de réinterprétation radical des Testaments, ainsi qu'à une affirmation religieuse nationale face à l'“impérialisme” de Rome (Berman 1984: 48).

La Biblia de Lutero tuvo gran éxito editorial. El Nuevo Testamento fue publicado en 1522, y hasta 1533 salieron 85 ediciones. Se calcula que en 1535 uno de cada 70 alemanes poseía un Nuevo Testamento. La Biblia completa fue publicada en 1534, y hasta la muerte de su traductor, aparecieron más de 430 ediciones de la Biblia o partes de ella (Lienhardt 1983: 319, *apud* Bocquet 2000: 26).

Der einzigartige Erfolg der L.-Bibel beruht besonders auf der Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Schönheit ihrer Sprache (Wolf 1980: 140)⁴⁵.

En 1520, el 90% de los escritos publicados en Alemania estaban en latín, y en 1570 esta cifra se reduce a 70%. Se reconoce en la historia de la lengua alemana el importante papel que ha representado la traducción de la Biblia de Lutero en la unificación lingüística de Alemania⁴⁶ y su contribución al incremento de la diversidad de recursos expresivos de la lengua alemana. El Reformador ha hecho su lengua evolucionar en los dominios de la fonética, morfología y sobre todo del léxico. Este, lo ha constituido

en partie en choisissant parmi les mots disponibles et en partie par des créations personnelles, soit par la composition expressive d'éléments pré-existants, soit en donnant à des mots existants une acception nouvelle (Bocquet 2000: 43).

La riqueza que Lutero produjo en la lengua alemana se debe por un lado a la fusión entre el *Hochdeutsch* (alto alemán) y el *Niederdeutsch* (bajo alemán), por otro, entre el alemán hablado y el escrito (Wolff 1994: 130). Se reconoce comúnmente en la escritura luterana una fuerte presencia de expresiones propias de la lengua hablada: “Luther selbst wollte modernes Deutsch schreiben, wozu er vor allem die Sprache des Alltags und des allgemeinen Umgangs in seine Formgebung mit einbezog”⁴⁷ (Arndt 1962: 214). Desde que Lutero empezó a escribir en lengua vernacular hacia 1520, le gustó

⁴⁵ “El éxito singular de la Biblia de Lutero débese sobre todo a la comprensibilidad, plasticidad y belleza de su lengua”.

⁴⁶ “Unsere Untersuchungen haben für den sprachgeschichtlichen Bereich längst ergeben, daß Luther sehr wohl einen gewaltigen Beitrag zur Ausbildung einer einheitlichen deutschen Schriftsprache geleistet hat, auch wenn ihm die spätere Entwicklung nicht in allen Zügen gefolgt ist, ja, notwendigerweise sogar über ihn hinwegschreiten mußte, um die bereits in seinem Werk angelegten Tendenzen aufzunehmen und sinnvoll weiterzuführen” (Arndt 1962: 185), “Nuestras investigaciones en el campo de la historia de la lingüística han llegado hace tiempo a la conclusión de que Lutero ha hecho una contribución inmensa a la formación de una lengua escrita alemana común, aunque el desarrollo posterior no la ha seguido en todos los puntos, e incluso, cuando necesario, ha tenido que desconsiderarla para comprender y seguir oportunamente tendencias apuntadas en su obra”.

⁴⁷ “Lutero quería escribir en alemán moderno, por eso incluyó en su modelación sobre todo el lenguaje diario y las jergas comunes”.

utilizar la lengua hablada, las expresiones fuertes del habla popular, aliteraciones fijas, refranes y proverbios. Entendiendo por el uso de la lengua hablada, como lo hace notar Rener (1989: 131), no la busca de corrección gramatical sino la corrección del sentido.

El Reformador fue en su tiempo el escritor más importante e influyente de lengua alemana, a la que en cierta medida determinó y conformó. Su traducción de la Biblia es considerada como la obra fundadora del alemán literario y nacional, un hecho histórico que sólo tuvo similar en Italia con la *Divina Comedia* (Berman 1984: 48).

Seine Bibelübersetzung schuf zweifellos eine “neue Kunstprosa”, die in Wortwahl und Satzbau, im Einsatz aller Stilmittel, im Fluß, Rhythmus und Klang der Sprache ohnegleichen ist (Wolff 1994: 132)⁴⁸.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

*Ein Sendbrief vom Dolmetschen*⁴⁹ es, como se puede deducir de su título, una carta circular sobre la traducción. Su extensión, no obstante, y su estructura la convierten más bien en un tratado. El texto alemán, en la Weimar Ausgabe (WA) (‘edición de Weimar’, edición crítica de la obras de Lutero, de 1883), ocupa 15 páginas. Luis Vives argumentaba que la carta se podía distinguir del tratado por su estilo sencillo. Para Erasmo era la flexibilidad del estilo la característica distintiva de este género literario (Henderson 1999: 392). Sin

⁴⁸ “Su traducción de la Biblia logró sin duda la producción de una “nueva prosa artística”, que es sin igual en la elección de las palabras y construcción de la frase, en el empleo de todos los medios estilísticos, en la fluencia, ritmo y sonoridad de la lengua”.

⁴⁹ Miguel Ángel Vega la tradujo bajo el título “Circular sobre la traducción”, en M. A. Vega (ed.), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 105-112; en la edición de Dámaso López García, *Teorías de la traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 51-65, el traductor la ha nombrado “Misiva sobre el arte de traducir”; y Pilar Estelrich ha optado por “Circular acerca del traducir”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia*, Barcelona, EUB, 1996, pp. 114-133.

embargo, el *Sendbrief* es una carta y sigue los moldes retóricos de tal género ya bajo influencias del Humanismo. En cuanto una de las formas literarias del Renacimiento, la carta viene de una larga tradición que remonta a Cicerón pasando por el *ars dictaminis* medieval y sufriendo cambios a partir del Humanismo italiano.

En la Alemania de principios del siglo XVI, cuando el Humanismo italiano acababa de comenzar a cruzar los Alpes, las diferencias entre la epistolografía medieval y la humanista estaban claras (Henderson 1999: 401).

Lutero fue profesor de *artes liberales* y debía conocer bien al arte epistolar del Medioevo así como los reproches e innovaciones de su propia época al género, como las obras de Erasmo⁵⁰ relativas al tema y las de sus conterráneos⁵¹. Como Erasmo, Lutero también fomentó una nueva epistolografía⁵² en oposición al *ars dictaminis* medieval. El *ars dictaminis* aplicaba la retórica clásica a la redacción epistolar, imitando la estructura del

⁵⁰ *Brevissima maximeque compendiarum conficiendarum epistolarum formula* (1520), *Libellus de conscribendis epistolis* (1521), *Opus de conscribendis epistolis* (1522).

⁵¹ Por ejemplo, Heinrich Bebel, profesor de retórica y poética en Tübinga de 1497 a 1518, en sus *Commentaria epistolarum conficiendarum*, atacaba a los autores de los manuales “bárbaros” que circulaban entonces en las escuelas alemanas (Henderson 1999: 401).

⁵² “Luther hat einen umfassenden Briefwechsel von vielgestaltiger Art und reicher Ausdrucksfähigkeit hinterlassen. [...] Die Empfänger sind besonders zu beachten, weil sich der Reformator in Sprache und Stil auf sie pragmatisch einzustellen sucht. So weicht er von allzusteifen Kanzleivorschriften der Formularbücher hinsichtlich Titulatur, Andrede usw. ab und spricht zu den Briefpartnern weniger mit kurialen Schablonen als in natürlichem Ton – vor allem mit gesprächsnahen Mitteln. Die persönlichere Korrespondenzhaltung ist u.a. an der unkonventionellen Handhabung der Grußworte und an der freien, bisweilen sprunghaften Entfaltung der Gedanken abzulesen. Der schlichten Sachdienlichkeit des Aufbaus steht die lebendige Unmittelbarkeit der Ausdrucksweise zur Seite, zumal L. bei wachsender Abkehr von der humanistischen Epistolographie auf rhetorische Eleganz verzichtet, dafür umso mehr den Regeln der Dialektik folgt” (Wolf 1980: 148), “Lutero ha dejado una amplia correspondencia de género multiforme y rica capacidad de expresión. [...] Los destinatarios merecen una atención especial porque el Reformador intenta adaptarse pragmáticamente a ellos en la lengua y estilo. Así, se aparta de las extremadamente rígidas prescripciones cancillerescas de los libros impresos respecto a títulos, tratamientos, etc. y habla a los interlocutores epistolares más con un tono natural – principalmente con recursos próximos a la conversación – que con patrones cortesanos. La actitud personal en la correspondencia puede ser percibida entre otras cosas en el manejo de las expresiones de saludo y en los despliegues libres, a veces incoherentes de los pensamientos. A la sencilla utilidad de la estructura ayuda la viva espontaneidad del estilo, cuanto más que Lutero en creciente abandono de la epistolografía humanística renuncia a la elegancia retórica, pero en cambio sigue cada vez más a las reglas de la dialéctica”.

discurso clásico, y se dividía en cinco partes: *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*. Los renacentistas que, como Erasmo, se oponían a la forma medieval de escribir cartas y a los humanistas ciceronianos, defendían, *grosso modo*, que una carta debería parecer sin elaboración y espontánea, y en caso de aspirar a cualquier estructura formal, debería seguir un orden favorable al asunto, fuera un orden cronológico o lógico (Henderson 1999: 410), y no las divisiones prescritas por el *ars dictaminis*. Así es la carta de Lutero, que no se encaja en la prescripción medieval, utiliza un lenguaje sencillo (y cargado de insultos contra sus adversarios) y presenta una estructura lógico-formal. El esquema básico del texto es el siguiente:

1. *Salutatio* breve y sencilla: *Dem ehrbaren und umsichtigen N., meinem geneigten Herrn und Freunde* (“Al honorable y discreto N., mi buen amigo y señor);
2. Presentación del asunto principal de la carta: la cuestión de la traducción de un versículo del Nuevo Testamento y la cuestión sobre los difuntos;
3. Primera cuestión, que se subdivide en dos partes: a) respuesta a los papistas (comentarios generales sobre la competencia y repercusión de su traducción, y la ignorancia de los papistas); y b) respuesta a los amigos (criterios hermenéuticos y teóricos de su traducción).

Es en la segunda parte de la primera cuestión donde Lutero expone su concepción de traducción, cuyas ideas principales son:

- el criterio lingüístico-retórico y el hermenéutico-teológico de su traducción;
- ejemplificación lingüístico-retórica y hermenéutico-teológica:
 - Romanos 3,28: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis;*
 - Mateo 12,34: *Ex abundantia cordis os loquitur;*
 - Mateo 26,8: *Ut quid perditio haec?;*
 - Marcos 14,4: *Ut quid perditio ista unguenti facta est?;*

- Lucas 1,28: *Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum;*
 - Daniel 9,23; 10,11.19: *vir desideriorum;*
 - requisitos (espirituales) del traductor;
4. segunda cuestión: trata de la intercesión de los santos, sin relación con la problemática de la traducción. En ella, Lutero pregona a los cristianos que abandonen la práctica de pedir la intercesión de los santos, una invención de los papistas para disimular su abominación y cargar a los cristianos con aquello que ellos mismos no hacen.

Aunque la carta de Lutero no presente una división rígida de sus partes bajo los moldes establecidos por la *ars dictaminis*, y rehúse el modelo retórico de los humanistas ciceronianos, no se puede dejar de reconocer en su estructura formal los principales elementos de la retórica clásica, aún más si se considera la reflexión sobre la traducción como un texto independiente, o sea, sin la segunda cuestión relativa a la intercesión de los santos. Siendo así, se obtendría el siguiente esquema retórico con un breve resumen de su contenido:

1. *Exordium – salutatio* y presentación del asunto: breve y directo (14 líneas, en la edición de Weimar);
2. *Narratio* – es la presentación parcial del estado de la causa y que se va a demostrar en la *argumentatio*. Equivale a lo que llamamos en el esquema general ‘respuesta a los papistas’, donde Lutero hace comentarios generales sobre la competencia y repercusión de su traducción y la ignorancia de los papistas (110 líneas);
3. *Argumentatio* – es la parte donde se establece la credibilidad de la causa defendida. Corresponde a la presentación de los principios de la traducción de Lutero e indirectamente de su teología (254 líneas). Su *argumentatio* principia con una breve representación de la causa a ser defendida: la inclusión de la palabra *solum-allein* en su traducción, seguida por la mención de haber sido un trabajo de equipo – lo que vale como una

referencia al precepto evangélico de la presencia de Dios donde dos o más se reúnen en su nombre (Mt. 18,20): *Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen* (Biblia de Lutero), “Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos” (Biblia Reina-Valera); y vale también como un paralelismo con la traducción de la Septuaginta –, y por la alusión a los dos criterios traductológicos, el hermenéutico y el lingüístico-retórico. La *argumentatio* propiamente dicha empieza con la disertación del criterio lingüístico-retórico, siendo el primer punto el de la justificación del uso de *solum*, como una necesidad para la producción de un buen alemán. A esto siguen otros cinco ejemplos de traducción de pasajes bíblicos, en los cuales el traductor defiende la *proprietas*, la *consuetudo* y la *perspicuitas* de la lengua alemana para la traducción y apunta para sus correspondientes faltas, o *soloecismus*, retóricamente hablando. Después de haber defendido una traducción retórica, que cuida de la textualización en la lengua de llegada, pero en nada despreocupada del contenido, Lutero también aboga por la traducción literal en los casos en que el mensaje se mantiene más íntegro cuando se reproduce la expresión de la lengua del original. Por fin, vuelve a justificar el añadido del vocablo *solum-allein* según el criterio hermenéutico, o sea, según el sentido que posee visto bajo una reflexión teológica. Al mismo tiempo en que Lutero defiende su traducción está defendiendo su comprensión de una cuestión teológica, y la base de todo el luteranismo.

Amén del esquema retórico subyacente en la carta, la presencia de la retórica en tanto que estructura formal también se revela en el lenguaje de Lutero. Ya mencionamos el gusto del Reformador por las expresiones populares, proverbios, aliteraciones y otros recursos lingüísticos. *Ein Sendbrief vom Dolmetschen* no es una excepción. El uso de un lenguaje sencillo no le ha impedido producir un texto rítmicamente equilibrado, en un alemán “dulce y bueno” (*süße und gut*), como lo reconocieron sus adversarios, en un comentario

del propio Lutero. Un análisis lingüístico detallado de este texto revelaría no sólo un ingente uso de recursos retóricos sino también la extraordinaria sensibilidad poética tan reconocida en su traducción de la Biblia. Algunos ejemplos pueden ilustrar mejor (en las traducciones al castellano a las que he tenido acceso, gran parte de los ejemplos aquí presentados pierden la fuerza retórico-poética que poseen en la lengua alemana; reproduzco, no obstante, en notas a pie de página la traducción de Pilar Estelrich (1996) – la que más me ha agradado de las traducciones al castellano – no sólo para recuperar el sentido del texto alemán, sino también para señalar algunas cuestiones de traducción):

Aliteraciones. Lutero trabaja con enorme cuidado la repetición de sonidos y la producción de ritmo en sus escritos. Para el Reformador, la retórica es válida ante todo para el lenguaje hablado, y al escribir tenía el sonido hablado en el oído (Stolt 2000: 46):

*Ich weiß wol und sie wissens weniger...
meine feinde geföddert...
dringe und klinge inns herz, durch alle sinne...
frisch und frei...
(Lutero WA, 30/II: 633; 635; 639; 641)⁵³*

Frasas con ritmo casi poético. Los principios directores de la escritura de Lutero – proyectada para ser recibida por el oído – objetivan la asimilación del pensamiento y memorización: modulación, división de la oración en grupos de sonidos melódico-rítmicos (“*phrasierung*”) y pausas de distintas amplitudes son algunos medios empleados (Stolt 2000: 46):

⁵³ “Yo sé muy bien, y ellos saben menos” (p. 117); “favorecido por mis enemigos” (p. 119); “penetre en el corazón y llene con su música todos los sentidos” (p. 127); “sin tapujos” (p. 133).

Wenn ich, D. Luther, / mich hette mügen des versehen, //
das die Papisten alle auff einen haussen / so geschickt weren //
das sie ein Capitel in der schrift kündten / recht und wol verdeutschen, //
so wolt ich furwar mich / der demut haben finden lassen //
und sie umb hilff / und beistand gebeten, //
das Newe Testament zuverteutschen.
[...]
und allein zu dienst gethan denen, //
die es nicht besser machen können.
 (Lutero WA, 30/II: 633)⁵⁴

Proverbios. El interés filológico de Lutero por la lengua alemana abarcó con especial atención el tema de los proverbios y expresiones idiomáticas, algunos de ellos inventados por el Reformador, pero en gran mayoría conservados los ya existentes a través de su uso deliberado:

Wer am wege bawet, der hat viel meister.
Die wellt wil meister klüglin bleiben.
Es durfft ein Esel nicht viel singen, man kennet in sonst wol bei den ohren.
Es ist gut pflügen, wenn der acker gereinigt ist.
 (Lutero WA, 30/II: 633; 634; 636)⁵⁵

Expresiones idiomáticas:

das Ros unter dem schwanz zeumen...
an den schuhen zu reißen...
wacken und klötze aus dem wege reümeten...
etwas ansehen, wie die kue ein new thor...
 (Lutero WA, 30/II: 634; 635; 636)⁵⁶

⁵⁴ “Si yo, el Doctor Lutero, hubiera podido imaginar que todos los papistas juntos sabían lo suficiente para traducir correctamente un capítulo de las Escrituras, ciertamente hubiera sido lo bastante humilde para pedirles ayuda y auxilio en la traducción del Nuevo Testamento al alemán” (p. 117); “y lo he hecho sólo en pro de quienes no saben hacerlo mejor” (p. 117).

⁵⁵ “Quien edifica junto al camino tiene muchos maestros” (p. 117). “El mundo siempre tiene que dárseles de sabihondo y siempre tiene que pasarse de listo” (pp. 117-119). “No hace falta que un asno cante mucho; bien se le conoce ya por las orejas” (p. 121). “Es fácil arar cuando el campo está limpio” (p. 123). Catherine Bocquet (2000) hace un buen análisis de doce de estas expresiones antes de proponer uno o varios equivalentes en francés; por ejemplo, al primer proverbio aquí presentado, sugiere: “On ne peut contenter tout le monde et son père”, o, “Qui fait la maison dans la place, ou la fait trop haute, ou la fait trop basse” (p. 56); para el segundo: “C’est un aveugle qui juge des couleurs”, o, “Le public est toujours ignorant et toujours malin” (p. 58); para el tercero: “Un âne reste un âne, fût-il revêtu d’une peau de lion” (p. 62); y para el cuarto: “Tel passe la herse qui n’a point labouré” (p. 64).

⁵⁶ “Pontificar acerca de todo sin saber de nada” (p. 119); “gastar en suelas de zapatos” (p. 121); “sacar del camino rocas y peñascos” (p. 123); “mirar fijamente como las vacas un portal nuevo” (p. 123). A

Repetición retórica. Es una muestra más del uso de recursos retóricos que hace Lutero. En los dos ejemplos a seguir, la repetición atañe a la estructura sintáctica y a palabras iguales de tipo final (Lausberg 1999: § 614). “La primera posición de la palabra tiene la función informativa semántica normal (*indicat*), la segunda posición de la misma palabra presupone la función informativa de la primera posición y tiene además una función afectiva y encarecedora que rebasa la simple función informativa (*affirmat*) (Lausberg 1999: § 612):

Sie sind doctores? Ich auch.
Sie sind gelert? Ich auch.
Sie sind Prediger? Ich auch.
Sie sind Theologi? Ich auch.
Sie sind Disputatores? Ich auch.
Sie sind Philosophi? Ich auch.
Sie sind Dialectici? Ich auch.
Sie sind Legenten? Ich auch.
Sie schreiben bücher? Ich auch.
 [...]

Ich kan Psalmen und Propheten außlegen; das können sie nicht.
Ich kan dolmetzschen; das können sie nicht.
Ich kan biten, das können sie nicht.
 (Lutero WA, 30/II: 635)⁵⁷

Ironía:

O das were schon deutsch!
 (Lutero WA, 30/II: 639)⁵⁸

las expresiones idiomáticas aquí citadas, Bocquet propone respectivamente: “Mettre la charrue devant les boeufs” (p. 59); “Faire le tour depuis belle lurette” (p. 60); “les pierres et les rochers qui encombraient la route” (p. 170); “être comme une poule qui a couvé un canard”, o “être como una poule qui a trouvé un couteau” (p. 64).

⁵⁷ “¿Son doctores? ¡Yo también! ¿Son eruditos? ¡Yo también! ¿Son predicadores? ¡Yo también! ¿Son teólogos? ¡Yo también! ¿Son disputadores? ¡Yo también! ¿Son filósofos? ¡Yo también! ¿Son dialécticos? ¡Yo también! ¿Dan clases magistrales? ¡Yo también! ¿Escriben libros? ¡Yo también! [...] Yo sé traducir los salmos y los profetas; ellos no saben. Yo sé traducir; ellos no saben. Yo sé rezar; ellos no saben” (p. 121).

⁵⁸ “¡Qué hermoso alemán!” (p. 127).

Enumeratio. Es la acumulación coordinante en contacto, o sea, la adición de miembros de oración coordinados semántica y sintácticamente a uno de los miembros de la oración; los miembros de la enumeración son las partes coordinadas de un todo (Lausberg 1999: §§ 666-670):

*Man mus
die mutter ihm hause,
die kinder auff der gassen,
den gemeinen man auff dem marckt
drumb fragen...*
(Lutero WA, 30/II: 637)⁵⁹

CONTENIDO DEL TEXTO

El 12 de septiembre de 1530, Lutero fecha una carta para enviar a su antiguo amigo Wenzeslau Link junto a un manuscrito, fechado el 8 de septiembre de 1530. En la carta, el Reformador pide a su amigo que publique el manuscrito enviado si lo juzga digno, y que puede darle el título de *Ein Sendbrief vom Dolmetschen*. Así lo hizo Link. La circular va dirigida a un desconocido Sr. N. – es probable que este destinatario sea ficticio – en respuesta a dos supuestas preguntas que constituyen todo el contenido del texto. *Sendbrief vom Dolmetschen* fue escrita ocho años después de haber sido publicada la traducción del Nuevo Testamento (1522) y es una respuesta a las críticas y acusaciones de sus adversarios de haber alterado o falsificado las Sagradas Escrituras y a las dudas de los ‘luteranos’ respecto al proceso de traducción del NT. De ninguna forma es una serie de preceptos para la traducción o una exposición didáctica de la concepción y principios orientadores de su práctica traductiva. Sin embargo, de los pensamientos de

⁵⁹ “Hay que preguntárselo a la madre de familia en su casa, a los niños en la calle, al hombre corriente en el mercado” (p. 125).

Lutero se pueden abstraer los elementos necesarios a la constitución de una ‘traductología’ luterana.

El título del manuscrito de Lutero revela tanto su forma como su contenido: es una carta circular sobre la traducción. No obstante, la traducción no es el único asunto abordado, ni tampoco la línea conductora de todo el escrito, pero sí el más extenso⁶⁰. Los principios directores de la traducción en Lutero son ofrecidos por la teología, por eso no es de extrañar que su carta sobre traducción sea dividida en dos partes relativas a dos cuestiones teológicas: la primera trata de la ‘justificación por la fe’ y la correspondiente polémica traducción de Lutero del versículo de la epístola paulina a los Romanos (3, 28: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis*⁶¹, “Así que, concluimos ser el hombre justificado por fe sin las obras de la ley” [Reina-Valera].); la segunda parte trata de la ‘intercesión de los santos’, sin cualquier referencia a aspectos de la traducción.

La primera respuesta constituye, pues, la parte más importante de la carta en lo que respecta a la teoría de la traducción, y en su exposición, subdividida en otras dos partes, una dirigida a los papistas, otra a los amigos, es la segunda la que más concretamente aborda problemas traductológicos y se extiende sobre ellos.

La terminología luterana es aún la tradicional. Lutero utiliza indistintamente dos términos para expresar el concepto de “traducir”: *dolmetschen* (y sus variantes *Dolmetschen*, *Dolmetschung*, *Dolmetscher*, *verdolmetschen*, *Verdolmetschen*), “interpretar”, y *verdeutschen*, “alemanizar”, “poner en alemán”. El moderno término *übersetzen* (*Übersetzung*, *Übersetzer*),

⁶⁰ Las dos cuestiones que componen la circular ocupan 15 páginas impresas, según la edición de Weimar, de las cuales 11 son dedicadas a la cuestión de la traducción, y de estas 11, prácticamente 8 a la segunda parte (respuesta a los amigos).

⁶¹ El texto original también lo cita en latín, de la Vulgata.

“traducir”, aparece en 1624 en una obra de Martin Opitz (García Yebra 1979: 26n.3)⁶².

Lutero, en una de sus *Tischreden* (1532: II, 2772 a-b), define así la traducción: *Vere transferre est per aliam linguam dictum applicare suae linguae*, “La verdadera traducción es la adaptación de lo que fue dicho en una lengua extranjera a la propia lengua”. La polisemia del verbo latino *applicare* (‘aplicar, acercar, poner contra, unir, asociar, sujetar’, etc.) no causa ningún problema para percibir en la definición luterana de traducción los principios expuestos en el *Sendbrief*: hermenéutica y lingüística y retórica de la lengua de llegada, o sea, adaptación.

Il jugeait indispensable de procéder à des interprétations et à des adaptations afin de faire comprendre les réalités historiques, culturelles et sociales relatées dans la Bible et propres à une société très éloignée dans le temps et l’espace (Delisle-Woodsworth 1995: 59).

De una forma muy concisa, Lutero presenta su concepción sobre este arte, abogando la producción de una traducción retórica y de estilo popular, que privilegia la lengua de llegada pero sin desvirtuar el mensaje del contenido original. El Reformador concedía gran importancia al medio cultural de los destinatarios, lo que le hacía traducir adaptando el texto a la mentalidad y al espíritu de los hombres de su tiempo, a veces subrayando más el sentido (*allein den Sinn geben*), a veces más la letra (*die Worte steif behalten*). Su ‘teorización’ de la traducción se compone, como ya fue mencionado, de dos

⁶² El alemán moderno utiliza el término *dolmetschen* y sus variantes apenas con el sentido de “interpretar”, “traducir oralmente”, y el término *übersetzen* y sus variantes refiriéndose al ‘trans-poner’ (über-setzen) de una lengua a otra, a la traducción en general. La traducción específica al alemán también puede ser llamada *Verdeutschung*, *verdeutschen*. Aparte esto, Wilss (1977: 28) llama la atención para la gran cantidad de vocablos que posee esta lengua para expresar el fenómeno de la transferencia interlingüística, sea como proceso sea como resultado: “Übertragung, Umsetzung, Abbildung, Nachbildung, Nachdichtung, Umdichtung, Neuschöpfung, Eindeutschung, Verdeutschung, Wiedergabe, [...] Paraphrase, Substitution, Interpretation, Translation, Reproduktion, [...] Umkodierung, Neukodierung, Umschlüsselung”.

directrices básicas: la hermenéutica teológica y la lingüístico-retórica. Claro es que, para Lutero, la comprensión teológica del texto debe preceder a cualquier otro procedimiento, o sea, son razones teológicas las que van a dictar su decisión sobre el modo de traducir, más literal o más libremente.

1. *La directriz hermenéutica teológica*

La fe y la labor misionaria llevaron a Lutero a buscar el máximo de fidelidad en la transmisión del mensaje divino. Esta exigencia de la fe obligó al Reformador a un imparable estudio y profundización de la materia implicada. Para enunciar fielmente el mensaje divino es necesario primero comprenderlo mediante un serio trabajo sobre los textos portadores de este mensaje. Comprender para comunicar. El Renacimiento se dio cuenta de la importancia de la filología para la comprensión de la literatura, y Lutero la aplicó a los escritos bíblicos, que estudió en sus originales. La Biblia se ha de explicar por sí misma, y aunque sea un libro escrito por inspiración divina, es histórico y ha de ser investigado también en tanto que literatura y lengua en un espacio y tiempo dados. Ciertamente Lutero no tenía una conciencia tan materialista de los escritos sagrados – una de las divergencias entre Erasmo y Lutero se refería precisamente al énfasis de la filología en los estudios de la Biblia, defendida por Erasmo, y la necesidad de la inspiración divina, abogada por Lutero –, pero su trabajo en la traducción a partir de los ejemplos y análisis presentados revela un espíritu similar de investigación (Schwarz 1955). Sin embargo, también reconoce Lutero que

*uerbi intelligentia ex tota scriptura et circumstantia rerum
gestarum petenda est* (Lutero WA, 2: 302).⁶³

⁶³ Citado por Herbert Wolf (1980: 104).

el significado de la palabra debe ser obtenido a partir del conjunto de la Escritura así como del contexto de su hechos.

El mensaje divino se esclarece cuando se interpreta dentro de su contexto. *So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, **allein** durch den Glauben* (Rm. 3,28), “Consideramos que el hombre es justificado sin las obras de la ley, **solamente** por la fe”, es la traducción de Lutero de *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis*, “Consideramos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”, (de la Vulgata de San Jerónimo). La inclusión de la palabra *solum-allein* en la traducción de la *Epístola a los Romanos* se justifica, en términos hermenéutico-teológicos, lo explica Lutero, al investigar el pensamiento de San Pablo en todo su conjunto.⁶⁴ Este tipo de traducción interpretativa, comenta Herbert Wolf analizando un paso de las obras del Reformador (WA, TR 5, 5533),

vollzieht Luther unter Berücksichtigung folgender hermeneutischer Gesichtspunkte: (1.) die Bibel handelt von Gottes Taten; (2.) im Falle der Doppeldeutigkeit ist der mit dem NT übereinstimmende Sinn zu wählen; (3.) wenn eine Textstelle im Widerspruch zur ganzen Bibel steht, wird sie weggelassen (Wolf 1980: 104).⁶⁵

No obstante, se explica hoy esta cuestión puntual de la traducción luterana de Rm. 3,28 como concerniente no sólo a una cuestión de hermenéutica teológica, sino también histórica y política relativa al contexto de Lutero. Al añadir la palabra *allein* en su traducción, Lutero estaría asegurando la doctrina esencial del luteranismo, o sea, de que el hombre puede merecer el cielo solamente por la fe, sin necesidad de obedecer a los mandamientos de la

⁶⁴ El *Summarien über die Psalmen*, texto que no vamos a analizar aquí, es riquísimo de ejemplos de interpretación bíblica con apoyo en la filología. Sin embargo, en su exposición teórica, reitera lo ya discutido en *Ein Sendbrief vom Dolmetschen*.

⁶⁵ “... lo realiza Lutero considerando los siguientes aspectos hermenéuticos: 1. la Biblia trata de los hechos de Dios; 2. en caso de ambigüidades se debe elegir el sentido que esté conforme al NT; 3. si un pasaje se encuentra en oposición a toda la Biblia es suprimido”.

Iglesia católica. Con sólo una palabra, Lutero también pone en duda el valor de la Iglesia católica en cuanto institución.

La lectura es siempre un acto histórico, producida por un sujeto histórico marcado por las características de su tiempo. La lectura y comprensión de Lutero de los textos bíblicos es fruto de su realidad histórico-social, pero aunque marcada temporalmente y por eso ideológica, contribuyó al desarrollo de una concepción de traducción que mantiene su validez hasta nuestra actualidad (Stolt 2000), y en este sentido tiene su concepción y práctica de la traducción algo de intemporal y de supra-ideológico, para utilizar la terminología de Meschonnic (1973). Claro que para bien interpretar y posteriormente traducir es necesario que el traductor sea también un teólogo, y la práctica de una verdadera teología sólo es posible, escribe Lutero a un amigo, mediante el conocimiento de las literaturas y lenguas antiguas (Bocquet 2000: 50). La directriz hermenéutica no es sino la interpretación de los textos bíblicos apoyada en la teología y en los instrumentales ofrecidos por la filología, o sea, el conocimiento de culturas antiguas y sus expresiones lingüístico-culturales, y su adaptación a la cultura de llegada. Sin embargo, todo eso sería pagano del todo sin uno de los requisitos principales al traductor: la fe. El Reformador presenta el principio básico de su traducción no como un teórico secular presentaría sus presupuestos lógicos sino como un hombre de fe a quien todo, aún la traducción, se subordina a la fe. Por eso incluso entre las cualidades del traductor está la de tener fe.

Si leemos el *Sendbrief* considerando la ‘justificación por la fe’ como uno de los puntos centrales de la teología luterana, percibimos que la presencia en este texto del pasaje de la *Epístola a los Romanos* no es por acaso, ni sólo una de las preguntas del Sr. N., o uno entre varios ejemplos de su traducción. El hecho de ser el tema que encabeza la reflexión sobre la traducción, y también el primero y el último de los ejemplos, más que un recurso retórico y lógico-

formal que empieza y concluye la parte de la disertación concerniente al traducir con el mismo ejemplo, expresa una convicción de fe y su importancia en el sistema teológico luterano. *Und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen* (Biblia de Lutero), “Y conoceréis la verdad, y la verdad os libertará” (Reina-Valera), se puede leer en Jo. 8,32, y la verdad que pregona Lutero es que sólo la fe salva.

La comprensión de Lutero de esta verdad de fe y de libertación del hombre le hace desear que todos los cristianos la descubran, pero sólo pueden descubrirla si pueden entenderla desde su fuente y en su fuente. Y porque muy pocos de los mortales adquieren un dominio de las lenguas bíblicas, la traducción de la Biblia debe hacerse fiel e inteligible a todos y sólo puede serlo si habla la misma lengua del lector.

2. La directriz lingüístico-retórica

La necesidad de producir una traducción legible e inteligible ha conllevado una práctica traductora que, salvaguardando el mensaje del contenido, da primacía a la lengua de llegada:

Nicht der sinn den worten, sondern die wort dem sinn dienen und folgen sollen (Lutero WA, 38: 11).

No es el sentido el que debe servir y seguir a las palabras, sino las palabras al sentido.

Se puede reconocer por tras de esta formulación el pensamiento de Catón, que Horacio asume y que también encontramos en Bruni: *rem tene, uerba sequentur*. La primacía del asunto, del contenido, sobre la palabra, la forma, valía como la máxima central de la retórica clásica. Desde la Antigüedad hasta el Barroco se mantuvo la concepción de que a cada cosa

pertenecía una palabra que la designaba, y que era exacta (*proprium*) y adecuada (*aptum*), de forma que al conocimiento de la *res* le seguía el *uerbum*. Sin embargo, en el proceso de la traducción, la elección de las palabras se le reveló a Lutero una tarea difícil, aunque él conociera y dominara el contenido:

Und ist uns wol offft begegnet, das wir viertzehen tage, drei, vier wochen haben ein einiges wort gesücht und gefragt, habens dennoch zu weilen nicht funden (Lutero WA, 30/II: 636).

Y a menudo nos ha ocurrido pasarnos dos, tres, cuatro semanas buscando una única palabra y aun así a veces no la hemos encontrado (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121-123).

El deseo que guiaba a Lutero durante la traducción era el de escribir en un alemán puro y claro:

Ich hab mich des geflissen im dolmetzschen, das ich rein und klar teutsch geben möchte. [...] und leider nicht allwege erreicht noch troffen habe (WA, 30/II: 636; 637).

Al traducir me he esforzado en escribir un alemán puro y claro. [...] y desgraciadamente no siempre he podido lograrlo ni dar con ello (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121; 125).

Y el pensamiento básico que lo juzgaba era:

Ist das deutsch geredt? Welcher deutsche verstehet solchs? Was ist aber das fur deutsch? Wo redet der deutsch Mann so? Der deutsche Mann redet so (Lutero WA, 30/II: 637-638).

¿Eso es hablar alemán? ¿Qué alemán entiende algo así? ¿Qué alemán es éste? ¿Dónde habla así el hombre alemán? Un alemán diría así.

La dificultad en la elección de las palabras o en la busca de expresiones también puede ser solucionada al presentarse el problema ante una situación concreta, como, “¿Qué diría un alemán en este caso?” Para escribir en *rein und klar Deutsch*, Lutero pregona no la obediencia a reglas gramaticales o cánones

preestablecidos, sino la necesidad de tener como medida la lengua hablada del pueblo: *so redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann*, “la madre de familia y el hombre corriente hablan así”. Traducir en buen alemán es, pues, traducir en la lengua del pueblo. Sin embargo, el pueblo habla una infinidad de alemanes. Lutero tiene pues que traducir a partir de un alemán local, y para ello utiliza el suyo, el *Hochdeutsch*, pero debe elevar este alemán local al nivel de un alemán común, una *koiné*.

Pour que cet allemand ne devienne pas à son tour une langue coupée du peuple, il doit conserver en lui quelque chose des *Mundarten* et des modes généraux d’expression des parlers populaires. On aura donc à la fois l’emploi constant et délibéré d’une langue très orale, chargée d’images, de locutions, de tournures, et un subtil travail d’épuration, de dédialectalisation de cette langue (Berman 1984: 47).

La traducción luterana de la Biblia en la lengua del pueblo no significa en absoluto que el Reformador haya traducido sirviéndose de un lenguaje corriente de la masa. Su traducción pervive – pese a las 5 revisiones filológicas que sufrió entre 1892 y 1984 – porque su escritura ha sobrepasado las ideologías históricas, produciendo una lengua vigorosa, directa y plástica.

Lutero

bevorzugt den verbalen Ausdruck statt der nominalen Aussage, er erlaubt sich Freiheiten in Wortstellung und Satzgliedfolgen, er verwendet Ellipsen und Modalpartikel⁶⁶. Auch im Rückgriff auf dialogische Elemente und in der Interpunktion als

⁶⁶ Son partículas que generalmente confieren al texto fluidez, calor y naturalidad. Presentan una función no solamente estilística sino también comunicativa: a través de ellas, el emisor expresa simpatía, expectación o una actitud interior, con el intento muchas veces de que el receptor las comparta. Se caracterizan también por su forma invariable, su carencia de significado propio y de función gramatical. Su función pragmática corresponde en español a la desempeñada por la entonación o la perífrasis (Eisenberg 1998: 377ss.; Castell 2001: 414ss.). Dos ejemplos de *Ein Sendbrief vom Dolmetschen: Was soll doch solcher Unrat?* (WA, 30/II: 637), “¿Qué tontería es ésa?”; *Was ist aber das für Deutsch?* (WA, 30/II: 637), “¿Qué alemán es éste?”.

Sprechgliederung ist das *Leitbild der mündlichen Kommunikation* zu erkennen (Wolff 1994: 130).⁶⁷

El traducir en buen alemán supone primeramente la comprensión (filológica) del original y el dominio (retórico) de la lengua alemana:

Wer Deutsch reden wil, der mus nicht der Ebreischen wort weise füren, sondern mus darauff sehen, wenn er den Ebreischen man verstehet, das er den sinn fasse und dencke also: Lieber, wie redet der Deutsche man inn solchem fall? Wenn er nu die Deutsche wort hat, die hiezu dienen, so lasse er die Ebreischen wort faren und sprech frei den sinn eraus auffs beste Deudsch, so er kan (Lutero WA, 38: 11).

Quien quiera hablar alemán no debe seguir la estructura lingüística del hebreo, sino procurar entender el hombre hebreo para captar el sentido, y reflejar: ¿cómo hablaría un hombre alemán en este caso? Cuando haya encontrado las palabras alemanas adecuadas, debe liberarse de las palabras hebreas y expresar libremente el sentido en el mejor alemán de que sea capaz.

Los requisitos básicos para el dominio de la lengua alemana son:

- a) *reconocer lo que es el buen alemán (Das heißt gutes Deutsch geredet, “Esto sí que es hablar bien el alemán”):* la medida es el hombre común (*so redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann, “La madre de familia y el hombre corriente hablan así”*);
- b) *poseer un amplio vocabulario (großen Vorrat von Wort haben, “Disponer de una gran provisión de palabras”);*
- c) *tener oído (wenn eins [ein Wort] nirgendwo klingen will, “Cuando no haya manera de que una [palabra] suene bien en ningún sitio”).*

⁶⁷ “... prefiere la expresión verbal a la declaración nominal, se permite libertades en el orden de las palabras y en la secuencia de los elementos sintácticos, utiliza elipsis y partículas modales. También en lo concerniente a elementos dialógicos y en la puntuación como estructuración lingüística *se reconoce el modelo de la comunicación oral*”.

Sin embargo, la traducción de Lutero, según él mismo, no fue solamente de tipo libre, sino también literal:

Doch hab ich widerumb nicht allzu frei die buchstaben lassen faren, sondern mit grossen sorgen sampt meinen gehülffen drauff gesehen, das, wo an einem ort gelegenn ist, hab ichs nach den buchstaben behalten, und bin nicht so frei davon gangen (Lutero WA, 30/II: 640).

Pero por otra parte no he prescindido de la letra con excesiva libertad, sino que junto a mis ayudantes me he fijado en ella meticulosamente, de modo que cuando parecía necesario he mantenido la literalidad y no me he apartado tan libremente de ella (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

Por encima de la buena producción textual en la lengua de llegada está el mensaje contenido en el original, y si el mensaje no se sostiene aunque se exprese en el mejor estilo de la lengua de llegada, hay que sacrificar el estilo y calcar el original:

Widderumb haben wir zu weilen auch stracks den worten nach gedolmetscht (Lutero WA, 38: 13).

Por otro lado, traducimos a veces exactamente según las palabras.

en nombre de la fidelidad al pensamiento del original:

Darumb, das an den selben worten etwas gelegen ist (Lutero WA, 38: 13).

Porque en las palabras mismas existe algo más.

y por la fe:

Darumb müssen wir zu ehren solcher lere und zu trost unsers Gewissens solche wort behalten, gewonen und also der ebreischen sprachen raum lassen, wo sie es besser macht, denn unser Deutsche thun kan (Lutero WA, 38: 13).

Por eso, en honor de tal doctrina y para consuelo de nuestra conciencia, tenemos que conservar tales palabras, incorporarlas y por tanto ceder espacio a la lengua hebrea donde ella puede hacerlo mejor que nuestro alemán.

Si por un lado este procedimiento literalista de Lutero recuerda la posición jeronimiana de respeto al orden de las palabras, en la práctica se revela muy distinto. Lutero no está preocupado con el orden de las palabras sino con la mejor transmisión del contenido. Un ejemplo más claro que el de Juan 6,27 en el *Sendbrief* se encuentra en el *Summarien* (WA, 38: 13), en la traducción del salmo 67,19 (en la Vulgata): *Ascendisti in altum, cepisti captivitatem*. Lutero ha preferido traducir como *Du bist in die Höhe gefahren und hast das Gefängnis gefangen*, “Ascendiste a las alturas y cautivaste a la cautividad”, en vez de *Du hast die Gefangenen erlöst*, “Has redimido a los cautivos”: aunque esta opción hubiera sido en buen alemán, comenta Lutero, *ist zu schwach und gibt nicht den feinen reichen Sinn, welcher in dem Hebräischen ist*, “es muy débil y no reproduce el sentido rico y sutil que se encuentra en el hebreo”. Su traducción ha privilegiado el mensaje y la expresión hebrea, ya que ésta en tal contexto transmite mejor el contenido:

‘Du hast das gefengnis gefangen’, welchs nicht allein zu verstehehn gibt, das Christus die gefangen erledigt hat, sondern auch das gefengnis also weggefurt und gefangen, das es uns nimer mehr widderumb fangen kan noch sol, und ist so viel als eine ewige erlösung (Lutero WA, 38: 13).

‘Cautivaste a la cautividad’ no sólo da a entender que Cristo ha liberado a los cautivos, sino que también ha eliminado y cautivado a la cautividad misma, de suerte que ya nunca pueda ni se le permita cautivarnos de nuevo, que es tanto como una redención eterna (trad. García Yebra 1979: 32).

Lutero justifica su traducción con argumentos lingüísticos y con reflexiones teológicas, y de su postura en cuanto traductor se infieren los requisitos básicos del buen traductor: dominio lingüístico y formación teológica. Amén de esto hacen falta práctica y aptitud: *Kunst, Fleiß, Vernunft*,

Verstand, “habilidad, diligencia, razón e inteligencia”. Y puesto todo eso, admitía Lutero que la traducción es un arte difícil, exigente y reservado a unos pocos:

Was dolmetschen fur kunst und erbeit sei, das hab ich wol erfahren. [...] Es ist dolmetzschen ja nicht eines iglichen kunst (Lutero WA, 30/II: 639).

Bien he podido enterarme de qué clase de arte y trabajo es traducir. [...] Traducir no es un arte que domine cualquiera (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

Los requisitos del buen traductor no se resumen solamente en los de orden técnico e intelectual sino que se extrapolan hacia el ámbito de lo espiritual:

Es gehöret dazu ein recht, frum, trew, fleissig, forchtsam, Christlich, geleret, erfarn, geübet hertz. Darumb halt ich, das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzschen könne (Lutero WA, 30/II: 640).

Se necesita un corazón recto, piadoso, fiel, diligente, temeroso, cristiano, erudito, experimentado, avezado. Por eso pienso que ningún falso cristiano o espíritu sectario sabe traducir fielmente (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

El tema del corazón en el pensamiento luterano merecería una reflexión aparte, y para ello Birgit Stolt, en *Martin Luthers Rhetorik des Herzens* (2000), ofrece muchos puntos. Oriundo de una época anterior a la Ilustración, Lutero comulgaba una concepción sobre el corazón distinta de la nuestra, con valores muy alejados de sentimentalismos y poesía, con los que lo relacionamos hoy. El corazón es la sede de la retórica luterana, el pensamiento, el sentimiento, la palabra, la fe y algo más.

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA LUTERANA DE LA TRADUCCIÓN

La teoría de la *interpretatio*, o sea, la teoría retórica subyacente en la concepción lingüística y traductora de Lutero ya quedó bastante visible en lo arriba expuesto. Sin embargo, se pueden nombrar ejemplos y enunciados de Lutero con algunas categorías retóricas como *Latinitas*, *consuetudo*, *proprietas*, *locutiones*, *copia et abundantia*, *aptum*, *tropus*, etc. Aunque el Reformador se manifieste en contra del uso de la retórica como un palabreo vacío y verboso, se sirve de este arte principalmente para mediar de manera más eficaz el contenido de un enunciado al público dirigido.

Lutero defiende la *Latinitas* o corrección idiomática de su lengua. El uso de *solum-allein* es una exigencia de determinados giros de la lengua alemana que no encuentran correspondencia en otras lenguas:

Das ist aber die art unser deutschen sprache, wenn sie ein rede begibt, von zweien dingen, der man eins bekennet, und das ander verneinet, so braucht man des worts 'solum' (allein) neben dem wort 'nicht' oder 'kein' [...] deste volliger und deutlicher sei, [...] das es ein vollige Deutsche klare rede wird. [...] Als wenn man sagt: der Baur bringt allein korn und kein geldt. [...] Denn wie wol ich auch sage, der Baur bringt korn und kein geld, so laut doch das wort 'kein geldt' nicht so vollig und deutlich (Lutero WA, 30/II: 637).

Es propio de nuestra lengua alemana que al hablar de dos cosas, una de las cuales se afirma y la otra se niega, se utilice la palabra *solum-allein* junto a la palabra *nicht* o *kein* (“no”) [...] a fin de que esta resulte más plena y significativa, [...] una expresión completa, alemana, clara. [...] Así se dice, por ejemplo: *Der Baur bringt allein Korn, und kein Geld* (“el campesino sólo trae grano y no dinero”). [...] Pues aunque también puedo decir: *Der Baur bringt Korn und kein Geld* (“el campesino trae grano y no dinero”), la expresión *kein Geld* no resulta tan plena y significativa (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 123).

La *Latinitas* de la lengua alemana se revela en la *consuetudo*, y ésta está en la boca del pueblo:

Man mus die mutter ihm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzschen (Lutero WA, 30/II: 637).

Hay que preguntárselo a la madre de familia en su casa, a los niños en la calle, al hombre corriente en el mercado, y mirarles a la boca para ver cómo hablan y traducir de acuerdo con ello (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 125).

Cuando Lutero sostiene que se debe seguir el habla del hombre común no está queriendo subvertir el principio clásico de la *consuetudo*, expreso por Quintiliano y hecho realidad en todos los tiempos, de que la lengua patrón es la lengua de una élite – en este cuadro, Lutero correspondería a la élite –, sino que está defendiendo la *puritas* y la *perspicuitas* de la lengua alemana. Su opción por la lengua del pueblo es también fruto de la necesidad de hacerse entender por todos:

Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland (Lutero, apud Rener 1989: 67).

Yo no tengo ninguna lengua propia, determinada, regular en alemán, sino que necesito de la lengua alemana común para que me puedan entender tanto los hablantes de la región del Oberland como los del Niederland. Yo hablo conforme la cancillería sajona, a la cual siguen todos los príncipes y reyes en Alemania.

Es solamente escribiendo (traduciendo) en la lengua del pueblo como se produce la *perspicuitas*:

So verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit in redet (Lutero WA, 30/II: 637).

Entonces sí que lo entienden y se dan cuenta de que les están hablando en alemán (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 125).

La falta contra la *Latinitas* en las *uerba coniuncta* constituye el *soloecismus*. La traducción de Mateus 12,34, *Ex abundantia cordis os loquitur*, como *Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund*, “De la abundancia del corazón habla la boca”, sería un *soloecismus*. La *Latinitas* y la *consuetudo* de la lengua alemana requieren otra traducción, como *Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*, “Lo que llena el corazón rebosa por la boca”⁶⁸. Otros cuatro ejemplos de *soloecismus* ofrece Lutero en Mateo 26,8: *Ut quid perditio haec?*; Marcos 14,4: *Ut quid perditio ista unguenti facta est?* y Lucas 1,28: *Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum*. En Daniel 9,23; 10,11.19, el *soloecismus* correspondería a una *improprietas* por pecar contra la *perspicuitas* si el sintagma latino *Daniel, uir desideriorum*, en vez de ser traducido al alemán como *Lieber Daniel*, fuera traducido como *Daniel, du Mann der Begierungen*, “hombre de los apetitos”, o, *Daniel, du Mann der Lüste*, “hombre de los deseos”.⁶⁹

Al ejemplificar el *soloecismus* con el epíteto atribuído a Daniel (9,23; 10,11.19), Lutero también advierte al traductor sobre la necesidad de dominio de la lengua de llegada y la posesión de una gran provisión de palabras, una característica de la *proprietas* de una lengua: *copia et abundantia*. La posesión de *copia et abundantia* es uno de los requisitos del buen traductor para, mediante el uso del oído, desarrollar de manera competente uno de los

⁶⁸ La Biblia Reina-Valera, en la traducción de este paso, optó por “de la abundancia del corazón habla la boca”. Y la moderna Biblia de Jerusalén, “De lo que rebosa el corazón habla la boca”.

⁶⁹ En efecto, Lutero en su traducción presenta tres variantes a Daniel 9,23; 10,11.19, respectivamente: “Du bist lieb und wert”; “Du, lieber Daniel”, y, “Du lieber Mann”. La Reina-Valera, a su vez, mantiene en los tres pasos “varón de deseos”, y la Biblia de Jerusalén, a los tres traduce como “hombre apreciado”.

elementos del *ornatus*: la *compositio* con su *ordo*, *iunctura* y *numerus* o *rhythmus*. Una fina sensibilidad respecto a la sonoridad del texto es uno de los grandes atributos de Lutero en su creación literaria (Wolf 19: 99ss.). Escribir significaba para Lutero hablar; solamente como palabra hablada podría la lengua estar viva: mientras escribía, escuchaba el sonido de la palabra hablada (Stolt 2000: VIII).

Wer dolmetzchen wil, mus grosse vorrath von worten haben, das er die wol könne haben, wo eins an allen orten nicht lauten will (Lutero WA, 30/II: 639).

Quien quiera traducir debe disponer de una gran provisión de palabras, a fin de tenerlas a mano cuando una no *suene bien* en ninguna parte.

En el ejemplo de Lucas 1,28, el traductor también alaba la *proprietas* alemana en *uerba singula* como *liebe*:

Wer Deutsch kan, der weis wol, welch ein hertzlich fein wort das ist: die liebe Maria. [...] Und ich weis nicht, ob man das wort 'liebe' auch so hertzlich und gnugsam in Lateinischer oder andern sprachen reden müg, das also dringe und klinge inns hertz, durch alle sinne, wie es thut in unser sprache (Lutero WA, 30/II: 638-639).

Quien hable alemán sabe bien qué palabra tan dulce y conmovedora es ésta: “querida María”. [...] Y no sé si la palabra “liebe” puede expresarse también en latín y otras lenguas de manera tan cordial y concisa, que penetre en el corazón y llene con su música todos los sentidos como lo hace en nuestra lengua (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 127).

Al preceptuar que una traducción debe guiarse por la lengua hablada, Lutero está cuidando de la *proprietas* de la lengua alemana, de la corrección del significado, y no de la corrección gramatical. Desde el punto de vista gramatical, su traducción es en *gutes Deutsch*. La *proprietas linguae* del alemán es la cuestión lingüística central de la discusión de Lutero. Es en la

forma de hablar del pueblo donde Lutero encuentra la *proprietas* de la lengua alemana y la riqueza lexical con sus locuciones, proverbios y *uerba singula*, todo garantizado por la *consuetudo*.

Al elegir la lengua alemana común para hacerse entendido por todos, al recuperar en la escritura rasgos de la forma de hablar del hombre corriente para que este entienda la Palabra de Dios, Lutero está pensando en el público receptor y en la adecuación del original a la situación donde el texto se realiza, con una finalidad determinada. Estos son, pues, los tres elementos que constituyen el *aptum* de la retórica, como lo comentábamos en el capítulo II: la esfera externa del hecho social, la esfera interna de la obra de arte y la *utilitas*. La teoría de la retórica enseña que es la *utilitas* de la causa la que regula la relación del *aptum* del discurso con el público. En la práctica de la labor de Lutero este precepto se expresa así: para que todos puedan comprender la Palabra de Dios (*utilitas* de la causa), la Biblia (el discurso) ha de hablar la lengua de su lector (el público).

El antiguo profesor de *artes liberales* en el “Studium Generale” en Erfurt supo utilizar sus conocimientos de retórica, filología, teología, hermenéutica, y con su fe y labor misionaria crear “el monumento más insigne hasta entonces de la literatura alemana, escrito en un estilo popular y artístico al mismo tiempo” (García Yebra 1989: 307), la Biblia de Lutero.

5.2. FAUSTO DA LONGIANO

SEBASTIANO FAUSTO DA LONGIANO (ca. 1500 – ca. 1560), autor de cierta fama y prestigio en su tiempo, designado por la crítica italiana como “poligrafi” o “aventurieri della penna” – es decir escritores de prosa en lengua italiana, a menudo de origen humilde (Guthmüller 1991: 23) – es actualmente apenas mencionado en la historia de la literatura italiana. Tampoco se le conoce mucho en la historia de la traducción. Guthmüller comenta que las pocas apariciones de Fausto en este tipo de obras (Norton, *Ideology*, 1984, y Renner, *Interpretatio*, 1989), contienen errores de interpretación del texto faustino (1991: 9).

Como muchos de los escritores de su época, Fausto tuvo que buscar un mecenas que le mantuviese, y así trabajó en diversas pequeñas cortes de la Italia central y setentrional. En 1552 empieza a dirigir la escuela cívica de Udine, impartiendo clases de lengua y literatura latina y griega. En 1556 se encuentra en Vicenza, como protegido de la rica y aristocrática *Accademia dei Costanti*, a cuyos académicos dedica su *Dialogo de lo tradurre*. Más tarde, en 1560, se traslada a Turín como historiador, y posiblemente muere en este mismo año (Guthmüller 1991).

El *Dialogo del modo de lo tradurre*, publicado en Venecia el 1556, es el primer tratado independiente escrito en italiano sobre la traducción. En él se reflejan las principales posiciones mantenidas en las disputas sobre la traducción hacia la mitad del *Cinquecento*. El *Dialogo* intenta por primera vez, según Bodo Guthmüller,

dare una definizione del tradurre, distinguendo il genere della traduzione da quelle altre forme di ricezione del testo che venivano ancora considerate come traduzione (la *metafrasi*, la *parafrasi*, l'*ispianatione*, il *compendio*, l'*illustratione*) (1991: 10).

Frente al crecimiento del vulgar en el *Cinquecento*, se reprochaba – sobre todo por parte de los humanistas – el uso de traducciones. Se temía que, por la vía de la traducción, adveniera el empobrecimiento de la educación clásica y la decadencia imparable de la cultura literaria latina: las traducciones reducirían el interés por las lenguas antiguas y no podrían reproducir la precisión conceptual y la magnitud de los textos clásicos. Guthmüller llama la atención sobre el hecho de que los mismos humanistas que rechazan la traducción al vulgar son los literatos que intentan elevar la lengua y la literatura italianas a la dignidad del latín, y por eso son también llamados humanistas del vulgar: Bembo, Castiglione, Ariosto. La explicación que ofrece el investigador alemán a la posición subalterna de la traducción en vulgar en un momento en que la lengua italiana comienza a afirmarse paritariamente o incluso superiormente a la latina es la de ‘una necesidad de la avanguardia humanista del vulgar’, “ein Bedürfnis der vulgärhumanistischen Avantgarde” (1998: 23). La postura de Bembo es un ejemplo válido para la mayoría de los escritores de su tiempo: Bembo quería dar al vernacular la misma capacidad de expresión del latín por medio de una rigurosa reglamentación. Los medios para esta reglamentación debían ser adecuados a la estructura de la lengua moderna y ser derivados de la tradición de la lengua popular, cuyo modelo eran sobre todo Petrarca y Boccaccio. La traducción del latín significaba un peligro, pues podría fácilmente asimilar elementos extranjeros. Por eso no es la traducción, sino la imitación la que deviene favorita en el primer humanismo vulgar (Guthmüller 1998).

Hasta la mitad del *Cinquecento* en Italia habían prevalecido las publicaciones en latín y griego, una realidad que entonces cambia en favor del vulgar, en la cual una parte importante de las nuevas publicaciones en lengua italiana constituyen las traducciones.

La segunda fase del humanismo vulgar presenta como objetivo la difusión de la lengua italiana y defiende la traducción de las lenguas clásicas, “convinti di poter emulare gli originali latini e perfino di superarli con i mezzi della propria lingua e letteratura” (Guthmüller 1991: 17). Hacia 1550, comenta el investigador alemán, el problema básico de si es lícito traducir o no pierde importancia frente al de cómo traducir. Revelador de esta nueva posición es el título del tratado de Fausto, *Dialogo del modo de lo tradurre*. Se retoma la vieja cuestión de si se debe traducir *secondo le parole o secondo il senso*. Casi siempre los literatos se declaran en favor del segundo modo, y algunos proponen un camino intermedio, siendo Cicerón el gran punto de referencia y discusión. Sin embargo, mientras para algunos el autor latino legitima la traducción libre, para otros, el orador no trató de la traducción sino de la imitación. “Intorno al 1540”, relata Guthmüller,

erano presenti in Italia le premesse culturali, letterarie e linguistiche per lo sviluppo de una prassi di traduzione assai libera. [...] Intorno al 1560 si avvertono nella letteratura italiana nuove tendenze; dopo un periodo di rigogliosa crescita si sente il bisogno di classificare e di sistemare. La critica letteraria, la filologia, le poetiche acquistano terreno, il volgare si avvicina di nuovo alla tradizione classica. La teoria normativa di Fausto sembra un precoce riflesso di queste nuove tendenze critiche e dogmatiche che domineranno la storia della letteratura italiana e apriranno la strada al classicismo (1991: 53).

Es en este trasfondo donde surge el *Dialogo del Fausto da Longiano del modo de lo tradurre d'una in altra lingua secondo le regole mostrate da Cicerone*, considerado por Norton como “the most thorough Renaissance treatise on translation prior to Lawrence Humphrey’s *Interpretatio Linguarum*” (Norton 1984: 198).

Hombre de la corte, literato erudito, tratadista, ensayista, editor, Fausto también tradujo varios textos griegos y latinos (Aristóteles, Dioscórides, Cicerón, Erasmo, papa Pío II...), de los cuales las traducciones de Cicerón

merecen mayor interés, tanto por su autor, considerado modelo insuperable de lengua y estilo, como por las ideas sobre el modo de traducir, que van a influir en el tratado sobre el tema. En el *Cinquecento*, Cicerón es de hecho también una autoridad incontestable de la teoría de la traducción “e i criteri usati per la traduzione delle sue opere avranno carattere normativo per gli altri autori” (Guthmüller 1991: 33). La traducción faustina de las *Epistole dette le familiari di M. T. Cicerone recate in italiano, con le ragioni del modo tenuto ne la tradizione*, publicada el 1544, constituye la primera traducción al italiano de esta obra de Cicerón. Apenas un año después de su aparición, Guido Loglio da Reggio, publica “una nuova traduzione della stessa opera, accompagnata anch’essa de una prefazione teorica in cui sono dichiarati principi diametralmente opposti a quelli sostenuti da Fausto” (Guthmüller 1991: 32), y que pretendía ser una respuesta polémica a la traducción anterior. La contestación definitiva de Fausto a la traducción y premisa teórica de Guido Loglio constituye el contexto inmediato del *Dialogo del modo de lo tradurre*. Allí, las posiciones de Loglio son discutidas y condenadas, y su técnica de traducir es analizada y rechazada. El contraste entre las dos posiciones antitéticas sobre el modo de traducir presentes en el tratado faustino es representativo del debate de la época sobre la cuestión. Antes de la publicación del *Dialogo*, Fausto había expuesto sus ideas sobre la traducción en dos largos prefacios, uno a la traducción de las *Epistole familiari* de Cicerón, el 1544, y otro a la traducción de los *Apoftemmi* de Erasmo, el 1546. En el *Dialogo*,

sviluppa e precisa ulteriormente le sue posizioni facendo però ricorso a molte delle idee già esposte nelle due prefazioni, che accoglie in parte testualmente, in parte leggermente modificate nel nuovo trattato (Guthmüller 1991: 135).

El *Dialogo* faustino no constituye una verdadera discusión, sino mas bien un cuestionario, en donde los dos protagonistas dialogan a base de preguntas y respuestas, un personaje se instruye y otro enseña: Inquieto, un espíritu que busca la verdad, hace las preguntas a Oculto, un espíritu que

penetra en las cosas y las revela argumentando. Inquieto presenta también las opiniones contrarias a las de Oculito, pero no las defiende; el punto de vista correcto es el de Oculito, que actúa como portavoz del autor.

Fausto presenta, así, su concepción de la correcta traducción, nombrada *ut interpres*, que no es sino la traducción que intenta reproducir, amén del sentido, el estilo del original en todos los casos en que lo permita la lengua de llegada, manteniéndose lo más próximo posible de aquél también en el número de las palabras, respetando, sin embargo, la *proprietas* de cada una de las lenguas. Fausto quiere que la traducción refleje el modo de expresión característico del autor traducido, explotando las posibilidades de la lengua de llegada hasta el límite extremo de la comprensibilidad.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Nos informa B. Guthmüller que la primera edición del *Dialogo del modo de lo tradurre*, publicado en Venecia el 1556, presentaba 56 páginas en un formato de ca. 15 cm x 10. La edición sobre la cual trabajamos consta de 75 páginas. Es una edición crítica y comentada por el investigador alemán, precedida de un ensayo suyo, *Fausto da Longiano e il problema del tradurre*, publicados en la revista *Quaderni Veneti*, de Ravenna, el 1991.

En la dedicatoria a los Academici Costanti, que patrocinaban su trabajo, Fausto advierte que, por medio de su tratado, no ha querido prescribir un modo de traducir, sino simplemente mostrar cual había sido el procedimiento en su práctica traductora (Fausto 1991: 57).

El tratado faustino se presenta bajo la forma literaria del diálogo, revelado ya en su título *Dialogo del modo de lo tradurre*, entre dos

interlocutores, Inquieto y Oculto. Un esquema posible del *Dialogo* es su división en nueve partes:

I. §§ 1-14: El pretexto de la discusión respecta a una disputa, presenciada por Inquieto, acontecida por la mañana, en una librería de Vicenza, entre dos grupos de sabios de la ciudad sobre la cuestión de la traducción. Un grupo sostenía que se debería traducir palabra por palabra, considerando a cada una en separado; el otro, que se debería traducir la sentencia y no detenerse de ningún modo en las palabras. Y los dos tomaban por referencia a Cicerón. Por fin, surge una tercera posición que intenta conciliar las dos anteriores, la que contempla un camino intermedio. Confundido, Inquieto deja la librería y va al encuentro de Oculto en busca de luces.

II. §§ 15-37: La utilidad y la necesidad de la traducción. Son muchas las lenguas y los hombres no pueden conocer a todas. Las ciencias, las artes y la Biblia no fueron escritas en una misma lengua, por lo que su conocimiento sólo es posible si media una traducción. Conocimiento de la lengua de partida y de la materia.

III. §§ 38-54: El modo del traducir. Diferenciación entre procedimientos equivocadamente considerados como traducción: metáfrasis, paráfrasis, compendio, explanación y traducción. Sinónimos del término traducción.

IV. §§ 55-70: Rechazo, por falsa y defectuosa, de la división oriunda de una concepción que cree posible la traducción de las palabras o del sentido independientes entre sí. La traducción literal vierte también el sentido. Traducir palabra por palabra no es nuevo ni pueril; lo hizo el propio Cicerón.

V. §§ 71-120: La diferencia ciceroniana entre los modos de traducir *ut interpres* e *ut orator*. Lecturas y significados del *tanquam*: *formis tanquam figuris*. Forma y figura en autores latinos, Cicerón y Aristóteles. *De optimo genere oratorum*. Traducir *ut orator* no equivale a traducir *ad sensum*.

VI. §§ 121-156 : La traducción palabra por palabra. Traducir *ut interpres* es el verdadero modo de traducir. Límites de la traducción literal. Interpretaciones

del verso 133 del *Ars poetica* de Horacio. Crítica a la ilustración en las traducciones.

VII. §§ 157-200: La traducción *in particolare*. Tipología textual. La traducción, según el modelo de la retórica clásica, del objeto, la distribución y la elocución (*verba singula, verba coniuncta*). Circulocución, neologismo y riqueza de las lenguas.

VIII. §§ 201-273: *Altre particolaritadi ne le tradottioni*. La edad, la lengua, la materia, el autor, el público. Proverbios. Tipología textual. Principales dificultades de la traducción de discursos (traducción literaria): *compositione (iunctura)*, *degnitade (figurae)*, y *numero (numerus)*, o sea, el *ornatus* retórico.

IX. §§ 274-353: Las traducciones de las *Epistolae ad familiares* de Fausto y de Guido Loglio. Análisis de los títulos. Crítica de la dedicatoria de Loglio. Crítica del inicio de las dos traducciones. Otros ejemplos de traducción *ad sensum*. Despedida.

CONTENIDO DEL TEXTO

Se puede advertir desde el título empleado por Fausto da Longiano para su tratado, *Dialogo del modo de lo tradurre d'una in altra lingua secondo le regole mostrate da Cicerone* – que recuerda el título del breve escrito de Étienne Dolet, *La maniere de bien traduire d'une langue en aultre* –, la línea principal de su reflexión, o sea, la discusión sobre la cuestión de la traducción orientada en torno al pensamiento ciceroniano del traducir.

I. Los primeros párrafos del tratado (§§ 1-14) son dedicados a la exposición de la cuestión central, que supone retomar el viejo problema teórico de la traducción: ¿se debe ser fiel a las palabras o al pensamiento contenido en el texto a traducir? Un dilema que fuera planteado en la Antigüedad por Cicerón (según investigadores de la línea de G. Mounin, por ejemplo, pero una

opinión que no comparte Fausto da Longiano) y que en el Renacimiento italiano se apoya en las reflexiones del orador romano sobre la traducción como argumento de defensa tanto de una como de otra posición. También se presenta la hipótesis de una síntesis al dilema, o sea, la traducción que contempla un camino intermedio. Fausto intentará refutar estas concepciones de traducción, ofreciendo al mismo tiempo su concepción traductora y una nueva lectura del pensamiento ciceroniano sobre la traducción. El programa básico del *Dialogo* es tratado abordando varias cuestiones secundarias que se van sucediendo.

II. Superada parece ya a Fausto la cuestión sobre la utilidad y necesidad de la traducción, pero, sin desconsiderarla, la rehace, contesta y avanza en su reflexión (§§ 15-37). Es obvia su necesidad una vez considerada la gran cantidad de lenguas existentes en el mundo y la imposibilidad del hombre de conocer a todas; aunque fuera sólo de las más importantes (hebreo, caldeo, árabe, griego y latín), ya se comprobó ser inviable su conocimiento para la mayoría de la gente de una misma nación. La utilidad concierne sobre todo a la salud del alma y del cuerpo del hombre, porque la medicina, la Biblia y demás ciencias y artes, las cuales son fundamentales para todos, no fueron escritas en una misma lengua, sino en varias y distintas. De forma que el conocimiento depende de la traducción. Es necesario traducir “per l'utilità e per beneficio commune” (§ 20). Sin embargo, se puede cuestionar sobre la calidad y provecho aportados por ellas, pudiendo éstas ser buenas o malas. Es en este momento cuando Fausto, en la voz de Oculto e Inquieto, presenta una definición de la traducción que comprende el conocimiento de las lenguas y de la ciencia o asunto:

OCC.: Può essere che qualche indotto e inetto o per ignoranza de le lingue o de la facoltà commeta errori. Ma che? Non si può dire tradottione quella di colui che traduce ciò che meno intende, ancorché cognitione havesse intiera e perfetta de le lingue. [...]

INQ.: [...] io dico de le tradottioni di coloro che sono in maggiore stima d'intendere le lingue e le scienze (Fausto da Longiano 1991: § 36).

OC.: Puede ser que alguno inculto e inepto o por desconocimiento de las lenguas o de la materia cometa errores. ¿Y qué? No se puede llamar traducción aquella de quien traduce lo que no entiende, aunque hubiese conocimiento total y perfecto de las lenguas. [...]

INQ.: [...] hablo de las traducciones de aquellos que poseen gran capacidad de entender las lenguas y las ciencias.

Los traductores a los que falta conocimiento en las lenguas o en la ciencia, y por eso cometen innúmeros errores, no se merecen ser llamados *convertitori* sino *sovertitori* (conversor/subversor), dice Oculito (§ 36), en un juego de palabras que alude claramente al binomio *traduttore/traditore*.

III. Más importante que la discusión sobre la utilidad de la traducción es el cómo, el *modo de lo tradurre*. Después de estas primeras consideraciones generales, Fausto, u Oculito, se propone profundizar la cuestión de la traducción, partiendo, a ejemplo de la tradición filosófica, retórica y literaria, de una definición, aunque negativa, más precisa, estricta, de la traducción, diferenciándola de algunos procedimientos análogos a ella, como la metáfrasis, la paráfrasis, el compendio y la explicación (§§ 42-54).

La *metáfrasis* la define Fausto como el recurso de referir el sentido del texto original sin detenerse rigurosamente en las palabras, amplificando, disminuyendo, confundiendo, transponiendo, ensombreciendo o transformando el autor principal. La *paráfrasis* consiste en esclarecer el sentido ambiguo u oscuro con giros más largos, pero siempre encadenado a él, como en una pelea con el autor. El *compendio* o epítome es un resumen del sentido comprendido. La *explicación*, también llamada interpretación, exposición, comentario, narración y explicación, obra en explicar el sentido, manifestar los secretos del arte, resolver las contradicciones, esclarecer las ambigüidades, divulgar la historia y las palabras ocultas, mostrar el significado y valor de las palabras,

asignar las causas y encontrar sus fuentes, observar la elocución y las locuciones. Todos estos procedimientos pueden realizarse en la misma lengua o con lengua extranjera. La *traducción*, a su vez, es un procedimiento de recepción de texto que no se puede producir sino entre dos lenguas distintas. Esta,

per altro nome puossi chiamare interpretatione, conversione, trasportatione, traslatione e simili. Ma avertite che gli antichi latini e di miglior nome l'hanno per uso più frequente detta interpretatione e lo traduttore chiamato interprete (Fausto da Longiano 1991: § 54).

con otro nombre puede llamarse interpretación, conversión, transportación, traslación y similares. Pero atiende que los antiguos latinos y de mejor nombre usan más frecuentemente dicha interpretación y al traductor le llaman intérprete.

La concepción faustina de traducción, presentada y defendida más adelante en su *Dialogo* como traducción *ut interpres*, en nomenclatura ciceroniana, es distinta de la traducción literal en la forma como comprenden sus opositores, a los cuales representa Guido Loglio, para quien los traductores sumisos al significado literal intentan esconder su poco conocimiento de la lengua y del argumento del texto a traducir. Fausto se opondrá enérgicamente a las opiniones de Loglio de ‘ilustrar’ la traducción (§ 314), *ponendo più cura a la sostanza che a le parole* (§ 322), “cuidando más de la sustancia que de las palabras”, transformando el estilo original en estilo de la lengua de llegada, naturalizando el texto extranjero de forma a que el lector lea una obra como se fuera de la literatura nacional.

IV. La concepción de la práctica de la traducción bajo dos modos distintos y opuestos, esto es, uno que representa el sentido y otro las palabras, o la elección de un camino intermedio, son rechazadas por Fausto (§§ 55-56) por estar la cuestión mal puesta, y considerarla “falsa” (*non vera*) y “defectuosa” (*menda*), porque

La tradottione che rappresenta le parole, non rappresenta necessariamente le sentenze anchora? (Fausto da Longiano 1991: § 56)

La traducción que representa las palabras, ¿no representa necesariamente también las sentencias?

Traducir no sólo palabra por palabra sino computar las palabras, como preceptúa Cicerón al traductor-*interpres*, tiene por objetivo representar el sentido (§ 328). Desde la Antigüedad es sabido que las cosas son representadas por las palabras, y al traducir las palabras con propiedad y juicio se estará expresando el pensamiento convenientemente. *Lo tradurre di parola in parola non è cosa nuova né puerile* (§ 59), “traducir palabra por palabra no es algo nuevo ni niñería”. Así lo hizo también Cicerón, afirma Fausto, e intenta probarlo con las propias palabras del romano (§§ 57-70).

En las *Tusculanae disputationes*, Cicerón habla del ‘oficio del intérprete’, *munere interpretis*:

... Sunt haec tua verba necne? In eo quidem libro qui continet omnem disciplinam tuam (fungar enim iam interpretis munere, ne quis me putet fingere)... (Tusculanae disputationes, III, XVIII, 31)

... ¿Acaso no son estas tus palabras? En aquel libro que, por cierto, contiene toda tu doctrina (voy a desempeñar la función de intérprete para que no crean que invento)...

y muestra haber traducido como intérprete:

Haec Epicuro confitenda sunt aut ea quae modo expressa ad verbum dixi tollenda de libro (Tusculanae disputationes, III, XIX, 44).⁷⁰

⁷⁰ La crítica moderna considera la traducción ciceroniana de Epicuro una excepción a su modo de traducir, pues, al traducir palabra por palabra al filósofo griego, el orador romano intentaba refutarlo con sus propias palabras, sin ninguna pretensión literaria (Guthmüller 1991: 40).

Epicuro debe reconocerlas o quitarlas de su libro todas estas cosas que he traducido expresamente palabra por palabra.

Itaque istum ego locum totidem verbis a Dicaearcho transtuli (Epistolae ad Atticum, VI, 2).

Por eso he traducido este pasaje de Diacaearcho con el mismo número de palabras.

La alternativa de traducir según la letra o según el sentido no puede ser atribuída a Cicerón, que no habla en ninguna de sus obras a respecto. De hecho este pensamiento es de San Jerónimo, cuya epístola *De optimo genere interpretandi* no es una sólo vez citada por Fausto.

V. En *De optimo genere oratorum*, Cicerón diferenciaría dos modos de traducir, *ut interpres* y *ut orator* (§§ 71-120). Oculito se sirve del texto de Cicerón para explicar las dos formas de traducir, paragonando entre sí los siguientes pasos:

Nec converti ut interpres, sed ut orator, iisdem sentiis et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium⁷¹ verborum vimque servavi. Non ea enim me adnumerare lectori putati oportere, sed tanquam appendere (De optimo genere oratorum, V, 14).

Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro (quae si e Graecis amnia conversa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaboravimus), erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes, qui Attice volunt dicere (De optimo genere oratorum, VII, 23).

Y no los he traducido como mero intérprete, sino como orador, con las mismas ideas y las correspondientes formas de expresión, con sus – digamos – figuras, aunque acomodadas las palabras a nuestra lengua. No he considerado necesario trasladar en ellos las palabras una a una, sino que he mantenido el carácter de cada expresión, y su fuerza. No creí, en efecto,

⁷¹ Fausto lee *omnium* en vez de *omne*, según se encuentra en la edición de Paolo Manuzio.

que fuera preciso ir haciendo el cómputo de las mismas para el lector, sino más bien darle, por así decir, su peso y valor.

Si por mi parte – como espero – he conseguido reproducir sus discursos manteniendo todas sus cualidades (es decir, las ideas, las figuras con que se expresan y la secuencia de las cosas), respetando sus palabras hasta donde no sean extrañas al genio de nuestra lengua (quizá no todas serán traducción literal del griego, pero al menos hemos procurado que tengan el mismo carácter); si he logrado esto, existirá en adelante un modelo al que puedan adecuarse los discursos de quienes quieran perorar a la manera ática (trad. de García Armendáriz, en Cicerón 1996: 39; 41).

Oponiéndose a la comprensión común de su época – y también la de la crítica moderna – de que Cicerón tendería a privilegiar la traducción *ut orator*, que respeta el aspecto estilístico del modelo en una reproducción más libre, y que rechazaría el modo *ut interpretes*, propia del traductor pedante que, por ignorancia lingüística no logra desprenderse de las palabras del original, Fausto presenta una nueva lectura del texto ciceroniano. Para el tratadista italiano, Cicerón admite ambas formas, mas acepta con reservas la manera de traducir *ut orator*, considerando al final como el único método correcto la traducción *ut interpretes*. Y se sirve de muchos ejemplos de escritores del pasado y del presente que tradujeron palabra por palabra. La cuestión es ¿qué entiende Fausto al hablar de traducción palabra por palabra o *ut interpretes*?

Interpretando el texto de Cicerón, Oculito entiende que, como orador, el traductor se fija en los pensamientos, usa las mismas formas y figuras con las palabras adecuadas según la costumbre, conservando el carácter y la fuerza de todas las palabras. El intérprete, a su vez, además de hacer lo mismo que el orador, debe no apenas verter palabra por palabra, sino necesariamente contar las palabras (§ 74). Al fin y al cabo, concluye Guthmüller,

La differenza tra il “convertere ut interpretes” – a cui va il favore di Fausto – e il “convertere ut orator” consiste dunque nel fatto che l’“interpretes” persegue con coerenza la riproduzione dello stile dell’originale in tutti i casi in cui la lingua d’arrivo lo permetta, mentre l’“orator”, nel suo tentativo di riproduzione,

ricorre in misura maggiore a equivalenze stilistiche nella lingua di arrivo. Il traduttore fedele al senso, infine (non previsto da Cicerone), tradisce lo stile dell'originale per adeguarsi al gusto del nuovo pubblico (1991: 41).

En *De optimo genere oratorum*, Cicerón no estaría defendiendo la 'traducción como orador' sobre la 'traducción como intérprete', ni intentaba presentar la primera como traducción del sentido y la segunda como de las palabras. Su traducción como orador puede ser vista más bien como una excepción de su modo de traducir, porque si no hubiese traducido discursos tal vez no hubiese dicho que lo había hecho *ut orator* (§ 72), ya que solía traducir *ut interpres*. Al traducir los discursos de Demóstenes y Esquines, el orador romano quería dar a conocer al público romano los mejores ejemplos de la oratoria ática. Traducir *ut orator* no significa una traducción condicionada solamente por los modos estilísticos de la lengua de llegada, sino también la consideración del estilo particular del texto original. Y si, no obstante, posee una mayor libertad que en la traducción *ut interpres*, traducir *ut orator* no equivale en absoluto a cuidar solamente del sentido:

Mirate che non disse Cicerone di voler tradurre semplicemente i sensi, ma disse di voler, oltre lo tradurre i sentimenti, usar le medesime forme e figure con le parole accomodate e servare la virtù de le parole (Fausto da Longiano 1991: § 75).

Mira que Cicerón no dijo querer traducir simplemente los sentidos, sino que dijo querer, además de traducir los entendimientos, usar las mismas formas y figuras con las palabras adecuadas y conservar el valor de las palabras.

... iisdem sententiis et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis, [...] sed tanquam appendere (*De optimo genere oratorum*, V, 14).

... con los mismos pensamientos y sus formas así como con sus figuras, con palabras adecuadas a nuestra costumbre, [...] pero como que sopesarlas.

1. *iisdem sentiis et earum formis tanquam figuris / usar le medesime forme e figure* –

Hay que esclarecer, insiste Oculito, que (1) las *formas* y *figuras* en el texto de Cicerón son cosas distintas pero que implican similitud. Después de analizar varios autores y escritos del orador (§§ 82-90), Oculito concluye que entre los latinos es una misma cosa género, forma, figura, especie y carácter (§ 88), y que Cicerón *sotto più voci intende una cosa istessa. Lo greco dice schemata; Cicerone forme, ornamenta, lumi, conformationi* (§ 90), “bajo varias voces entiende una misma cosa. El griego dice *schemata*; Cicerón, formas, ornamentos, luces, conformaciones”. (2) Si se busca entender *forma* y *figura* a partir de Aristóteles (§§ 94-98), se puede ver que para el filósofo las formas son *símbolos*, signos, marcas, y las figuras son *imágenes*, semejanzas. No todas las formas son figuras, pero sí a todas las figuras se las puede llamar formas. (3) Para algunos, las formas se refieren a las palabras y a la composición, y las figuras a los ornamentos (§ 99). (4) Para Cicerón, se infiere a partir de la comparación entre los pasos del autor citados encima (*nec converti ut interpretes, sed ut orator, sentiis iisdem et earum **formis** tanquam figuris*, y, *quorum orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et **rerum ordine***), las formas son el orden de las cosas, entendiendo el orden de las cosas como la disposición de los pensamientos (§§ 105-106). Mantener la forma es, pues, mantener la disposición de los pensamientos. Para Cicerón, enseña Oculito, *eloquentia* y *oratio* son una misma cosa, así como lo son *res* y *sententia*. Todo discurso consta de cosas y palabras, y éstas deben servir a aquellas (§§ 115-120). *Prima sono i concetti, poi si richieggono le parole da vestirgli* (§ 118), “primero existen los conceptos, después se encargan las palabras de vestirlos”. Ésta es la base de la teoría del lenguaje desde la Antigüedad, y un lugar común de la retórica clásica y humanista. Las cosas (*res, sententia*) no tendrían luz sin las

palabras, y ni éstas, quitadas las cosas, firmeza y estabilidad (§§ 115-118). Las dos tienen su disposición en el discurso:

Sed et verborum est structura quaedam duas res efficiens, numerum et lenitatem. Et sententiae suam compositionem habent, ad probandam rem accommodatum ordinem (De optimo genere oratorum, II, 5).

Existe además una cierta disposición de las palabras que produce dos efectos, ritmo y fluidez, y los pensamientos tienen su propia estructura, una secuencia acomodada a la demostración del asunto (trad. de García Armendáriz, en Cicerón 1996: 35).

2. *verbis ad nostram consuetudinem aptis / con le parole accommodate* –

Adaptar las palabras del original a la costumbre de la lengua en la cual se traduce significa respetar la *proprietas* de la lengua de llegada. Fausto esclarece las palabras de Cicerón con un ejemplo de traducción del griego al latín (§§ 108-112) – el inicio del discurso de Demóstenes contra Esquines – , en que todas las palabras griegas están representadas por palabras latinas y, pese a las diferencias gramaticales entre las dos lenguas, presentes en la oración, se respeta la morfología y sintaxis latina.

3. *sed tanquam appendere / e servare la virtù de le parole* –

Conservar los valores de las palabras en la traducción es mantenerlas *significanti, sonore, gravi, piene e numerose* (§ 113), “significantes, sonoras, graves, plenas y rítmicas”, como lo son en el modelo, y cuando ello no se puede hacer, deben al menos ser similares. Si el mantenimiento del mismo ritmo no es posible, debe intentarse la semejanza de la composición por medio de la aposición, posposición, transposición, conmutación y alteración de las palabras según la lengua (§ 113).

En suma,

Quelli che vogliono tradurre d'una in altra lingua necessariamente hanno ad isprimere le sentenze, servare l'ordine de le cose, e con le medesime forme e figure, o conformationi, o lumi, od ornamenti, o degnitadi, o schemi che vi piaccia dire. [...] Deggono apresso isplificare le sentenze con parole accomodate e oltra ciò servare la virtù, la forza e l'valore de le parole di quella lingua da la quale si traporta (Fausto da Longiano 1991: §§ 119-120).

Aquellos que quieren traducir de una lengua a otra tienen necesariamente que expresar las sentencias, conservar el orden de las cosas, y con las mismas formas y figuras, o conformaciones, o luces, u ornamentos, o esplendores, o *schemae*, como prefiera llamar. [...] Deben después explicar las sentencias con palabras adecuadas y amén de ello conservar el valor de las palabras de aquella lengua de la que se traslada.

VI. ¿Qué entiende Fausto al hablar de traducción palabra por palabra?

La traducción palabra por palabra en la concepción faustina, o *ut interpretes* según Cicerón, debe, cuando sea oportuno, conservar incluso el orden de las palabras, no obstante, sin transponerlas. Traducir *ut interpretes* también tiene sus límites. Su práctica llevada hasta los extremos sirve no más que para fines de parangón entre los sistemas lingüísticos implicados (§ 130). La mera transposición de las palabras de una lengua a otra sería absurda y no respetaría la *proprietas* de ninguna de las lenguas, porque *ogni lingua ha li soi modi, le sue vaghezze, i soi splendori, li quali non corrispondono a l'altre* (§ 122), “cada lengua tiene sus modos, sus bellezas, y sus esplendores, los cuales non corresponden a las otras”. Oculito presenta algunos ejemplos de gramática comparada para hacer a Inquieto comprender que la traducción palabra por palabra no debe ser entendida literalmente, bajo peligro de contravenir a las reglas de la morfología y sintaxis de la lengua de llegada (las reglas del número, género, caso, orden de las palabras, uso de las conjunciones, etc.) (§§ 123-130). La traducción literal sin límites quita la belleza y la gracia de la *proprietas* de la lengua original, porque el simple cómputo de las palabras una por una solamente para llenar espacios *generarebbe goffezza e perturbaria di*

maniera i sensi che non s'intenderebbono (§ 128), “produciría torpeza y perturbaría de tal manera los sentidos que no se los entenderían”. Cuando no sea posible conservar el orden ni el mismo número de palabras, hay que traducir el sentido por otras locuciones equivalentes, escribiría Fausto en el prefacio a su traducción del *Apoftemmi*, el 1546 (Guthmüller 1991: 41).

Al traductor-*interpretes* se le exige que se mantenga tan próximo al estilo del original como le permitan las estructuras de la lengua de llegada. Traducir *ut interpretes* es el verdadero modo de traducir, *cioè di stare ne le parole se esser può e isprimere il senso* (§ 149), “esto es, permanecer en las palabras lo cuanto sea posible y exprimir el sentido”, en el mismo estilo del modelo. Este modo de traducir es mucho más difícil

perché presuppone tre gran cognitioni: una del senso, l'altra de la lingua ne la quale si traduce, la terza de la lingua da la quale si traduce (Fausto da Longiano 1991: § 151).

porque presupone tres grandes conocimientos: uno del sentido; el otro de la lengua en la cual se traduce; el tercero, de la lengua de la cual se traduce.

Estos requisitos para la correcta traducción son, pues, los mismos presentados por nuestros autores ya analizados: Bruni, Lutero, Vives y Dolet. Sebastiano, como Dolet, antepone la comprensión del sentido al conocimiento de las lenguas.

Una cuestión de interpretación y causa de grandes polémicas y opiniones opuestas fue en el Renacimiento el texto de Cicerón así como lo fueron los versos horacianos del *Ars poetica*, 133-134 (§§ 131-137):

*Nec verbum verbo curabis reddere fidus
Interpres.*

Para algunos, comenta el tratadista italiano, el poeta romano hablaba de traducción del sentido, para otros de traducción de las palabras, o aún, que se trataba de la imitación o de la traducción. Fausto entiende que, si Horacio cuidaba de la imitación, la traducción a que se refería sería la de las palabras, y amonestaba al imitador a no verter palabra por palabra, que esto es labor del ‘traductor fiel’ y no del imitador. Por otro lado, si Horacio hablaba de traducción y no de imitación, podría estar aludiendo tanto a la traducción del sentido como la de las palabras. Las dos interpretaciones comunes del verso eran: (1) si quieres ser un traductor fiel, no trates de verter palabra por palabra, sino presta atención sólo al sentido (§ 135); y (2) si no quieres ser como un traductor fiel, no trates de verter palabra por palabra, porque ello induce a inconvenientes como falsa latinidad, absurdidad, ineptitud o confusión en torno al sentido (§ 136). Esta segunda comprensión entendía por versión palabra por palabra la transposición, o mantenimiento del mismo orden y número según la colocación de las palabras en el texto primero.

VII. Después de haber tratado de la traducción en general, Fausto empieza a presentar consideraciones particulares. Siguiendo el modelo de la retórica clásica (*materia artis, partes artis, elocutio*), divide los elementos de las composiciones a traducir en materia, distribución y elocución (*soggetto, distributione, elocutione*) (§§ 159-179).

La *materia* se refiere al conocimiento del asunto a traducir. Considerado en tanto que general y particular, es en el particular (período, miembros e incisos) que el traductor puede encontrar dificultades. Son muchas las causas de la oscuridad de los pensamientos. La *distribución* refiérese o a la disposición de la materia, y en esto no debe el traductor salir del orden establecido, o a la colocación de las palabras, y porque cada lengua tiene *suoi modo di dire*, debe seguir el genio (*vaghezza*) de la lengua en la cual traduce. El punto más

importante respecta al amplio campo de la *elocución*, que considera las palabras aisladas y agrupadas (*verba singula et coniuncta*).

Trata primeramente de las *verba singula*. Renunciando a las usuales distinciones de la retórica clásica, Fausto busca una clasificación más relevante para la cuestión de la traducción – *Inutili non sono queste distintioni, ma per la tradottione è necessario distinguerle in altra maniera* (§ 167), “no son inútiles estas distinciones, mas para la traducción es necesario distinguirlas de otra manera” –, pero los criterios establecidos no resultan claros: Las palabras pueden ser (1) *comuni*, palabras latinas que sobreviven en el italiano (*amor-amore, studium-studio, voluntas-voluntà, animus-animo...*) (§ 167); (2) de *scontro* (‘encuentro’), palabras latinas que, aun encontrando equivalente en el italiano, son de raíces diferentes (*ortus-nascimento, interitus-morte...*) (§ 168); (3) palabras que no tienen el *scontro*, y que deben ser empleadas como se hallan (*cliens-cliente, clientela-clientela, proquaestor-proquestor...*) (§ 168) – son palabras que expresan fenómenos culturales y sociales específicos de la Antigüedad sin correspondencia en la Italia *cinquecentista*, y su empleo es necesario para no producir una traducción anacrónica –; (4) *antiche*, las que mantienen su majestad (conocidas, *senatus-senato, respublica-republica*, o desconocidas, *teruntium, lessus ...*) (§ 169); (5) *di piena significatione* en su lengua original, es necesario tolerarlas, aunque duras y ásperas en la lengua de llegada; con el uso devienen dulces y blandas (es el caso de palabras griegas en latín, que el italiano recibió ya sin problemas, como los nombres de ciencias, *grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, astrologia, musica, teologia, filosofia, metafisica...*, o nombres de enfermedades, para las cuales el italiano quiso valerse de vocablos antes griegos que latinos, como *hydropisia*) (§§ 170-171).

Las *verba coniuncta* son la unión de las palabras entre sí (nombres, verbos, adverbios, adjetivos...). Cuando unidos los nombres y los verbos,

producen locuciones idiomáticas, también llamadas modo, manera, figura, forma de decir. Las locuciones se dividen en propias y trasladadas o figuradas. *Lo traduttore in questo ha da stare molto avertito* (§ 172), “el traductor debe estar muy atento a ello”.

Las palabras que no tienen equivalente (*scontro*) y no se pueden mantener en su lengua originaria por ser de difícil comprensión, pueden ser traducidas por medio de *circunlocuciones* (§§ 174-179). Ante la aparición de una cosa nueva, hay dos opiniones comunes y divergentes: crear palabras nuevas o no. Muchos consienten en la creación de *neologismos* (§§ 180-199) al tratarse de lenguas vivas, como el italiano, pero no en las lenguas muertas, como la “hebrea, la griega y la latina” (§ 180)⁷². Para Fausto, la creación es justificada para todas las lenguas una vez que se trate de representar una cosa nueva que aún no tiene nombre. Y por medio de la analogía y con el uso del oído, se pueden crear palabras nuevas:

è lecito, e sempre serà lecito, formare voci nuove per analogia, pur che non sieno talmente aspre che non le aborriscono l'orechie (Fausto da Longiano 1991: § 193).

es lícito y siempre lo será formar palabras nuevas por analogía, pero que no sean talmente ásperas que aborrezcan los oídos.

El neologismo se efectúa de cuatro modos: por *similitudine* (analogía), *imitatione* (calco), *inflessione* (préstamo con adaptación morfológica a la lengua de llegada) y *compositione* (palabras compuestas) (§ 199)⁷³. Sólo no es lícito innovar en la elocución (§ 200) de las lenguas muertas, sino que hay que seguir la propiedad del hablar de los antiguos, que se encuentra en las obras que

⁷² Fausto se refiere a las lenguas clásicas como muertas (!). Guthmüller recuerda en una nota de la edición crítica del texto faustino (1991: 97n.111), que el concepto de *lengua muerta* y *lengua viva* aparece por primera vez en el *Dialogo delle lingue*, 1542, de Sperone Speroni.

⁷³ B. Guthmüller reconoce que el fuente de este pensamiento faustino sobre las cuatro formas de crear neologismos siguen al precepto de Cicerón en *Partitiones oratoriae* (V, 16): ... *aut similitudine aut imitatione aut inflexione aut adiunctione verborum*.

dejaron. Enseguida (§ 201), Fausto alude a la consideración debida a los *proverbi*, pero no trata de ellos. Guthmüller, en su ensayo, recurre al prefacio faustino de 1544 a las *Epistole dette le familiari*, en donde el traductor se revela

cosciente del fatto che in molti caso esistono degli equivalenti moderni [a los proverbios antiguos], ma egli desidera tuttavia recuperare in italiano i proverbi antichi, invece di sacrificarli (Guthmüller 1991: 46).

Aunque sin hacer alusión directa a la cuestión de la inferioridad de las nuevas lenguas romances ante la *copia et abundantia* de palabras de las lenguas clásicas – lo que era considerado uno de los principales criterios para evaluación de la riqueza de una lengua –, Fausto contesta dicha posición afirmando que *ogni volta que una lingua possa isprimere i soi concetti, contentar si dee de la ricchezza* (§ 187), “toda vez que una lengua pueda expresar sus conceptos, debe contentarse de su riqueza”. Analizando las lenguas griega, latina y hebrea, para Oculito una lengua puede ser juzgada más rica que otra por dos criterios: por la *piegatura*, ‘dobladura’ (declinación y conjugación) y por la *facoltà pertrattate*, ‘materia tratada’ (el acervo cultural de cada lengua) (§§ 187-190).

VIII. En las traducciones hay que considerar también otros factores como la edad del texto a traducir, la lengua en la que fue escrito, la materia de que trata, el autor que lo produjo y el público destinado (§ 201), aconseja Fausto, pero sin detenerse en explicaciones a respecto. En la traducción de un texto antiguo, por ejemplo, el erudito italiano aconseja la conservación del universo cultural de la lengua de partida: el latino *me Hercle* pasa al italiano como *me Hercole* (§ 202).

Fausto también aborda la cuestión de la tipología de textos. Presenta la clasificación corriente de los tipos de textos a traducir: los que tratan de las cosas (artes y ciencias) y los que tratan de las palabras (retóricos, poéticos,

disertativos), o sea, unos que dan mayor importancia al contenido y otros al estilo (§§ 157-158), pero reformula la cuestión. El traductólogo italiano ofrece una división válida para todos los tipos de textos: *soggetto, distributione, elocutione*, es decir, independiente del género de texto, en toda traducción hay que considerar estos tres elementos: materia, ordenación y elocución. En los textos técnicos y científicos, es necesario utilizar sus términos técnicos para el entendimiento, pese a la posibilidad de crear una traducción algo dura. El ejemplo fue dado por Cicerón en su traducción – hoy perdida – del *Económico* de Jenofonte (§ 203). Sin embargo, ello no vale para las traducciones de historia, epístolas y discursos. Diferiendo de la mayoría de sus contemporáneos, Fausto sostiene la tesis de que causa *maggior difficoltà tradurre l'oratione che altra compositione* (§ 204), “mayor dificultad traducir un discurso que otra composición”.⁷⁴ Las principales dificultades de la traducción de discursos – destinados más bien a ser declamados que leídos – consisten en la *compositione* (eufonía), *degnitade* (figuras retóricas) y *numero* (ritmo), o sea, elementos que tratan principalmente de la *elocutio* del texto (§§ 205-272).

La *compositione (iunctura)* resulta de la unión de vocales y consonantes. Como dijo Cicerón, y cita Fausto, *Difficilius est scribere soluta oratione quam versu*, en *Orator* (XLIV, 149ss.), “es más difícil escribir en prosa que en verso”, porque al poeta se le concede más libertad. En la traducción en prosa es más difícil mantener el mismo número de palabras “gravi, sonanti e piene” del original (§§ 206-214).

La *degnitade (figurae)* es también llamada “exornación, forma, figura, esquema, ornamento, luz, color” (§ 215). Su función es ilustrar el discurso y

⁷⁴ Según Guthmüller, cuando Fausto escribió el *Dialogo*, estaba traduciendo discursos de Cicerón (1991: 102).

hacerlo brillar. Se refiere sobre todo a las figuras de palabras, “che si fondano sul rapporto di somiglianza formale esistente tra determinati vocaboli” (Guthmüller 1991: 47). Fausto menciona figuras como el *homoeoteleuton* (*similiter desinens*) – consiste en la igualdad de los sonidos finales de los miembros consecutivos (Lausberg 1999: §§ 725ss.) – y *homoeoptoton* (*similiter cadens*) – es la terminación de miembros consecutivos en la misma forma casual (Lausberg 1999: §§ 729ss.). Muchas veces en la traducción no se puede reproducir la *degnitade*, o se pierde su belleza.

El *numero* (*numerus*) impide que el discurso quede débil y cojo (§ 218). En las lenguas latina y griega, el ritmo es dado por las sílabas largas y breves; en las lenguas neolatinas corresponde a los acentos agudos y graves. Pero porque son distintos los sistemas, hay que admitir que la traducción plena del ritmo latino y griego en las lenguas romances es imposible. Ello no significa para Fausto que el italiano sea inferior a las clásicas, sino diferente. Al traducir, por tanto, se deben favorecer los dos tipos de ritmo y atender a la utilidad común (§ 273).

Al tratar del *numero*, Fausto produce una interminable discusión especializada sobre los diversos metros antiguos, sus definiciones y funciones, revelando una vez más su gran erudición⁷⁵, como lo hiciera ya al disertar sobre las *forme e figure*, pero poco fructífero para la cuestión de la traducción. Sin embargo, se puede comparar la larga exposición de este asunto, según recuerda Guthmüller, con la importancia dedicada a él también por Cicerón en el *Orator*, que es la principal fuente de Fausto (1991: 47).

IX. La última parte del tratado faustino presenta una comparación entre las dos traducciones que fueron objeto de discusión en la librería y pretexto de

⁷⁵ A lo largo de su tratado, Fausto hace referencias a casi 80 obras y cerca de 40 autores.

las reflexiones de Fausto. Sin nombrar ninguna vez a los traductores en cuestión, se reconoce a los autores en el análisis de sus respectivos títulos: *Epistole di M. T. Cicerone dette le familiari, recate in italiano* (§ 274), de Fausto da Longiano, y *Le epistole famigliari, tradotte secondo i veri sensi de l'autore e con figure proprie de la lingua volgare* (§ 292ss.), de Guido Loglio. El ejemplo positivo es representado por la traducción de Fausto y el negativo por la de Loglio. Oculito critica a Loglio desde el título empleado en la traducción (§§ 292-298), la dedicatoria y su concepción de traducción (§§ 299-332) hasta la propia traducción (§§ 333-342), la cual *pecchi in materia e in forma* (§ 346) “peca en la materia y en la forma”, o sea, el traductor traicionó la forma lingüístico-literaria y con eso el sentido del original. Para el tratadista, Loglio no ha entendido el pensamiento de Cicerón (§ 299), y no hizo traducción sino ilustración (§ 315).

Non ha tradotto come interprete, né come oratore con le medesime sentenze e forme e figure, non ha servato il genere ne la virtù de le parole, ha rotto il nervo, ha guasto la compositione, senza alcuna osservanza di numero (Fausto da Longiano 1991: § 346).

No ha traducido como intérprete ni como orador con las mismas sentencias y formas y figuras, no ha conservado el género ni el valor de las palabras, ha roto el nervio, ha desgastado la composición, sin ninguna observancia de la cadencia rítmica.

Una muestra de la concepción traduccional de Fausto en la práctica es ofrecida por las oraciones iniciales de la traducción del texto ciceroniano, analizadas en el *Dialogo* (§§ 334-346):

Ego omni officio ac potius pietate erga te caeteris satisfacio omnibus, mihi ipse nunquam satisfacio. Tanta enim magnitudo est tuorum erga me meritorum, ut, quoniam tu, nisi perfecta re, de me non conquiesti, ego, quia non idem in tua causa efficio, vitam mihi esse acerbam putem (Cicerón, *Epistolae ad familiares*).

Io con ogni ufficio, anzi pietà ver te sodisfaccio a tutti, ma non sodisfaccio a me stesso giamai, perché tanta è la grandezza de' tuoi meriti verso me, che, perché tu, se non effettuata la cosa, di me non posasti, perché il medesimo ne la causa tua non faccio, riputo essermi la vita noiosa (Fausto, *Epistole dette le familiari*).

Parmi esser certo che tutti quelli che veggono con quanto studio e affanno mi affatico per te, grande estimano la gratitudine mia; ma io non posso già tanto affaticarmi che l'animo mio ne rimanga contento, perciocché è tanta la grandezza de' toi meriti verso di me, che, non potendo io le cose tue a quel fine condurre, che tu hai condotte le mie, quasi che m'è discara la vita (Loglio, *Le epistole famigliari*).

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA FAUSTINA DE LA TRADUCCIÓN

El *Diálogo* faustino en tanto que forma literaria de reflexión temática remite directamente a Platón, que a su vez remeda las obras teatrales. Retóricamente, este género literario concierne al recurso de la *interrogatio*, perteneciente a la *argumentatio*, o como figura de la *subiectio*.

La relación de Fausto con la gramática y retórica clásicas es patente a lo largo de todo el tratado, como lo hemos ido advirtiendo durante el análisis del contenido. El rechazo a una concepción traductora que separa las palabras y las cosas es una actitud fundada explícitamente sobre la teoría clásica y renacentista común a la gramática y retórica de que las cosas tienen prioridad sobre las palabras y que éstas deben servir a aquéllas. Desde la diferenciación de la traducción de otros procedimientos análogos de recepción del texto, como la metáfrasis, paráfrasis, compendio, explanación, Fausto se va sirviendo de la nomenclatura gramático-retórica y la va amoldando a sus intereses específicos. Así lo hace, por ejemplo, al dividir en tres los elementos de cada composición a traducir: *soggetto, distributione, elocutione* (materia, distribución y elocución), nombrados según la retórica clásica *materia artis, partes artis, elocutio*, y al clasificar las principales dificultades de la traducción (literaria): *compositio*

(*iunctura*), *degnitate (figurae)*, y *numero (numerus)*, aludiendo al *ornatus*. Dedicar gran espacio al análisis de las *formae et figurae* y sobre todo al *numerus*; habla de la riqueza de las lenguas (*copia et abundantia*), de las palabras aisladas y unidas (*verba singula et verba coniuncta*), de circunlocuciones y neologismos, etc.

Más vale que nos detengamos en el pensamiento fundamental de su concepción de traducción. El tratado faustino es al fin y al cabo la defensa de la concepción traduccional de su autor fundada sobre una relectura del clásico texto ciceroniano *De optimo genere oratorum*. Fausto entiende la correcta traducción como reproducción ‘total’ del original, conservando el mismo orden de los pensamientos, con las mismas formas y figuras, y, cuando sea posible, con el mismo número de palabras del texto modelo, acomodando las palabras al genio de la lengua de llegada, manteniendo los mismos valores presentes en la lengua de partida, y con el correspondiente estilo de su autor y todo su sentido. La concepción faustina de sentido, se infiere a lo largo de la disertación, es indisoluble de la forma, así como lo son las palabras y las cosas. Una traducción que no logre reproducir la forma como un todo, no es capaz de reproducir el sentido. Sin embargo, no hay que confundir el precepto de máxima proximidad al original con una mera transposición de sus elementos formales. El límite de la traducción *ut interpretis* es, pues, el respeto a la *proprietas* de la lengua de llegada, a la cual se debe explotar en todas sus posibilidades.

La traducción *ut interpretis* “è molto più difficile” que otros tipos “perchè presuppone tre gran cognitioni: una del senso, l’altra de la lingua ne la quale si traduce, la terza de la lingua da la quale si traduce” (§ 151). Estos requisitos devinieron, desde las reflexiones de Bruni, un lugar común en los tratados sobre traducción. El conocimiento del sentido del texto a traducir abarca, para Fausto, contenido y forma, y es posibilitado por el dominio de la lengua tanto a

nivel gramático como retórico. El conocimiento del sentido está relacionado al primero de los elementos que constituyen cada composición a traducir, o sea, la materia (*soggetto*) tanto en lo general (asunto, arte, ciencia) como en lo particular (propiedades lingüísticas y estilísticas). El segundo de los elementos, la *distribución* (*dispositio*), respecta no sólo al conocimiento del sentido sino también al de las lenguas involucradas en la traducción. La *distribución* en tanto que disposición de la *materia* se refiere al orden de los pensamientos establecido por el autor, que no debe ser alterado por el traductor; pero en tanto que colocación de las palabras apela a la *peritia linguarum* del traductor, para que respete el genio de la lengua de llegada.

Entre todos los principios gramático-retóricos involucrados en el proceso de la traducción *ut interpres*, el que sin duda ocupa el lugar central es el de la *elocutio*, el tercer elemento. Fausto lo tiene muy claro, y lo hace saber, que el traductor es un gran artesano de la palabra – es un escritor –, pudiendo producir en la lengua en la que traduce distintos tipos de *oratio*, que en líneas generales se presentan bajo dos aspectos – como lo sistematizará Schleiermacher en el siglo XVIII –, a saber, el que lleva el lector al original o el que trae el original al lector. El primero pretende mayor fidelidad histórica y lingüístico-estilística frente al original; el segundo intenta una actualización histórica y una adaptación lingüístico-estilística a la estética vigente. Común a los dos es el respeto a la lengua de llegada, porque una traducción – como cada texto – sólo tiene sentido si es comprensible al lector. Para Fausto, la correcta traducción es la que lleva el lector al original, nombrando al otro tipo ‘ilustración’ y no traducción.

Según el tratadista italiano, una traducción puede efectuarse bajo tres formas: *ut orator*, *ut interpres* y por ‘transposición’ de los elementos formales. Esta última alternativa queda descartada porque generalmente tiene apenas un valor didáctico de conocimiento de los sistemas lingüísticos de las lenguas

involucradas y es casi siempre oscura. La transmisión del mensaje pasa por la literariedad del texto. De las otras dos opciones, hemos visto que Fausto defiende la traducción *ut interpres*, porque, amén de los valores presentes en la *ut orator*, se impone la tarea de fijarse en las palabras hasta el punto de computarlas.

La traducción *ut interpres*, por tanto, valorará de forma especial las palabras, sea en tanto que *uerba singula*, sea como *uerba coniuncta*, a nivel gramatical y a nivel retórico. La traducción debe acercarse lo más posible al original, y las palabras que ya en su forma evocan el original tienen una importancia particular. Este pensamiento justifica la clasificación faustina de las *uerba singula*: en la traducción hay que emplear las palabras *comuni* (las palabras latinas que sobreviven en italiano), después, las palabras que tienen un equivalente, aunque de raíces diferentes (*scontro*). Fausto no admite el anacronismo en la traducción, por eso, las palabras que expresan fenómenos culturales y sociales de otras épocas y sin equivalentes en la actualidad deben ser mantenidas las mismas del original. Hay aún palabras *di piena significazione* que deben ser conservadas pese a su dureza. Cuando estos recursos de las *uerba singula* resultan impotentes en la traducción, se puede recurrir a procedimientos como *circunlocuciones* y *neologismos*. Sobre las *uerba coniuncta*, Fausto sólo menciona las locuciones idiomáticas y los proverbios, pero advierte al traductor que tenga cuidado.

La traducción *ut interpres*, aludimos ya, no ha de cuidar únicamente del aspecto semántico, morfológico y sintáctico de las palabras – pertenecientes al nivel gramatical –, aunque con eso pudiera reproducir, parcialmente, el sentido, el orden de los pensamientos, las mismas formas y número de palabras acomodadas a la lengua de llegada. Hay también que tratar de reflejar las mismas figuras, los valores de las palabras y el estilo original – esto es, situarse al nivel retórico –, requisitos que, unidos a los anteriores, pueden ser cumplidos

por el *ornatus* retórico, posibilitando con ello la reproducción del sentido global. “Il vero modo de tradurre è questo, cioè di stare ne le parole se esser può e isprimere il senso” (§ 149). Las mayores dificultades en la traducción, señaló Fausto, son de orden retórico-fónico: *compositione (iunctura)*, *degnitade (figurae)*, y *numero (numerus)*. Las palabras deben “servare la vertù, la forza e ’l valore” (§ 120) que lucen en el original, deben reproducir, en la medida de lo posible, sus aspectos “significanti, sonore, gravi, pieni e numerose” (§ 113).

Pese a la profundidad de reflexión, innovación e importancia del pensamiento faustino sobre la traducción – algo de su influencia durante el Renacimiento es investigado en la obra de Norton (1984) –, su *Dialogo* aún carece de estudios y divulgación. Glyn Norton, uno de los principales divulgadores del pensamiento de Fausto da Longiano, analiza el *Dialogo* de manera distinta a la nuestra, como es el caso de los elementos relacionados directamente a la *elocutio*: los constituyentes de cada texto a traducir (*soggetto, distributione, elocutione*), y las principales dificultades de la traducción (*compositione, degnitade, numero*). Para el investigador inglés, *soggetto, distributione* y *elocutione* componen el primer nivel del proceso traductor, al cual llama ‘lector’ (*Reader*), en donde el traductor primeramente lee y analiza los valores (*perceptual commitments*) implicados en el original. En el segundo nivel, formado por la *compositione, degnitade, numero* – el nivel del ‘escritor’ (*Writer*) –, el traductor trabaja sobre sus comprensiones (*insights*) del original actuando como un escritor. La interpretación de Norton, aunque válida en otros contextos, no contribuye aquí a revelar la presencia de la teoría de la *interpretatio* en la concepción faustina de traducción, con sus niveles gramatical y retórico, y oculta uno de los principales elementos que van a constituir una teoría general de la traducción en el Renacimiento, a saber, el énfasis sobre la *elocutio*.

5.3. CHAPMAN

EL ÚLTIMO DE LOS AUTORES que componen nuestro *corpus* de análisis, George Chapman (ca. 1559-1634), ofrece su concepción traductora en dos textos publicados como prefacio a su traducción de la *Iliads* (*sic*) de Homero, producida en los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII, por lo que, constituye un eslabón entre los dos períodos. El poema *To the reader* fue publicado en 1598 y reeditado junto a *The preface to the reader* en 1611.

Poco se conoce con seguridad de la vida privada y formación intelectual de George Chapman, aparte de que tenía un gran dominio sobre las lenguas griega y latina, y que se dedicó con ahínco a la traducción. Fue un erudito clásico y su obra revela influencias de filósofos estoicos, Epicteto y Séneca (The Columbia Encyclopedia, 2001 [en línea]). Escritor de poesía, comedias y dramas, mantuvo amistades y trabajó en colaboración con escritores como Ben Jonson, Raleigh, John Marston y Marlowe. Es probable que haya conocido – Borges (2001 [en línea]) habla incluso de amistad y rivalidad – a Shakespeare y que este le haya leído. Sus primeras obras literarias son de poesía, *The Shadow of Night* (1594) y *Ovid's Banquet of Sence* (1595). También concluyó el poema inacabado de Marlowe *Hero and Leander*, en 1598. Este mismo año publicó su comedia *The Blind Beggar of Alexandria. All Fools* (1605), *Eastward Ho!* (1605), *Bussy D'Ambois* (1607), *The Conspiracie and Tragedie of Charles Duke of Byron* (1608), *Euthymiae Raptus, or the Teares of Peace* (1609), *The Widdowes Teares* (1612), *The Revenge of Bussy D'Ambois* (1613)... Las obras dramáticas que sobrevivieron se cuentan en cerca de una docena. En su pasión por la literatura clásica griega y latina, tradujo a Homero, Hesíodo, Juvenal y Petrarca, entre otros. No obstante sus esfuerzos, Chapman murió en la pobreza y en la oscuridad (Bartleby.com, 1999 [en línea]). En el siglo XIX, escritores como John Keats y Charles Lamb volvieron a alabar la obra de Chapman, sobre todo sus traducciones de Homero.

Pese a su labor de dramaturgo y poeta, Chapman se inmortalizó como el traductor de Homero, y sus traducciones homéricas, que permanecieron por mucho tiempo como la versión inglesa estándar, siguen siendo las más famosas en esta lengua, y continúan siendo editadas; la última reedición de la *Iliad* y de la *Odyssey* de Chapman la realizó la editorial estadounidense Paperback el 2000. Los primeros siete cantos de su traducción de la *Iliads* aparecen en 1598 como *Seven Books on the Iliads*, y la *Iliads*, edición completa, en 1611. La *Odysseys (sic)* es publicada en 1616, y los *Hymns* en 1624. La traducción chapmaniana de la *Iliads* “fue la primera traducción completa en verso que se hizo en cualquier lengua moderna” (Highet 1996: 185). Aun habiendo sufrido también serias críticas (Cohen 1962: 19), el reconocimiento de sus méritos, que empieza inmediatamente después de su publicación, pervive hasta nuestros días. Lo atestiguan algunos ejemplos: John Keats (1795-1821) inmortalizó la obra de Chapman en el soneto *On First Looking into Chapman's Homer* (1815), “Al asomarse por primera vez al Homero de Chapman”, cuyos últimos versos cantan así:

[...]

Then felt I like some watcher of the skies
When a new planet swims into his ken;
Or like stout Cortez when with eagle eyes

He stared at the Pacific – and all his men
look'd at each other with a wild surmise –
Silent, upon a peak in Darien.

Sentí entonces lo mismo que el vigía que observa
el firmamento y ve de pronto un nuevo astro;
o lo que el gran Cortés, cuando con ojos de águila

por vez primera divisó el Pacífico –y todos sus soldados
entre sí se miraron sin dar crédito a aquello –
callado, allá en lo alto de un monte del Darién.
(trad. de Jorge Luis Borges, 2001 [en línea])

Charles Lamb (1775-1834) escribió sobre Chapman:

He would have made a great epic poet, if, indeed, he has not abundantly shown himself to be one, for his Homer is not so properly a translation as the stories of Achilles and Ulysses rewritten. The earnestness and passion which he has put into every part of these poems would be incredible to a reader of more modern translation (Lamb, 2000-2001 [en línea]).

Algernon Charles Swinburne (1837-1909) alababa las traducciones de Chapman por su “romantic and sometimes barbaric grandeur, [...] freshness, strength, and inextinguishable fire”. El grand crítico George Saintsbury (1845-1933) también escribió sobre las traducciones homéricas de Chapman: “For more than two centuries they were the resort of all who, unable to read Greek, wished to know what Greek was. Chapman is far nearer Homer than any modern translator in any modern language”. Jan M. Ziolkowski, de la Harvard University afirma: “Chapman's Homer provided for the *Iliad* and the *Odyssey* exactly what the *King James Bible* (also published in 1611) did for the *Hebrew Bible* and the *New Testament* in English: it offered a stylistically vigorous and morally powerful translation that has influenced generations of subsequent readers, even as new versions have proliferated” (Princeton University Press, 2001 [en línea]). Jorge Luis Borges, a su vez, considera “espectacular el ardiente Chapman” (*Las versiones homéricas*, 1932). Para George Steiner, “la versión de Chapman tiene ciertos momentos de esplendor”, pero ve su estilo como “desigual y rebuscado. Hay ocurrencias barrocas que están fuera de lugar” (1998: 403-404). Sin embargo, hay que recordar con Susan Bassnett que cada juicio sobre un texto traducido debería considerar tanto el proceso de creación de una traducción como su función en un contexto específico (1999: 24).

La época elizabethana es considerado el primer gran período de traducción inglesa, en que, según evaluación de Michel Ballard, el objetivo de los traductores renacentistas era transmitir tanto contenido como estilo, y la manera de traducir, en su conjunto, era bastante libre. El estilo era a menudo marcado por “euphuisme” (“style précieux, en Angleterre” [Lausberg 1999: III,

341]) y el gusto por las redundancias semánticas y rítmicas. Es un momento histórico en que las traducciones no se preocupaban mucho con su relación con el original – se observa una intensa práctica de traducciones indirectas –, y tenían en cuenta especialmente la recepción del público destinado (Ballard 1992: 126ss.). En este momento histórico en que, al fin y al cabo, se practicaba “a careless freedom in translation” (Amos 1973: 130), no se había aún empezado verdaderamente a producir reflexiones sobre el acto traductor. En este trasfondo, la publicación de la concepción traductológica de Chapman constituye el surgimiento de la primera reflexión de envergadura en lengua inglesa:

Some of the deficiencies in sixteenth-century theory are supplied by Chapman, who applies himself with considerable zest to laying down the principles which in his opinion should govern poetical translations (Amos 1973: 130).

Una nueva reflexión que bebe en las viejas fuentes de la Antigüedad clásica:

Chapman’s discourse about translation is probably the most explicit statement in the English Renaissance of a position similar to that of the classical rhetoricians (Steiner 1975: 9).

M. Ballard, siguiendo una línea de pensamiento que afirma que en el inicio del siglo XVII había en Inglaterra dos distintas escuelas de traducción, la ‘literal’ y la ‘libre’ – a lo que se opone, por ejemplo, T. R. Steiner (1975: 12) –, entiende que la concepción chapmaniana de traducción va a destacar como

une forme de conscience en matière de traduction littéraire sous la forme d’une opposition à un littéralisme attribué (de façon peu-être abusive) à un prédécesseur illustre (Ben Jonson) (Ballard 1992: 132).

La teoría traductológica de Chapman es la teoría del “buen juicio” (*judgment*), o sea, el traductor, para producir una traducción correcta, no debe

ser literal, en el sentido de efectuar una mera transposición de los elementos formales, ni tan libre que ya no se reconozca en el texto traducido su autor primero. La opción por el camino intermedio no le hace a Chapman novedoso; sin embargo, como señala T. R. Steiner, “he may well have been the first to articulate so clearly the pole to be avoided; his real significance to the later history of theory is to have introduced a new way of looking at the art” (1975: 9). Hay que poseer “buen juicio”, sensatez, para hacer equivaler el sentido y la expresión en ambas lenguas. Es fundamental que la traducción sea directa – a partir del texto original – y que la obra a traducir se refleje en la traducción, tanto el sentido como la forma, respetando la *proprietas* de cada lengua y creando en la lengua de llegada un texto literario adecuado a esta lengua. Los principios fundamentales de esta teoría son los ciceronianos, recogidos en *De optimo genere oratorum*, así parafraseados por Chapman:

Not to follow the number and order of words, but the material things themselves, and sentences to weigh diligently, and to clothe and adorn them with words, and such a style and form of oration, as are most apt for the language in which they are converted (Chapman, *The preface to the reader*, 1901: XXV).

No mantener el mismo número de palabras y en el mismo orden, sino sopesar con cuidado las frases y los conceptos, y revestirlos y adornarlos con los vocablos, el estilo y la forma de expresión que sean más adecuados en la lengua en la que se traduce (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

Nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. Non ea enim me adnumerare lectori putati oportere, sed tanquam appendere (Cicerón, *De optimo genere oratorum*, V, 14).

No he traducido como intérprete, sino como orador, con los mismos pensamientos y sus formas así como con sus figuras, con palabras adecuadas a la nuestra costumbre. Para eso no he tenido que traducir palabra por palabra, sino que he mantenido el carácter de las palabras y su fuerza. No he considerado, pues, ser necesario enumerarlas al lector, sino que sopesarlas.

ESTRUCTURA DE LOS TEXTOS

Para nuestro análisis de los dos textos de Chapman, el poema *To the reader* (1598) y *Preface to the reader* (1611), nos servimos de la edición de Israel Gollanez de la traducción de Chapman *The Iliads of Homer translated according to the Greek* (Londres, Ballantyne, 1901, pp. VI-XXX)⁷⁶.

En esta edición, el poema se extiende por ocho páginas, de las cuales, cerca de una página presenta consideraciones sobre la traducción. El *Preface*, en prosa, más largo, ocupa 10 páginas, de las que aproximadamente una página y media tratan específicamente de nuestra cuestión. No es mucho, pero lo bastante para haber formulado y expresado claramente su concepción traductológica, con lo que se puede entender, como T. R. Steiner, que Chapman “spoke in detail about the nature and conditions of translation” (1975: 8).

En los versos dedicados a la traducción, Chapman

- habla de la imposibilidad de la traducción *word for word*,
- menciona la cuestión de la *proprietas* de cada lengua,
- presenta la necesidad de *judgment*, ‘buen juicio’, para la buena traducción,
- sostiene la fidelidad de su traducción homérica al pensamiento del original y
- critica la traducción extremadamente libre.

En el *Preface*,

⁷⁶ Fragmentos de estos textos que tratan de la traducción fueron editados por Lefereve (1992), y de esta edición, fueron traducidos al castellano por María de Barros y Luis Pegenaute (en Chapman 1996: 169; 171), quienes tradujeron en prosa el poema *To the reader* por considerar “complicada” la lengua de los versos. Utilizamos aquí esta traducción.

- comenta sobre su traducción y sobre las malas traducciones;
- desprecia las críticas que le fueron dirigidas concernientes a su traducción;
- expone sus principios traductológicos apoyado en *Horace and other best lawyers to translators*, “Horacio y otros excelentes ‘preceptistas’ de los traductores” y
- defiende su traducción apesar de reconocer en ella algunos pequeños errores.

A semejanza de Horacio – quien escribe la *Epistola ad Pisones* o *Ars poetica* como una composición en versos de reflexiones sobre la creación poética –, Chapman compone el poema *To the reader* como una carta en versos ‘al lector’, siendo la traducción (literaria) uno de los temas abordados. Esta similitud se presenta no sólo en el género literario elegido sino también en la forma y contenido de algunos pasos. Compárese la ironía dispensada por Horacio a los malos escritores con la de Chapman a los malos traductores:

... “*Pictoribus atque poetis
quidlibet audendi semper fuit aequa potestas*”.
*Scimus, et hanc ueniam petimusque damusque uicissim,
Sed non ut placidis coeant inmitia, non ut
Serpentes auibus gementur, tigribus agni.*
(Horacio, *Ars poetica*, vv. 9-13)

“A los pintores y poetas siempre fue propicio el poder de todo osar”. Sabemos, y esta licencia pedimos y damos recíprocamente, pero no a que se unan los mansos a los fieros; no a que se emparejen las serpientes con las aves; con los tigres los corderos.

*Custom hath made even th’ablest agents err
In these translations; all so much apply
Their pains and cunnings word for word to render
Their patient authors, when they may as well
Make fish with fowl, camels with whales, engender,
Or their tongues’ speech in other mouths compell.*
(Chapman, *To the reader*, 1901: XVII).

La costumbre ha hecho errar incluso a los traductores más capaces, que emplean toda su habilidad poética⁷⁷ y su ingenio en verter a los sufridos autores palabra por palabra, cuando es tan difícil lograr que estos hablen en otra lengua como conseguir que las aves procreen con los peces o los camellos con las ballenas (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

CONTENIDO DE LOS TEXTOS

La reflexión de Chapman en torno a la traducción no constituye – como es común en el Renacimiento – un pensamiento sistematizado; sin embargo, se encuentran en sus textos referencias a los tipos de traducción y críticas a ellos, la correcta traducción, el traductor y sus respectivos requisitos y rasgos, argumentación de la correcta traducción, factores extrínsecos e intrínsecos implicados en su traducción, etc. En cuanto a las fuentes directas del pensamiento de Chapman acerca de la traducción, amén de la paráfrasis sobre Cicerón y su mención explícita a Horacio, es difícil afirmar con precisión otros nombres o modelos que le influyeron; sin embargo, sus ideas convergen con las de los autores aquí analizados, por lo que se podría decir con Bassnett, que “Dolet’s views were reiterated by George Chapman” (1980: 54).

La idea central que atraviesa los dos textos de Chapman es la crítica al literalismo (*word for word*) en las traducciones. Una costumbre, según el autor, que es una pedantería absurda (*pedantical and absurd affectation*) y hace errar incluso a los traductores más capacitados (*even th’ablest agens err*), porque no tiene en cuenta la *proprietas* (*sounds and letters; distinguish’d natures*) de cada lengua. Es la *proprietas* lo que determina en cada una de ellas qué es el sentido o la elegancia (*sense and elegancy*). En la traducción *word for word* se pierde

⁷⁷ La edición de Lefevere (1962), a partir de la cual se tradujo este paso, presenta el vocablo *poems* en vez de *pains* como consta de la edición de Gollanez (1901) o *paines* de la de Steiner (1975), por lo que, en lugar de “toda su habilidad poética” se puede leer “todos sus esfuerzos”.

la espontaneidad elegante del lenguaje natural y se ofende a los autores originales con explicaciones forzadas (*lose the free grace of their natural dialect, and shame their autors with a forced gloss*). Por otro lado, Chapman también rechaza las traducciones que hacen uso de *more license from the words than may express / their full compression, and make clear the author*, “una libertad mayor de la que es necesaria para aclarar el original y mantener a la vez su concisión”.

Descartados los tipos opuestos y extremados de traducir, literal y libre, la traducción defendida por Chapman es la que se detiene tanto en la forma como en el contenido (frases, conceptos, vocablos, estilo y forma de expresión) intentando reproducirlos juiciosamente (*judgment*) en la lengua de llegada, respetando la *proprietas* de cada lengua. Apoyándose en Horacio y otras grandes autoridades en la materia (*according to Horace and other best lawyers to translations*), traducir correctamente no significa para Chapman mantener el

number and order of words, but the material things themselves, and sentences to weigh diligently, and to clothe and adorn them with words, and such a style and form of oration, as are most apt for the language in which they are converted (Chapman, *The preface to the reader*, 1901: XXV).

mismo número de palabras y en el mismo orden, sino sopesar con cuidado las frases y los conceptos, y revestirlos y adornarlos con los vocablos, el estilo y la forma de expresión que sean más adecuados en la lengua en la que se traduce (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

De las grandes autoridades en materia de traducción, Chapman nombra solamente a Horacio, pero su concepción de la correcta traducción es casi una transcripción del famoso pensamiento de Cicerón. A diferencia de Fausto da Longiano, por ejemplo, Chapman interpreta “el mismo número de palabras y el mismo orden” ciceronianos como sinónimos de literalidad, de mala traducción. Sin embargo, su comprensión diferenciada de Cicerón no le hace defensor de la traducción libre, la cual ya rehusó, sino que afirma que su *Iliads* “no tiene nada

de libre” si se compara con la de los que traducen libremente (*my conversion much abates the license they take*), que ha tomado a Homero como modelo (*the original be my rule*), se ha amparado en original griego (*the Greek word warrants me*); por lo que se infiere que es imprescindible que la traducción sea directa y muy próxima del original, sin ser literal. Pese a la divergente interpretación entre Fausto y Chapman sobre Cicerón, convergen estos en su entendimiento sobre la práctica de la traducción: ni libre, ni literal al punto de una total transposición formal. La traducción debe salvaguardar del original sus *sentences, elegancy, height, intention, invention*, “sentencias, elegancia, grandeza, intencionalidad, creación”, o sea, valores sobre todo retóricos, para no decir elocutivos; y debe *to reach the spirit that was spent in his example*, “recobrar el espíritu del original”. Susan Bassnett reconoce en este punto, el de la aspiración a recrear el *spirit*, una repercusión de la doctrina platónica de la inspiración de la poesía, según la cual el ‘espíritu’ del texto original podría ser recreado en otro contexto cultural; algo como una ‘transmigración’ del texto original sea en un plan técnico sea metafísico (1980: 55).

Las licencias que Chapman, en su teorización, se permite sensatamente (*judicial*), cuando obligado (*needful*), alguna vez (*sometimes*), son la paráfrasis y la circunlocución, justificando que estas licencias son procedimientos aprobados por algunos autores griegos que fueron comentaristas de Homero. Pero, rechaza la tradición interpretativa, “in which the poet’s meaning was explained away and discourse replaced the compacted meanings of poetry” (Steiner 1975: 9).

El requisito básico para una correcta traducción se refiere a una aptitud del traductor, o sea, poseer un “buen juicio” (*judgment*). El traductor debe conocer (*knowing*) y evaluar (*judicial*). Dada la incompatibilidad entre las lenguas, sólo un “buen juicio” puede hacer coincidir el sentido y la expresión (*sense and elocution*) en ambas lenguas, recuperar el espíritu del original (*reach the spirit that was spent*), descifrar la gramática y etimología de las

palabras utilizadas por su autor (*with art to pierce his grammar, and etymology of words*). El traductor, por tanto, ha que ser perito, juez, lingüista, retórico, filólogo y creador.

What Chapman ultimately envisioned was spiritual commerce between the translator and original author, an empathic art in which the translator goes both beyond and before the text. “Beyond”, in that there is an attempt to reproduce the poetic state and expenditure of creative energy which made the original, and “before”, because the translator attempts to inhabit the consciousness capable of this particular work (Steiner 1975: 11).

LA TEORÍA DE LA *INTERPRETATIO* EN LA TEORÍA CHAPMANIANA DE TRADUCCIÓN

Al repasar el contenido, hemos podido vislumbrar cómo la teoría traductológica de Chapman se encaja dentro de la teoría de la *interpretatio* e incluso se expresa mediante términos gramático-retóricos. Los comentarios de Chapman sobre la traducción principian en el poema *To the reader* con una observación respecto a la imposibilidad de la traducción del tipo *word for word* una vez consideradas las diferencias entre las lenguas, o sea, el reconocimiento de las *proprietaes linguarum*, que dentro del esquema de la teoría de la *interpretatio* ocupan el primer rango. Para ejemplificar su afirmación menciona las lenguas griega e inglesa, cuyas letras y sonidos (*sounds and letters*) (equivalente a aspectos ‘etymológicos’ a nivel gramatical) son imposibles de conciliar con armonía (*shun one form and unison*), y cuya peculiar naturaleza determina lo que en cada lengua es el sentido o la elegancia (*sense and elegancy*): esto es pura *elocutio*. Las *proprietaes* de cada lengua constituyen, pues, la base de su *bene dicere* (la definición clásica de la retórica), es decir, cuando el traductor conoce bien las lenguas con las que trabaja, cuando sabe utilizar con *peritia* los valores y riquezas de tales lenguas, puede producir un texto retórico – claro que sólo esto no basta para una traducción correcta –. La equivalencia posible entre dos lenguas, o sea, la coincidencia del sentido y de la

expresión (*to make both consent sense and elocution*) en ambas lenguas puede ser encontrada mediante la posesión del buen juicio (*judgement*) por parte del traductor. Al conocimiento de las lenguas involucradas hay que aliar el buen juicio del que traduce (un elemento gramatical unido a un elemento retórico de la esfera externa del *aptum*, el de la capacidad intelectual del traductor). Sólo con esta unión se podrá aspirar a recobrar el espíritu de la obra original y a descifrar la gramática y la etimología de las palabras del autor (*and aspire, / as well to reach the spirit that was spent / in his example, as with art to pierce / his grammar, and etymology of words*), o sea, a comprender correctamente el sentido de la obra y las características estilísticas del autor (el sentido de la obra y el estilo del autor corresponden al *aptum* en lo que concierne a la esfera interna de la obra de arte). Mediante su comprensión de la obra y del autor y la posesión del buen juicio, el traductor es apto para traducir según los preceptos ciceronianos, es decir, literariamente, retóricamente, pero dentro de una retórica específica, elocutiva. La traducción palabra por palabra – que no puede ser retórica – ha ya sido rechazada, y la traducción libre – que puede ser retórica – también ha sido rehusada. La traducción chapmaniana, de base ciceroniana, es la de la *via media*, que sopesa los valores del original e intenta adecuarlos equivalentemente a la lengua de llegada. La propia adecuación en sí es ya un valor del *aptum* – aquí, adecuación del texto traducido a la lengua del lector –, que afecta sobre todo a la *elocutio*. La *elocutio* es la responsable de la (re)creación en la lengua de llegada de un texto literario, con vocablos, estilo y forma de expresión adecuados a esta lengua, y equivalentes a las frases, conceptos, estilo y formas del original:

... the material things themselves, and sentences to weigh diligently, and to clothe and adorn them with words, and such a style and form of oration, as are most apt for the language in which they are converted (Chapman, *The preface to the reader*, 1901: XXV).

... sopesar con cuidado las frases y los conceptos, y revestirlos y adornarlos con los vocablos, el estilo y la forma de expresión

que sean más adecuados en la lengua en la que se traduce (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

Dos conceptos básicos rigen la teoría traductológica de Chapman: el “buen juicio” frente a la literalidad. La literalidad no es más que un procedimiento gramatical incapaz de producir una correcta traducción. Ésta ha de recobrar el espíritu (*spirit*) de la obra original, con todos sus valores formales y de contenido, estilísticos y expresivos. La traducción (literaria) es un procedimiento lingüístico esencialmente elocutivo. La poeticidad (*sense and elegancy*) de una obra es indisociable de la lengua en la que se genera, y la literalidad mata tanto el sentido como la forma, incluso con todo el empleo de esfuerzos e ingenio de los mejores traductores (*all so much apply / their pains and cunnings word for word to render / their patient authors*). Sólo el “buen juicio” (*judgment*), la sensatez (*judicial*), la creatividad del traductor puede producir una poeticidad equivalente al original.

* * * * *

Es innegable la conclusión, que venimos advirtiendo durante los análisis del *corpus*, de que existió en el Renacimiento europeo del siglo XVI una concepción común de la traducción, fruto de las transformaciones por las que pasaba la época, y que reflejaba una concepción común del lenguaje, a su vez, plasmada en la retórica elocutiva. Nos queda aún por elaborar sistemáticamente las ideas de nuestros autores con el fin de reconocer, bajo nuestros esquemas mentales, lo que pudo constituir entonces una teoría general de la traducción.

Capítulo VI

LA TEORÍA RETÓRICA (ELOCUTIVA) DE LA TRADUCCIÓN RENACENTISTA

Para la sistematización del pensamiento traduccional de los autores de nuestro *corpus* es conveniente partir de algunos principios generales que puedan facilitar un esquema donde ordenar los elementos de los análisis. Si empezamos por lo genérico, podemos decir que la reflexión sobre la tarea traductora se ocupaba casi exclusivamente de los textos literarios y de la Sagrada Escritura; aunque haya problematizado de alguna forma la cuestión de la traducción y el sistema lingüístico, o bosquejado algunas notas acerca del proceso de la traducción, o aún del papel decisivo del traductor, claro está que ha sido sobre el texto donde ha recaído la atención principal: la producción de un texto con sentido en la lengua de llegada y con valor literario. Textualización y literariedad son los dos grandes hilos conductores que atraviesan las teorías analizadas. Así como estos dos valores pudieron constituir la base de la teoría traductológica en el Renacimiento, también pueden hacerlo actualmente.

R. Stolze, en *Übersetzungstheorien, eine Einführung* (2001), ofrece una amplia panorámica del desarrollo de la traducción en cuanto ciencia trabajando con un abanico de varias de las más importantes teorías de la traducción producidas desde el siglo XIX, y cuyos enfoques se han diversificado dentro de cinco puntos: el sistema lingüístico, el texto, la disciplina, el proceso, y el traductor. Entre los teóricos que han dirigido la atención hacia el texto y han recalcado la calidad literaria en la traducción, se encuentra Jirí Levy, con su obra ya clásica *Die literarische Übersetzung, Theorie einer Kunstgattung* (1969). Podemos servirnos de este texto para confrontar ciertos planteamientos

renacentistas y contemporáneos concernientes a la producción de una traducción artística y su teorización. Importa, pues, recordar algunas de las posiciones fundamentales del teórico checo que pueden establecer los fundamentos de una teoría de la traducción y conferir peso a la teoría renacentista.

A las constataciones corrientes de que el traductor debe dominar 1) la lengua de la cual traduce, 2) la lengua en la cual traduce, y 3) el contenido objetivo del texto traducido, Levy insiste en la necesidad de añadir un cuarto punto en aras de la traducción artística: 4) la traducción tiene que ser una obra de arte (1969: 13).

Levy define su obra como una teoría ilusionista de la traducción, porque los métodos ilusionistas desean que la traducción se asemeje al original:

Der illusionistische Übersetzer verbirgt sich hinter dem Original, das er gleichsam ohne Mittler dem Leser mit dem Ziel vorlegt, bei ihm eine übersetzerische Illusion zu wecken, die Illusion nämlich, daß er die Vorlage lese. In allen Fällen handelt es sich um eine Illusion, die sich auf ein Einvernehmen mit dem Leser oder mit dem Zuschauer stützt: [...] so weiß auch der Leser einer Übersetzung, daß er nicht das Original liest, aber er verlangt, daß die Übersetzung die Qualität des Originals beibehalte (1969: 31).⁷⁸

El traductólogo checo trabaja con la teoría de la comunicación. De ahí que, para él, traducir es comunicar. El escritor cifra una información en un texto. El traductor descifra la comunicación que está contenida en el texto del autor del original y la recifra en su lengua. El lector de la traducción descifra entonces la comunicación contenida en el texto traducido (Levy 1969: 33).

⁷⁸ “El traductor ilusionista se oculta detrás del original, que él presenta igualmente sin intermediario al lector con el objetivo de despertar en éste una ilusión traductora, la de que lee el modelo. En todos casos se trata de una ilusión que se apoya en un acuerdo con el lector o con el espectador: [...] de forma que también el lector de una traducción sabe que no lee el original, pero exige que la traducción conserve la calidad del original”.

En la problemática del traducir, en el proceso de formación de la traducción, se trata sobre todo de la relación:

- a) de la lengua del original y de la traducción – aquí se valoran los conocimientos de la lingüística comparada;
- b) del contenido y de la forma en el modelo (el reconocimiento de los valores estéticos de la forma extranjera) y en la traducción (la búsqueda por una forma análoga en la lengua del traductor) – aquí se trabaja con métodos de la ciencia de la literatura, la estilística comparada y la poética;
- c) de la actuación del original y de la traducción en la aplicación de métodos de crítica literaria (1969: 41-42).

Si se acepta la tesis de que el modelo constituye el material objeto de manejo artístico, se pueden resumir en tres puntos las exigencias que se hace a la traducción: 1) la comprensión del modelo; 2) la interpretación del modelo; y 3) la transposición del modelo (Levy 1969: 42):

Je vollkommener der Übersetzer das Werk begreift, desto konsequenter kann er die Auswahl der übersetzerischen Mittel vorausbestimmen. Je größer sein künstlerisches und sprachliches Talent ist, desto vollkommener Mittel stehen ihm zur Erfassung dieser richtigen Interpretation zur Verfügung (Levy 1969: 64).⁷⁹

Los tipos de talento que el arte de la traducción necesita son principalmente el don de la representación, la capacidad de objetivar y la aptitud estilística (Levy 1969: 64).

Resulta admirable la similitud entre los esquemas que se pueden extraer a partir de los elementos presentados por Levy en tanto que constituidores de

⁷⁹ “Cuanto más perfectamente el traductor comprenda la obra, más consecuentemente podrá predeterminar la elección de los medios traductores. Cuanto mayor es su talento artístico y lingüístico, más perfectos medios se presentan a su disposición para la comprensión de esta correcta interpretación”.

un modelo teórico para la traducción y aquellos de nuestros autores renacentistas. La insistencia de Levy sobre la necesidad de añadir ‘arte’ a los requisitos corrientes de conocimiento de las lenguas y de la materia a fin de realizar una traducción artística fue también, en su tiempo, una característica diferenciadora de la propuesta de los traductólogos renacentistas. Considerando que el conocimiento de las lenguas y de la materia involucradas en cuanto una exigencia para la traducción haya sido presentada por primera vez por Rogerio Bacon, el añadido renacentista, que va a conferir novedad y singularidad a su teorización, concierne a un cuarto requisito: el de la reproducción de la *oratio* del original, acompañado de la necesidad de poseer oídos, o sea, la habilidad poética, la capacidad de captar y reproducir la armonía y el ritmo del original, *lato sensu*, el estilo del original: contenido y expresión. Este cuarto requisito, formulado mediante una sinécdoque en que la parte representa el todo, el oído (la habilidad poética) encarnando la *oratio* (el discurso en todo su conjunto) es el principal elemento que va a caracterizar la retórica *elocutiva*:

Et insuper [los requisitos anteriores] ut habeat auris earumque iudicium, ne illa, quae rotunde ac numerose dicta sunt, dissipet ipse quidem atque perturbet (Bruni 1928: 86).

Y además [de los requisitos anteriores] es preciso que tenga oído y que lo sepa utilizar para no pasar por alto ni modificar lo que se ha expresado con armonía y ritmo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

A este punto transcendental de la traductología renacentista hay que rescatarlo bajo las variadas formas en que es manifestado en los textos de nuestro *corpus* para esclarecer la especificidad que produjo en aquella teoría de la traducción: su empleo de la *elocutio* con respecto a la textualización y la literariedad. Para seguir los pasos de los autores analizados vamos a partir del inicio. Reformulando los esquemas aludidos por Levy, podemos empezar tratando de los requisitos del traductor. A lo largo de la reconstrucción de aquella reflexión traductológica renacentista en lo que sigue, algunas citas se

revelarán necesariamente algo más extensas. Es que, llegados a este punto de la investigación, es menester dejar que los textos hablen por sí solos.

I. REQUISITOS BÁSICOS

1. *Dominio de la lengua de partida*

Bruni empieza su tratado sobre la traducción presentando lo que considera básico para la tarea del traductor: la *peritia linguarum*, o sea, un dominio rico y extenso de ambas lenguas. El conocimiento de la lengua del original o lengua de partida debe abarcar el sistema lingüístico en todo su conjunto, en todos los niveles y peculiaridades; ello implica la comprensión del valor y el significado de las palabras, de los tropos y figuras de lenguaje con sus sentidos connotativos y denotativos, expresiones metafóricas de pensamiento, etc.:

Primum enim notitia habenda est illius linguae, de qua transfers, nec ea parva neque vulgaris, sed magna et trita et accurata et multa ac diuturna philosophorum et oratorum et poetarum et ceterorum scriptorum omnium lectione quaesita. Nemo enim, qui hos omnes non legerit, evolverit, varsarit undique atque tenuerit, vim significataque verborum intelligere potest (Bruni 1928: 84).

En primer lugar se ha de tener conocimiento de la lengua de la que se traduce, y no un conocimiento escaso ni vulgar, sino grande, ejercitado y refinado, y adquirido mediante la lectura diaria y abundante de los filósofos, de los oradores, de los poetas y de escritores de todo género. Pues nadie que no los haya leído, manejado, interpretado desde todos los puntos de vista y asimilado a todos, puede comprender el valor y el significado de las palabras (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

El hecho de que Bruni exponga este requisito con tal esclarecimiento de detalles y el método para su adquisición nos hace suponer que, en desacuerdo

con el pensamiento de Chavy (1981), el conocimiento de las lenguas no era entonces un presupuesto tan común de la práctica traductora y, en la época de Dolet, cuando este conocimiento hubiera podido ser más corriente, había un debate sobre cuál de las dos lenguas involucradas en una traducción era la más significativa y la que podía constituir el requisito primero, apuntando así a determinado modo de traducir. El conocimiento de la lengua de partida, según Vives, lleva el traductor a un modo de traducción que no se detiene en cada palabra porque le hace comprender el sentido:

Licebit duo verba uno reddere, et unum duobus; et in quocumque numero, ut nactus eris linguam (Vives 1993: 321).

Será permitido reproducir dos palabras con una, y una con dos, y en cualquier número, cuando hayas dominado la lengua.

La comprensión del sentido será para Dolet el primer requisito para el traductor, siguiéndole el del conocimiento igualado de ambas lenguas. Es afrontando en sus oposiciones la cuestión del referido debate contemporáneo, que valoraba en la traducción el dominio de una de las lenguas sobre otra cuando Dolet, al hacer hincapié en el conocimiento paralelo de las dos lenguas, expresa una concepción de traducción que implica respeto hacia ambas lenguas y fidelidad al genio de cada una. Su importancia en tanto que precepto para la traducción redundaba, pues, del reconocimiento de las *proprietates linguarum* y el deseo de producir una traducción como literatura propia de la lengua de llegada:

La seconde chose qui est requise en traduction, c'est que le traducteur ait parfaite connaissance de la langue de l'auteur qu'il traduit, et soit pareillement excellent en la langue en laquelle il se met à traduire. Par ainsi il ne violera et n'amointrira la majesté de l'une et l'autre langue (Dolet 1996: 150).

La segunda cosa requerida en traducción es que el traductor tenga perfecto conocimiento de la lengua del autor al que traduce, y que sea igualmente excelente su conocimiento de la

lengua a la cual se propone traducir. De este modo no violará ni menguará la majestad de ninguna de las dos lenguas (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 151).

Fausto da Longiano, a semejanza de Dolet, establece como primer requisito el conocimiento del sentido, seguido del de la lengua de llegada y el de la lengua de partida. Estos tres conocimientos son fundamentales para la producción de una traducción correcta, a la que llama *ut interpretes, cioè di stare ne le parole se esser può e isprimere il senso* (1991: § 149), “esto es, permancer en las palabras lo cuanto sea posible y exprimir el sentido”, en el estilo del modelo. Este modo de traducir es mucho más difícil porque requiere habilidad poética, amén de que

presuppone tre gran cognitioni: una del senso, l'altra de la lingua ne la quale si traduce, la terza de la lingua da la quale si traduce (Fausto da Longiano 1991: § 151).

presupone tres grandes conocimientos: uno del sentido; el otro de la lengua en la cual se traduce; el tercero, de la lengua de la cual se traduce.

La comprensión del sentido, no obstante, concierne a dos factores: lengua original y materia:

Può essere che qualche [traductor] indotto e inetto o per ignoranza de le lingue o de la facultà commeta errori (Fausto da Longiano 1991: § 36).

Puede ser que alguno [traductor] inculto e inepto o por desconocimiento de las lenguas o de la materia cometa errores.

Lutero, a su vez, no especifica bajo la forma de precepto la necesidad de conocimiento de la lengua del original; sin embargo, ello es un postulado que se infiere de su postura como traductor y también a partir del conjunto de su exposición teórica, como cuando elogia el bueno conocimiento del hebreo y del griego que habría tenido san Lucas al escribir su evangelio:

Denn ich halte dafür, Sankt Lukas als ein Meister in hebräischer und griechischer Sprache habe das hebräisch Wort, so der Engel gebraucht, wollen mit dem griechischen kecharitoméni treffen und deutlich machen (Lutero 1996: 126).

Pues opino que san Lucas, que tan bien dominaba las lenguas hebrea y griega, quiso acertar con el griego *kecharitoméni* la palabra hebrea que utilizó el ángel y dejarla bien clara (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 127).

2. Dominio de la lengua de llegada

El conocimiento de la lengua de llegada concierne al dominio del sistema lingüístico en la lengua en la cual se traduce, a la precisión del valor y naturaleza de las palabras, a los tropos y figuras de lenguaje, a la posesión de un amplio vocabulario:

Deinde linguam eam, ad quam traducere vult, sic teneat, ut quodammodo in ea dominetur et in sua totam habeat potestate; ut, cum verbum verbo reddendum fuerit, non medicet illud aut mutuo sumat aut in Graeco relinquat ob ignorantiam Latini sermonis; vim ac naturam verborum subtiliter norit (Bruni 1928: 85).

En segundo lugar debe conocer la lengua a la que quiere traducir de tal manera, que en cierto modo la domine y la tenga por entero asimilada; así cuando haya de traducir una palabra, no vaya buscándola ni la confunda con otra, o la deje en griego por desconocimiento de la lengua latina; ha de conocer con precisión el valor y la naturaleza de las palabras (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

Para Lutero la gran provisión de palabras es un requisito importante porque influirá no solamente en la reproducción del sentido sino que también ayudará en la producción estética del texto en la lengua de llegada:

Wer dolmetschen will, muß großen Vorrat von Worten haben, damit er die recht zur Hand haben kann, wenn eins nirgendwo klingen will (Lutero 1996: 126).

Quien quiera traducir debe disponer de una gran provisión de palabras, a fin de tenerlas a mano cuando una no *suene bien* en ninguna parte.

En efecto, el cuidado con la lengua de llegada, junto a la comprensión correcta del sentido, es el principio fundador de la teoría luterana de traducción, el que moldea la escritura al hacerse traducción:

Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte (Lutero 1996: 120).

Al traducir me he esforzado en escribir un alemán puro y claro (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121).

Ist das Deutsch geredet? Welcher Deutsche versteht solches? Was ist aber das für Deutsch? Wo redet der deutsch Mann so? Der deutsche Mann redet so (Lutero 1996: 124).

¿Eso es hablar alemán? ¿Qué alemán entiende algo así? ¿Qué alemán es éste? ¿Dónde habla así el hombre alemán? Un alemán diría así.

El éxito y la conveniencia social de una traducción están relacionados, para Vives, con el conocimiento de ambas lenguas y de la materia involucradas. El desconocimiento de las lenguas es el responsable de que muchos traductores se enreden en problemas como el de la sinonimia y cometan errores:

[Las traducciones] *fiunt vero falsae vel linguarum ignorantia, vel materiae, qua de agitur. Verba enim finita sunt, res infinitae; itaque similitudine verborum, quae dicitur synonymia, capiuntur multi* (Vives 1993: 323).

[Las traducciones] fallan por ignorancia de las lenguas o de la materia tratada. En efecto, como las palabras son finitas y las cosas infinitas, a muchos confunde la semejanza verbal que se llama sinonimia (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 135).

3. Conocimiento de la materia

Para Bruni, el conocimiento de ambas lenguas antecede la comprensión del sentido y de la materia y es fundamental para ello; es casi como la causa y el efecto. Al evaluar la importancia del conocimiento de la materia para la traducción correcta, Bruni ejemplifica citando al traductor de Aristóteles, y atribuyendo al desconocimiento de la lengua su ignorancia, porque el conocimiento lingüístico, así lo entiende Bruni, abarca también la cultura, la historia, la sociedad y la política de las cuales la lengua es expresión:

Interpres enim noster propter ignorantiam linguae “honorabilitatem” dixit, quod, “censum” dicere debebat. Est autem census valor patrimonii, quem iste stulto et imperito et inusitato vocabulo “honorabilitatem” nuncupavit. [...] Civitates enim Graecorum ferme omnes censu moderabantur. Romae quoque census fuit a Servio Tullio rege constitutus... (Bruni 1928: 94).

Nuestro traductor por desconocimiento de la lengua llamó *honorabilitatem* a lo que debía designar como *censum*. Pues *census* es el valor del patrimonio, que éste designó con el estúpido, inadecuado e inusitado término de *honorabilitatem*. [...] Pues casi todas las ciudades de los griegos se regían según el censo. También en Roma el censo fue instituido por el rey Servio Tulio... (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 101-103).

De la misma manera que para Bruni, el conocimiento de la materia en la concepción de Vives es esencial para que una traducción sea correcta, por posibilitar tanto una correcta comprensión del sentido y su correspondiente reproducción en la lengua de llegada, como la captación y posterior recreación artística y estilística de la disciplina y del autor:

[Las traducciones] *fiunt vero falsae vel linguarum ignorantia, vel materiae, qua de agitur. [...] Verum de quibus agitur, interpretes ignari falluntur, et fallunt eos qui ipsis fidunt, tum in vocibus et dictione, vel arte illi, vel auctori peculiaribus* (Vives 1993: 323).

[Las traducciones] se tornan falsas bien por la ignorancia de las lenguas, bien por la de la materia de la que se trata. [...] Y por lo que hace a la materia de la que se trata, se engañan los traductores ignorantes y ellos mismos engañan a quienes tienen depositada en ellos su confianza, tanto en los términos y la expresión, como en las peculiaridades del arte o del autor en concreto (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 323).

Dolet pondrá al principio de su tratado, como primer requisito para una buena traducción, la comprensión perfecta del sentido y materia del autor que es traducido. Se puede advertir en ello la concepción clásica que revive en el Renacimiento de la primacía del contenido sobre la expresión: *rem tene, verba sequentur*. La perfecta comprensión autoriza al traductor a hacer más inteligible al autor:

En premier lieu, il faut que le traducteur entende parfaitement le sens et matière de l'auteur qu'il traduit, car par cette intelligence il ne sera jamais obscur en sa traduction, et si l'auteur lequel il traduit est aucunement scabreux, il le pourra rendre facile et du tout intelligible (Dolet 1996: 150).

En primer lugar, es preciso que el traductor entienda perfectamente el sentido y materia del autor al que traduce, pues si lo ha comprendido bien no será nunca oscuro en su traducción, y si el autor al que traduce es en cierto modo árduo, él podrá hacerlo fácil y del todo comprensible (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 151).

También para Fausto da Longiano, quien antepone la comprensión del sentido al conocimiento de las lenguas, el sentido es la base de toda traducción y solamente cuando se ha aprehendido se puede concebir la producción de un texto en tanto que traducción:

OCC.: Non si può dire tradottione quella di colui che traduce ciò che meno intende, ancorché cognitione havesse intiera e perfetta de le lingue. Molti, sendo puri grammatici, hanno tentato di tradurre le facultà e però sono incorsi in infiniti errori. [...]

INQ.: [...]; *io dico de le tradottioni di coloro che sono in maggiore stima d'intendere le lingue e le scienze* (Fausto da Longiano 1991: § 36).

OC.: No se puede llamar traducción aquella de quien traduce lo que no entiende, aunque hubiese conocimiento total y perfecto de las lenguas. Muchos, siendo tan sólo gramáticos, han intentado traducir la materia pero han cometido infinitos errores. [...]

INQ.: [...] hablo de las traducciones de aquellos que poseen gran capacidad de entender las lenguas y las ciencias.

De un modo muy distinto, pero con idénticas conclusiones es la exposición de Lutero respecto a este punto. Al defender que la Biblia se ha de explicar por sí misma – y así lo practica el Reformador, como en el ejemplo de la traducción de *Daniel* 9,23 (*hamudóch* e *isch hamudóch* por *vir desideriorum* y por *Du lieber Daniel*) –, Lutero está postulando que el traductor de la Biblia la conozca profundamente, que sea un teólogo, y que domine las lenguas y expresiones culturales involucradas en su contenido, porque de su conocimiento depende la reproducción fiel del mensaje divino en la traducción.

Chapman, el autor menos formal en su teorización de entre los que analizamos, se vanagloria ante otros traductores de Homero por haber entendido y traducido como nadie el pensamiento del poeta griego:

I understand the understandings of all other interpreters and commenters in places of his most depth, importance, and rapture. In whose exposition and illustration, if I abhor from the sense that others wrest and wrack out of him, let my best detractor examine how the Greek word warrants me. [...] I have not turned him in any place falsely (as all other his interpreters have in many, and most of his chief places) (Chapman 1901: XXIII; XXV).

Incluso mi mayor detractor podrá apreciar enseguida que comprendo las interpretaciones que todos los demás traductores y comentaristas han hecho de los pasajes más profundos, importantes y emotivos, y que, si al verterlos y explicarlos, abomino del sentido que otros se empeñan en extraer de ellos, lo hago amparado en el original griego. [...] ni he

malinterpretado nunca a Homero, como a menudo han hecho todos los demás en la mayoría de los pasajes importantes (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

Porque, en verdad, la traducción correcta es la que conserva la misma materia; en cambio, aquella que se propone mejorar la materia deja de ser traducción para ser, por ejemplo, ilustración. Fausto da Longiano es, de entre nuestros autores, el crítico más directo y más vehemente en contra del procedimiento medieval generalizado de alterar de alguna forma la materia del original. Vale recordar algo de lo expuesto en los capítulos II y III, de que el principal rasgo de la traducción medieval es precisamente su carácter 'enarrativo', plasmado sobre todo en la paráfrasis. La *enarratio* medieval intentaba asimilar y explicar la Antigüedad; y porque el texto no era considerado algo inmutable y definitivo, también la traducción pasaba por el filtro de glosas y comentarios. Entre los factores que actuaron en el desarrollo de la *enarratio* medieval, participa la creencia de que existían menos palabras que cosas, y de que aquellas dependían de estas para existir. Una vez que el objetivo del traductor era reproducir el contenido del original, la *res*, y de que tal contenido podría ser transformado, mejorado y adaptado, siendo que a menudo una cosa necesitaba de varias palabras para ser explicada, la traducción de ahí resultante podría presentarse con hasta un tercio más de palabras que el original. Para los humanistas, tal procedimiento medieval no puede llamarse traducción:

Soggetto, che per altri nomi puossi dire inventione, argomento, materia, pensiero, cosa, si dee considerare come generale e come particolare; ma sia comunque si voglia, di qualunque professione e scienza, quando si traduce, l'uno e l'altro ha da essere quello uno, sempre in ogni lingua. Questo soggetto da altri fatto migliore si chiama illustrato, e non tradotto (Fausto da Longiano 1991: § 160).

La materia, que por otros nombres puede llamarse invención, argumento, asunto, pensamiento, cosa, se la debe considerar en cuanto general y en cuanto particular; pero sea como fuere, de cualquier profesión y ciencia, cuando se la traduce debe ser

siempre la misma la una y la otra en cada lengua. A esta materia, si es mejorada por otros se le dice ilustrada y no traducida.

4. Posesión del oído o habilidad poética

La posesión y uso del oído es el requisito concerniente a la comprensión y reproducción artística del original. Mediante el conocimiento de las lenguas y de la materia, asociado al buen oído, el traductor se encuentra en condiciones de captar el arte del original incluso en sus matices rítmicos y armónicos para devolverlos en la traducción. El ritmo puede ser percibido por el oído en la lectura atenta de las estructuras textuales (miembros, incisos y períodos), enseña Bruni:

Et insuper ut habeat auris earumque iudicium, ne illa, quae rotunde ac numerose dicta sunt, dissipet ipse quidem atque perturbet. Cum enim in optimo quoque scriptore [...] et doctrina rerum sit et scribendi ornatus (Bruni 1928: 86).

Y además es preciso que tenga oído y que lo sepa utilizar para no pasar por alto ni modificar lo que se ha expresado con armonía y ritmo. Puesto que en todo buen escritor [...] hay no sólo conocimiento de la materia sino también belleza de estilo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

La traducción que Lutero propone y presenta es idealizada para ser escuchada. El texto producido en la lengua de llegada cuidará de la modulación, de los sonidos melódico-rítmicos y de las pausas. El arsenal de palabras al que se refiere Lutero es el mejor instrumento que puede poseer el traductor para jugar con los aspectos fónicos en la textualización y literariedad:

Wer dolmetschen will, muß großen Vorrat von Worten haben, damit er die recht zur Hand haben kann, wenn eins nirgendwo klingen will (Lutero 1996: 126).

Quien quiera traducir debe disponer de una gran provisión de palabras, a fin de tenerlas a mano cuando una no *suene bien* en ninguna parte.

Otros términos y definiciones para el mismo objetivo son presentados por Dolet: el arte en el texto traducido, expresado también en tanto que fruición acústica:

La cinquième règle que doit observer un bon traducteur [...] contient rien autre chose que l'observation des nombres oratoires: c'est à savoir, une liaison et assemblément des dictions avec telle douceur, que non seulement l'âme s'en contente, mais aussi les oreilles en sont toutes râvies, et ne se fâchent jamais d'une telle harmonie de langage (Dolet 1996: 152-154).

La quinta regla que debe observar un buen traductor [...] consiste tan sólo en la observancia de los números oratorios: es decir, una tan suave trabazón y fluidez de la expresión, que no sólo es deleite del alma sino encanto del oído, que nunca se cansa de una tal armonía de lenguaje (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153-155).

Fausto da Longiano recomienda el uso del oído en la creación de palabras, lo que también evidencia la búsqueda de sonoridad en las palabras en sucesión, enunciadas en sentencias:

... è lecito, e sempre serà lecito, formare voci nuove per analogia, pur che non sieno talmente aspre che non le aborriscono l'orechie (Fausto da Longiano 1991: § 193).

... es lícito y siempre lo será formar palabras nuevas por analogía, pero que no sean talmente ásperas que aborrezcan los oídos.

La posesión del oído o habilidad poética está vinculada a la cuestión de la *elocutio*, que explicitamos más adelante. El cambio en la concepción de la traducción acaecido en el Renacimiento, con la valoración de su potencialidad artística, mejora el status del traductor y dilata enormemente los requisitos para una *interpretatio recta*. Amén de estas cuatro condiciones básicas, se pide al

traductor que posea una formación técnica y literaria (*disciplina et litteris structus est*, [Bruni 1928: 86]), habilidad, diligencia, razón e inteligencia; un corazón recto, piadoso, fiel, diligente, temeroso, cristiano, erudito, experimentado, avezado (*Kunst, Fleiß, Vernunft, Verstand; [...] ein recht, fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, erfahren, geübt Herz*, [Lutero 1996: 116; 128]), que sea instruido y refinado (*doctum et elegantem*, [Bruni 1928: 90]).

El Renacimiento en cuanto expresión de una distinta cosmovisión se ha imprimido en los escritos de la época. Al leer la reflexión de Bruni sobre el papel del traductor, se puede conjeturar, por ejemplo, sobre las marcas de la mudanza de concepción de la historia, del tiempo y de la individualidad del hombre, y casi reconocer una conciencia de la ‘inevitable interferencia personal’ del traductor en la traducción. Y si comparamos su pensamiento con el de Jirí Levy podemos admirar cuánto expresiones idénticas pueden significar similitudes o realidades dispares:

In traductionibus interpres quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit. [...] Nunc autem eius verba [de Aristóteles] praeclare et eleganter in Graeco scripta quemadmodum his interpres in Latinum converterit, animadvertite! Ex hoc enim modus et forma traductionis, qua ubique usus in transferendo est, manifestissime deprehendetur (Bruni 1928: 86).

En las traducciones todo buen profesional se volcará en el autor original del escrito con todo su corazón, su alma y su voluntad, y en cierto modo se pondrá en su lugar. [...] Observa ahora cómo este traductor ha llevado al latín sus palabras [de Aristóteles] escritas en griego de forma tan clara y elegante. Con ello se comprenderá con mayor claridad el método y tipo de traducción que ha utilizado insistentemente en su versión (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87; 95).

Die Übersetzung kann man als Äußerung oder Ausdruck der schöpferischen Individualität des Übersetzers betrachten und infolgedessen den Anteil des persönlichen Stils und der persönlichen Interpretation des Übersetzers an der

endgültigen Gestaltung des Werks erforschen. [...] Man kann hinter dem Werk die Methode des Übersetzers als Ausdruck einer bestimmten Übersetzungsnorm suchen, einer bestimmten Einstellung zum Übersetzen (Levy 1969: 25).

La traducción puede ser vista como exteriorización o expresión de la individualidad creativa del traductor y por lo tanto se puede investigar la participación del estilo personal y de la interpretación personal del traductor en la formación definitiva de la obra. [...] Se puede buscar por detrás de la obra el método del traductor como expresión de una determinada norma de traducción, de una determinada orientación para el traducir.

Una vez expuestos los requisitos considerados básicos para una traducción correcta e introducido su elemento diferenciador, retomamos algunos de los principales problemas que entraña este arte levantados por nuestros autores.

II. LA PROBLEMÁTICA DE LA TRADUCCIÓN

1. Lengua del original y de la traducción

El reconocimiento de las diferencias y singularidades de cada lengua principia de modo oficial en el Occidente con los romanos al establecer un contacto más literario de su lengua con la griega, a lo que llamaron *proprietates linguarum*. Estas *proprietates* constituyen, pues, el núcleo del objeto de la traducción. En el período temporal aquí estudiado, hubo un fuerte rechazo a que las lenguas de los textos originales, sobre todo el latín, proseguieran con una de las prácticas medievales en la traducción que era la de interferir violentamente en el genio de las nuevas lenguas vernáculas, menospreciando la *proprietates* de la lengua en la que se traducía. No por nada, vociferaba Lutero:

Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden. [...] denn, ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, als ich deutsch zu reden beim Dolmetschen mir vorgenommen hatte (Lutero 1996: 122).

No hay que preguntar a las letras de la lengua latina cómo debe hablarse alemán. [...] pues yo quería hablar alemán, no latín ni griego, cuando me propuse traducir al alemán (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 123).

La desconsideración ante las diferencias entre las lenguas es una señal de ignorancia, porque no hay siquiera dos lenguas que tengan correspondencia exacta entre sus *proprietates*, por lo que no hay que transponer pura y simplemente lo que es propio de una lengua a otra:

... ut si quis tentaret Demosthenis, aut M. Tullii orationes, aut Homeri vel Maronis carmen in alias linguas transferre, facie illa et colore dicendi prorsum observato; quod experiri hominis esset parum intelligentis, quanta sit in linguis diversitas. Nulla est enim adeo copiosa lingua et varia, quae possit per omnia respondere figuris, et conformationibus etiam infantissimae (Vives 1993: 320).

... si alguno intentara trasladar a otras lenguas los discursos de Demóstenes o de Marco Tulio, o la poesía de Homero o de Marón, conservando en todo su ser la apariencia y el color de su lenguaje; intentar esto sería propio de un hombre que no acaba de comprender cuán grande es la diversidad en el campo de las lenguas. Ninguna lengua es, en efecto, tan abundante y variada que pueda tener una correspondencia exacta con las figuras y configuraciones, incluso de la más pueril (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 320).

Nec sunt figurae et schemata linguae unius in alteram exprimenda, multo minus quae sunt ex idiomate (Vives 1993: 321).

Las figuras y esquemas de una lengua no deben copiarse en otra, y mucho menos si son idiotismos (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 135).

El conocimiento de ambas lenguas, presentado como un requisito fundamental, debe mostrar al traductor no sólo cuánto difieren las lenguas entre

sí, sino también el valor y la naturaleza de cada palabra y de cada peculiaridad en su sistema lingüístico, a fin de que pueda buscar equivalentes en otro sistema lingüístico:

Cuides-tu que si un homme n'est parfait en la langue latine et française, il puisse bien traduire en français quelque oraison de Cicéron? Entends que chacune langue a ses propriétés, translations en diction, locutions, subtilités et véhémences à elle particulières. Lesquelles si le traducteur ignore, il fait tort à l'auteur qu'il traduit, et aussi à la langue en laquelle il le tourne: car il ne représente et n'exprime la dignité et richesse de ces deux langues desquelles il prend le maniemment (Dolet 1996: 150).

¿Piensas acaso que si un hombre no domina el latín y el francés, pueda traducir bien al francés un discurso de Cicerón? Entiende bien que cada lengua tiene sus propiedades, expresiones, locuciones, sutilezas y vehemencias que le son propias. Y si el traductor las ignora, no hace justicia al autor que traduce, y tampoco a la lengua a la cual lo traduce, pues no reproduce ni expresa la dignidad y riqueza de las dos lenguas que maneja (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 151).

Los valores de una lengua sólo pueden ser percibidos dentro de su sistema. No hay correspondencia total entre las lenguas en ninguno de sus niveles, ni grafológico, ni fonológico, ni lexical, ni gramatical (Catford 1965):

*For, even as different a production
Ask Greek and English, since they in sounds
And letters shun one form and unison;
So have their sense and elegancy bounds
In their distinguisht natures
(Chapman 1901: XVI).*

La misma distancia separa al griego y al inglés, pues sus letras y sonidos son imposibles de conciliar con armonía. Su peculiar naturaleza determina lo que en cada una es el sentido o la elegancia (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

La no correspondencia entre las *proprietates* de las lenguas no debe conllevar la conclusión de que algunas lenguas sean superiores o más bellas

que otras, sino fomentar la valoración de cada una en cuanto un conjunto con riquezas propias:

Atqui nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit!
(Bruni 1928: 95).

¡No se ha dicho nada en griego que no pueda expresarse en latín! (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 105).

Ogni lingua ha li soi modi, le sue vaghezze, i soi splendori, li quali non corrispondo a l'altre (Fausto da Longiano 1991: § 122).

Cada lengua tiene sus modos, sus bellezas, y sus esplendores, los cuales no corresponden a las otras lenguas.

Ogni volta che una lingua possa isprimere i soi concetti, contentar si dee de la ricchezza (Fausto da Longiano 1991: § 187).

Toda vez que una lengua pueda expresar sus conceptos, debe contentarse de su riqueza.

2. *Contenido y forma, sentido y palabra, espíritu y letra*

Con el establecimiento de las nuevas lenguas vernáculas garantizado, con su reconocimiento legal, o en proceso, como lenguas nacionales y el de su potencial en expansión, adviene pues la necesidad de desarrollo estético de la lengua. Hemos podido observar cómo nuestros autores enfatizaban la exigencia de una buena textualización y literariedad en la lengua de llegada; cuánto reconocían el papel primordial del traductor como formador y enriquecedor de la lengua; qué importancia merecía la lengua del uso corriente, etc. La nueva cosmovisión del hombre renacentista le hizo mirar de otro modo hacia las obras a traducir: no más solamente tomando como punto de partida el texto con su mensaje a comunicar, sino su valor estético y de contenido. De ahí el cambio de la concepción medieval de traducción que, en nombre de la fidelidad al pensamiento del autor, podía traducir palabra por palabra o según el sentido, a

la nueva concepción renacentista de traducción que, buscando arte en la lengua de llegada, intentará conjugar estética y contenido salvaguardando lo mejor posible los valores del original en la traducción: evitando la transposición de formas lingüísticas pero insistiendo en el mantenimiento de formas que poseen función semántica; recreando la *oratio*, el estilo; diciendo no al metro, pero sí al ritmo. Ya Bruni lo expone con mucha corrección:

Haec est enim optima interpretandi ratio, si figura primae orationis quam optime conservetur, ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat (Bruni 1928: 87).

Éste es, pues, el mejor método de traducción: mantener lo mejor posible el aspecto del texto original, de modo que los pensamientos estén correctamente expresados y a la expresión no le falte brillantez ni ornato (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

Vives considera la posibilidad de la traducción basada sólo en el sentido, pero estima claramente mejor la que sea artística, que reproduzca los valores del original sin descuidar de la lengua de llegada, dando así continuidad al pensamiento de Bruni:

In quibus interpretationibus res et verba appenduntur, tropi et figurae, et reliqua orationis ornamenta conservari debent, quoad eius fieri possit, eadem; sin id minus queas commode, similia vi et decore, videlicet qualia in posteriori lingua congruunt. Haeque eandem vel vim referunt vel gratiam, quam illa altera in lingua priore (Vives 1993: 323).

En las interpretaciones en que se valoran fondo y forma, los tropos, figuras y demás ornato de la oración deben conservarse idénticos mientras sea posible o, si no se puede, semejantes en significado y belleza, claro que de modo que armonicen con la lengua de llegada y mantengan el mismo significado y gracia que los de la lengua de partida (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 137).

Con la misma concepción que la de Bruni y Vives comulga también Dolet:

En traduisant il ne se faut pas asservir jusques à là que l'on rende mot pour mot. [...] sans avoir égard à l'ordre des mots il s'arrêtera aux sentences, et fera en sorte que l'intention de l'auteur sera exprimée, gardant curieusement la propriété de l'une et l'autre langue (Dolet 1996: 152).

Al traducir no hay que someterse hasta el punto de verter palabra por palabra. [...] sin parar mientes en el orden de las palabras, se fijará en los pensamientos, y hará de modo que resulte expresada la intención del autor, conservando con esmero la propiedad de una y otra lengua (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153).

La traducción que trata de reproducir el pensamiento del original y recrear su estética en la lengua de llegada no puede regirse por las normas lingüísticas de la lengua de partida, sino que debe intentar 'adaptar' (*applicare* [TR 2772 a-b]), como decía Lutero, los valores del modelo a la traducción, si necesario fuere incluyendo u omitiendo alguna palabra, y a veces también calcando expresiones que no encuentran fuerza similar en la lengua de llegada: el mantenimiento de la *proprietas* de la lengua de llegada con sus valores estéticos debe estar unido a la fidelidad al pensamiento del modelo y al respeto también a la *proprietas* de aquella lengua:

Nun hab' ich [...] der Sprachen Art vertrauet und bin ihr gefolget (Lutero 1996: 130).

He confiado en la manera de ser de las lenguas, siguiéndola (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 131).

Diese vier Buchstaben s-o-l-a stehen nicht drinnen [en el original] [...]. Sehen aber nicht, daß es gleichwohl dem Sinn des Textes entspricht, und wenn man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es hinein (Lutero 1996: 122).

Esas cuatro letras *s-o-l-a* no se encuentran ahí [en el original] [...]. Pero no ven que aun así corresponde al sentido del texto, y si se lo quiere traducir al alemán con claridad y firmeza, hay que añadirlo (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 123).

Doch habe ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großer Sorgfalt samt meinen Gehilfen darauf gesehen, so daß, wo es etwa drauf ankam, da hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon abgewichen (Lutero 1996: 128).

Pero por otra parte no he prescindido de la letra con excesiva libertad, sino que junto a mis ayudantes me he fijado en ella meticulosamente, de modo que cuando parecía necesario he mantenido la literalidad y no me he apartado tan libremente de ella (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

La traducción calco o que se fija meticulosamente en la letra no necesariamente significa la que sigue el mismo orden de las palabras y la misma sintaxis de la lengua del original. A semejanza de Lutero en este paso encima citado, Fausto da Longiano también defiende una gran proximidad con las palabras del modelo, argumentando que, una vez que las cosas son representadas por las palabras, al traducir las palabras con propiedad y juicio se está expresando el pensamiento de forma adecuada:

La tradottione che rappresenta le parole, non rappresenta necessariamente le sentenze anchora? (Fausto 1991: § 56)

La traducción que representa las palabras, ¿no representa necesariamente también las sentencias?

Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con las definiciones y uso de los términos: si la traducción se acerca demasiado a las palabras sin *judgement*, 'buen juicio', puede convertirse en una traducción literal del tipo que impide la recreación artística del modelo; por otro lado, el extremo alejamiento de las palabras deja de ser traducción para convertirse en otro género literario, sólo basado en determinado modelo:

*So the brake
That those translators stick in, that affect
Their word-for-word traductions (where they lose
The free grace of their naturall dialect,
And shame their authors with a forced glose)
I laugh to see; and yet as much abhor*

*More license from the words than may express
Their full compression, and make clear the author*
(Chapman 1901: XVI).

Me río, por tanto, de esos traductores que se imponen a sí mismos el freno de la traducción literal, perdiendo la elegante espontaneidad del lenguaje natural y ofendiendo a los autores originales con explicaciones forzadas. Pero, de igual modo, detesto las versiones que hacen uso de una libertad mayor de la que es necesaria para aclarar el original y mantener a la vez su concisión (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

3. Reconocimiento de los valores (estéticos) del original y búsqueda de una forma análoga en la traducción

Del problema de la lengua del original y de la traducción con el reconocimiento de las *proprietas linguarum* y de la riqueza de cada lengua, añadido al problema del contenido y forma con una nueva mirada que pasa a valorar la estética y el contenido, resulta una tercera y consecuente cuestión, la del reconocimiento de los valores, sobre todo estéticos, del modelo y el intento de producir una correspondencia en la traducción. La exigencia de producción de una traducción más artística eleva el estatuto de esta *ars* al nivel de género literario y, por consiguiente, la transforma en una tarea difícil y especializada:

Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei, das hab ich wohl erfahren. [...] Ach, es ist dolmetschen keineswegs eines jeglichen Kunst (Lutero 1996: 128).

Bien he podido enterarme de qué clase de arte y trabajo es traducir. [...] Ay, traducir no es un arte que domine cualquiera (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 129).

Magna res igitur ac difficilis est interpretatio recta (Bruni 1928: 84).

Empresa grande y difícil es la correcta traducción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

Dicere autem: non vituperationem, sed laudem mereri eum, qui, quod habuit, in medium protulit, nequaquam rectum est in his artibus, quae peritiam flagitant. Neque enim poeta, si malos facit versos, laudem meretur, etsi bonos facere conatus est, sed eum reprehendemus atque carpemus, quod ea facere aggressus fuerit, quae nesciat (Bruni 1928: 86).

Pero decir que no merece reproche sino elogio aquél que divulgó lo que buenamente entendió, no es de ningún modo aceptable tratándose de artes que exigen talento. Pues si un poeta compone versos de mala calidad, no merece elogios aunque su intención sea hacerlos bien; por el contrario, lo reprenderemos y criticaremos porque se atrevió a hacer algo de lo que era incapaz (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 86-87).

Haveva in animo di voler tradurre alcune cose, ma me n'havete fatto fuggire la voglia; teneva prima que la tradottione fusse uno scherzo, hora parmi la maggior cosa del mondo (Fausto da Longiano 1991: § 273).

Tenía ánimo de traducir algunas cosas, pero me ha usted ahuyentado la voluntad; antes creía que la traducción fuera una broma, ahora me parece la cosa mayor del mundo.

Indudablemente, es un trabajo de expertos, muchas veces insospechado por el lector que nunca haya intentado semejante labor:

Und ist uns sehr oft begegnet, daß wir vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, haben's dennoch zuweilen nicht gefunden (Lutero 1996: 122).

Y a menudo nos ha ocurrido pasarnos dos, tres, cuatro semanas buscando una única palabra y aun así a veces no la hemos encontrado (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121-123).

Nun es verdeutscht und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern. Es läuft jetzt einer mit den Augen durch drei, vier Blätter und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, wo er jetzt drüber hingehet wie über ein gehobelt Brett, wo wir haben müssen schwitzen und uns ängsten, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumeten, auf daß man könnte so fein daher gehen (Lutero 1996: 122).

Ahora que está traducido al alemán y listo, cualquiera puede leerlo y dominarlo. Ahora recorre uno con los ojos tres, cuatro páginas y no tropieza ni una vez, pero no se percata de los palos y piedras que había donde ahora camina como se fuera sobre una tabla cepillada, donde hubimos que sudar y sufrir angustias antes de sacar del camino aquellos palos y piedras para que pudiera caminar tan cómodamente.

Ex quo scelus quodammodo inexpiabile censendum est hominem non plane doctum et elegantem ad transferendum accedere (Bruni 1928: 90).

Por esto se ha de juzgar casi como un crimen imperdonable el hecho de que un hombre no suficientemente instruido y refinado aborde las tareas de la traducción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 93).

El punto de partida de la traducción correcta es, pues, la comprensión del modelo en todos sus niveles. Pero no basta con que el traductor tenga voluntad y llegue a comprender su modelo; le hace falta también aptitud y habilidad poética:

Multi enim ad intelligendum idonei, ad explicandum tamen non idonei sunt (Bruni 1928: 84).

Hay muchos que están capacitados para la comprensión, pero que no lo están para la expresión (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

Después de comprender el modelo hay que interpretarlo, antes de transponerlo:

Diese vier Buchstaben s-o-l-a stehen nicht drinnen [en el original] [...]. Sehen aber nicht, daß es gleichwohl dem Sinn des Textes entspricht, und wenn man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es hinein (Lutero 1996: 122).

Esas cuatro letras *s-o-l-a* no se encuentran ahí [en el original] [...]. Pero no ven que aun así corresponde al sentido del texto, y si se lo quiere traducir al alemán con claridad y firmeza, hay que añadirlo (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 123).

Nisi quis in multa ac varia lectione omnis generis scriptorum versatus fuerit, perfacile decipiatur ac male capiat, quod est transferendum (Bruni 1928: 85).

Si uno no está versado en una amplia y variada lectura de escritores de toda clase, puede equivocarse muy fácilmente e interpretar mal lo que se ha de traducir (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

La verdadera transposición del modelo sólo puede efectuarse en la traducción artística, cuya posibilidad parte del presupuesto de una capacidad análoga de las lenguas:

Atqui nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit!
(Bruni 1928: 95).

¡No se ha dicho nada en griego que no pueda expresarse en latín! (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 105).

Par laquelle erreur ils dépravent souvent le sens de l'auteur qu'ils traduisent, et n'expriment la grâce et perfection de l'une et l'autre langue (Dolet 1996: 152).

Y cometiendo tal error [la versión palabra por palabra], a menudo corrompen el sentido del autor que traducen, y no expresan la gracia y perfección de una y otra lengua (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153).

Ich halte dafür, Sankt Lukas als ein Meister in hebräischer und griechischer Sprache habe das hebräische Wort, so der Engel gebraucht, wollen mit dem griechischen kecharitoméni treffen und deutlich machen (Lutero 1996: 126).

Opino que san Lucas, que tan bien dominaba las lenguas hebrea y griega, quiso acertar con el griego *kecharitoméni* la palabra hebrea que utilizó el ángel y dejarla bien clara (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 127).

En la etapa de la transposición, el traductor, que ya ha demostrado poseer aptitud, habilidad poética y vasta cultura, debe hacer uso aún de otra capacidad, el 'buen juicio':

*... require
Only a judgment to make both consent
In sense and elocution
(Chapman 1901: XVI).*

... basta con poseer buen juicio para hacer que coincidan el sentido y la expresión en ambas lenguas (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

La coincidencia del sentido y la expresión en ambas lenguas requiere, en la fase de transposición – después del dominio de los sistemas lingüísticos, comprensión e interpretación del modelo –, cuidadosa búsqueda de analogías en la lengua de llegada y respeto al genio de la lengua:

Ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, als ich deutsch zu reden beim Dolmetschen mir vorgenommen hatte. [...] Ich weiß nicht, ob man das Wort 'liebe' auch so herzlich und genugsam in lateinischer oder anderen Sprachen ausdrücken kann, das ebenso dringe und klinge in's Herz durch alle Sinne (Lutero 1996: 122; 126).

Yo quería hablar alemán, no latín ni griego, cuando me propuse traducir al alemán. [...] No sé si la palabra *liebe* puede expresarse también en latín y otras lenguas de manera tan cordial y concisa, que penetre el corazón y llene con su música todos los sentidos como lo hace en nuestra lengua (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 123; 127).

Ich habe mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte (Lutero 1996: 120).

Al traducir me he esforzado en escribir un alemán puro y claro (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121).

Und ist uns sehr oft begegnet, daß wir vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, haben's dennoch zuweilen nicht gefunden (Lutero 1996: 122).

Y a menudo nos ha ocurrido pasarnos dos, tres, cuatro semanas buscando una única palabra y aun así a veces no la hemos encontrado (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121-123).

De las tres fases que sintetizan el proceso traductivo – comprensión, interpretación y transposición del modelo – depende el logro de la traducción

correcta o su fracaso, que es también el del traductor; por lo que concluye Bruni así:

Denique interpretis vitia sunt: si aut male capit, quod transferendum est, aut male reddit aut si id, quod apte concinneque dictum sit a primo auctore, ipse ita convertit, ut ineptum et inconcinnum et dissipatum efficiatur (Bruni 1928: 86).

En resumen, los defectos del traductor son entender mal lo que se ha de traducir, expresarlo mal, o transformar lo que dijo el autor original con propiedad y elegancia, de tal manera que resulte sin propiedad, sin elegancia y disperso (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

III. (EL LECTOR O) EL USO DE LA LENGUA COMÚN

Se puede afirmar con bastante seguridad que la atención destinada al lector en el Renacimiento era mucho mayor de la que es practicada actualmente, ante todo porque las traducciones, en gran parte, eran dirigidas a públicos específicos y, a menudo, se conformaban a ellos:

Si potes, contende etiam cum tuo exemplari, et meliorem quam acceperas orationem reddito, hoc est, aptiorem et commodiorem rei atque auditoribus, nam hoc demum melius, quod appositius et conducibilius (Vives 1993: 327).

Si puedes, incluso compite con el original, mejora su estilo y así hazlo más oportuno y ajustado al asunto y a los oyentes – pues, en suma, es mejor lo que es más adecuado y conveniente – (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 139).

Sin embargo, dos principios concebidos en nombre del lector traspasan las teorizaciones de entonces, independientes de las características del lector alvo: el cuidado con el uso de la lengua común y el cuidado con la sonoridad del texto producido en esta lengua. La sonoridad la comentaremos adelante como parte de la *elocutio*: su función principal es crear estética sonora y

auxiliar la memorización. En cuanto al uso de la lengua común, este concierne más directamente a la comprensión del mensaje por el lector, pudiendo expresar, a menudo, el nacionalismo entonces emergente en muchos países europeos. Ya en Bruni, la recomendación del uso común revela no sólo su preocupación con el mantenimiento y la pureza del latín clásico, sino también el deseo de una comprensión clara:

[...] *fugiatque et verborum et orationis novitatem, praesertim ineptam et barbaram* (Bruni 1928: 86).

[El traductor debe] huir de palabras y frases demasiado novedosas y de barbarismos y extranjerismos (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85).

Nam ego id verbum numquam audivi hactenus neque legi nec, quid importet, intelligo. Si in extrema barbarie id verbum in usu est, doce me, quid apud barbaros significet “prolocutionis gratia loqui”? Nam ego Latinus istam barbariem tuam non intelligo (Bruni 1928: 92).

Yo nunca hasta ahora he escuchado esta palabra ni la he leído ni comprendo qué es lo que esconde. Si en los países bárbaros más alejados es usual ese vocablo, explícame qué significa entre los bárbaros “hablar para hacer una *prolocutio*”. Pues yo, en latín, no entiendo este barbarismo tuyo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 95-97).

La claridad, *perspicuitas*, está estrechamente vinculada al *usus* y a la comunicación, la comprensión del texto y del lector. El *usus* puede referirse tanto a aquel de la *vetustas* y *auctoritas*, o sea, consagrado en la literatura clásica, así como al *usus loquendi*, común, en el sentido de hablado corrientemente. Aun en Bruni, quien alude al *usus* refiriéndose a la traducción de Aristóteles al latín – como hemos visto en estas citas –, se pueden detectar las dos formas de *usus*. Pero en Lutero, no hay la posibilidad de que mencionara el *usus* de la literatura clásica por el hecho de que no la había, o mejor, lo poco que había de literatura en lengua alemana no expresaba una realidad lingüística en un nivel deseado y elevado como lo hacía la lengua latina. Lutero aboga por el uso de la lengua corriente, *die gemeine Sprache*,

pero que, reiteramos, no debe ser entendida como una simple forma de hablar del vulgo, sino como corrección del sentido. A partir del habla del pueblo y mediante su dialecto materno, Lutero formula un alemán común, que se presta a la producción literaria y a la comunicación.

Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte (Lutero 1996: 120).

Al traducir me he esforzado en escribir un alemán puro y claro (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121).

Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet (Lutero 1996: 124).

No hay que preguntar a las letras de la lengua latina cómo debe hablarse alemán, sino que hay que preguntárselo a la madre de familia en su casa, a los niños en la calle, al hombre corriente en el mercado, y mirarles a la boca para ver cómo hablan y traducir de acuerdo con ello; *entonces sí que lo entienden y se dan cuenta de que les está hablando en alemán* (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 125).

El *usus loquendi* vivesiano manifiesta aún otra característica, no contemplada por Bruni ni Lutero, la que propone una recuperación del lenguaje común e histórico, el *sermo vulgaris*, para sustituir al *sermo rationalis* en tanto que manejo y distorsión del lenguaje en su uso escolástico (Hidalgo-Serna 1998: XIII). La historicización del lenguaje capacita al desarrollo normal de una lengua y sanciona, entre otras cosas, la creación de palabras y la naturalización de figuras extranjeras. En este punto, Vives muestra una posición menos radical que la de Bruni o Dolet, y más abierta a la influencia exterior:

Vtilissimum esset linguis, si dexteri interpretes auderent nonnumquam peregrinam figuram, vel tropum donare sua civitate, modo ne ab illius moribus et consuetudine multum dissideret. Quandoque etiam ad imitationem prioris linguae, et quasi matris fingere ac formare apte verba aliqua, ut posteriorem linguam, ac quasi filiam locupletarent (Vives 1993: 324).

Sería de gran utilidad para las lenguas si los traductores diestros se atreviesen a otorgar alguna que otra vez derecho de ciudadanía a alguna figura extranjera o a un tropo, siempre y cuando no se apartase mucho de los usos y costumbres de su lengua. También en alguna ocasión resultaría útil, a imitación de la lengua originaria y, por así decir, madre, modelar y formar adecuadamente algunas palabras con el fin de que enriqueciesen la lengua a la que se traduce y, por así decir, su hija (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 324).

También Fausto da Longiano, a semejanza de Vives, acepta y justifica la creación de palabras siempre que sea necesario representar alguna cosa nueva nunca antes nombrada, tanto en las lenguas modernas como en las muertas (latín, griego y hebreo) (1991: § 180):

Quando una cosa nova non più veduta né più udita ci si rappresenta, non è dubbio alcuno che bisogna darle qualche nome, e questo è per necessità. Niuno ciò nega, e questo è stato e serà sempre in ogni lingua. [...] E io dico tanto ne le morte, come ne le vive circa le cose di nuovo offerte e inusitate. [...] Ma non vogliono senza necessità che far si possa e tolgono l'analogia in tutto e per tutto (Fausto da Longiano 1991: §§ 181-182).

Cuando una cosa nueva nunca vista ni oída se presenta, no hay duda alguna que es preciso darle un nombre, y ello por necesidad. Nadie lo niega, y ello siempre hubo y siempre habrá en cada lengua. [...] Y hablo tanto de las muertas como de las vivas respecto a las cosas ofrecidas de nuevo e inusitadas. [...] Pero no quieren que se lo haga sin necesidad y quitan la analogía en todo y por todo.

Sin embargo, con una especificidad no aludida por los otros autores y que discuerda claramente de la posición de Bruni, Dolet y Lutero, Fausto aconseja, en la traducción de textos técnicos y científicos, y sólo en ellos, a

utilizar sus términos técnicos para el mejor entendimiento, pese a la posibilidad de crear una traducción algo dura:

Ma venendo a gl'individui de l'arti e de le scienze vi dico essere necessario usare i termini soi, e le parole proprie espressive de i concetti di quella scienza e di quell'arte, altrimenti non s'intenderà mai. [...] però non mi meraviglio se alcune cose tradotte de l'arti e de le scienze paiono dure. [...] Questa infelicità non cade in tradurre le narrationi historiche, le orationi, l'epistole e simili (Fausto da Longiano 1991: §§ 203-204).

Mas tratándose de la materia de las artes y de las ciencias, les digo que es necesario usar sus términos y las palabras propias expresivas de los conceptos de aquella ciencia e de aquella arte, otramente no se entenderá. [...] pero no me admiro si algunas cosas traducidas de las artes y de las ciencias parecen duras [...] Esta infelicidad no acaece al traducir las narraciones históricas, los discursos, las epístolas y similares.

La postura de Dolet, a su vez, es seguramente la que más se aproxima a la de Bruni: defiende el uso del *commun langage* entendiendo con ello la lengua de dominio público y consagrada por el uso. Aunque no tan elevada como la latina, la literatura francesa ya poseía entonces una tradición, y la lengua, un amplio repertorio léxico. Por ello, para Dolet la correcta traducción será la que utilice las riquezas de su propia lengua seleccionándolas de su tesoro. Así como Bruni rechaza lo que no sea del uso, los barbarismos, los extranjerismos, el préstamo y el calco de palabras, también Dolet pide al traductor que no utilice palabras demasiado próximas al latín y poco usadas en el pasado. Los dos autores consienten, no obstante, en la formación de palabras en casos de gran necesidad. Obsérvese la influencia bruniana en el texto de Dolet:

[...] fugiatque et verborum et orationis novitatem, praesertim ineptam et barbaram. [...] Quid de verbis in Graeco relictis dicam, quae tam multa sunt, ut semigraeca quaedam eius interpretatio videatur? Atqui nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit! Et tamen dabo veniam in quibusdam paucis admodum peregrinis et reconditis, si nequeant commode

in Latinum traduci. Enim vero, quorum optima habemus vocabula, ea in Graeco relinquere ignorantissimum est (Bruni 1928: 86).

[El traductor debe] huir de palabras y frases demasiado novedosas y de barbarismos y extranjerismos. [...] ¿Y qué decir de las palabras que se dejan en griego, que son tantas que su traducción parece medio griega? ¡Pues no se ha dicho nada en griego que no pueda expresarse en latín! Y seré indulgente aun así en unas pocas palabras bastante peregrinas y oscuras si no se pueden traducir convenientemente al latín. En cambio, aquellas palabras para las que tenemos óptimos vocábulos, dejarlas en griego es de una gran ignorancia (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 85; 105).

Il te faut garder d'usurper mots trop approchants du latin et peu usités par le passé, mais contente-toi du commun, sans innover aucunes dictions follement et par curiosité répréhensible. [...] Pour cela n'entends pas que je dise que le traducteur s'abstienne totalement de mots qui sont hors de l'usage commun, car on sait bien que la langue grecque ou latine est trop plus riche en dictions que la française. Qui nous contraint souvent d'user de mots peu fréquentés. Mais cela se doit faire à l'extrême nécessité. [...] le meilleur est de suivre le commun langage (Dolet 1996: 152).

Debes guardarte de usurpar términos demasiado parecidos al latín, y poco consagrados por el uso. Conténtate, en cambio, con los comunes, sin innovar en ciertas expresiones neciamente y por escrúpulo reprehensible. [...] Y con eso no entiendas que yo digo que el traductor debe abstenerse totalmente de palabras que no pertenezcan al lenguaje común, pues sabido es que el griego o el latín son mucho más ricos en expresiones que el francés. Lo cual nos obliga a menudo a echar mano de términos poco frecuentes. Pero sólo debe hacerse en caso de extrema necesidad. [...] lo mejor es adaptarse al lenguaje común (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153).

Para Chapman, la *native tongue* está indisociablemente unida a la grandeza esencial del poema: no sólo se escribe con más gracia en ella que en cualquier otra lengua, sino que también se puede lograr mayor profundidad poética:

*So the brake
That those translators stick in, that affect
Their word-for-word traductions (where they lose
The free grace of their naturall dialect,
And shame their authors with a forced glose)
I laugh to see;
(Chapman 1901: XVI).*

Me río, por tanto, de esos traductores que se imponen a sí mismos el freno de la traducción literal, perdiendo la elegante espontaneidad del lenguaje natural y ofendiendo a los autores originales con explicaciones forzadas (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

La defensa del uso de la lengua común objetiva, sin duda, proteger la *proprietat* de la lengua de llegada – un hecho que aún hoy día encuentra apologistas probablemente en todas las naciones occidentales –, pero también anhela que se desarrolle y se embellezca, y que, por su magnitud, pueda producir literatura mientras ofrece traducción. Al fin y al cabo, todo se lo hace en nombre del lector, quien, en efecto, es la razón del traducir y cuyo juicio es lo que cuenta. Al lector, tan sólo se le pide buen juicio, discernimiento:

Sunt versiones quaedam sensorum, in quibus exactissime sunt consideranda etiam verba, ut ea interim, fieri si possit, adnumeres, velut in locis difficillimis, et ad intelligendum perobscuris; [...] quae relinquenda sunt lectoris iudicio (Vives 1993: 324).

Hay determinadas traducciones por el sentido en las que se han de tener escrupulosamente en cuenta también las palabras, hasta el punto incluso de que, a veces, las enumeres si ello pudiera ser, como en los pasajes de gran dificultad y mucha oscuridad para la comprensión; [...] y] que han de dejarse al discernimiento del lector (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 324).

Yet how much I differ, and with what authority, let my impartiall and judiciall reader judge (Chapman 1901: XXV).

Dejemos que el lector sensato e imparcial juzgue hasta qué punto me aparto del original y si lo hago justificadamente (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

IV. ELOCUTIO

De entre las características de la teoría general de la traducción en el Renacimiento, el rasgo principal y fuertemente diferenciador es la supremacía de la *elocutio*, que pasa de ser una de las partes del discurso en la teoría retórica clásica a constituirse en una teoría estética literaria. La traducción logra su mayoría en el Renacimiento, al ser incluida en el elenco de los géneros literarios por revelarse artísticamente competente. La *elocutio* renacentista en la teoría de la traducción se propone producir arte textual en la lengua de llegada, pero ello a partir de la recuperación de todo el arte del modelo, persiguiendo una forma de fidelidad al pensamiento y a la expresión hasta entonces impracticadas. De la misma manera como los humanistas fueron rescatando los textos antiguos en su propia esencia, liberándoles del peso de las interpretaciones seculares a que habían sido sometidos, así también empezaron a deshacer el entramado de recepciones textuales que se presentaban bajo la configuración de traducción. Fausto da Longiano, a mediados del siglo XVI, sintetiza, así, este fenómeno que se arrastraba desde tiempos anteriores a Brunini, a saber, el de la especificidad y naturaleza de la traducción frente a otras formas de recepción textual:

Ma per venire a l'intiera conoscenza de la tradottione, nanti che si definisca, conviensi prima sapere che differenza sia tra metafrasi, parafrasi, compendio, ispianatione e tradottione. [...] Questa per altro nome puossi chiamare interpretatione, conversione, trasportatione, traslatione e simili (Fausto da Longiano 1991: §§ 43; 54).

Mas para llegar a un completo conocimiento sobre la traducción, antes de definirla, conviene primeramente reconocer qué diferencia hay entre metáfrasis, paráfrasis, compendio, explicación y traducción. [...] Ésta con otro nombre puede llamarse interpretación, conversión, transportación, traslación y similares.

La recuperación del texto original exento de interpretaciones requiere una traducción también libre de interpolaciones de cualquier tipo. Añadidas, omisiones y cambios devienen procedimientos restrictos a cuestiones puntuales de la traducción. Ésta, ahora, persigue la comprensión del texto, ya no a la luz de su actualización histórica, como se había hecho muy a menudo en el Medioevo, sino detrás de la letra y a partir del texto mismo. La palabra representa el pensamiento, de ahí que la ‘traducción literal’, la cual defienden algunos humanistas, no signifique una mera transposición de elementos formales que impide la comprensión, sino la reproducción inmediata del sentido al que están adornando las palabras.

La tradottione che rappresenta le parole, non rappresenta necessariamente le sentenze anchora? (Fausto 1991: § 56)

La traducción que representa las palabras, ¿no representa necesariamente también las sentencias?

Quo et gratiam orationis servaris exactius, et propius fueris interpretatus ad verbum, hoc versio erit potior ac praestabilior, nempe exemplar suum verius exprimens (Vives 1993: 328).

Cuanto más exactamente hayas conservado la gracia del estilo y más te hayas acercado a la traducción literal, tanto mejor y más notable será tu versión, o sea, más veraz tu reproducción del modelo (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 139).

Il vero modo de tradurre è questo, cioè di stare ne le parole se esser può e isprimere il senso (Fausto da Longiano 1991: § 149).

El verdadero modo de traducir es éste, es decir, permanecer en las palabras lo cuanto sea posible y expresar el sentido.

Traducir las palabras es traducir el sentido. Y el significado de muchas palabras se revela en su contexto. El traductor que conoce la materia de la obra que traduce puede comprender mejor el sentido investigándolo internamente; o sea, el texto en su conjunto, en cuanto estructura, puede explicarse bastante por sí mismo:

uerbi intelligentia ex tota scriptura et circumstantia rerum gestarum petenda est (Lutero WA, 2: 302).⁸⁰

el significado de la palabra debe ser obtenido a partir del conjunto de la Escritura así como del contexto de su hechos.

Se puede, pues, considerar que el cuidado en la recuperación de los textos antiguos y en su reproducción intenta rescatar su esencia e historicidad de la misma forma como lo hace el cuidado con el uso de la lengua común, del *sermo vulgaris* vivesiano: se desea el conocimiento inmediato con el objeto, exento, en sí mismo. El contacto directo que tuvieron los humanistas con las grandes obras literarias de la antigüedad clásica también les enseñó a reconocer en ellas su arte intrínseco y les devolvió el conocimiento de su técnica. La literatura renacentista pasa a competir abiertamente con lo mejor de la producción de sus antepasados, renovando incluso una característica social de la escrita antigua, la que se hacía objetivando su lectura en voz alta, su elocución:

A lo largo de los siglos XV y XVI, la cualidad oral de los textos escritos seguiría siendo fundamental. [...] La primera vez que leía un texto, el humanista buscaba las cualidades formales que lo hacían fácil de recordar. La métrica, la aliteración y las combinaciones de sonidos especialmente llamativas se convirtieron en las marcas de unos textos proyectados de forma más oral que visual (Grafton 2001: 347; 348).

Este cuidado con la oralidad de los textos no es algo nuevo sino la recuperación de una práctica antigua: la literatura latina, recuerda Castelló, fue “una literatura escrita per a ser llegida en veu alta” (1980: 13). Un valor reclamado aún en el siglo XIX por Nietzsche:

⁸⁰ Citado por Herbert Wolf (1980: 104).

Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sonder bloß mit den Augen: er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt. Der antike Mensch las, wenn er las – es geschah selten genug – sich selbst etwas vor, und zwar mit lauter Stimme [...] . Mit lauter Stimme: das will sagen, mit all den Schwellungen, Biegungen, Umschlägen des Tons und Wechseln des Tempos, an denen die antike *öffentliche* Welt ihre Freude hatte. Damals waren die Gesetze des Schrift-Stils dieselben wie die des Rede-Stils; und dessen Gesetze hingen zum Teil von der erstaunlichen Ausbildung, den raffinierten Bedürfnissen des Ohrs und Kehlkopfs ab, zum andern Teil von der Stärke, Dauer und Macht der antiken Lunge (2000: 7070).⁸¹

La diligencia por preservar el original tan puro como posible fuere hará desear una traducción que le reproduzca enteramente. Bruni, más reiterativamente que los otros, insiste a lo largo de su texto sobre la naturaleza del arte de traducir, intentando esclarecer y definir qué significa la *interpretatio recta*. Otras definiciones, dentro del modelo bruniano e impresionantes por la similitud entre sí, presentan los autores de nuestro *corpus*. Las siguientes seis citas son probablemente las que, aisladamente, mejor expresan el núcleo de la concepción traductora de estos autores, y que, contextualizadas, constituyen, por su pensamiento convergente, fuertes argumentos para la defensa de una teoría general de la traducción en el Renacimiento; en ellas podemos aún entrever la división de la retórica elocutiva en dos puntos centrales que van a conformar lo *summum* de esta teoría traductológica: la *oratio* y el *ornatus*:

⁸¹ “El alemán no lee en voz alta, con el oído, sino solamente con los ojos: él ha guardado sus oídos en el cajón. El hombre antiguo leía, cuando leía – lo que acaecía muy raramente –, para sí mismo y en voz alta [...]. En voz alta: quiere decir, con todas las modulaciones, flexiones, doblas de tonos y cambios de tiempos, con lo que el antiguo mundo público se complacía. Entonces eran las leyes estilístico-literarias las mismas que las estilístico-dicursivas, y estas leyes dependían por un lado de la admirable educación, de la necesidad refinada de los oídos y de la laringe, por otro lado, de la fuerza, resistencia y potencia de los pulmones antiguos.”

Bruni:

Haec est enim optima interpretandi ratio, si figura primae orationis quam optime conservetur, ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat (Bruni 1928: 87).

Éste es, pues, el mejor método de traducción: mantener lo mejor posible el aspecto del texto original, de modo que los pensamientos estén correctamente expresados y a la expresión no le falte brillantez ni ornato (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

Vives:

In quibus interpretationibus res et verba appenduntur, tropi et figurae, et reliqua orationis ornamenta conservari debent, quoad eius fieri possit, eadem; sin id minus queas commode, similia vi et decore, videlicet qualia in posteriori lingua congruunt. Haeque eandem vel vim referunt vel gratiam, quam illa altera in lingua priore. [...] Oratio vel sequenda alterius, si in eo vertatur interpretationis vis aliqua, [...] sin aliter, te ipsum sequitor, et naturam tuam (Vives 1993: 323; 327).

En las interpretaciones en que se valoran fondo y forma, los tropos, figuras y demás ornato de la oración deben conservarse idénticos mientras sea posible o, si no se puede, semejantes en significado y belleza, claro que de modo que armonicen con la lengua de llegada y mantengan el mismo significado y gracia que los de la lengua de partida. [...] En cuanto al estilo, hay que atenerse al del autor si en ello estriba el valor de la interpretación, [...] si no es así, síguete a ti mismo y a tu intuición (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 137; 139).

Chapman:

... it is the part of every knowing and judiciall interpreter, not to follow the number and order of words, but the materiall things themselves, and sentences to weigh diligently, and to clothe and adorn them with words, and such a style and form of oration, as are most apt for the language into which they are converted (Chapman 1901: XXV).

El deber de todo traductor serio y razonable no es mantener el mismo número de palabras y en el mismo orden, sino sopesar con cuidado las frases y los conceptos, y revestirlos y adornarlos con los vocablos, el estilo y la forma de expresión que sean más adecuados en la lengua a la que se traduce (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 171).

Fausto da Longiano:

Quelli che vogliono tradurre d'una in altra lingua necessariamente hanno ad isprimere le sentenze, servare l'ordine de le cose, e con le medesime forme e figure, o conformationi, o lumi, od ornamenti, o degnitadi, o schemi che vi piaccia dire [...] Deggono apresso isplificare le sentenze con parole accommodate e oltra ciò servare la virtù, la forza e l'valore de le parole di quella lingua da la quale si traporta (Fausto da Longiano 1991: §§ 119-120).

Aquellos que quieren traducir de una lengua a otra tienen necesariamente que expresar las sentencias, conservar el orden de las cosas, y con las mismas formas y figuras, o conformaciones, o luces, u ornamentos, o esplendores, o *schemae*, como prefiera llamar. [...] Deben después explicar las sentencias con palabras adecuadas y, amén de ello, conservar el valor de las palabras de aquella lengua de la que se traslada.

Dolet:

En traduisant il ne se faut pas asservir jusques à là que l'on rende mot pour mot. [...] s'il a les qualités dessusdites (lesquelles il est besoin d'être en un bon traducteur), sans avoir égard à l'ordre des mots il s'arrêtera aux sentences, et fera en sorte que l'intention de l'auteur sera exprimée, gardant curieusement la propriété de l'une et l'autre langue (Dolet 1996: 152).

Al traducir no hay que someterse hasta el punto de verter palabra por palabra. [...] si tiene las cualidades mencionadas (las precisas en un buen traductor), sin parar mientes en el orden de las palabras, se fijará en los pensamientos, y hará de modo que resulte expresada la intención del autor, conservando con esmero la propiedad de una y otra lengua (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153).

Lutero:

Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte. [...] Doch habe ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren (Lutero 1996: 120; 128).

Al traducir me he esforzado en escribir un alemán puro y claro. [...] Pero por otra parte no he prescindido de la letra con excesiva libertad (trad. de Pilar Estelrich, en Lutero 1996: 121; 129).

Exceptuando la cita de Lutero, es posible reconocer en las otras la influencia ciceroniana del *De optimo genere oratorum*:

Cicerón:

Nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. [...] Quorum ego orationes, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro... (Cicero 1996: 38; 40; V, 14; VII, 23).

Y no los he traducido como mero intérprete, sino como orador, con las mismas ideas y las correspondientes formas de expresión, con sus – digamos – figuras, aunque acomodadas las palabras a nuestra lengua. No he considerado necesario trasladar en ellos las palabras una a una, pero he mantenido el carácter de cada expresión, y su fuerza. [...] Si por mi parte – como espero – he conseguido reproducir sus discursos manteniendo todas sus cualidades (es decir, las ideas, las figuras con que se expresan y la secuencia de las cosas), respetando sus palabras hasta donde no sean extrañas al genio de nuestra lengua... (Trad. de García Armendáriz, en Cicerón 1996: 39-41).

Las citas de nuestros autores expresan una definición hermenéutico-retórica coincidente de traducción y manifiestan la misma concepción clásica del lenguaje, que entiende las palabras como adorno de los pensamientos: *rem*

tene, verba sequentur. Una vez que los pensamientos fueron correctamente comprendidos, tan sólo hace falta cuidar de la expresión. Si conceptualmente pensamiento y palabra se separan, pragmáticamente sólo unidos pueden constituir una traducción; y la correcta expresión estilística es tan importante que la correcta expresión del pensamiento:

... ut conspicuum sit non ab oratoribus modo, veruam etiam a philosophis huiusmodi exornationes frequentari et maiestatem orationis totam perire, nisi servata earum figura transferantur (Bruni 1928: 88).

... para que quede claro que adornos de esta naturaleza son utilizados con frecuencia no sólo por oradores sino también por filósofos, y que la majestuosidad de la obra se pierde por entero a no ser que se traduzcan *conservando su estilo* (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 89).

Entre los principales postulados de la traducción renacentista está el de la reproducción de la *oratio* (discurso, oración, lenguaje, estilo, elocución, expresión) del autor original. La *oratio* va a constituir todo lo que caracteriza el lenguaje de un autor y de una obra, su espíritu, sus sutilezas, su estilo. Al considerar las *proprietates* de cada lengua y su no correspondencia con otras lenguas, reproducir la *oratio* del modelo en la lengua de llegada pasa a equivaler a producir una *oratio* en esta lengua, y, por tanto, una traducción artística, que cuida de los valores estéticos, del *ornatus*: *Cum enim in optimo quoque scriptore... et doctrina rerum sit et scribendi ornatus* (Bruni 1928: 86), “puesto que en todo buen escritor... hay no sólo conocimiento de la materia sino también belleza de estilo”. Bruni y Vives son muy claros e incisivos en este punto. Bruni habla de que el traductor se convierte en escritor, y Vives exhorta al traductor a seguirse a sí mismo, si necesario fuere. Ello en nada significa que nuestros autores estén propugnando una traducción libre, sino más bien están señalando su fidelidad al espíritu de la obra original, buscando recrear el mismo *élan* del modelo y que le caracteriza. Con mucha poesía Bruni alaba y eleva el traductor al nivel de co-autor mientras le pide su alma para la

noble tarea, a la vez que va aclarando la naturaleza de la emulación de la *oratio* desde lo genérico, que abarca el texto en su conjunto, hasta lo particular, donde la *oratio* se revela en sus elementos retóricos *elocutivos*; una concepción compartida por los otros autores:

In traductionibus interpretres quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit eiusque orationis figuram, statum, ingressum coloremque et liniamenta cuncta exprimere meditabitur. [...] bonus quidem interpretres in singulis traducendis ita se conformabit, ut singulorum figuram assequatur (Bruni 1928: 86; 87).

En las traducciones todo buen profesional se volcará en el autor original del escrito con todo su corazón, su alma y su voluntad, y en cierto modo se pondrá en su lugar y se encargará de *expresar la figura, el ademán, el movimiento, el color y todos los matices de su discurso*. [...] el buen traductor se adaptará en cada traducción con el fin de *emular el estilo* de cada uno (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

Oratio vel sequenda alterius, si in eo vertatur interpretationis vis aliqua [...]; sin aliter, te ipsum sequitor, et naturam tuam optimam cuique ducem, modo recte institutam. Si potes, contende etiam cum tuo exemplari, et meliorem quam acceperas orationem reddito, hoc est, aptiorem et commodiorem rei atque auditoribus, nam hoc demum melius, quod appositius et conducibilius (Vives 1993: 327).

En cuanto al estilo, hay que atenerse al del autor si en ello estriba el valor de la interpretación [...]. Si no es así, síguete a ti mismo y a tu intuición, que es la mejor guía si está bien educada. Si puedes, incluso compite con el original, mejora su estilo y así hazlo más oportuno y ajustado al asunto y a los oyentes – pues, en suma, es mejor lo que es más adecuado y conveniente (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 139).

Intelligendae sunt enim ab interprete huiuscemodi, ut ita dixerim, orationis virtutes ac in ea lingua, ad quam traducit, pariter repraesentandae (Bruni 1928: 87).

El traductor debe *captar las características*, por así decirlo, de un tal discurso y las ha de *reproducir fielmente* en la lengua a la que traduce (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 89).

*... and require
Only a judgment to make both consent
In sense and elocution; and aspire,
As well to reach the spirit that was spent
In his example, as with art to pierce
His grammar, and etymology of words
(Chapman 1901: XVI).*

Y basta con poseer buen juicio para hacer que coincidan el sentido y la expresión en ambas lenguas. Sólo el que lo tenga podrá aspirar a recobrar el espíritu que animaba la obra de Homero y a descifrar con habilidad su gramática y la etimología de las palabras que utiliza (trad. de María Barros y Luis Pegenaute, en Chapman 1996: 169).

... patet neminem posse primi auctoris maiestatem servare, nisi ornatum illius numerositatemque conservet (Bruni 1928: 90).

... nadie puede conservar la majestad del autor original, sin *conservar su ornato y su ritmo* (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 93).

Quid dicam de sententiarum exornationibus, quae orationem illustrant plurimum et admirabilem reddunt? [...] An poterit interpret eas sine flagitio vel ignorare vel praeterire vel non servata illarum maiestate transferre? (Bruni 1928: 88).

[...] ¿Qué decir de las *figuras de pensamiento*, que dan gran realce al discurso y lo hacen digno de admiración? [...] ¿Acaso podrá un traductor ignorarlas o pasarlas por alto o traducirlas sin mantener su majestuosidad y no sentir vergüenza? (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 89).

... non ut quidam prava animi vanitate inducti faciunt, qui rectam et nitidam atque honestam dictionem ita calamistris, omnique cultu onerant, ut ex facili et grata gravem ac molestam reddant. Quid illi, qui elegantiam atque splendorem prioris orationis foedant verbis, figurisque obscuris, tractis, humilibus, immodica affectatione ostentandae facundiae, sine ullo iudicio, quae sit cuiusque orationis natura et vis; putant enim hoc fore dictionem praestantiorum, si maxime rara, aut exquisita, aut antiquaria vocabula inferserint (Vives 1993: 327-328).

No hagas como algunos que, inducidos por una insensata vanidad, recargan con tal oropel y ornato una expresión sencilla, clara y hermosa, que de fácil y agradable la dejan pesada y farragosa. ¿Qué decir de aquellos que afean la elegancia y esplendor del estilo original con palabras y figuras

oscuras, prolijas y vulgares por un desmedido afán de ostentar elocuencia, sin parar mientes en el carácter propio de cada estilo? Creen que la expresión gana en calidad si acumulan muchas palabras raras, rebuscadas u obsoletas (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 139).

Traducir la *oratio* del autor del original es, pues, sopesar sus palabras y conceptos, expresar correctamente su pensamiento sin transformarlo, expresar la figura, el ademán, el movimiento, el color y todos los matices de su discurso, las figuras de pensamiento, su ornato y su ritmo, su espíritu... Una gran capacidad de expresión y conocimiento se le exige al traductor, amén de su facultad de comprensión. Ya sabemos que la traducción no es un arte para cualquiera:

O me simplicem! Qui cola et commata et periodos et dicendi figuras ac verborum sententiarumque ornamenta servari postulem ab huiusmodi hominibus, qui, nedum ista non sentiunt, sed ne primas quidem litteras tenere videantur; tanta sunt ignorantia ruditaeque loquendi. [...] quis hanc interpretationem ac non potius delirationem ac barbariem vocitabit? (Bruni 1928: 95; 92).

¡Qué ingenuidad la mía!, al pretender que *cola* [“miembros”], *commata* [“incisos”], períodos, figuras de dicción y otros ornamentos de palabras y de pensamiento sean conservados por hombres de este tipo, que no sólo no advierten esto sino que ni siquiera parecen saber las primeras letras; tan grande es su ignorancia y rudeza de la lengua. [...] ¿Quién dirá que esto es una traducción y no más bien un delirio y una extravagancia? (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 105; 95).

Sed cum sit difficilis omnis interpretatio recta propter multa et varia, quae in ea (ut supra diximus) requiruntur, difficillimum tamen est illa recte transferre, quae a primo auctore scripta sunt numerose arque orate. [...] Servari autem sine magno labore magnaue peritia litterarum non possunt (Bruni 1928: 87).

Pero si es difícil traducir correctamente a causa de los muchos y diversos requisitos que en ella, tal como hemos dicho anteriormente, son necesarios, es aún más difícil reflejar correctamente lo que fue escrito por el autor original con *ritmo* y con *figuras de estilo*. [...] esto no se puede conseguir sin un

gran esfuerzo y una gran preparación literaria (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

La *compositio* (representada en esta y en la siguiente cita de Bruni por los *numeri*, y que incluye también la *ordo* y la *iunctura*) y las *figurae* (que se dividen en *uerborum* y *sententiarum*) se sitúan, dentro del esquema de la *elocutio* en la retórica clásica, como elementos del *ornatus*. Las figuras de pensamiento se prestan prácticamente sin problemas a su traducción, sin embargo, es en las de dicción – las cuales también se las suele presentar bajo el binomio de figuras de palabras y figuras de construcción – donde reside el peligro, pues éstas consisten en juegos de palabras y producción de sonoridades mediante adiciones, supresiones, repeticiones y combinaciones de vocablos, y pertenecen más bien a la *proprietas*, a la naturaleza peculiar (*distinguish'd natures*) de cada lengua, como decía Chapman, la cual determina lo que en cada una es el sentido o la elegancia: *so have their sense and elegancy bounds / in their distinguish'd natures* (Chapman 1901: XVI). Bruni, al elucidar los dos tipos de figuras, llama la atención sobre el que concierne a las palabras y, porque este tipo de figuras se constituye fundamentalmente sobre la posición que asumen las palabras en el sintagma o en la oración, acaba por tratar este género de figuras igual que al *numerus*, que es el resultado de la colocación coordinada de las palabras en la *compositio*. Añadido a ello, destáquese la importancia que recibía la producción textual en tanto que literatura para ser escuchada, y, así, en lo concerniente a los adornos retóricos, Bruni da especial atención al ritmo, que debe acompañar a la correcta expresión del pensamiento y estilo del modelo. Si la *elocutio* representa por antonomasia la retórica renacentista, a partir de la posición de Bruni se infiere que el *ornatus*, la parte de la *elocutio* que abriga el *numerus* y las *figurae*, deviene, de cierto modo, la representación de toda la *elocutio* – recuérdese que a partir de los cambios conceptuales y estructurales que sufre la retórica en el Renacimiento, su arte llega a reducirse en el siglo XVII a un catálogo de tropos y figuras. Por otro lado, el procedimiento de Bruni de tratar la *elocutio* por el componente binario

dicción/estilo (*numerus/figura*) parece anticipar una práctica que se hizo corriente en el siglo XVIII y se mantiene en nuestros días, presente en obras como la célebre *Filosofía de la elocuencia*, 1777, del filólogo catalán Antoni de Campmany de Montpalau i de Surís, o en un simple manual como *La rhétorique*, 1984, de Olivier Reboul –:

Cumque duo sint exornationum genera – unum, quo verba, alterum, quo sententiae colorantur –, utrumque certe difficultatem traductori affert, maiorem tamen verborum quam sententiarum colores, propterea quod saepe huiusmodi exornationes numeris constant [...]. Frequenter enim verba Latina vel plus vel minus syllabarum habent quam Graeca, neque par sonus auribus faciliter correspondet. Iacula quoque, quae interdum iacit orator, ita demum fortiter feriunt, si numeris contorquentur. Nam fluxa et decurata vel inepte cadentia minus confodiunt. Haec igitur omnia diligentissime cognoscenda sunt ab interprete et servatis ad unguem numeris effingenda (Bruni 1928: 88).

Aunque son dos las clases de ornamento del discurso, una que adorna la dicción y otra el pensamiento, y aunque ambas causan sin duda dificultad al traductor, sin embargo la causan mayor las *figuras de dicción* que las de pensamiento, sobre todo porque a menudo los adornos de esta naturaleza consisten en *estructuras rítmicas* [...]. Frecuentemente, en efecto, una palabra latina tiene un número de sílabas o mayor o menor que la griega equivalente, y su sonido no resulta igual al oído. También los improperios, que de vez en cuando lanza un orador, alcanzan con mayor fuerza su objetivo si se profieren enlazados rítmicamente, pues cuando no tienen fuerza y se lanzan a medias o sin una cadencia adecuada producen una herida menos profunda. Así, pues, el traductor debe conocer todo esto con suma diligencia y debe aplicarlo *conservando la estructura métrica*⁸² escrupulosamente (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 89).

⁸² Considero un equívoco en la traducción en este punto, pues entiendo que Bruni no habla de conservar la estructura métrica, la misma medida, sino el ritmo, el movimiento; además, en esta cita Bruni utiliza dos veces el mismo vocablo *numerus*, que en la traducción aparece como “estructuras rítmicas” y “estructuras métricas”. Tal vez mejor que traducir el sintagma bruniano *servatis ad unguem numeris* por “conservando la estructura métrica escrupulosamente” fuera decir “observando al ritmo con gran cuidado”.

La atención que el traductor debe dispensar al ritmo o a la sonoridad fue también explicitada por los otros autores, a excepción de Chapman – pero su concepción sobre el ritmo está demostrada en su obra, en su traducción poética de Homero, en versos –. Sin embargo, nadie lo hizo como Fausto da Longiano, quien, de cierta forma superando a Bruni, trata más didáctica y profundamente la cuestión. El teórico italiano entiende que las mayores dificultades en la traducción literaria consisten en la reproducción de los elementos que se relacionan principalmente a la sonoridad textual: la *compositione* (eufonía), la *degnitade* (figuras retóricas) y el *numero* (ritmo). La *compositione* (*iunctura*) resulta de la unión de vocales y consonantes; la *degnitade* (*figurae*) se refiere sobre todo a las figuras de palabras; y el *numero* (*numerus*) o ritmo es dado por las sílabas largas y breves en las lenguas clásicas, que, en las neolatinas, corresponden a los acentos agudos y graves (§§ 205-272). Dolet, a su vez, también exalta la importancia del buen ritmo:

La cinquième règle que doit observer un bon traducteurs est de si grande vertu, que sans elle toute composition est lourde et malplaisante. [...] Elle contient... rien autre chose que l'observation des nombres oratoires: c'est à savoir, une liaison et assemblément des dictions avec telle douceur, que non seulement l'âme s'en contente, mais aussi les oreilles en sont toutes râvies, et ne se fâchent jamais d'une telle harmonie de langage [...]; sans iceux les sentences ne peuvent être graves et avoir leurs poids requis et légitime. Car, penses-tu que ce soit assez d'avoir la diction propre et élégante, sans une bonne copulation des mots? [...] En somme, c'est peu de la splendeur des mots si l'ordre et collocation d'iceux n'est telle qu'il appartient. [...] sans grande observation des nombres un auteur n'est rien, et avec iceux il ne peut faillir à avoir bruit en éloquence, si pareillement il est propre en diction et grave en sentences, et en argument subtil (Dolet 1996: 152-154).

La quinta regla que debe observar un buen traductor es tan importante, que sin ella toda composición resulta pesada y poco placentera. [...] Consiste... tan sólo en la observancia de los números oratorios: es decir, una tan suave trabazón y fluidez de la expresión, que no sólo es deleite del alma sino encanto del oído, que nunca se cansa de una tal armonía de lenguaje [...]; sin ellos, las frases carecen de la gravedad y el peso requeridos. ¿O acaso crees que baste la propiedad de la expresión, y la

elegancia, sin una buena ligazón de las palabras? [...] En resumen, no basta el lustre de las palabras si el orden y la disposición no son los debidos. [...] sin una buena observancia de los números, un autor no es nada; y con ellos, no le faltará fama de elocuente, si a la vez tiene propiedad de expresión, gravedad de pensamiento y sutileza de argumentación (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 153-155).

Lutero, quien no se propone a ofrecer preceptos sobre la traducción, expone toda esta problemática del ritmo y sonoridad muy compendiosamente; no obstante, investigadores como Arndt (1962), Wolf (1980), Stolt (2000) y Bocquet (2000), por nombrar algunos, son unánimes en reconocer la importancia de la musicalidad en la traducción luterana:

Wer dolmetschen will, muß großen Vorrat von Worten haben, damit er die recht zur Hand haben kann, wenn eins nirgendwo klingen will (Lutero 1996: 126).

Quien quiera traducir debe disponer de una gran provisión de palabras, a fin de tenerlas a mano cuando una no *suene bien* en ninguna parte.

El logro de la recreación rítmica depende mucho de la capacidad del traductor, y Bruni presenta una técnica gramático-retórica que le puede orientar en la formación del ritmo durante la traducción. El requisito básico para la reproducción del sentido con palabras y estilo análogos al modelo, la *interpretatio recta*, es el dominio de las características lingüístico-estilísticas del autor y de la obra, cuyo ritmo se producirá en la traducción mediante un avance gradual por los elementos constituyentes de un texto. El ritmo, que es la coordinación de los sonidos, se forma a partir de la elección de las palabras, pasando por las trabazones silábicas entre ellas hasta las partes mayores, incisos, miembros y períodos:

... nec aliter servare sensum commode poterit, nisi sese insinuet ac inflectat per illius comprehensiones et ambitus cum verborum proprietate orationisque effigie (Bruni 1928: 87).

... no podrá de otro modo conservar adecuadamente el sentido con aquella propiedad de las palabras y semejanza de estilo que no sea introduciéndose y moviéndose a través de las construcciones y períodos del otro.

In oratione quippe numerosa necesse est per cola et commata et periodo incedere ac, ut apte quadrateque finiat comprehensio, diligentissime observare (Bruni 1928: 87).

En un discurso rítmico es necesario avanzar a través de sus miembros, incisos y períodos, y, a fin de que la frase resulte armoniosa y redonda, respetarlos escrupulosamente (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 87).

A causa de este problema traduccional, Fausto, así como Vives, atribuyen mayores obstáculos a la traducción de la prosa que de la poesía (*soluta oratione quam versu*), introduciéndose, así, en la problemática de la tipología de textos dirigida a la traducción:

È più malagevole scrivere in prosa que in verso (Fausto da Longiano 1991: § 207).

Es más difícil escribir en prosa que en verso.

Carmen omnino liberius est interpretatu, quam oratio pedestris, propter necessitatem numeri; addi in eo, et detrahi, et mutari permittitur, atque hoc liberius, cum sententiae summa, et quam nos potissimum quaerimus, manet integra (Vives 1993: 326).

La poesía es más libre de interpretar que la prosa ya que, por exigencias del ritmo, en ella está permitido añadir quitar y cambiar, y aún con mayor libertad cuando se mantiene entera la idea esencial, que es precisamente lo que queremos (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 141).

Aunque la cuestión de la tipología de textos o de género de textos orientados a la traducción no sea una invención renacentista, su replanteamiento e intentos de definición y clasificación sientan las bases de una discusión que persiste actualmente, como la que llevan, por ejemplo, los investigadores germanos Katharina Reiß (1996), Hans J. Vermeer (1996) y

Werner Koller (1992). El debate, al fin y al cabo, versa sobre cuál sería el mejor modo de traducir a distintos tipos y géneros de textos.

V. TIPOLOGÍA DE TEXTOS Y DE TRADUCCIÓN

En la tradición de la Antigüedad clásica, comentamos anteriormente, los escritores eran clasificados en dos categorías, los *oratores* y los *historici*, y a los primeros se les subdividía en *oratores* y *poetae*. De ahí que sea comúnmente citada la forma ternaria: *historici, oratores, poetae*. “The history of this classification of writers is still to be written”, comenta Rener (1989: 172n); sin embargo, es claro que se relacionaba con la cuestión de los géneros y estilos literarios. Humphrey, por ejemplo, señala Rener, atribuía a cada categoría de escritor un estilo (*orationis speciem*) (1989: 173). Bruni conoce esta clasificación, y con base en ella propone su ampliación a fin de abarcar también a los *philosophi*, a la vez que los diferencia de los *historici*. La lógica argumentativa de Bruni puede ser esquematizada silogísticamente: 1) los buenos escritores manifiestan no sólo conocimiento de la materia sino también belleza de estilo; 2) los filósofos griegos fueron buenos escritores; luego....

Aristoteles ipse et Plato summi, ut ita dixerim, magistri litterarum fuerint ac usi sint elegantissimo scribendi genere veterum poetarum et oratorum et historicorum dictis sentiis que referto, et incidant frequenter tropi figurae que loquendi (Bruni 1928: 84).

Aristóteles mismo y Platón fueron, por así decirlo, grandes maestros de las letras y se sirvieron del elegantísimo modo de escribir de los antiguos poetas, oradores e historiadores, repleto de dichos y sentencias, y utilizan frecuentemente tropos y figuras de dicción (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 81).

... non ab oratoribus modo, verum etiam a philosophis huiusmodi exornationes frequentari [...] cum enim in optimo quoque scriptore [...] et doctrina rerum sit et scribendi ornatus (Bruni 1928: 88; 86).

Adornos de esta naturaleza son utilizados con frecuencia no sólo por oradores sino también por filósofos [...] puesto que en todo buen escritor [...] hay no sólo conocimiento de la materia sino también belleza de estilo (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1996: 89; 85).

Para el Aretino, no son los distintos tipos de texto lo que debe ser objeto de distintos modos de traducir. El modo de traducir, está claro, es el de la *interpretatio recta*. Son los diferentes estilos de los autores los que merecen diferentes adaptaciones por parte de los traductores con el fin de emularles lo mejor posible:

Nam cum singulis fere scriptoribus sua quaedam ac propria sit dicendi figura, ut Ciceroni amplitudo et copia, Sallustio exilitas et brevitatis, Livio granditas quaedam subaspera: bonus quidem interpres in singulis traducendis ita se conformabit, ut singulorum figuram assequatur (Bruni 1928: 87).

Pues ya que casi todos los escritores tienen cierto estilo propio de escribir, como la ampulosidad y la riqueza de Cicerón, la sequedad y la concisión de Salustio, cierta sublimidad algo ruda de Livio, ciertamente el buen traductor se adaptará en cada traducción con el fin de emular el estilo de cada uno” (trad. de Alicia Cortés, en Bruni 1986: 87).

Dolet, una vez más siguiendo los pasos de Bruni, aunque sin las sutilezas del precursor, aboga por una traducción retórica para los textos de los *oratores* de la misma manera que para los de los *historici*:

C'est peu de la splendeur des mots si l'ordre et collocation d'iceux n'est telle qu'il appartient. En cela sur tous fut jadis estimé Isocrate, orateur grec, et pareillement Démosthène. Entre les latins, Marc Tulle Cicéron a été grand observateur des nombres. Mais ne pense pas que cela se doive plus observer par les orateurs que par les historiographes. Et qu'ainsi soit, tu ne trouveras César et Salluste moins nombreux que Cicéron (Dolet 1996: 154).

No basta el lustre de las palabras si el orden y la disposición no son los debidos. En esto fue por sobre todos apreciado el orador griego Isócrates, y también Demóstenes. Entre los latinos, Marco Tulio Cicerón fue muy respetuoso con los números.

Pero no creas que deban serlo más los oradores que los historiógrafos. Sirvan de ejemplo César y Salustio, no menos numerosos que Cicerón (trad. de Caridad Martínez, en Dolet 1996: 155).

Luis Vives considera dos tipos de traducción, la que enfatiza el contenido y la que conjuga el contenido con la forma. Estos dos modos de traducir pueden dar cuenta de todos los tipos de texto. La traducción del sentido se subdivide, a su vez, en ‘libre según el sentido’ y ‘literal según el sentido’, siendo que estos dos matices han de trabajar par a par en los mismos textos: es especialmente apta para los textos que tratan de los misterios religiosos, de asuntos públicos y privados de gran importancia y de textos filosóficos:

In quibus sola habetur sensorum ratio, ea sunt interpretando libera, et habetur venia quaedam vel omittenti, quae ad sensum non faciunt, vel addenti, quae sensum adiuvent. [...] Nec video quorsum pertineat, soloecismum aut barbarismum admittere, ut totidem verbis sensa repraesentes, quod fecerunt quidam in Aristotele, et in sacris litteris (Vives 1993: 321).

En aquellas interpretaciones en que sólo interesa el contenido, cabe más libertad y se goza de cierta indulgencia si se omite algo que no afecte al sentido o si se añade algo que lo ayude. [...] No veo hasta qué punto conviene admitir solecismos o barbarismos para reproducir contenidos con igual número de palabras, cosa que han hecho algunos al traducir a Aristóteles y las Sagradas Escrituras (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 135).

Sunt versiones quaedam sensorum, in quibus exactissime sunt consideranda etiam verba, ut ea interim, fieri si possit, adnumeres, velut in locis difficillimis, et ad intelligendum perobscuris; cuius sunt generis Aristotelica complura, quae relinquenda sunt lectoris iudicio; tum in negotiis publicis aut privatis magni momenti, in mysteriis pietatis, quae libris sacris continentur (Vives 1993: 324).

Hay determinadas traducciones por el sentido en las que se han de tener escrupulosamente en cuenta también las palabras, hasta el punto incluso de que, a veces, las enumeres si ello pudiera ser, como en los pasajes de gran dificultad y mucha oscuridad para la comprensión; de este tipo son muchos los de Aristóteles, que han de dejarse al discernimiento del lector; y además se hallan en las relaciones públicas y privadas de gran

importancia, y en los misterios de la piedad que se encierran en los libros sagrados (trad. de Rodríguez Peregrina, en Vives 1993: 324).

Los textos filosóficos, sin embargo, también son objeto de la traducción retórica o de contenido y forma, junto con las obras de literatura, *stricto sensu*, en prosa y en verso:

In quibus interpretationibus res et verba appenduntur, tropi et figurae, et reliqua orationis ornamenta conservari debent, quoad eius fieri possit, eadem; sin id minus queas commode, similia vi et decore, videlicet qualia in posteriori lingua congruunt. Haeque eandem vel vim referunt vel gratiam, quam illa altera in lingua priore; in quo peccatum est transferendo Aristotele (Vives 1993: 323).

En las interpretaciones en que se valoran fondo y forma, los tropos, figuras y demás ornato de la oración deben conservarse idénticos mientras sea posible o, si no se puede, semejantes en significado y belleza, claro que de modo que armonicen con la lengua de llegada y mantengan el mismo significado y gracia que los de la lengua de partida. En este sentido se han cometido errores al traducir a Aristóteles (trad. de Olga Gete, en Vives 1996: 137).

Fausto da Longiano, aunque menciona una clasificación binaria corriente de los tipos de textos a traducir: los que tratan de las cosas (artes y ciencias) y los que tratan de las palabras (retóricos, poéticos y disertativos), o sea, unos que dan mayor importancia al contenido y otros al estilo, prefiere *andare distintamente in questo ragionamento* (§ 159) y expone una división tripartita que sirve para todos los tipos de texto que van a ser traducidos: *soggetto, distributione, elocutione*. En suma, la traducción de cualquier tipo de texto habrá de considerar la materia (desde el arte o la ciencia hasta los incisos, miembros y períodos); el orden de las cosas (en la materia, según lo establecido por el autor; en la palabras, respetando el genio de la lengua de llegada); y la elocución (*verba singula y verba coniuncta*). A pesar de las mismas normas para todos los géneros de textos, causan mayor dificultad de traducción aquellos destinados a ser declamados, por el ingente uso de elementos retórico-

elocutivos: *compositione* (eufonía), *degnitade* (figuras retóricas) y *numero* (ritmo).

Esencialmente son estos los puntos abordados por nuestros autores y que constituyen los principales elementos de la teoría traductológica renacentista, a la cual nombramos *teoría retórica (elocutiva) de la traducción*. Si quisiéramos completar ahora el esquema de la teoría de la *interpretatio*, presentado en el capítulo II, podríamos atribuir a la cuarta parte de aquel cuadro, ‘el traductor como retórico’, los componentes de la teoría de la traducción aquí bosquejada como sigue:

I. Requisitos básicos

1. Dominio de la lengua de partida
2. Dominio de la lengua de llegada
3. Conocimiento de la materia
4. Posesión del oído o habilidad poética

II. La problemática de la traducción

1. Lengua del original y lengua de la traducción
2. Contenido y forma, sentido y palabra, espíritu y letra
3. Reconocimiento de los valores (estéticos) del original y búsqueda de una forma análoga en la traducción

III. (El lector o) el uso de la lengua común

IV. *Elocutio*

V. Tipología de textos y de traducción

Conclusión

El objetivo general que hemos perseguido a lo largo de este trabajo fue el de reconocer las características de la traducción renacentista a partir de fuentes primarias que reflexionaban sobre la *ars* traductora con el fin de obtener elementos que pudieran componer una teoría de la traducción en el Renacimiento. La posibilidad de esta empresa parece haber sido suficientemente argumentada, y de su factibilidad emergen algunas afirmaciones perentorias. Es innegable que el Renacimiento europeo, aunque concebido como un movimiento y no un período (Burke 1999), se constituyó con una cosmovisión propia y, sobre todo, común, con una concepción del lenguaje igualmente común, plasmada en la gramática y la retórica clásicas, cuyo rasgo diferenciador respecto a los períodos anteriores es el énfasis dado a la *elocutio*, lo que se refleja en la producción literaria y, por extensión, en la traducción. Es irrefutable que el pensamiento renacentista concerniente a la traducción compartía una concepción común expresada por nuestros autores de forma considerablemente similar entre sí, y que sus reflexiones no representan hechos aislados sino que revelan conocimiento y continuidad del pensamiento de sus contemporáneos y de sus antecesores. El hecho de que pudieran diferenciarse conceptualmente de los períodos anteriores es una gran prueba del conocimiento que tenían del pensamiento antiguo: la ruptura sólo es posible si hay unidad. El hecho de que pudieran asemejarse conceptualmente dentro de un período histórico delimitado no es en nada casualidad, sino la confirmación de una fantástica comunión de ideas e ideales, en un momento en que la divulgación de las ideas por la prensa aún gateaba. Es indudable que dichas reflexiones instituyen principios formadores de una teoría nueva y propia que, aunque considerada *lato sensu*, satisface a los requisitos mínimos de las actuales teorizaciones *stricto sensu*. La novedad de aquella teoría está en la conjunción de los factores básicos antiguos requeridos al traductor con la

necesidad de posesión del oído, de habilidad poética; su propiedad, en la alta valoración del mantenimiento de los valores estéticos del original con la conservación del pensamiento presente en la obra del autor. La traducción es entonces concebida como la reproducción de la *oratio* del modelo. Estos valores de la teoría de la traducción renacentista fueron viabilizados por el cambio en la concepción del lenguaje, cuando el lenguaje devino *elocutio*.

Bruni, Lutero, Vives, Dolet, Longiano y Chapman han sido aquí elegidos representantes del pensamiento renacentista en lo que a la teoría de la traducción se refiere. Sin embargo, la relación de autores podría ampliarse considerablemente, como sugerimos al final del capítulo III, enfatizando aún más la unidad en la concepción del arte de traducir. Es verdad que estudios detallados de las retóricas de nuestros autores podrían señalar más claramente sus puntos de divergencia, pero aún así no invalidarían la constatación del predominio de sus semejanzas. Éstas, a su vez, sin tergiversaciones de contenido, se prestan a distintas esquematizaciones. La forma teórica que hemos dado a aquellas reflexiones es fruto de cómo las hemos interpretado y conformado a un modelo que nos han inspirado los planteamientos de Jirí Levy en consonancia con las proposiciones de nuestros autores. Sin embargo, más importante que una estructuración determinada es la posesión de elementos a los que ordenar, y ellos están allí. Su ordenación ahora según nuestros patrones académicos vigentes sirve también como comprobación de la existencia de una teoría traductológica renacentista, que, si al principio de esta disertación aludíamos a una existencia implícita o inconsciente, podemos ya ratificarla explícita y consciente. Una segunda parte complementaria de este trabajo podría ser el análisis de traducciones de la época involucrada, lo que, además de cotejar la teoría aquí formulada, ciertamente la remataría, a la vez que, creo, podría revelar soluciones particulares sorprendentes a cuestiones puntuales de la práctica de la traducción.

Tampoco se puede menospreciar el hecho de que el surgimiento de aquel nuevo modo de concebir la traducción ha resultado ser, amén de la base de la moderna traductología, también el fundamento de discusiones traductológicas contemporáneas, como lo advierten varios investigadores de la cuestión, entre lo cuales Stolt, Mattioli, Cary y Coseriu:

Im *Sendbrief* wie auch im *Summarien* greift Luther eine Anzahl von Übersetzungstheoretischen Problemen auf, mit denen sich die Übersetzungswissenschaft noch heute lebhaft beschäftigt, über die ein umfangreiches Schrifttum vorliegt und die noch heute längst nicht endgültig gelöst sind (Stolt 2000: 87).⁸³

Erst Chomsky sollte in unserem Jahrhundert die Sprachkompetenz des “native speaker”, der Luther eine so ausschlaggebende Rolle beimisst, zu gleichen Rang und Würden erheben (Stolt 2000: 90).⁸⁴

Le due teorizzazioni di Bruni e di Doletto esemplificano sufficientemente l’idea umanistica del tradurre, una idea con la quale la nostra cultura continua a fare i conti (Mattioli 1982: 46).

... Ces considérations [de Dolet] contiennent l’apport le plus dense, sans doute, des temps modernes et le plus pertinent (Cary 1963: 9).

Si es cierto que fue el primero en hacer de la diferenciación del traducir la base y el tema propiamente dicho de sus reflexiones [...], Vives se sitúa en el comienzo de la teoría moderna de la traducción y merece ser colocado al lado de Lutero (Coseriu 1977: 101).

En el estudio de estos textos renacentistas recae el privilegio de sentir el placer de beber en la fuente, de visualizar el frescor de muchas ideas y anticipar el rumbo y la repercusión futura de otras tantas. El rescate de estos

⁸³ “En *Sendbrief* como también en *Summarien* circunscribe Lutero una cantidad de problemas teóricos de la traducción, de los cuales la traductología todavía hoy se ocupa intensamente, sobre los cuales existe una extensa literatura y que todavía hoy ni con mucho están resueltos.”

⁸⁴ “Tan sólo Chomsky, en nuestro siglo, elevaría la competencia lingüística del “native speaker”, al que Lutero atribuyó un papel tan decisivo, a una posición y dignidad semejante.”

pensamientos renacentistas y su consiguiente revalidación contribuyen, al fin y al cabo, a un reconocimiento de nuestra propia modernidad y de nuestras concepciones traductoras.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBOTT, Don, 1999, “La retórica y el Renacimiento: una perspectiva de la teoría española”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 121-132. Trad. de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer.
- ALMEIDA, Napoleão Mendes de, 1992, *Gramática latina*, São Paulo, Saraiva.
- ALSINA CLOTA, José, 1984, *Problemas y métodos de la literatura*, Madrid, Espasa-Calpe S.A.
- ALVAR, Carlos, MAINER, José-Carlos & NAVARRO, Rosa, 1998, *Breve historia de la literatura española*, Madrid, Alianza Ed.
- AMOS, Flora Ross, 1973, *Early Theories of Translation*, Nueva York, Octagon Books.
- APEL, Friedmar, 1983, *Literarische Übersetzung*, Stuttgart, Metzler.
- ARCAINI, Enrico, 1992, “Modelli teorici per la traduzione”, en *La traduzione. Saggi e documenti (I), Quaderni di libri e riviste d'Italia*, 28, Roma, Divisione Editoria, pp. 15-26.
- ARISTÓTELES y PORFIRIO, 1999, *Categorías, De interpretatione. Isagoge*, Madrid, Tecnos. Trad. de Alfonso García Suárez *et al.*
- ARISTÓTELES, 2000, *Retórica*, Biblioteca Básica Gredos, nº31, Madrid, Gredos. Trad. de Quintín Racionero.
- _____, 2000, *Metafísica*, Biblioteca Básica Gredos, nº33, Madrid, Gredos. Trad. de Tomás Calvo Martínez.
- ARNDT, Erwin, 1962, *Luthers deutsches Sprachschaffen*, Berlín, Akademie Verlag.
- BAJTÍN, Mijail, 1998, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza. Trad. de Julio Forcat y César Conroy.
- BAKHTIN, Mikhail, 1992, *Marxismo e filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, São Paulo, Ed. Hucitec. Trad. de Michel Lahud, Yara Frateschi Vieira *et alii.*
- _____, 1993, *Questões de literatura e de estética (A teoria do romance)*, São Paulo, Unesp. Trad. de Aurora Fornoni Bernardini *et al.*
- BALLARD, Michel, 1992, *De Cicéron a Benjamin – traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, PUL.
- BALSAMO, Jean. 1998. “Traduire de l’italien. Ambitions sociales et contraintes éditoriales a la fin du XVIe. siècle”, en *Traduire et adapter à la Renaissance*, París, École de Chartes, pp. 89-98.
- BARNSTONE, Willis, 1993, *The poetics of translation – history, theory, practice*, New Haven/Londres, Yale University Press.

- BARTHES, Roland, 1970, "L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire", en *Recherches rhétoriques. Communications*, 16, pp. 172-229.
- BARTLEBY.COM, 1999, *Introduction*, del editor, a *The Odysseys of Homer, translated according to the Greek by George Chapman* [en línea], (www.bartleby.com/111/chapman11.html). [Consulta: 16 enero 2002].
- BASSNETT-MCGUIRE, Susan, 1980, *Translations studies*, Nueva York, Methuen & Co.
- BASSOLS DE CLIMENT, Mariano, 1992, *Sintaxis latina*, Madrid, CSIC.
- BATLLORI, Miguel, 1987, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, Ariel.
- BAYER, Karl, 2001, *Nota bene! Das lateinische Zitatelexikon*, Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler.
- BAYET, Jean, 1996, *Literatura latina*, Barcelona, Ariel. Trad. de José-Ignacio Ciruelo.
- BERMAN, Antoine, 1984, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, Gallimard.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, 1998, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- BIBLIA DE LUTERO, 1999, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- BIBLIA REINA-VALERA, 1602, [en línea], (<http://www.jesus-is-lord.com/spantoc.htm>). [Consulta: 16 enero 2002].
- BIBLIA SACRA iuxta VULGATAM CLEMENTINAM, 1999, Madrid, BAC, 14.
- BLACK, C. et al., 1994, *Weltatlas der alten kulturen – Renaissance: Geschichte Kunst, Lebensformen*, Munich, Christian Verlag.
- BOCQUET, Catherine, 2000, *L'art de la traduction selon Martin Luther ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Arras, Artois Presses Université.
- BORGES, Jorge Luis, 2001, "El enigma de la poesía", en *Diario de la nación*, 27 de mayo de 2001, [en línea], (<http://www.lanacion.com.ar>). [Consulta: 16 de enero de 2002].
- BRÉHIER, Emile, 1994, *Histoire de la philosophie*, 3 vols, París, Quadrige/PUF.
- BRUNI ARETINO, Leonardo, 1928, "De interpretatione recta", en Hans Baron (ed.), *Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, Teubner, pp. 81-96.
- _____, 1996, "De interpretatione recta/Sobre la correcta traducción", en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 78-109. Trad. de Alicia Cortés.
- _____, 1996, "De interpretatione recta/Sulla perfetta traduzione", en *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione, pp. 150-193.
- BURCKHARDT, Jacob, 1992, *La cultura del Renacimiento en Italia. Un ensayo*, Madrid, Akal. Trad. de Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja.
- BURKE, Peter, 1995, *El Renacimiento italiano – cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Editorial. Trad. de Antonio Feros.
- _____, 1999, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica. Trad. de Carme Castells.

- _____, 2000, *El Renacimiento europeo – centros y periferias*, Barcelona, Crítica. Trad. de Magdalena Chocano Mena.
- CAMPANY Y MONTPALAU, Antonio de, 1777, *Filosofía de la elocuencia*, [en línea], (<http://www.angelfire.com/de/hispania/>). [Consulta: 03 febrero 2002].
- CARRERA DE LA RED, Avelina, 1988, *El ‘problema de la lengua’ en el Humanismo renacentista español*, Valladolid, Universidad.
- CARTAGENA, Alonso, 1996, “‘Introducción’ a su traducción de la *Retórica* de Cicerón”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 76-77.
- CARY, Edmond, 1963, *Les grands traducteurs français*, Genebra, Librairie de l’Université/Georg et Cie.
- CASSIRER, Ernst, 1983, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, París, Les Éditions de Minuit. Trad. de Pierre Quillet.
- CASTELL, Andreu, 2001, *Gramática de la Lengua Alemana*, Madrid, Ed. Idiomas.
- CASTELLÓ, Jaume Juan, 1980, *La puntuació llatina i la lectura en veu alta*, resumen de la tesis doctoral, Barcelona, UB.
- CATELLI, Nora & GARGATAGLI, Marietta, 1998, *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- CATFORD, J. C., 1965, *A linguistic theory of translation*, Londres, Oxford University Press.
- CAVALLO, Guglielmo y CHARTIER, Roger (dir.), 2001, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus. Trad. de María Barberán et al.
- CHAPMAN, Georges, 1901, “To the reader”; “The preface to the reader”, en *The Iliads of Homer according to the greek*, Israel Gollanez (ed.), Londres, Ballantyne, Hanson and Co, pp. XIII-XXX.
- _____, 1996, “Textos introductorios a su traducción de la *Iliada*”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 168-171. Trad. de María Barros & Luis Pegenaute.
- CHAVY, Paul, 1981, “Les traductions humanistes au début de la Renaissance française: traductions médiévales, traductions modernes”, en *Canadian review of comparative literature – special issue: Translation in the Renaissance*, VIII, 2, pp. 284-306.
- CICERÓN, Marco Tulio, 1948, *Tusculanes*, Barcelona, Fundació Bernat Metge. Trad. de Eduard Valentí.
- _____, 1971, *Tusculan Disputations*, E. H. Warmington (ed.), Londres-Cambridge, Heinemann-Harvard University. Trad. de J. E. King.
- _____, 1967, *Orator/El orador*, Barcelona, Ed. Alma Mater. Trad. de Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón.
- _____, 1978, *L’orateur; Du meilleur genre d’orateurs*, París, Les Belles Lettres. Trad. de Albert Yon.

- _____, 1996, “De optimo genere oratorum/Sobre el mejor género de oradores”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 32-44. Trad. de José Ignacio García Armendáriz.
- COHEN, J. M., 1962, *English translators and translations*, Londres, Longmans, Green & Co.
- CONLEY, Thomas M., 1990, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- COPELAND, Rita, 1991, *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages – academic traditions and vernacular texts*, Cambridge, University Press.
- CORNILLIAT, François & MÜHLETHALER, Jean-Claude, 2001, “L’*elocutio* au XVIe. siècle”, en *Poétiques de la Renaissance*, Ginebra, Librairie Droz, pp. 509-532.
- CORTESI, Mariarosa, 1995, “La tecnica del tradurre presso gli umanisti”, en *The classical tradition in the Middle Ages and the Renaissance*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, pp. 143-168.
- COSERIU, Eugenio, 1977, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos.
- _____, 1977, *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos.
- CURTIUS, Ernst Robert, 1998, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica. Trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre.
- D’ALVERNAY, Marie-Thérèse, 1989, “Les traductions a deux interprètes, d’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin”, en *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, París, CNRS, pp. 193-206.
- DELISLE, Jean & WOODSWORTH, Judith, 1995, *Les traducteurs dans l’histoire*, Ottawa, Université.
- DOLET, Étienne, 1996, “La manière de bien traduire d’une langue en autre/Cómo traducir bien de una lengua a otra”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 150-155. Trad. de Caridad Martínez.
- _____, 1998, “La manière de bien traduire d’une langue en autre/De cómo traducir correctamente de una lengua a otra”, en LÓPEZ CARRILLO, Rodrigo, MARTÍNEZ DENGRA, Esperanza & SAN GINÉS AGUILAR, Pedro, *Étienne Dolet y los cinco principios de la traducción*, Granada, Comares, pp. 23-36. Trad. de R. López Carrillo & E. Martínez Dengra.
- DURAN, Eulàlia & SOLERVICENS, Josep (ed.), 1996, *Renaixement a la carta*, Barcelona, Eumo Editorial.
- EISENBERG, Peter *et al.*, 1998, *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, Mannheim, Dudenverlag.
- ESTELLÉS GONZÁLEZ, José M^a, 1996, “Joan Lluís Vives: *De conscribendis epistolis, libellus uere aureus*. ¿Un Erasmo camuflado?”, en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 607-614.

- FAUSTO DA LONGIANO, Sebastiano, 1991, “Del modo de lo tradurre d’una in altra lingua secondo le regole mostrate da Cicerone”, en *Quaderni Veneti*, 12, pp. 57-132.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, 2000, *El humanismo renacentista. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Arco Libros.
- FINLEY, M. I., 1996, *Los griegos de la Antigüedad*, Barcelona, Labor. Trad. de J.M. García de la Mora.
- FOLENA, Gianfranco, 1991, *Volgarizzare e Tradurre*, Turín, Unione Tipografico-Ed. Torinese.
- FOUCAULT, Michel, 1993, “Qu’est-ce que les lumières?”, en *Magazine littéraire*, 309, pp. 61-74.
- _____, 1999, *Las palabras y las cosas. Una arqueología das ciencias humanas*, Madrid, Siglo Veintiuno, 28ª ed. Trad. de Elsa Cecilia Frost.
- FROLA, Maria Franca, 1982, “Lutero e l’arte del tradurre”, en *Processi traduttivi: teorie ed applicazioni. Atti del seminario su “la traduzione”*, Brescia, La Scuola, pp. 59-67.
- FUMAROLI, Marc, 1980, *L’âge de l’éloquence – rhétorique et ‘res literaria’ de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Ginebra, Librairie Droz.
- FURLAN, Mauri, 1998, *Ars traductoris. Questões de leitura-tradução da Ars Poetica de Horácio*. Dissertação de Mestrado em Teoria Literária, Florianópolis, UFSC.
- GAFFIOT, Félix, 1977, *Dictionnaire illustré Latin-Français*, París, Librairie Hachette.
- GALAND-HALLYN, Perrine & DEITZ, Luc, 2001, “Le style au Quattrocento et au XVIe. siècle”, en *Poétiques de la Renaissance*, Ginebra, Librairie Droz, pp. 532-565.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, 1999, *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, Historia 16.
- GARCÍA YEBRA, Valentín, 1977, “Esbozo de una ‘teoría de la traducción’ en la Italia renacentista”, en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach. II*, Oviedo, Universidad, pp. 79-101.
- _____, 1979, “Lutero, traductor y teórico de la traducción”, en *Arbor – ciencia, pensamiento y cultura*. CII, 399, pp. 23-34.
- _____, 1980, “¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?”, en *Cuadernos de filología clásica*, XVI, pp. 139-154.
- _____, 1989, *En torno a la traducción – teoría, crítica, historia*, Madrid, Gredos.
- _____, 1994, *Traducción: Historia y teoría*, Madrid, Gredos.
- GARIN, Eugenio, 2001, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus. Trad. de Ricardo Pochtar.
- GENETTE, Gérard, 1970, “La rhétorique restreinte”, en *Recherches rhétoriques. Communications*, 16, pp. 158-171.
- GEORGE, Edward V., 1992, “Rhetoric in Vives”, en *Ioannis Lodovici Vivis opera omnia I*, València, Universitat de València, pp. 113-177.

- GILSON, Etienne, 1995, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes. Trad. de Eduardo Brandão.
- GOFF, Jacques Le, 1999, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa. Trad. de Alberto L. Bixio.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, 1995, *Latín y castellano en documentos prerrenacentistas*, Madrid, Ed. Clásicas.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.; MORENO H. A.; SAQUERO S-S. P., 2000, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XVI. Edición y estudio de la 'Controversia Alphonsiana' (Alfonso de Cartagena vs. Leonardo Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ed. Clásicas.
- GORDON, Alex L., 1999, “El dominio de la retórica y la contienda por la poética en la Francia del siglo XVI”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 445-454. Trad. de J. Ignacio Díez Fernández.
- GRAFTON, Anthony, 2001, “El lector humanista”, en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dir.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, pp.317-371. Trad. de María Barberán et al.
- GRAVIER, Maurice (intr.), 1948, *Anthologie de l'allemand du XVIe. siècle*, París, Aubier.
- GRIFFITHS, Gordon et al., 1987, “General introduction”, en *The humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, Binghamton, Nueva York, M&R.
- GRIMAL, Pierre, 1968, *Essai sur l'Art Poétique d'Horace*, París, SEDES.
- _____, 1994, *La littérature latine*, París, Fayard.
- GUTHMÜLLER, Bodo, 1991, “Fausto da Longiano e il problema del tradurre”, en *Quaderni Veneti*, 12. Trad. de Rosamaria Brandt & Nicoletta Negri.
- _____, 1998, “Die Übersetzung in der italienischen Renaissance”, en Bodo Guthmüller (ed.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 9-30.
- GUZMÁN GUERRA, Antonio, 1995, “Leonardo Bruni: traductor y traductólogo del humanismo”, en *Hieronymus complutensis*, 2, pp. 75-80.
- HALE, John R., 1993, *La Europa del Renacimiento – 1480-1520*, Madrid, Siglo XXI. Trad. de Ramón García Cotarelo.
- _____, 1996, *La civilización del Renacimiento en Europa – 1450-1620*, Barcelona, Crítica. Trad. de Jordi Ainaud.
- HASSLER, Gerda, 1996, “Vulgarisation ou traduction? Une comparaison entre les principes de la traduction chez Luther et les concepts de la Renaissance italienne”, en Mirko Tavoni (ed.), *Italia ed Europa nella Linguistica del Rinascimento*, II, Ferrara, Franco Cosimo Panini, pp. 273-281.
- HELLER, Ágnes, 1994, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península. Trad. de J.F. Yvars y Antonio Prometeo Moya.
- HENDERSON, Judith Rice, 1999, “Erasmus y el arte epistolar”, en *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la retórica y la práctica de la*

- retórica renacentista*, James J. Murphy (ed.), Madrid, Visor, pp. 391-420. Trad. de J. Ignacio Díez Fernández.
- HEERS, Jacques, 2000, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica. Trad. de Mariona Vilalta.
- HERMÓGENES; TEÓN; AFTONIO, 1991, *Ejercicios de retórica*, Biblioteca Clásica Gredos, 158, Madrid, Gredos. Trad. de María Dolores Reche Martínez.
- HIDALGO-SERNA, Emilio, 1998, “La elocución y *el arte retórica* de Vives”, estudio introductorio a *El arte retórica/De ratione dicendi*, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos Ed., pp. VII-XLIX.
- HIGHET, Gilbert, 1996, *La tradición clásica*, 2 vols., México, FCE. Trad. de A. Alatorre.
- HOOF, Henri van, 1991, *Histoire de la traduction en Occident – France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, París/Louvain-la-Neuve, Duculot.
- HORACIO, 1961, *Satire, Epistles and Ars poetica*, Londres, Loeb Classical Library.
- HUIZINGA, Johan, 2001, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial. Trad. de José Gaos y Alejandro Rodríguez de la Peña.
- INÁCIO, Inês C. & LUCA, Tania Regina de, 1988, *O pensamento medieval*, São Paulo, Ática.
- IRMSCHER, Johannes, 1981, “Luthers Fabelbearbeitung”, en *Canadian review of comparative literature – special issue: Translation in the Renaissance*, VIII, 2, pp. 324-333.
- JAEGER, Werner, 1995, *Paidéia. A formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes. Trad. de Artur M. Parreira.
- JARDINE, Lisa, 1994, “Ghosting the reform of dialectic: Erasmus and Agricola again”, en Peter Mack (ed.), *Renaissance Rhetoric*, Nueva York, St. Martin’s Press, pp. 27-45.
- JEAUNEAU, Edouard, 1989, “Jean Scot Érigène: grandeur et misère du métier de traducteur”, en *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, París, CNRS, pp. 99-108.
- JERÓNIMO, San, 1996, “Epistula LVII. Ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi/Carta LVII a Pammaquio, sobre el mejor género de traducción”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 46-71. Trad. de José Ignacio García Armendáriz.
- KRAYE, Jill, 1998, *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge, University. Trad. de Lluís Cabré.
- KELLY, L. G., 1979, *The true interpreter. A history of translation. Theory and practice in the West*, Oxford, Basil Blackwell.
- KRISTELLER, Paul Oskar, 1993, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. Trad. de Federico Patán López.

- _____, 1996, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. Trad. de María Martínez Peñaloza.
- _____, 1999, “La retórica en la cultura medieval y renacentista”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 11-32. Trad. de Gaspar Garrote Bernal.
- KUENTZ, Pierre, 1970, “Le ‘rhétorique’ ou la mise à l’écart”, en *Recherches rhétoriques. Communications*, 16, pp. 143-157.
- KUHN, Thomas S., 1969, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Turín, Giulio Einaudi Editore. Trad. de Adriano Carugo.
- LALANDE, André, 1993, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols., París, Quadrige/PUF.
- LAMB, Charles, 2000-2001, *The adventures of Ulysses by Charles Lamb: Introduction by Lamb* [en línea], (www.onlineliterature.com/lamb/adventures_ulysses/2/). [Consulta: 05 enero 2002].
- LARBAUD, Valery, 1997, *Sous l’invocation de Saint Jérôme*, París, Gallimard.
- LARUSSO, Dominic. A., 1999, “La retórica en el Renacimiento italiano”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 53-73. Trad. de Gaspar Garrote Bernal.
- LAUSBERG, Heinrich, 1999, *Manual de retórica literaria – fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 vols, Madrid, Gredos. Trad. de José Pérez Riesco.
- LEFEVERE, André (ed.), 1992, *Translation/History/Culture. A sourcebook*, Londres/Nueva York, Routledge.
- _____, 1995, “Translation: Its genealogy in the West”, en Susan Bassnett and André Lefevere (ed.), *Translation, history and culture*, Londres/Nueva York, Cassell, pp. 14-28.
- LEVY, Jirí, 1969, *Die literarische Übersetzung - Theorie einer Kunstgattung*, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag. Trad. de Walter Schamschula.
- LINDEMAN, Yehudi, 1981, “Translation in the Renaissance: a context and a map”, en *Canadian review of comparative literature – special issue: Translation in the Renaissance*, VIII, 2, pp. 204-216.
- LÓPEZ CARRILLO, Rodrigo; MARTÍNEZ DENGRA, Esperanza & SAN GINÉS AGUILAR, Pedro, 1998, *Étienne Dolet y los cinco principios de la traducción*, Granada, Comares.
- LÓPEZ GARCÍA, Dámaso (ed.), 1996, *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa, 1994, *La retórica en la España del siglo de oro – teoría y práctica*, Salamanca, Universidad.
- LUTERO, Martín, 1955, *Ausgewählte deutsche Schriften*, Hans Volz (ed.), Tübinga, Max Niemeyer Verlag.
- _____, 1996, “Sendbrief vom Dolmetschen/Circular acerca del traducir”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la*

- historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 114-133. Trad. de Pilar Estelrich.
- _____, 2000, “Sendbrief vom Dolmetschen” (*fac simile* de la edición de Weimar), en Catherine BOCQUET, *L’art de la traduction selon Martin Luther ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Arras, Artois Presses Université, pp. 147-162.
- _____, 2000, “Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens” (*fac simile* de la edición de Weimar), en Catherine BOCQUET, *L’art de la traduction selon Martin Luther ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Arras, Artois Presses Université, pp. 195-205.
- LUTTIKHUIZEN, Frances, 1987, “The Elizabethan translators”, en *Fidus interpres. Historia de la traducción*, I, León, Universidad, pp. 177-182.
- MACKENNEY, Richard, 1996, *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*, Madrid, Akal. Trad. de Fernando Bouza.
- MAÑAS NÚÑEZ, Manuel, 1996, “La dialéctica como instrumento para el comentario de textos: los *Dialectices libri quatuor* de Juan Luis Vives”, en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 329-336.
- MAÑAS VINIEGRA, Francisco Javier, 1996, “Importancia de los *progymnasmata* y las *declamationes* de Erasmo, Vives y el Brocense”, en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 337-343.
- MARROU, Henri-Irénée, 1998, *Historia de la educación en la Antigüedad*, México, FCE. Trad. de Yago Barja de Quiroga.
- MARTÍN JIMÉNEZ, Alfonso, 1997, *Retórica y literatura en el siglo XVI – El Brocense*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- MATTIOLI, Emilio, 1982, “Storia della traduzione e poetiche del tradurre (dall’umanesimo al romanticismo)”, en *Processi traduttivi: teorie ed applicazioni. Atti del seminario su “la traduzione”*, Brescia, La Scuola, pp. 39-58.
- MELCZER, William, 1981, “Towards the dignification of the vulgar tongues: humanistic translations into Italian and Spanish Renaissance”, en *Canadian review of comparative literature – special issue: Translation in the Renaissance*, VIII, 2, pp. 256-271.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., 1953, *Biblioteca de traductores españoles*, IV, Santander, Aldus.
- MESCHONNIC, Henri, 1970, *Pour la poétique I – Essai*, París, Gallimard.
- _____, 1973, *Pour la poétique II. Épistémologie de l’écriture – Poétique de la traduction*, París, Gallimard.
- _____, 1978, *Pour la poétique V – Poésie sans réponse*, París, Gallimard.
- _____, 1999, *Poétique du traduire*, París, Verdier.
- MONFASANI, John, 1999, “La tradición retórica bizantina y el Renacimiento”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre*

- la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 211-225. Trad. de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer.
- MORRÁS, María, 1993, *Alfonso de Cartagena: Edición y estudio de las traducciones de Cicerón*. Serie de tesis doctorales en microficha. 3 vols., Bellaterra, UAB.
- _____, 1994, “El traductor como censor de la Edad Media al Renacimiento”, en *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, Universidad, pp. 415-425.
- _____, 1995, “Latinismos y literalidad en el origen del clasicismo vernáculo: las ideas de Alfonso de Cartagena (ca.1384-1456)”, en *La traducción en España – ss. XIV-XV*, León, Universidad, pp. 35-58.
- _____, (trad. e intr.), 2000, *Manifiestos del humanismo. Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti*, Barcelona, Península.
- _____, 2002, “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica”, en *Quaderns, Revista de traducció*, 7, pp. 33-57.
- MORREALE, Margherita, 1959, “Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media”, en *Revista de literatura*, XV, pp. 3-10.
- MOUNIN, Georges, 1963, *Les problèmes théoriques de la traduction*, París, Gallimard.
- _____, 1965, *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi.
- _____, 1994, *Les belles infidèles*, Lille, Presses Universitaires.
- MOURA, Gevilacio Aguiar Coêlho de, 2002, *Citações e referências a documentos eletrônicos* [en línea], (http://www.quatrocantos.com/tec_web/refere/11bibl.htm). [Consulta: 16 enero 2002].
- MURPHY, James J., 1974, *Rhetoric in the Middle Ages – a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*, California, University Press.
- _____, 1999, “Mil autores olvidados: panorama e importancia de la retórica en el Renacimiento”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 33-52. Trad. de Gaspar Garrote Bernal.
- NASCIMENTO, Aires A., 1998, “Traduzir, verbo medieval: as lições de Bruni Aretino e Alonso de Cartagena”, en Pérez González (ed.), *Actas II congreso hispánico de latín medieval (León, 11-14 de noviembre de 1997)*, León, Secretariado de Publicaciones, pp. 133-156.
- NAUERT JR., Charles G., 1995, *Humanism and the culture of Renaissance Europe*, Cambridge, University Press.
- NERO, Valerio del, 1991, *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel “De disciplinis” (1531)*, Boloña, CLUEB.
- NIDA, Eugene A., 1997, “El desarrollo de una teoría de la traducción”, en *Hieronymus complutensis*, 4-5, pp. 55-63.
- NIETZSCHE, Friedrich, 2000, “Die fröhliche Wissenschaft”, en *Werke*, Digitale Bibliothek Band 31, Berlín, Directmedia.

- _____, 2000, “Jenseits von Gut und Böse”, en *Werke*, Digitale Bibliothek Band 31, Berlín, Directmedia.
- NORTON, Glyn P., 1981, “Humanist foundations of translation theory (1400-1450): a study in the dynamics of word”, en *Canadian review of comparative literature – special issue: Translation in the Renaissance*, VIII, 2, pp. 173-203.
- _____, 1984, *The ideology and language of translation in Renaissance France and their humanist antecedents*, Ginebra, Droz.
- _____, 1988, “Literary translation in the continuum of Renaissance thought: a conceptual overview”, en Harald Kittel (ed.), *Die literarische Übersetzung – Stand und Perspektiven ihrer Erforschung*, Berlín, Erich Schmidt Verlag, pp. 1-15.
- NÚÑEZ, Salvador, 1994, “Sobre la traducción de la tradición. La formación de la terminología retórica latina”, en *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, Universidad, pp. 461-477.
- PANOFSKY, Erwin, 1999, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza. Trad. de María Luisa Balseiro.
- PERCIVAL, W. Keith, 1999, “La gramática y la retórica en el Renacimiento”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 359-389. Trad. de J. Ignacio Díez Fernández.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio, 1992, “Rogerius Bacon, teórico de la traducción”, en *Estudios humanísticos filología*, 14, pp. 269-277.
- _____, 1995, “Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*”, en *Cuadernos de Filología Clásica Estudios Latinos*, 8, pp. 193-233.
- _____, 1996, “La traducción literaria según Leonardo Bruni”, en *La Recepción de las Artes Clásicas en el Siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 377-384.
- _____, 1999, *G. Manetti y la Traducción en el Siglo XV – edición crítica del Apologeticus, libro V*, León, Universidad.
- PÉREZ I DURÀ, E. Jordi, 1996, “Las notas *De arte rhetorica* en los *Ad divi Aurelii Augustini ‘de civitate Dei’ libros commentarii* de Vives”, en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 367-376.
- PERGNIER, Maurice, 1989, “Existe-t-il une science de la traduction?”, en *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, París, CNRS, pp. XIII-XXIII.
- PETERS, F. E., 1983, *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa.
- PETRIS, Alfonso de, 1975, “Le teorie umanistiche del tradurre e l’*Apologeticus* di Gianozzo Manetti”, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance. Travaux et documents*, XXXVII, Ginebra, Droz, pp. 15-32.
- _____, 1981, “L’*Apologeticus* del Manetti e le teorie umanistiche del tradurre”, en MANETTI, Giannozzo, *Apologeticus*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, pp. V-LXV.

- PLETT, Heinrich F., 1999, “Lugar y función del estilo en la poética renacentista”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 421-443. Trad. de J. Ignacio Díez Fernández.
- PLINIO el Joven, 1928, *Lettres/Epistulae*. Tomo III, libros VII-IX, París, Les Belles Lettres.
- PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2001, *Chapman's Homer: The Iliad* [en línea], [<http://pup.princeton.edu/titles/6365.html>]. [Consulta: 16 enero 2002].
- QUINTILIANO, 1979, *Institution Oratoire/Institutio oratoria*, París, Les Belles Lettres.
- REBOUL, Olivier, 1984, *La rhétorique*, París, PUF.
- RECIO, Roxana, 1995, “El concepto de la belleza de Alfonso de Madrigal (El Tostado): la problemática de la traducción literal y libre”, en *La traducción en España – ss. XIV-XV*, León, Universidad, pp. 59-68.
- REISS, Katharina & VERMEER, Hans J., 1996, *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal. Trad. de Sandra García Reina y Celia Martín de León.
- RENER, Frederick M., 1989, *Interpretatio – language and translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.
- RIBHEGGE, Wilhelm, 1998, “Latein und die nationalen Sprachen bei Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Thomas More”, en *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 151-180.
- RICO, Francisco, 1997, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Universidad.
- RITORÉ PONCE, Joaquín, 1994, “Ideas sobre la traducción y concepciones de la lengua en los autores antiguos”, en *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, Universidad, pp. 603-611.
- ROBINS, R.H., 1997, *Breve historia de la lingüística*, Madrid, Cátedra. Trad. de María Condor.
- RODRÍGUEZ PEREGRINA, José Manuel, 1993, *Juan Luis Vives – De ratione dicendi, libri tres*, Tesis doctoral, Universidad de Granada.
- _____, 1996, “Luis Vives y la retórica de su tiempo”, en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 413-421.
- ROSADO FERNANDES, R. M., 1984, *Arte poética de Horácio*, Lisboa, Inquérito.
- ROSSI, Paolo, 1998, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica. Trad. de Maria Pons.
- RUBIO TOVAR, Joaquín, 1997, “Algunas características de las traducciones medievales”, en *Revista de Literatura Medieval*, IX, pp. 197-243.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco, 2000, *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid, Cátedra.
- RUSSEL, Peter, 1985, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, UAB.

- SALZER, Anselm *et al.*, 1986, *Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur*, Band I, Weinheim, Zweiburgen Verlag.
- SANTOYO, Julio César, 1987, *Teoría y crítica de la traducción: antología*, Bellaterra, UAB.
- _____, 1995, “El siglo XV: traducciones y reflexiones sobre la traducción”, en *La traducción en España – ss. XIV-XV*, León, Universidad, pp. 17-34.
- _____, 1999, *Historia de la traducción – quince apuntes*, León, Universidad.
- SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. & GONZÁLEZ ROLAND, T., 1991, “Actitudes renacentistas en Castilla durante el siglo XV: la correspondencia entre Alfonso de Cartagena y Pier Candido Decembrio”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 1, pp. 195-232.
- SCHÄFER, Eckart, 1989, “Nachwort”, en *Ars poetica/Die Dichtkunst*, Stuttgart, Reclam.
- SCHANZE, Helmut, 1999, “Problemas y tendencias en la historia de la retórica alemana hasta 1500”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 133-156. Trad. de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer.
- SEGRE, Cesare, 1969, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- SÉNECA, 2001, “Sobre la tranquilidad del espíritu”, en *Diálogos*, Biblioteca Básica Gredos nº 75, Madrid, Gredos, pp. 225-271. Trad. de Juan Mariné Isidro.
- SERÉS, Guillermo, 1997, *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La “Ilíada en romance” y su contexto cultural*, Salamanca, Universidad.
- SIEGEL, Jerrold E., 1968, *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, Nueva Jersey, University.
- SIGUAN, Miquel, 1996, *L’Europa de les llengües*, Barcelona, Edicions 62.
- SOWERBY, Robin, 1992, “Chapman’s discovery of Homer”, en *Translation and literature*, I, Edinburgo, University Press, pp. 26-51.
- STEINER, George, 1998, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, Fondo de Cultura Económica. Trad. de Adolfo Castañón y de Aurelio Major.
- STEINER, T. R., 1975, *English translator theory, 1650-1800*, Amsterdam, Van Gorkum, Assen.
- STÖRIG, Hans Joachim, 1973, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STOLT, Birgit, 2000, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tubinga, Mohr Siebeck.
- STOLZE, Radegundis, 2001, *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, Tubinga, Gunter Narr Verlag.

- TARNAS, Richard, 1997, *La pasión del pensamiento occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*, Barcelona, Prensa Ibérica. Trad. de Marco Aurelio Galmarini.
- TEÓN, HERMÓGENES, AFTONIO, 1991, *Ejercicios de retórica*, Madrid, Gredos. Trad. de Dolores Reche Martínez.
- THE COLUMBIA ENCYCLOPEDIA, 2001, Bartleby.com, *Chapman, George* [en línea], (www.bartleby.com/65/ch/ChapmanG.html). [Consulta: 16 enero 2002].
- TODOROV, Tzvetan, 1970, “Synecdoques”, en *Recherches rhétoriques. Communications*, 16, pp. 26-35.
- _____, 1981, *Mikhail Bakhtine - Le principe dialogique*, París, Éd. du Seuil.
- TONIN, Neylor (ed.), 1983, *Lutero, Pecador e Evangelista de Jesus Cristo - Grande Sinal, revista de espiritualidade*, 9/10, Petrópolis, Editora Vozes.
- TURRÓ, Salvio, 1985, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos.
- VAL JULIÁN, Carmen, 1998, “Traduire au nouveau monde. Pratiques de la traduction en Nouvelle-Espagne au XVIe. siècle”, en *Traduire et adapter à la Renaissance*, París, École de Chartes, pp. 65-88.
- VALVERDE, José María, 2000, *Obras completas. Historia de las mentalidades. Volumen 4*, Madrid, Trotta.
- VARGA, A. Kibédi, 1970, *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, París, Didier.
- _____, 1999, “Retórica: ¿Historia o sistema? Un reto para los historiadores de la retórica renacentista”, en J. J. Murphy (ed.), *La elocuencia en el Renacimiento – estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Madrid, Visor, pp. 109-117. Trad. de Gaspar Garrote Bernal.
- VEGA, Miguel Ángel, 1994, “Dolet, Du Bellay, Peletier y Sebillet o la traductología francesa del Renacimiento”, en *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, Universidad, pp. 721-731.
- _____ (ed.), 1994, *Textos clásico de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra.
- _____, 1997, “Apuntes socioculturales de historia de la traducción: del Renacimiento a nuestros días”, en *Hieronymus complutensis*, 4-5, pp. 71-85.
- VERNET, André, 1989, “Les traductions latines d’oeuvres en langues vernaculaires au Moyen Âge”, en *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, París, CNRS, pp. 225-241.
- VIDAL PÉREZ, José-Luis, 2000, “Introducción general”, en *Virgilio – Bucólicas, Geórgicas*, Biblioteca Básica Gredos, nº54, Madrid, Gredos.
- VITI, Paolo, 1996, “Introduzione”, en *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione, pp. 9-41.

- VIVES, Juan Luis, 1993, “Versiones seu interpretationes”/“Versiones o interpretaciones”, en José Manuel Rodríguez Peregrina, *Juan Luis Vives – De ratione dicendi, libri tres* - Tesis doctoral, Universidad de Granada, pp. 320-330.
- _____, 1998, *El arte retórica / De ratione dicendi*, Edición bilingüe, Barcelona, Anthropos. Trad. de Ana Isabel Camacho.
- WILSS, Wolfram, 1977, *Übersetzungswissenschaft, Probleme und Methoden*, Stuttgart, Ernst Klett.
- WOLF, Herbert, 1980, *Martin Luther – eine Einführung in germanistische Luther-Studien*, Stuttgart, Metzler.
- WOLFF, Gerhart, 1994, *Deutsche Sprachgeschichte – ein Studienbuch*. Tubinga/Basilea, Francke Verlag.
- YONAH, Michael Avi & SCHATZMANN, Israel, 1993, *Illustriertes Lexikon des Altertums*, Stuttgart, Parkland.

APÉNDICE

Las fuentes primarias que componen nuestro *corpus* son presentadas a continuación por dos razones considerables: además de constituir la base de esta investigación ofreciendo el soporte teórico, también representan la forma a la cual preceptúan. La lectura de estos textos en cuanto género literario es una lección de retórica. Paralelo al énfasis dado a la teoría de la traducción presente en aquellos textos, en este trabajo hemos aludido varias veces también a la estilización de los propios textos. Una lectura ‘retórica’ de estas escrituras revela su gran cuidado con la producción de literariedad, sirviéndose de los recursos y propiedades que cada nueva lengua ofrecía, o de la fortuna de la *lingua mater*. Aquellas reflexiones teóricas retoricizan ‘elocutivamente’ su forma literaria. “Quizá pierden a menudo en claridad conceptual lo que ganan en elegancia literaria” (Kristeller 1999: 29); no obstante, aún como textos teóricos pueden enseñar grandes valores a nuestra modernidad: anhelaban ser entendidos claramente, y, a diferencia de los escolásticos, usaban un *sermo vulgaris* (Vives), de forma elegante.

Los textos han sido transcritos según las fuentes indicadas.

DE INTERPRETATIONE RECTA

LEONARDO BRUNI ARETINO, 1420

Fuente: Hans Baron (ed.), *Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-Philosophische Schriften*, Leipzig-Berlín, B. G. Teubner, 1928, pp. 81-96.

Cum Aristotelis libros ad Nicomachum scriptos e Graeca lingua in Latinum vertissem, praefationem apposui, in qua per multos errores interpretis antiqui disserendo redargui. Has redargutiones meas nonnulli, ut audio, carpunt quasi nimium inclementes. Aiunt enim: etsi errores inerant, tamen illum, quantum intellexit, bona fide in medium protulisse, nec pro eo reprehensionem mereri, sed laudem. Consuevisse moderatos disputatores etiam manifesta errata non usque adeo aperire, sed factis potius redarguere quam verbis insectari. Ego autem fateor me paulo vehementiorem in reprehendendo fuisse, sed accidit indignatione animi, quod, cum viderem eos libros in Graeco plenos elegantiae, plenos suavitatis, plenos inaestimabilis cuiusdam decoris, dolebam profecto mecum ipse atque angebar tanta traductionis faece coinquinos ac deturpatos eosdem libros in Latino videre. Ut enim, si pictura quadam ornatissima et amoenissima delectarer, ceu Protogenis aut Apellis aut Aglaophontis, deturpari illam graviter ferrem ac pati non possem et in deturpatorem ipsum voce manumque insurgerem, ita hos Aristotelis libros, qui omni pictura nitidiores ornatioresque sunt, coinquinari cernens cruciabar animo ac vehementius commovebar. Si cui ergo vehementiores visi sumus, hanc nos causam noverit permovisse, quae profecto talis est, ut, etsi modum transgressi fuisset, tamen venia foret nobis haud immerito concedenda. Sed non sumus transgressi modum iudicio nostro, sed quamvis indignantes modestiam tamen humanitatemque servavimus. Sic enim cogita! An ego quicquam in mores illius dixi? An in vitam? An ut perfidum, ut improbum, ut libidinosum illum reprehendi? Nihil profecto horum. Quid igitur in illo reprehendi? Imperitiam solummodo litterarum. Haec autem, per deum immortalem, quae tandem vituperatio est? An non potest quis esse vir bonus, litteras tamen aut nescire penitus aut non magnam illam, quam in isto requiro, peritiam habere? Ego hunc non malum hominem, sed malum interpretem esse dixi. Quod idem fortasse de Platone dicerem, si gubernator navis esse vellet, gubernandi vero peritiam non haberet. Nihil enim de philosophia <ei> detraherem, sed id solummodo carperem, quod imperitus et ineptus gubernator esset.

Atque ut tota res ista latius intelligatur, explanabo tibi primo, quid de hac interpretandi ratione sentio. Deinde merito reprehensiones a me factas

docebo. Tertio me in reprehendendo illius errata doctissimorum hominum morem observasse ostendam.

I.

Dico igitur omnem interpretationis vim in eo consistere, ut, quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traducatur. Recte autem id facere nemo potest, qui non multam ac magnam habeat utriusque linguae peritiam. Nec id quidem satis. Multi enim ad intelligendum idonei, ad explicandum tamen non idonei sunt. Quemadmodum de pictura multi recte iudicant, qui ipsi pingere non valent, et musicam artem multi intelligunt, qui ipsi sunt ad canendum inepti.

Magna res igitur ac difficilis est interpretatio recta. Primum enim notitia habenda est illius linguae, de qua transfers, nec ea parva neque vulgaris, sed magna et trita et accurata et multa ac diuturna philosophorum et oratorum et poetarum et ceterorum scriptorum omnium lectione quaesita. Nemo enim, qui hos omnes non legerit, evolverit, versarit undique atque tenuerit, vim significataque verborum intelligere potest, praesertim cum Aristoteles ipse et Plato summi, ut ita dixerim, magistri litterarum fuerint ac usi sint elegantissimo scribendi genere veterum poetarum et oratorum et historicorum dictis sententiisque referto, et incidant frequenter tropi figuraeque loquendi, quae aliud ex verbis, aliud ex consuetudine praeiudicata significant. Qualia sunt apud nos: “gero tibi morem” et “desiderati milites” et “boni consule” et “operae pretium fuerit” et “negotium facesso” et milia huiusmodi. Quid enim sit “gerere” et quid “mos”, etiam rudis lector intelligit; quod vero totum significat, aliud est. Desiderati milites centum, si verba attendas, aliud, si consuetudinem, perierunt. Idem est de ceteris, quae supra posuimus, cum aliud verba, aliud sententia verborum significet. “Deprecor hoc” negationem dicit. Rudis autem lector et inexercitatus perinde capiet, quasi illud velit, quod deprecatur, etsi interpretandum sit: contrarium mihi dicet, quam littera habeat, de qua transfert. “Iuventus” et “iuventa” duo sunt, quorum alterum “multitudinem”, alterum “aetatem” significat. “Si mihi foret illa iuventa”, inquit Virgilius; et alibi: “primaevo flore iuventus exercebat equos”; et Livius: “armata iuventute excursionem in agrum Romanum fecit.” – “Deest” et “abest”: Alterum vituperationem, alterum laudem importat. “Deesse” namque dicimus, quae bona sunt, ut oratori vocem, histrioni gestum; “abesse” autem vitia, ut medico imperitiam, causidico praevaricationem. “Poena” et “malum” affinia videntur; sunt autem longe diversa. Nam “dare poenas”: “subire” est ac “perpeti”; “dare” autem “malum” est: “alteri inferre.” Contra vero: Quid alienius videri potest quam “recipio” et “promitto.” Sunt tamen interdum eadem. Cum enim dicimus “recipio tibi hoc”, nihil aliud significamus quam “promitto”. Possem innumerabilia paene huius generis commemorare, in quibus, qui non plane

doctus sit, perfacile aberret. Qui ergo ista non intuitus fuerit, aliud pro alio capiet.

Saepe etiam ex uno aut altero verbo totas sententias significamus; ut “actoris Aurunci spolium”, quod ridicule de speculo poeta dixit; et illud “utinam ne in nemore Pelio”, quod originem causamque mali primaevam ostendit. Haec apud Graecos frequentissima sunt. Nam et Plato multis in locis talia interserit –, et Aristoteles crebro his utitur. Ut: “duo simul euntes”, quod ab Homero sumptum ad vim ac robur amicitiae transfert. Et de surreptitio repulso, quod ab Achille in oratione ad legatos dictum in *Politicorum* libris expressit. Et de Helenae pulchritudine et gratia, quod a senioribus Troianorum sapienter dictum transfert ad naturam voluptatis. Latus est hic ad dicendum campus. Nam et Graeca lingua diffusissima est, ac innumerabilia sunt huiusmodi apud Aristotelem et Platonem de Homero, de Hesiodo, de Pindaro, de Euripide ac de ceteris veteribus poetis scriptoribusque assumpta, et alioquin crebrae interseruntur figurae, ut, nisi quis in multa ac varia lectione omnis generis scriptorum versatus fuerit, perfacile decipiatur ac male capiat, quod est transferendum.

Sit igitur prima interpretis cura linguam illam, de qua sumit, peritissime scire, quod sine multiplici et varia ac accurata lectione omnis generis scriptorum numquam assequetur. Deinde linguam eam, ad quam traducere vult, sic teneat, ut quodammodo in ea dominetur et in sua totam habeat potestate; ut, cum verbum verbo reddendum fuerit, non mendicet illud aut mutuo sumat aut in Graeco relinquat ob ignorantiam Latini sermonis; vim ac naturam verborum subtiliter norit, ne “modicum” pro “parvo”, ne “iuventutem” pro “iuventa”, ne “fortitudinem” pro “robore”, ne “bellum” pro “proelio”, ne “urbem” pro “civitate” dicat. Praeterea inter “diligere” et “amare”, inter “eligere” et “expetere”, inter “cupere” et “optare”, inter “persuadere” et “perorare”, inter “recipere” et “promittere”, inter “expostulare” et “conqueri” et huiusmodi paene infinita quid intersit, discernat. Consuetudinis vero figurarumque loquendi, quibus optimi scriptores utuntur, nequaquam sit ignarus; quos imitetur et ipse scribens, fugiatque et verborum et orationis novitatem, praesertim ineptam et barbaram.

Haec omnia, quae supra diximus, necessaria sunt. Et insuper ut habeat auris earumque iudicium, ne illa, quae rotunde ac numerose dicta sunt, dissipet ipse quidem atque perturbet. Cum enim in optimo quoque scriptore et praesertim in Platonis Aristotelisque libris et doctrina rerum sit et scribendi ornatus, ille demum probatus erit interpres, qui utrumque servabit. Denique interpretis vitia sunt: si aut male capit, quod transferendum est, aut male reddit aut si id, quod apte concinne dictum sit a primo auctore, ipse ita <convertit>, ut ineptum et inconcinnum et dissipatum efficiatur. Quicumque vero non ita structus est disciplina et litteris, ut haec vitia effugere cuncta possit, is, si interpretari aggreditur, merito carpendus et improbandus est, vel

quia homines in varios errores impellit aliud pro alio afferens, vel quia maiestatem primi auctoris imminuit ridiculum absurdumque videri faciens. Dicere autem: non vituperationem, sed laudem mereri eum, qui, quod habuit, in medium protulit, nequaquam rectum est in his artibus, quae peritiam flagitant. Neque enim poeta, si malos facit versus, laudem meretur, etsi bonos facere conatus est, sed eum reprehendemus atque carpemus, quod ea facere aggressus fuerit, quae nesciat. Et statuarium vituperabimus, qui statuam deformarit, quamvis non per dolum, sed per ignorantiam id fecerit. Ut enim ii, qui ad exemplum picturae picturam aliam pingunt, figuram et statum et ingressum et totius corporis formam inde assumunt nec, quid ipsi facerent, sed, quid alter ille fecerit, meditantur: sic in traductionibus interpret quidem optimus sese in primum scribendi auctorem tota mente et animo et voluntate convertet et quodammodo transformabit eiusque orationis figuram, statum, ingressum coloremque et liniamenta cuncta exprimere meditabitur. Ex quo mirabilis quidam resultat effectus.

Nam cum singulis fere scriptoribus sua quaedam ac propria sit dicendi figura, ut Ciceroni amplitudo et copia, Sallustio exilitas et brevitatis, Livio granditas quaedam subaspera: bonus quidem interpret in singulis traducendis ita se conformabit, ut singulorum figuram assequatur. Itaque, sive de Cicerone traducet, facere non poterit, quin comprehensiones illius magnas quidem et uberes et redundantes simili varietate et copia ad supremum usque ambitum deducat ac modo properet, modo se colligat. Sive de Sallustio transferet, necesse habebit de singulis paene verbis iudicium facere proprietatemque et religionem plurimam sequi atque ob hoc restringi quodammodo atque concidi. Sive de Livio traducet, facere non poterit, quin illius dicendi figuram imitetur. Rapitur enim interpret vi ipsa in genus dicendi illius, de quo transfert, nec aliter servare sensum commode poterit, nisi sese insinuet ac inflectat per illius comprehensiones et ambitus cum verborum proprietate orationisque effigie. Haec est enim optima interpretandi ratio, si figura primae orationis quam optime conservetur, ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat.

Sed cum sit difficilis omnis interpretatio recta propter multa et varia, quae in ea (ut supra diximus) requiruntur, difficillimum tamen est illa recte transferre, quae a primo auctore scripta sunt numerose atque ornate. In oratione quippe numerosa necesse est per cola et commata et periodos incedere ac, ut apte quadrateque finiat comprehensio, diligentissime observare. In exornationibus quoque ceteris conservandis summa diligentia erit adhibenda. Haec enim omnia nisi servet interpret, prima orationis maiestas omnino deperit et fatiscit. Servari autem sine magno labore magnaue peritia litterarum non possunt. Intelligendae sunt enim ab interprete huiusmodi, ut ita dixerim, orationis virtutes ac in ea lingua, ad quam traducit, pariter representandae. Cumque duo sint exornationum genera – unum, quo verba, alterum, quo sententiae colorantur –, utrumque certe difficultatem traductori affert, maiorem

tamen verborum quam sententiarum colores, propterea quod saepe huiusmodi exornationes numeris constant, ut cum paria paribus redduntur aut contraria contrariis vel opposita inter se, quae Graeci “antitheta” vocant. Frequenter enim verba Latina vel plus vel minus syllabarum habent quam Graeca, neque par sonus auribus faciliter correspondet. Iacula quoque, quae interdum iacit orator, ita demum fortiter feriunt, si numeris contorquentur. Nam fluxa et decurtata vel inepte cadentia minus confodiunt. Haec igitur omnia diligentissime cognoscenda sunt ab interprete et servatis ad ungem numeris effingenda. Quid dicam de sententiarum exornationibus, quae orationem illustrant plurimum et admirabilem reddunt? Et tam haec quam superiores frequenter ab optimis scriptoribus adhibentur. An poterit interpretes eas sine flagitio vel ignorare vel praeterire vel non servata illarum maiestate transferre?

De quibus omnibus, quo melius ea, quae dixi, intelligantur, exempla quaedam adscribere libuit, ut conspicuum sit non ab orationibus modo, verum etiam a philosophis huiusmodi exornationes frequentari et maiestatem orationis totam perire, nisi servata earum figura transferantur.

Plato philosophus in eo libro, qui dicitur *Phaedrus*, orate sane ac numerose locum quemdam pertractat. Verba illius hic adscripsi paulo altius repetita. Sunt autem haec: “O puer, unicum bene consulere volentibus principium est: intelligere, de quo sit consilium, vel omnino aberrare necesse. Plerosque vero id fallit, quia nesciunt rei substantiam. Tamquam igitur scientes non declarant in principio disceptationis, procedentes vero, quod par est, consequitur, ut nec sibi ipsis neque aliis consentanea loquantur. Tibi igitur et mihi non id accidat, quod in aliis damnamus. Sed cum tibi atque mihi disceptatio sit, utrum amanti potius vel non amanti sit in amicitiam eundem, de amore ipso, quale quid sit et quam habeat vim, diffinitione ex consensu posita, ad hoc respicientes referentesque considerationem faciamus, emolumentumne an detrimentum afferat? Quod igitur cupiditas quaedam sit amor, manifestum est. Quod vero etiam qui non amant cupiunt, scimus. Rursus autem, quo amantem a non amante discernamus, intelligere oportet, quia in uno quoque nostrum duae sunt ideae dominantes atque ducentes, quas sequimur, quacumque ducunt: Una innata nobis voluptatum cupiditas, altera acquisita opinio, affectatrix optimi. Hae autem in nobis quandoque consentiunt, quandoque in seditione atque discordia sunt; et modo haec, modo altera pervincit. Opinione igitur ad id, quod sit optimum, ratione ducente ac suo robore pervincente *temperantia* existit; cupiditate vero absque ratione ad voluptates trahente nobisque imperante *libido* vocatur. Libido autem, cum multiforme sit multarumque partium, multas utique appellationes habet. Et harum formarum quae maxime in aliquo exsuperat, sua illum nuncupatione nominatum reddit nec ulli ad decus vel ad dignitatem acquiritur. Circa cibus enim superatrix rationis et aliarum cupiditatum cupiditas *ingluvies* appellatur et eum, qui hanc habet, hac ipsa appellatione nuncupatum reddit. Rursus quae circa ebrietates tyrannidem exercet ac eum, quem possidet, hac ducens patet,

quod habebit cognomen? Et alias harum germanas et germanarum cupiditatum nomina, semper quae maxime dominatur, quemadmodum appellare deceat, manifestum est. Cuius autem gratia superiora diximus, fere iam patet. Dictum tamen, quam non dictum, magis patebit. Quae enim sine ratione cupiditas superat opinionem ad recta tendentem rapitque ad voluptatem formae et a germanis, quae sub illa sunt circa corporis formam, cupiditatibus roborata pervincit et ducit –: ab ipsa insolentia, quod *absque more* fiat, *amor* vocatur.”

Totus hic locus insigniter admodum luculenterque tractatus est a Platone. Insunt enim et verborum, ut ita dixerim, deliciae et sententiarum mirabilis splendor. Et est alioquin tota ad numerum facta oratio. Nam et “in seditione esse animum” et “circa ebrietates tyrannidem exercere” ac cetera huiusmodi translata verba quasi stellae quaedam interpositae orationem illuminant. Et “innata nobis voluptatum cupiditas”, “acquisita vero opinio, affectatrix optimi” per antitheta quaedam dicuntur; opposita siquidem quodammodo sunt “innatum” et “acquisitum”, “cupiditasque voluptatum” et “opinio ad recta contendens”. Iam vero quod inquit: “huius germanae germanarumque cupiditatum nomina et superatrix rationis aliarumque cupiditatum cupiditas”; et “utrum amanti potius vel non amanti sit in amicitiam eundum?”: haec omnia verba inter se festive coniuncta, tamquam in pavimento ac emblemate vermiculato, summam habent venustatem. Illud praeterea quod inquit: “cuius gratia haec diximus, fere iam patet; dictum tamen, quam non dictum, magis patebit”: membra sunt duo, paribus intervallis emissa, quae Graeci “cola” appellant. Post haec ambitus subicitur plenus et perfectus: “quae enim sine ratione cupiditas superat opinionem ad recta tendentem rapitque ad voluptatem formae et a germanis, quae sub illa sunt circa corporis formam, cupiditatibus roborata pervincit et ducit –: ab ipsa insolentia, quod *absque more* fiat, *amor* vocatur.” Videtis in his omnibus sententiarum splendorem ac verborum delicias et orationis numerositatem; quae quidem omnia nisi servet interpres, negari non potest, quin detestabile flagitium ab eo committatur. [...]

Pleni sunt Platonis Aristotelisque libri exornationum huiusmodi ac venustatum, quas longum nimis foret per singula consectari. Lector certe, si modo eruditus disciplina sit, faciliter ea deprehendet. His vero exemplis abunde patet neminem posse primi auctoris maiestatem servare, nisi ornatum illius numerositatemque conservet. Dissipata namque et inconcinna traductio omnem protinus laudem et gratiam primi auctoris exterminat. Ex quo scelus quodammodo inexpiabile censendum est hominem non plane doctum et elegantem ad transferendum accedere.

II.

Quoniam illa, quae habere oportet interpretem, ostendimus ac reprehensiones artificum ex opere ipso, si non recte fecerint, merito nasci docuimus, videamus nunc tandem unum aliquem locum illius interpretationis. Ex eo namque totum genus translationis eius poterimus intelligere et, utrum reprehensionem aut laudem mereatur, iudicare.

Aristoteles in libro *Politicorum* quarto (utriusque enim operis idem fuit traductor, nec refert, ex illo vel ex hoc exempla sumantur), Aristoteles ergo in libro *Politicorum* quarto docet: “Solere potentes et magnos in civitate homines *simulare interdum quaedam ac dolose praetexere ad multitudinem* populi excludendam a rerum publicarum gubernatione. Esse vero illa, in quibus ista simulatione utuntur, *quinque numero: contiones, magistratus, iudicia, armaturam, exercitationem. Poena enim magna constituta adversus divites, nisi contioni intersint, nisi magistratus gerant, nisi in iudicio cognoscant, nisi arma possideant, nisi ad bellicos usus exercentur*; per huiusmodi poenam ad ista faciendam divites compellunt; at pauperibus nullam in his rebus poenam constituunt, quae parcentes eorum tenuitati. Haec enim praetexitur causa; sed re vera hoc agunt, quo illi impunitate permessa a gubernatione rei publicae se disiungant. Poena siquidem remota, nec exercere se ad bellicos usus multitudo curabit nec arma possidere volet, cum liceat per legem impune illis carere, nec magistratum gerere pauper, si id putabit damnosum, cum sit in eius arbitrio gerere vel non gerere. Onus quoque iudicandi saepe vitabit, si nequeat compelli, ac tempus rebus suis libentius impendet quam publicis consiliis. Atque ita fit, ut tenuiores quidem homines sub praetextu ac velamento remissionis poenarum sensim ac latenter a re publica excludantur, apud divites autem et opulentos remaneant administratio et arma et peritia proeliandi. Ex quibus potentiores facti quodammodo tenuioribus dominantur.”

Haec est Aristotelis sententia, quam prolixius explicare volui, quo clarius intelligeretur illius mens. Nunc autem eius verba praeclare et eleganter in Graeco scripta quemadmodum hic interpretes in Latinum converterit, animadvertite! Ex hoc enim modus et forma traductionis, qua ubique usus in transferendo est, manifestissime deprehenditur. Inquit enim interpretes noster hoc modo: “Adhuc autem, quaecumque prolocutionis gratia in politiis sapienter loquuntur ad populum, sunt quinque numero: circa congregationes, circa principatus, circa praetoria, circa armationem, circa exercitia.” – Deus immortalis, quis haec intelliget? quis hanc interpretationem ac non potius delirationem ac barbariem vocitabit? Veniant quaeso defensores huius interpretis et istos, si possunt, defendant errores vel desinant mihi irasci, si illum reprehendi. Primum enim, quod inquit “prolocutionis gratia sapienter loquuntur ad populum”: quis est quaeso “prolocutionis gratia loqui”? Si enim loquuntur homines ad populum sapienter gratia prolocutionis, magnum

profecto aliquid debet esse prolocutio. Doce me ergo, quid tandem sit! Nam ego id verbum numquam audivi hactenus neque legi nec, quid importet, intelligo. Si in extrema barbarie id verbum in usu est, doce me, quid apud barbaros significet “prolocutionis gratia loqui”? Nam ego Latinus istam barbariem tuam non intelligo. Si prolocutio est ut “prologus” et “prooemium”, congruere non potest. Non enim loquuntur homines ad populum gratia prooemii vel prologi, sed prooemium et prologus adhibetur gratia locutionis. Quodsi forsitan dicere vis: “prolocutionis gratia” idest gratia “deceptionis” et “simulationis”, quodnam tandem malum est haec tan dura inusitataque locutio tua! ut “simulationem” appelles “prolocutionem” et “dolose confingere” interpreteris “sapienter loqui”. Haec enim omnia sunt absurdissima. Atqui quod inquit “sapienter loquuntur”, in Graeco non est “loquuntur”, sed id verbum ex se ipso interpretis adiunxit. Deinde quod inquit “sapienter”, male capit. “Sophisma” enim non “sapientiam”, sed “deceptionem et cavillationem” significat. Itaque partim adiungit ipse de suo, partim male capit ex Graeco, partim male reddit in Latino, cum “prolocutionis gratia” dixerit, quod dicendum fuit “sub praetextu aliquo et simulatione”. Praetexitur enim causa et dolose confingitur, cum aliud agitur, aliud simulatur. Agitur enim re vera, ut tenuiores excludantur a rei publicae gubernatione; simulatur vero pro eorum commodis illa fieri, propter quae excluduntur.

Quod autem postea subicit “circa congregationem”, absurdissimum est. Verbum enim Graecum “contionem” significat, non “congregationem”. Differunt autem plurimum inter se. Nam congregatio est etiam bestiarum; unde “gregem” dicimus. “Contio” autem proprie est multitudo populi ad decernendum de re publica convocata; et ita verbum in Graeco significat. Itaque non recte transtulit, cum aliud pro alio posuerit nec vim servaverit Graeci verbi. – Sed hoc veniale peccatum est. Ast illud nequaquam venia dignum, quod subicit circa “praetoria.” Quod enim “praetoria” inquit, “iudicia” debuit dicere. “Iudicium enim furti” dicimus, non “praetorium furti”, et “res iudicata”, non “praetoriata” et “probationes in iudicio factas” et “iudicium de dolo malo.” Denique “dicastis” Graece, Latine “iudex”; “dicastirion” Graece, Latine “iudicium”: Hoc est verbum e verbo. Iste vero delirat et ea nescit, quae pueri etiam sciunt.

Circa “principatus” inquit: Haec est alia absurditas. Debuit enim “magistratus” dicere. Nam principatus est imperatoris vel regis; praetores vero et consules et tribunos plebis et aediles curules et praefectos annonae et alios huiusmodi numquam diceremus “principatum habere”, “magistratum gerere”. Est enim magistratus potestas uni vel pluribus hominibus a populo vel a principe commissa, principatus autem est maior quaedam supereminetia, cui ceterae omnes potestates parent. Sic Octavianum et Claudium et Vespasianum principes fuisse dicimus, Senecam vero, qui consul fuit temporibus Neronis, nemo principem appellasset. Erat enim tunc Nero “princeps”, non Seneca; neque consulatus Senecae “principatus” erat, sed “magistratus”; neque

imperium Neronis “magistratus” diceretur, sed “principatus”. Haec sunt luce clariora. Nec quisquam Latinorum, qui litteras noverit, huiusmodi officia et potestates civibus commissa “principatus” vocavit. Dicimus etiam “principem” per translationem: ut “princeps senatus”, idest primarius homo in senatu “princeps iuventutis”, qui inter adolescentes fama et honore primarius habetur. Haec est consuetudo Latini sermonis. Hic autem interpret noster in aliis forsitan non indoctus erat; litterarum certe penitus fuit ignarus. – Deinde subicit “circa armationem”, “circa exercitia”. Haec etiam duo puerilia sunt: “Armotionem” enim non satis usitate dicimus; “exercitia” vero cuncta penitus opera sine ulla distinctione important. Aristoteles autem hoc ita ponit, ut exercitationes corporum ad bellicos usus designet.

Post haec resumens, quae prius enumeraverat, in hunc modum verba subicit: “Circa congregationem quidem: licere omnibus congregationi interesse, damnum autem imponi divitibus, si non intersint congregationi, vel solis vel multo maius; circa principatus autem: habentibus quidem honorabilitatem non licere abiurare, egenis autem licere; circa praetoria vero: divitibus quidem esse damnum, his autem parvum. Eodem modo et de possidendo arma et de exercitari leges ferunt: Egenis quidem licet non possidere, divitibus autem damnosum non possidentibus. Et si non exerceantur, his quidem nullum damnum, divitibus autem damnosum, ut hi quidem propter damnum participant, hi autem propter non timere non participant. Haec quidem igitur sunt oligarchica sophistica legislationis.” O Aristotelis elegantiam! qui tanto studio de arte rhetorica scripsit, qui tanto splendore tantoque ornatu libros suos refert. Istante tam balbutientia, tam absurda, tam muta in Latino illi redduntur, ut “prolocutiones”, ut “honorabilitates”, ut “propter non discuti” et “propter non scribi”, ut “oligarchica sophistica legislationis” et huiusmodi portentosa verborum dicantur, quae vix in pueris primas discentibus litteras tolerabilia forent?

Sed missas faciamus querelas et in illa ineptitudine loquendi errores insuper videamus. Quo inquit “damnum imponi divitibus, si non intersint congregationi”, non “damnum”, sed “poena” dicendum fuit. Licet enim damnatio poenam importet, tamen aliud est “damnum”, aliud “poena”. Nam damnum et fures afferunt et aves et quadrupedes, poena vero a lege imponitur, si contra quis faciat, quam iussit. Nec etiam “congregationi” dicendum fuit, sed “contioni”. – Quod vero postea subicit “habentibus honorabilitatem non licere abiurare principatus”: tria hic sunt – “honorabilitas” et “principatus” et “abiurare” –, quorum singula vitiose sunt posita. De “principatu” ostensum est supra evidentissimis probationibus: non “principatus”, sed “magistratus” esse dicendum. Nunc autem de “honorabilitate” et “abiuratione” videamus. Quaero igitur, quid velit dicere “honorabilitatem habentibus non licere abiurare”? Utrum, si sint personae honorabiles ceu equites et nobiles, abiurare non possunt, mercatores autem et populares possunt, licet ditiores sint equitibus et nobilibus? Vel quomodo se haec habent? Nam si ad honorem lex respicit, non

ad divitias, nobiles etiam, si sint egeni, magistratus gerere compellentur, ignobiles vero, quamvis sint ditissimi, renuntiare poterunt. Nam licet divites sint, non habent honorabilitatem. Vel dicemus: pauperem quidem habere honorabilitatem, si bonus sit, divitem autem, si sit improbus, non habere? Atqui honorabilem esse constat bonum virum, quamvis sit pauper, vituperabilem autem malum, quamvis sit dives. Qui vero honorabilis est, eum honorabilitatem habere negari non potest. Quod si haec ita sunt, cur inquit “habentibus honorabilitatem non licere, egenis autem licere”, quasi contrarii sint honorabiles et egeni?

Quid ad haec respondebit interpres noster? Nihil profecto, quod rectum sit. Nam dato uno inconveniente plura sequuntur. Interpres enim noster propter ignorantiam linguae “honorabilitatem” dixit, quod “censum” dicere debebat. Est autem census valor patrimonii, quem iste stulto et imperito et inusitato vocabulo “honorabilitatem” nuncupavit. Ex hoc autem verbo, quod inconvenienter ab “honore” traxit, mille, ut ita dixerim, inconvenientia sequerentur. Sed non “honorabilitas” dicendum fuit, sed “census”; hoc est enim conveniens nomen et Graeco proprie correspondens, “honorabilitas” autem inconveniens ac penitus alienum. Civitates enim Graecorum ferme omnes censu moderabantur. Romae quoque census fuit a Servio Tullio rege constitutus. Divisit enim civitatem non secundum regiones, sed secundum censum, faciens unum corpus eorum civium, qui habebant censum supra centum milia aeris, aliud corpus habentium censum a centum milibus ad septuaginta quinque, tertium eorum, qui habebant censum a septuaginta quinque milibus ad quinquaginta; et ita descendens usque ad quinque milia pervenit. Infra eum numerum sine censu reliquit, quasi tenues et impotentes. Ex censu autem, quae domi et militiae subeunda forent onera, constituit. Quia vero patrimonia vel minuuntur vel augentur, de quinquennio in quinquennium recenseri constituit. Id quinquennium “lustrum” appellarunt; magistratus vero, qui censui praessent “censores” dicti sunt. Apud Graecos vero censores dicuntur “timitae” et census “timima” vocatur. Sed bonus ille interpres ista non legerat. Verum pro censu “honorabilitatem” somniavit, novum faciens verbum a se ipso, quod nemo ante posuerat. Quod autem inquit “licere abiurare magistratum”: dubito, ne verbum “abiurare” non recte sit positum; praepositio enim ad verbum “iuro” addita “falsum iuramentum” significare videtur, ut periurare, deierare, abiurare. Sallustius de Sempronia creditum “abiuraverat”; caedis conscia fuerat. “Abiurare creditum” est: falso iuramento se a pecunia credita defendere. Itaque “abiurare magistratum” esset: falso iuramento magistratum negare, quod non cadit in praesenti sententia.

Illud autem, quod subdit circa praetoria, “divitibus esse damnum, si non discutiant, egenis vero licentiam”, satis ostendimus supra: non “praetoria”, sed “iudicia”, neque “damnum”, sed “poenam” esse dicendum. In quibus adeo turpis est error, ut pueros etiam, qui primas discunt litteras, pudere deberet tantae ignorantiae ac ruditatis. Deinde, quod inquit “si non discutiant”,

imperitissimum est. Nam et iudices parum diligentes interdum non “discutiunt” ea, de quibus “iudicant”. Hoc autem pauperi non permittitur, ut “iudex” sit et non “discutiat”, sed excusare se potest ab onore “iudicandi”. Sequitur deinde cetera barbaries usque ad praeclaram illam conclusionem, cum inquit “haec quidem igitur sunt oligarchica sophistica legislationis”. Quae dum lego, partim ingemisco, partim rideo. Ingemisco enim elegantiam illorum librorum in tantam barbariem fuisse conversam; rideo vero, quod verba illius conclusionis tamquam medicinalia quaedam mihi videntur. Perinde est enim dicere “oligarchica sophistica legislationis”, ac si quis dicat “aromatica styptica primae decoctionis”. O me simplicem! qui cola et commata et periodos et dicendi figuras ac verborum sententiarumque ornamenta servari postulem ab huiusmodi hominibus, qui, nedum ista non sentiunt, sed ne primas quidem litteras tenere videantur; tanta sunt ignorantia ruditaeque loquendi.

Quid de verbis in Graeco relictis dicam, quae tam multa sunt, ut semigraeca quaedam eius interpretatio videatur? Atqui nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit! Et tamen dabo veniam in quibusdam paucis admodum peregrinis et reconditis, si nequeant commode in Latinum traduci. Enim vero, quorum optima habemus vocabula, ea in Graeco relinquere ignorantissimum est. Quid enim tu mihi “politiam” relinquis in Graeco, cum possis et debeas Latino verbo “rem publicam” dicere? Cur tu mihi “oligarchiam” et “democratiam” et “aristocratiam” mille locis inculcas et aures legentium insuasissimis ignotissimisque nominibus offendis, cum illorum omnium optima et usitatissima vocabula in Latino habeamus? Latini enim nostri “paucorum potentiam” et “popularem statum” et “optimorum gubernationem” dixerunt. Utrum igitur hoc modo Latine praestat dicere, an verba illa, ut iacent, in Graeco relinquere? “Epiichia” est iustitiae pars, quam nostri iurisconsulti “ex bono et aequo” appellant. “Ius scriptum sic habet – inquit iurisconsultus –, debet tamen ex bono et aequo sic intelligi, et aliud ex rigore iuris, aliud ex aequitate.” Et alibi inquit: “Ius est ars boni et aequi.” Cur tu ergo mihi “epiichiam” relinquis in Graeco, verbum mihi ignotum, cum possis dicere “ex bono et aequo”, ut dicunt iurisconsulti nostri? Hoc non est interpretari, sed confundere, nec lucem rebus, sed caliginem adhibere.

Quid dicam de suavitate ac rotunditate orationis, qua quidem in re plurimum laborasse Aristoteles in Graeco videtur. Hic autem interpretes ita dissipatus delumbatusque est, ut miserandum videatur, tantam confusionem intueri. Taedet me plura referre. Est enim plena interpretatio eius talium ac maiorum absurditatum et delirationum, per quas omnis intellectus et claritas illorum librorum miserabiliter transformatur fiuntque ii libri ex suavibus asperi, ex formosis deformes, ex elegantibus intricati, ex sonoris absoni et pro palaestra et oleo lacrimabilem suscipiunt rusticitatem: ut, si quis apud inferos sensus sit rerum nostrarum, indignetur et doleat Aristoteles libros suos ab imperitis hominibus ita lacerari, ac suos esse neget, quos isti transtulerunt, ac

suum illis nomen inscribi molestissime ferat. Haec igitur ego tunc reprehendi et nunc etiam reprehendo.

III.

Quod autem non alienae sint reprehensiones meae a consuetudine doctissimorum hominum, et Hieronymus et M. Cicero probant; quorum reprehensiones si in similibus legantur, videbuntur meae tanto clementiores esse, quanto aures nostrae ad huiusmodi corruptiones propter saeculi ignorantiam quodammodo iam occalluerunt. Illis vero tamquam monstra et inaudita prodigia viderentur.

* * * * *

EIN SENDBRIEF VOM DOLMETSCHEN

MARTIN LUTHER, 1530

Fonte: Radim Sochorek, en *Wieland Willker Bible-Links* [en línea],
(www.sochorek.cz/archiv/werke/luther.htm). [Consulta: 22 febrero 2002].

Euch Wenzeslaus Link allen Christgläubigen Gottes Gnad und Barmherzigkeit. Der weise Salomo spricht Prov. 11 (26): “Wer Korn einbehält, dem fluchen die Leute. Aber Segen kommt über den, so es verkauft.” Welcher Spruch eigentlich zu verstehen ist von allem, das zu gemeinem Nutze oder Troste der Christenheit dienen kann. Darum schilt auch der Herr im Evangelio den untreuen Knecht einen faulen Schalk, daß er sein Geld in die Erden vergraben und verborgen hatte. Solchen Fluch des Herrn und der ganzen Gemeinde zu vermeiden, hab ich diesen Sendbrief, der mir durch einen guten Freund zuhanden gekommen, nicht zurückhalten können, sondern öffentlich in Druck gegeben. Denn dieweil der Verdolmetschung halben Alten und Neuen Testaments wegen viel Gerede sich zugetragen, daß nämlich die Feinde der Wahrheit vorgeben, als wäre der Text an vielen Orten geändert oder auch verfälschet, wodurch über viele einfältige Christen, auch unter den Gelehrten, so der hebräischen und griechischen Sprache nicht kundig, Entsetzen und Scheu gekommen, so ist wohl zu hoffen, daß aufs mindste zum Teil hiermit den Gottlosen ihr Lästern verhindert werde und den Frommen ihr Skrupel genommen werde, es vielleicht auch dahin kommt, daß mehr über diese Frage oder Materie geschrieben werde. Bitt derhalben einen jeden Liebhaber der Wahrheit, er wolle sich dieses Werk aufs beste lassen empfohlen sein und Gott treulich bitten, um rechten Verstand der göttlichen Schrift zur Besserung und Mehrung der ganzen Christenheit. Amen.

Zu Nürnberg am 15. Septembris. Anno 1530.

Dem ehrbaren und umsichtigen N., meinem geneigten Herrn und Freunde.

Gnad und Friede in Christo. Ehrbarer, umsichtiger, lieber Herr und Freund! Ich habe eure Schrift empfangen mit den zwo Quästionen oder Fragen, darin ihr meines Berichts begehrt: Erstlich warum ich “An die Römer” im dritten Kapitel (28) die Worte Sankt Pauli: “Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus” also verdeutscht habe: “Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohn des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben” – und daneben anzeigt, wie die Papisten sich über die Maßen ereifern, weil im Text

Pauli nicht stehet das Wort “sola” (allein) und man dürfe solchen Zusatz bei Gottes Worten von mir nicht dulden usw.; zum zweiten: Ob auch die verstorbenen Heiligen für uns bitten, weil wir lesen, daß sogar die Engel für uns bitten usw. Auf die erste Frage, wo es euch gelüstet, mögt ihr euern Papisten von meinetwegen antworten also:

Zum ersten. Wenn ich, D. Luther, mich hätte können des versehen, daß alle Papisten zusammen so kundig wären, daß sie ein Kapitel in der Schrift könnten recht und gut verdeutschen, so wäre ich wahrlich so demütig gewesen und hätte sie um Hilf und Beistand gebeten, das Neue Testament zu verdeutschen. Aber dieweil ich gewußt und noch vor Augen sehe, daß ihrer keiner recht weiß, wie man dolmetschen oder deutsch reden soll, hab ich sie und mich solcher Mühe überhoben. Man merkt es aber gut, daß sie aus meinem Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reden und schreiben und stehlen mir so meine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt; danken mir aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider mich. Aber ich gönne es ihnen gern, denn es tut mir dennoch wohl, daß ich meine undankbaren Jünger, dazu meine Feinde, reden gelehrt habe.

Zum zweiten könnt ihr sagen, daß ich das Neue Testament verdeutscht habe nach meinem besten Vermögen und aufs gewissenhafteste; habe damit niemand gezwungen, daß er’s lese, sondern es frei gelassen und allein zu Dienst getan denen, die es nicht besser machen können. Es ist niemand verboten, ein bessers zu machen. Wer’s nicht lesen will, der lass es liegen; ich bitte und lobe niemand drum. Es ist mein Testament und mein Dolmetschung und soll mein bleiben und sein. Hab ich drinnen irgendwann geirrt (was mir doch nicht bewußt, auch wollt’ ich gewiss nicht mutwilliglich einen Buchstaben falsch verdolmetschen) – darüber will ich die Papisten als Richter nicht dulden, denn sie haben noch immer zu lange Ohren dazu und ihr “Ika, Ika” ist zu schwach, um über mein Verdolmetschen zu urteilen. Ich weiß wohl, und sie wissen’s weniger denn des Müllners Tier, was für Kunst, Fleiß, Vernunft, Verstand zum guten Dolmetschen gehöret, denn sie haben’s nicht versucht.

Es heißt: “Wer am Wege bauet, der hat viel Meister.” Also gehet mir’s auch. Diejenigen, die noch nie haben recht reden können, geschweige denn dolmetschen, die sind allzumal meine Meister, und ich muss ihrer aller Jünger sein. Und wenn ich sie hätte sollen fragen, wie man die ersten zwei Wort Matthäi 1 (1): “Liber Generationis” sollte verdeutschen, so hätte ihrer keiner gewußt Gack dazu zu sagen – und richten nun über das ganze Werk, die feinen Gesellen. Also ging es Sankt Hieronymo auch; da er die Biblia dolmetscht, da war alle Welt sein Meister, er allein war es, der nichts konnte, und es urteilten über das Werk des guten Mannes diejenigen, so ihm nicht genug gewesen wären, daß sie ihm die Schuhe hätten sollen wischen. Darum gehöret große Geduld dazu, wenn jemand etwas öffentlich Gutes tun will; denn die Welt will Meister Klüglin bleiben und muss immer das Ross vom Schwanz

her aufzäumen, alles meistern und selbst nichts können. Das ist ihre Art, davon sie nicht lassen kann.

Ich wollt' dennoch den Papisten freundlich ansehen, der sich herfür tät und etwa eine Epistel Sankt Pauli oder einen Propheten verdeutschet. Sofern daß er des Luthers Deutsch und Dolmetschen nicht dazu gebraucht, da wird man sehen ein fein, schön, löblich Deutsch oder Dolmerschen! Denn wir haben ja gesehen den Sudler zu Dresden, der mein Neues Testament gemeistert hat (ich will seinen Namen in meinen Büchern nicht mehr nennen; zudem hat er auch nun seinen Richter und ist sonst wohl bekannt); der bekennt, daß mein Deutsch süße und gut sei, und sah wohl, daß er's nicht besser machen könnte und wollt' es doch zuschanden machen, fuhr zu und nahm vor sich mein Neu Testament, fast von Wort zu Wort, wie ich's gemacht hab, und tat meine Vorrede, Gloss und Namen davon, schrieb seinen Namen, Vorrede und Gloss dazu, verkauft so mein Neu Testament unter seinem Namen. Ach, lieben Kinder, wie geschah mir da so wehe, da sein Landsfürst mit einer greulichen Vorrede verdamnte und verbot, des Luthers Neu Testament zu lesen, doch daneben gebot, des Sudlers Neu Testament zu lesen, welchs doch eben dasselbig ist, das der Luther gemacht hat.

Und daß nicht jemand hier denke, ich lüge, so nimm beide Testamente vor dich, des Luthers und des Sudlers, halt sie gegeneinander, so wirst du sehen, wer in allen beiden der Dolmetscher sei. Denn was er an wenig Orten geflickt und geändert hat – wiewohl mir's nicht alles gefällt, so kann ich's doch gern dulden und schadet mir nicht besonders, soweit es den Text betrifft; darum ich auch nie dawider hab wollen schreiben, sondern hab der großen Weisheit müssen lachen, daß man mein Neu Testament so greulich gelästert, verdammt, verboten hat, als es unter meinem Namen ist ausgegangen, aber es doch müssen lesen, als es unter eines andern Namen ist ausgegangen. Wiewohl, was das für ein Tugend sei, einem andern sein Buch lästern und schinden, darnach daßelbig stehlen und unter eigenem Namen dennoch aus lassen gehen, und so durch fremde verlästerte Arbeit eigen Lob und Namen suchen – das lass ich seinen Richter finden. Mir ist indes genug und bin froh, daß meine Arbeit (wie Sankt Paulus auch rühmet) muss auch durch meine Feinde gefördert und des Luthers Buch ohn Luthers Namen unter seiner Feinde Namen gelesen werden. Wie könnt' ich mich besser rächen?

Und daß ich wieder zur Sache komme: Wenn euer Papist sich viel Beschwer machen will mit dem Wort "sola-allein", so sagt ihm flugs also: Doktor Martinus Luther will's so haben, und spricht: Papist und Esel sei ein Ding. Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas. Denn wir wollen nicht der Papisten Schüler noch Jünger, sondern ihre Meister und Richter sein. Wollen auch einmal stolzieren und prahlen mit den Eselsköpfen; und wie Paulus wider seine tollen Heiligen sich rühmet, so will ich mich auch wider diese meine Esel rühmen. Sie sind Doktores? Ich auch! Sie sind gelehrt? Ich auch! Sie sind

Prediger? Ich auch! Sie sind Theologen? Ich auch! Sie sind Disputatoren? Ich auch! Sie sind Philosophen? Ich auch! Sie sind Dialektiker? Ich auch! Sie sind Legenten? Ich auch! Sie schreiben Bücher? Ich auch!

Und will weiter rühmen: Ich kann Psalmen und Propheten auslegen; das können sie nicht. Ich kann dolmetschen; das können sie nicht. Ich kann beten, das können sie nicht. Und um von geringeren Dingen zu reden: Ich verstehe ihre eigene Dialektika und Philosophia besser denn sie selbst allesamt. Und weiß überdies fürwahr, daß ihrer keiner ihren Aristoteles versteht. Und ist einer unter ihnen allen, der ein Proömium oder Kapitel im Aristoteles recht versteht, so will ich mich lassen prellen. Ich rede jetzt nicht zu viel, denn ich bin durch ihre Kunst alle erzogen und erfahren von Jugend auf, weiß sehr wohl, wie tief und weit sie ist. Ebenso wissen sie auch recht gut, daß ich alles weiß und kann, was sie können. Dennoch handeln die heillosen Leute gegen mich, als wäre ich ein Gast in ihrer Kunst, der überhaupt erst heute morgen kommen wäre und noch nie weder gesehen noch gehört hätte, was sie lernen oder können; so gar herrlich prangen sie herein mit ihrer Kunst und lehren mich, was ich vor zwanzig Jahren an den Schuhen zerrissen habe; so daß ich auch mit jener Metze auf all ihr Plärren und Schreien singen muss: Ich hab's vor sieben Jahren gewußt, daß Hufnägel Eisen sind.

Das sei auf eure erste Frage geantwortet; und bitte euch, wollet solchen Eseln ja nichts andres noch, mehr antworten auf ihr unnützes Geplärre vom Wort "sola" denn so viel: Luther will's so haben und spricht, er sei ein Doktor über alle Doktor im ganzen Papsttum; da soll's bei bleiben. Ich will sie hinfort nur verachten und verachtet haben, so lange sie solche Leute, ich wollt' sagen, Esel sind. Denn es sind solche unverschämte Tröpfe unter ihnen, die auch ihre eigene, der Sophisten Kunst nie gelernt haben, wie Doktor Schmidt und Doktor Rotzlöffel und seinesgleichen; und stellen sich gleichwohl wider mich in dieser Sache, die nicht allein über die Sophisterei, sondern auch, wie Sankt Paulus sagt, über aller Welt Weisheit und Vernunft ist. Wahrlich: ein Esel braucht nicht viel zu singen: Man kennt ihn auch schon gut an den Ohren.

Euch aber und den Unsern will ich anzeigen, warum ich das Wort "sola" hab wollen brauchen, wiewohl Römer 3 (28) nicht "sola", sondern "solum" oder "tantum" von mir gebraucht ist. So genau sehen die Esel meinen Text an. Jedoch habe ich anderswo "sola fide" gebraucht und will auch beides, "solum" und "sola", haben. Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte. Und ist uns sehr oft begegnet, daß wir vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, haben's dennoch zuweilen nicht gefunden. Im Hiob arbeiteten wir also, Magister Philips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen konnten fertigen. Lieber – nun es verdeutscht und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern. Es läuft jetzt einer mit den Augen durch drei, vier Blätter und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und

Klötze da gelegen sind, wo er jetzt drüber hingehet wie über ein gehobelt Brett, wo wir haben müssen schwitzen und uns ängsten, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumeten, auf daß man könnte so fein dahergehen. Es ist gut pflügen, wenn der Acker gereinigt ist. Aber den Wald und die Stubben ausroden und den Acker zurichten, da will niemand heran. Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen, kann doch Gott selbst mit der Sonnen, ja, mit Himmel und Erden noch mit seines eignen Sohns Tod keinen Dank verdienen, sie sei und bleibt Welt – in des Teufels Namen, weil sie ja nicht anders will.

Ebenso habe ich hier, Römer 3, sehr wohl gewußt, daß im lateinischen und griechischen Text das Wort “solum” nicht stehet und hätten mich solches die Papisten nicht brauchen lehren. Wahr ist’s: Diese vier Buchstaben s-o-l-a stehen nicht drinnen, welche Buchstaben die Eselsköpfe ansehen wie die Kühe ein neu Tor, sehen aber nicht, daß es gleichwohl dem Sinn des Textes entspricht, und wenn man’s will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es hinein, denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, als ich deutsch zu reden beim Dolmetschen mir vorgenommen hatte. Das ist aber die Art unsrer deutschen Sprache, wenn sie von zwei Dingen redet, deren man eines bejaht und das ander verneinet, so braucht man des Worts solum “allein” neben dem Wort “nicht” oder “kein”. So wenn man sagt: “Der Baur bringt allein Korn und kein Geld.” Nein, ich hab wahrlich jetzt nicht Geld, sondern allein Korn. Ich hab allein gegessen und noch nicht getrunken. Hast du allein geschrieben und nicht durchgelesen? Und dergleichen unzählige Weisen in täglichem Brauch.

Ob’s gleich die lateinische oder griechische Sprache in diesen Redeweisen allen nicht tut, so tut’s doch die deutsche und ist’s ihre Art, daß sie das Wort “allein” hinzusetzt, auf daß das Wort “nicht” oder “kein” um so völliger und deutlicher sei. Denn wiewohl ich auch sagen kann: “Der Baur bringt Korn und kein Geld”, so klingt doch das Wort “kein Geld” nicht so völlig und deutlich, als wenn ich sage: “Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld”; und hilft hier das Wort “allein” dem Wort “kein” dazu, daß es eine völlige, deutsche, klare Rede wird, denn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet.

So wenn Christus spricht: “Ex abundantia cordis os loquitur.” Wenn ich den Eseln soll folgen, sie werden mir die Buchstaben vorlegen und so dolmetschen: Aus dem Überfluss des Herzens redet der Mund. Sage mir, ist das deutsch geredet? Welcher Deutsche verstehet solches? Was ist Überfluss des Herzens für ein Ding? Das kann kein Deutscher sagen, es sein denn, er wollte sagen, es bedeute, daß einer ein allzu groß Herz habe oder zuviel Herz habe;

wiewohl das auch noch nicht recht ist, denn Überfluss des Herzens ist kein Deutsch, so wenig als das Deutsch ist: Überfluss des Hauses, Überfluss des Kachelofens, Überfluss der Bank, sondern so redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann: Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über. Das heißt gutes Deutsch geredet, des ich mich beflissen und leider nicht allwege erreicht noch getroffen habe, denn die lateinischen Buchstaben hindern über die Maßen sehr, gutes Deutsch zu reden.

Ebenso, wenn der Verräter Judas sagt, Matthäi 26 (8): Ut quid perditio haec? Und Marci 14 (4): Ut quid perditio ista unguenti facta est? Folge ich den Eseln und Buchstabilisten, so muss ich'sso verdeutschen: Warum ist diese Verlierung der Salben geschehen? Was ist aber das für Deutsch? Welcher Deutsche redet so: Verlierung der Salben ist geschehen? Und wenn er'srecht versteht, so denkt er, die Salbe sei verloren und müsse sie wohl wieder suchen, wiewohl das auch noch dunkel und ungewiss lautet. Wenn nun das gutes Deutsch ist, warum treten sie nicht herfür und machen uns solch ein fein, hübsch, neu, deutsch Testament und lassen des Luthers Testament liegen? Ich meine eben, sie sollten ihre Kunst an den Tag bringen. Aber der deutsche Mann redet so (Ut quid etc.): Was soll doch solcher Unrat, oder: Was soll doch solcher Schade? Nein, es ist schade um die Salbe – das ist gutes Deutsch, daraus man versteht, daß Magdalene mit der verschütteten Salbe sei unzweckmäßig umgegangen und habe verschwendet; das war Judas' Meinung, denn er gedachte, einen besseren Zweck damit zu erfüllen.

Item, da der Engel Mariam grüßet und spricht: Gegrüßet seist du, Maria voll Gnaden, der Herr mit dir. Nun wohl, so ist'sbisher einfach dem lateinischen Buchstaben nach verdeutschet. Sage mir aber, ob solchs auch gutes Deutsch sei? Wo redet der deutsch Mann so: Du bist voll Gnaden? Und welcher Deutscher versteht, was da heißt: voll Gnaden? Er muss denken an ein Fass voll Bier oder Beutel voll Geldes; darum hab ich'sverdeuscht: Du Holdselige, worunter ein Deutscher sich sehr viel eher vorstellen kann, was der Engel meint mit seinem Gruß. Aber hier wollen die Papisten toll werden über mich, daß ich den engelischen Gruß verderbet habe, wiewohl ich dennoch damit nicht das beste Deutsch habe troffen. Und würde ich hier das beste Deutsch genommen haben und den Gruß so verdeuscht: Gott grüße dich, du liebe Maria (denn soviel will der Engel sagen, und so würde er geredet haben, wann er hätte wollen sie deutsch grüßen), ich glaube, sie würden sich wohl selbst erhängt haben vor übergroßem Eifer um die liebe Maria, daß ich den Gruß so zunichte gemacht hätte.

Aber was frage ich danach, ob Sie toben oder rasen, ich will nicht wehren, daß sie verdeutschen, was sie wollen; ich will aber auch verdeutschen, nicht wie sie wollen, sondern wie ich will. Wer es nicht haben will, der lass mir'sstehen und behalte seine Meisterschaft bei sich, denn ich will sie weder sehen, noch hören, sie brauchen für mein Dolmetschen weder Antwort geben

noch Rechenschaft tun. Das hörst du wohl: Ich will sagen: “du holdselige Maria, du liebe Maria”, und lass sie sagen: “du voll Gnaden Maria”. Wer Deutsch kann, der weiß, welch ein zu Herzen gehendes, fein Wort das ist: die liebe Maria, der liebe Gott, der liebe Kaiser, der liebe Fürst, der liebe Mann, das liebe Kind. Und ich weiß nicht, ob man das Wort “liebe” auch so herzlich und genugsam in lateinischer oder anderen Sprachen ausdrücken kann, das ebenso dringe und klinge ins Herz, durch alle Sinne, wie es tut in unser Sprache.

Denn ich halte dafür, Sankt Lukas als ein Meister in hebräischer und griechischer Sprache, habe das hebräisch Wort, so der Engel gebraucht, wollen mit dem griechischen “kecharitomeni” treffen und deutlich machen. Und denk mir, der Engel Gabriel habe mit Maria geredet, wie er mit Daniel redet und nennet ihn “hamudoth” und “isch hamudoth”, vir desideriorum, das ist: “du lieber Daniel”. Denn das ist Gabrielis Weise zu reden, wie wir im Daniel sehen. Wenn ich nun den Buchstaben nach, aus der Esel Kunst sollt des Engels Wort verdeutschen, müsste ich so sagen: Daniel, du Mann der Begierungen, oder Daniel, du Mann der Lüste. Oh, das wäre schön Deutsch! Ein Deutscher höret wohl, daß “Mann”, “Lüste” oder “Begierungen” deutsche Wort sind, wiewohl es nicht eitel reine deutsche Wort sind, sondern “Lust” und “Begier” wären wohl besser. Aber wenn sie so zusammengefasst werden: Der Mann der Begierungen, so weiß kein Deutscher, was gesagt ist, denkt, daß Daniel vielleicht voll böser Lust stecke. Das hieße denn fein gedolmetscht. Darum muss ich hier die Buchstaben fahren lassen und forschen, wie der deutsche Mann das ausdrückt, was der hebräische Mann “Isch hamudoth” nennt. So finde ich, daß der deutsche Mann so spricht: Du lieber Daniel, du liebe Maria oder: du holdselige Maid, du niedliche Jungfrau, du zartes Weib und dergleichen. Denn wer dolmetschen will, muss großen Vorrat von Worten haben, damit er die recht zur Hand haben kann, wenn eins nirgendwo klingen will.

Und was soll ich viel und lange reden von Dolmetschen? Sollt’ ich aller meiner Wort Ursachen und Gedanken anzeigen, ich müßte wohl ein Jahr dran zu schreiben haben. Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei, das hab ich wohl erfahren, darum will ich keinen Papstesel noch Maulesel, die nichts versucht haben, hierin als Richter oder Tadelser dulden. Wer mein Dolmetschen nicht will, der lass es anstehen. Der Teufel danke dem, der es nicht mag oder ohn meinen Willen und Wissen meistert. Soll’sgemeistert werden, so will ich’sselber tun. Wo ich’sselber nicht tu, da lasse man mir mein Dolmetschen mit Frieden und mache ein jeglicher, was er will, für sich selbst und lebe wohl!

Das kann ich mit gutem Gewissen bezeugen, daß ich meine höchste Treue und Fleiß drinnen erzeigt und nie kein falsche Gedanken gehabt habe – denn ich habe keinen Heller dafür genommen noch gesucht, noch damit gewonnen. Ebenso hab ich meine Ehre drinnen nicht gesucht, das weiß Gott,

mein Herr, sondern hab's zu Dienst getan den lieben Christen und zu Ehren einem, der droben sitzt, der mir alle Stunde soviel Gutes tut, daß, wenn ich tausendmal soviel und fleißig gedolmetscht, ich dennoch nicht eine Stunde verdienet hätte zu leben oder ein gesund Auge zu haben: Es ist alles seiner Gnaden und Barmherzigkeit, was ich bin und habe, ja, es ist seines teuren Bluts und sauren Schweißes, darum soll's auch, wenn Gott will, alles ihm zu Ehren dienen, mit Freuden und von Herzen. Lästern mich die Sudeler und Papstesel, wohlan, so loben mich die frommen Christen, samt ihrem Herrn Christo, und bin allzu reichlich belohnet, wenn mich nur ein einziger Christ für einen treuen Arbeiter hält. Ich frag nach Papsteseln nichts, sie sind nicht wert, daß sie meine Arbeit sollen prüfen, und sollt' mir von Herzens Grund leid sein, wenn sie mich losbeten. Ihr Lästern ist mein höchster Ruhm und Ehre. Ich will dennoch ein Doktor, ja auch ein ausbündiger Doktor sein, und sie sollen mir den Namen nicht nehmen bis an den Jüngsten Tag, das weiß ich fürwahr.

Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großer Sorgfalt samt meinen Gehilfen darauf gesehen, so daß, wo es etwa drauf ankam, da hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon abgewichen; wie Johannes 6 (27), wo Christus spricht: "Diesen hat Gott der Vater versiegelt." Da wäre wohl besser Deutsch gewesen: Diesen hat Gott der Vater gezeichnet, oder, diesen meint Gott der Vater. Aber ich habe eher wollen der deutschen Sprache Abbruch tun, denn von dem Wort weichen. Ach, es ist Dolmetschen keineswegs eines jeglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen; es gehöret dazu ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich gelehret, erfahren, geübet Herz. Darum halt ich dafür, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne; wie das deutlich wird in den Propheten, zu Worms verdeutschet, darin doch wahrlich großer Fleiß angewendet und meinem Deutschen sehr gefolgt ist. Aber es sind Juden dabei gewesen, die Christo nicht große Huld erzeigt haben – an sich wäre Kunst und Fleiß genug da.

Das sei vom Dolmetschen und der Art der Sprachen gesagt. Aber nun hab ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und bin ihr gefolgt, daß ich Römer 3 (28) "solum" (allein) hab hinzugesetzt, sondern der Text und die Meinung Sankt Pauli fordern und erzwingen's mit Gewalt; denn er behandelt ja daselbst das Hauptstück christlicher Lehre, nämlich, daß wir durch den Glauben an Christum, ohn alle Werke des Gesetzes gerecht werden; und schneidet alle Werke so rein ab, daß er auch spricht: des Gesetzes (das doch Gottes Gesetz und Wort ist) Werk nicht helfen zur Gerechtigkeit; und setzt zum Exempel Abraham, daß derselbige sei so ganz ohne Werk gerecht geworden, daß auch das höchste Werk, das dazumal neu geboten ward von Gott vor und über allen andern Gesetzen und Werken, nämlich die Beschneidung, ihm nicht geholfen habe zur Gerechtigkeit, sondern sei ohn die Beschneidung und ohn alle Werk gerecht worden, durch den Glauben, wie er spricht Kap. 4 (2): "Ist Abraham durch Werke gerecht worden, so kann er sich rühmen, aber nicht vor

Gott." Wo man aber alle Werke so völlig abschneidet –und das muß ja der Sinn dessen sein, daß allein der Glaube gerecht mache, und wer deutlich und dürr von solchem Abschneiden der Werke reden will, der muß sagen: Allein der Glaube und nicht die Werke machen uns gerecht. Das erzwinget die Sache selbst, neben der Sprache Art.

Ja, sprechen sie: Es klingt ärgerlich und die Leute lernen daraus verstehen, daß sie keine guten Werke zu tun brauchten. Lieber, was soll man sagen? Ist's nicht viel ärgerlicher, daß Sankt Paulus selbst nicht sagt: "allein der Glaube", sondern schüttet's wohl gröber heraus und stößet dem Faß den Boden aus und spricht: "ohn des Gesetzes Werk", und Galat. 2 (16): "nicht durch die Werk des Gesetzes" und desgleichen mehr an anderen Orten; denn das Wort "allein der Glaube" könnte noch eine Gloß finden, aber das Wort "ohn Werk des Gesetzes" ist so grob, ärgerlich, schändlich, daß man mit keiner Glossen helfen kann. Wie viel mehr könnten hieraus die Leute lernen, keine gute Werk tun, da sie hören mit so dürren, starken Worten von den Werken selbst predigen: "kein Werk, ohn Werk, nicht durch Werk". Ist nu das nicht ärgerlich, daß man "ohn Werk, kein Werk, nicht durch Werk" predigt, was sollt'denn ärgerlich sein, so man dies "allein der Glaube" predigt?

Und was noch ärgerlicher ist: Sankt Paulus verwirft nicht schlichte, gewöhnliche Werke, sondern des Gesetzes selbst. Daraus könnte wohl jemand sich noch mehr ärgern und sagen, das Gesetz sei verdammt und verflucht vor Gott und man solle eitel Böses tun, wie die täten Römer 3 (8): "Laßt uns Böses tun, auf daß es gut werde", wie auch ein Rottengeist in unsrer Zeit anfang. Sollt' man um solcher Ärgernis willen Sankt Paulus' Wort verleugnen oder nicht frisch und frei vom Glauben reden? Lieber, gerade Sankt Paulus und wir wollen solch Ärgernis haben und lehren um keiner ander Ursachen willen so stark wider die Werk und treiben allein auf den Glauben, daß die Leute sollen sich ärgern, stoßen und fallen, damit sie können lernen und wissen, daß sie durch ihr gute Werk nicht fromm werden, sondern, allein durch Christus' Tod und Auferstehen. Können sie nun durch gute Werk des Gesetzes nicht fromm werden, wie viel weniger werden sie fromm werden durch böse Werk und ohn Gesetz! Darum kann man nicht folgern: Gute Werk helfen nicht – darum helfen böse Werk, gleichwie nicht gut gefolgert werden kann: Die Sonne kann dem Blinden nicht helfen, daß er sehe, darum muß ihm die Nacht und Finsternis helfen, daß er sehe.

Mich wundert aber, daß man sich in dieser offenbaren Sache so kann sperren. Sage mir doch, ob Christus' Tod und Auferstehn unser Werk sei, das wir tun, oder nicht. Es ist keineswegs unser Werk, noch eines einzigen Gesetzes Werk. Nun macht uns ja allein Christus' Tod und Auferstehen frei von Sünden und fromm, wie Paulus sagt Röm. 4 (25): "Er ist gestorben um unsrer Sünde willen und auferstanden um unsrer Gerechtigkeit willen." Weiter sage mir: Welches ist das Werk, womit wir Christus' Tod und Auferstehen fassen

und halten? Es darf niemals ein äußerlich Werk, sondern allein der ewige Glaube im Herzen sein; derselbige allein, ganz allein und ohne alle Werk fasset solchen Tod und Auferstehen, wo es gepredigt wird durchs Evangelion. Was soll's denn nun heißen, daß man so tobet und wüetet, verketzert und brennt, obgleich die Sach im Grund selbst klärlich daliegt und beweiset, daß allein der Glaub Christus' Tod und Auferstehen fasse ohn alle Werk und derselbige Tod und Auferstehen sei unser Leben und Gerechtigkeit. Wenn es denn an sich offenbar so ist, daß allein der Glaube uns solch Leben und Gerechtigkeit bringet, fasset und gibt, warum soll man denn nicht auch so reden? Es ist nicht Ketzerei, daß der Glaube allein Christum fasset und das Leben gibt. Aber Ketzerei muß es sein, wer solchs sagt oder redet. Sind sie nicht toll, töricht und unsinnig? Die Sachen bekennen sie für recht und strafen doch die Rede von derselbigen Sache als Unrecht; keinerlei Ding darf zugleich Recht und Unrecht sein.

Auch bin ich's nicht allein, noch der erste, der da sagt, allein der Glaube mache gerecht. Es hat vor mir Ambrosius, Augustinus und viel andere gesagt. Und wer Sankt Paulum lesen und verstehen soll, der muß sicher so sagen und kann nicht anders. Seine Wort sind zu stark und dulden kein, ganz und gar kein Werk. Ist's kein Werk, so muß es der Glaube allein sein. Oh, wie würde es eine gar feine, nützliche, unärgerliche Lehre sein, wenn die Leute lernten, daß sie neben dem Glauben auch durch Werk fromm könnten werden. Das wäre so viel gesagt wie, daß nicht allein Christus' Tod fein geehret, dass unsere Werk ihm hülffen und könnten das auch tun, was er tut, auf daß wir ihm gleich gut und stark wären. Es ist der Teufel, der das Blut Christi nicht kann ungeschändet lassen.

Weil nun die Sache im Grund selbst fordert, daß man sage: "Allein der Glaube macht gerecht", und unsrer deutschen Sprache Art, die solchs auch lehrt so auszusprechen – habe dazu der heiligen Väter Exempel und zwinget auch die Gefährdung der Leute, daß sie an den Werken hangen bleiben und den Glauben verfehlen und Christum verlieren, sonderlich zu dieser Zeit, da sie so lang her der Werk gewöhnet und mit Macht davon losgerissen werden müssen: So ist's nicht allein recht, sondern auch hoch vonnöten, daß man aufs allerdeutlichste und völligste heraus sage: Allein der Glaube ohn Werk macht fromm; und reuet mich, daß ich nicht auch dazu gesetzt habe "alle" und "aller", also: "Ohn alle Werk aller Gesetz", daß es voll und rund heraus gesprochen wäre. Darum soll's in meinem Neuen Testament bleiben, und sollten alle Papstesel toll und töricht werden, so sollen sie mir's nicht heraus bringen. Das sei jetzt davon genug. Weiter will ich, so Gott Gnade gibt, davon reden im Büchlein De iustificatione.

Auf die andere Frage, ob die verstorbenen Heiligen für uns bitten. Darauf will ich jetzt kürzlich antworten, denn ich gedenk, einen "Sermon von den lieben Engeln" ausgeben zu lassen, darin ich dies Stück ausführlicher,

will's Gott, behandeln werde. Erstlich wisset ihr, daß im Papsttum nicht allein das gelehret ist, daß die Heiligen im Himmel für uns bitten, welchs wir doch nicht wissen können, weil die Schrift uns solchs nicht sagt, sondern auch, daß man die Heiligen zu Göttern gemacht hat, daß sie unsre Patrone haben müssen sein, die wir anrufen sollen, etliche auch, die nie gelebt haben, und einem jeglichen Heiligen sonderliche Kraft und Macht zugeeignet, einem über Feuer, diesem über Wasser, diesem über Pestilenz, Fieber und allerlei Plage, so daß Gott selbst hat ganz müßig sein müssen und die Heiligen lassen an seiner Statt wirken und schaffen. Diesen Greuel fühlen die Papisten jetzt wohl und ziehen heimlich die Pfeifen ein, putzen und schmücken sich nun mit der Fürbitt der Heiligen. Aber dies will ich jetzt aufschieben. Aber ich stehe dafür, daß ich's nicht vergessen und solchs Putzen und Schmücken nicht ungebüßet hingehen lassen werde!

Zum andern wisset ihr, daß Gott mit keinem Wort geboten hat, Engel oder Heilige um Fürbitt anzurufen, habt auch in der Schrift des kein Exempel; denn man findet, daß die lieben Engel mit den Vätern und Propheten geredet haben, aber nie ist einer für sie um Fürbitt gebeten worden, so daß auch der Erzvater Jakob seinen Kampfengel nicht um Fürbitt bat, sondern nahm allein den Segen von ihm. Man findet aber wohl das Widerspiel in der Apokalypse, daß der Engel sich nicht wollt' lassen anbeten von Johannes, und ergibt sich also, daß Heiligendienst sei ein bloßer Menschentand und ein eigen Fündlein ohne Gottes Wort und die Schrift. Weil uns aber in Gottes Dienst nichts gebührt vorzunehmen ohn Gottes Befehl, und wer es vornimmt, das ist eine Gottesversuchung; darum ist's nicht zu raten noch zu leiden, daß man die verstorbenen Heiligen um Fürbitt anrufe oder anrufen lehre, sondern soll's vielmehr verdammen und meiden lehren. Derhalben ich auch nicht dazu raten und mein Gewissen mit fremder Missetat nicht beschweren will. Es ist mir selber aus der Maßen saur worden, mich von den Heiligen loszureißen, denn ich über alle Maßen tief drinnen gesteckt und ersoffen gewesen bin. Aber das Licht des Evangelii ist nu so helle am Tag, daß hinfort niemand entschuldigt ist, wo er in der Finsternis bleibt. Wir wissen alle sehr wohl, was wir tun sollen.

Darüber hinaus ist's an sich ein gefährlicher, verführerischer Dienst, so daß die Leute sich gewöhnen, gar leicht sich von Christo zu wenden und lernen bald mehr Zuversicht auf die Heiligen, denn auf Christo selbst zu setzen. Denn es ist die Natur ohnedies allzusehr geneigt, von Gott und Christo zu fliehen und auf Menschen zu trauen. Ja, es wird aus der Maßen schwer, daß man lerne auf Gott und Christum trauen, wie wir doch gelobt haben und schuldig sind. Darum ist solch Ärgernis nicht zu dulden, womit die schwachen, und fleischlichen Leute ein Abgötterei anrichten wider das erste Gebot und wider unsre Taufe. Man treibe nur getrost die Zuversicht und Vertrauen von den Heiligen zu Christo, beides, mit Lehren und mit üben; es hat dennoch Mühe und Hindernis

genug, daß man zu ihm kommt und recht ergreift. Man braucht den Teufel nicht über die Tür malen, er findet sich gut von selbst.

Zuletzt sind wir völlig gewiß, daß Gott nicht drum zürnet, und sind ganz sicher, wenn wir die Heiligen nicht um Fürbitt anrufen, weil er's nirgends geboten hat. Denn er spricht, daß er sei ein Eiferer, der die Missetat heimsucht an denen, die sein Gebot nicht halten. Hier aber ist kein Gebot, darum auch kein Zorn zu fürchten. Weil denn hier auf dieser Seiten Sicherheit ist und dort große Gefahr und Ärgernis wider Gottes Wort, warum wollten wir uns denn aus der Sicherheit begeben in die Gefahr, wo wir kein Gottes Wort haben, das uns in der Not halten, trösten oder erretten kann? Denn es stehet geschrieben: "Wer sich gern in die Gefahr gibt, der wird drinnen umkommen." Auch spricht Gottes Gebot: "Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen."

Ja, sprechen sie, damit verdammt du die ganze Christenheit, die allenthalben solchs bisher gehalten hat. Antwort: Ich weiß sehr wohl, daß die Pfaffen und Mönch solchen Deckel ihrer Greuel suchen und wollen auf die Christenheit schieben, was sie übel bewahrt haben, auf daß, wenn wir sagen, die Christenheit irre nicht, so sollen wir auch sagen, daß sie auch nicht irren, und so kein Lüge auch Irrtum an ihnen könne gestraft werden, weil es die Christenheit so hält. So ist denn keine Wallfahrt, wie offenbarlich der Teufel auch da sei, kein Ablass, wie grob die Lüge auch sei, unrecht. Kurzum: eitel Heiligkeit ist da. Darum sollt ihr hierzu so sagen: Wir handeln jetzt nicht davon, wer verdammt oder nicht verdammt sei. Diese fremde Sache mengen sie da hinein, auf daß sie uns von unsrer Sache abführen. Wir handeln jetzt von Gottes Wort; was die Christenheit sei oder tu, das gehört an ein ander Ort. Hier fragt man, was Gottes Wort sei oder nicht. Was Gottes Wort nicht ist, das macht auch keine Christenheit.

Wir lesen zur Zeit Eliä des Propheten, daß öffentlich kein Gotteswort noch Gottesdienst war im ganzen Volk Israel, wie er spricht: "Herr, sie haben deine Propheten getötet und deine Altäre umgegraben, und ich bin gar alleine." Hier wird der König Ahab und andere auch gesagt haben: Elia, mit solcher Rede verdammt du das ganze Volk Gottes. Aber Gott hatte gleichwohl siebentausend behalten. Wie? Meinst du nicht, daß Gott unter dem Papsttum jetzt auch habe können die Seinen erhalten, obgleich die Pfaffen und Mönche in der Christenheit eitel Teufelslehrer gewesen und in die Höll gefahren sind? Es sind gar viel Kinder und junges Volk gestorben in Christo; denn Christus hat mit Gewalt unter seinem Widerchrist die Taufe, dazu den bloßen Text des Evangelii auf der Kanzel und das Vaterunser und den Glauben erhalten, damit er gar viel seiner Christen und also seine Christenheit erhalten und den Teufelslehrern nichts davon gesagt.

Und ob die Christen gleich haben etliche Stücke der päpstlichen Greuel getan, so haben die Papstesel damit noch nicht beweiseth, daß die lieben

Christen solchs gern getan haben, viel weniger ist damit beweiseth, daß die Christen recht getan haben. Christen können wohl irren und sündigen allesamt, Gott aber hat sie allesamt gelehrt beten um Vergebung der Sünden im Vaterunser und hat ihre solche Sünde, die sie haben müssen ungerne, unwissend und von dem Widerchrist gezwungen tun, wohl gewußt zu vergeben, und dennoch Pfaffen und Mönchen nichts davon sagen. Aber das kann man wohl beweisen, daß in aller Welt immer ein groß heimlich Mummeln und Klagen gewesen ist wider die Geistlichen, als gingen sie mit der Christenheit nicht recht um. Und die Papstesel haben auch solchem Mummeln mit Feur und Schwert trefflich widerstanden bis auf diese Zeit hin. Solch Mummeln beweiset gut, wie gern die Christen solch Greuel gesehen und wie recht man daran getan habe. Ja, lieben Papstesel, kommet nun her und saget, es sei der Christenheit Lehre, was ihr erstunken, erlogen und wie Bösewichter und Verräter der lieben Christenheit mit Gewalt aufgedrungen und wie Ermörder viel Christen darüber ermordet habt. Bezeugen doch alle Buchstaben in allen Papstgesetzen, daß nichts aus Willen und Rat der Christenheit jemals sei gelehrt, sondern eitel "districte precipiendo mandamus" ist da; das ist ihr heiliger Geist gewesen. Solch Tyranei hat die Christenheit müssen leiden, womit ihr das Sakrament geraubt und ohn ihr Schuld so im Gefängnis gehalten ist. Und die Esel wollten solch unleidlich Tyranei ihres Frevels uns jetzt für eine freiwillige Tat und Exempel der Christenheit verkaufen und sich so fein putzen. Aber es will jetzt zu lang werden. Es sei diesmal genug auf die Frage. Ein andermal mehr. Und haltet mir meine lange Schrift zu gut. Christus unser Herr sei mit uns allen. Amen.

Ex Eremo octava Septembris. 1530. Martinus Luther Euer guter Freund
Dem Ehrbarn und umsichtigen N., meinem geneigten Herrn und Freunde.

Martin Luther, 1530.

* * * * *

VERSIONES SEU INTERPRETATIONES

JUAN LUIS VIVES, 1532

Fonte: José Manuel Rodríguez Peregrina (ed.), *Juan Luis Vives – De ratione dicendi, libri tres*, tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 320-330.

Versio est a lingua in linguam verborum traductio, sensu servato. Harum in quibusdam solus spectatur sensus, in aliis sola phrasis et dictio, ut si quis tentaret Demosthenis, aut M. Tullii orationes, aut Homeri vel Maronis carmen in alias linguas transferre, facie illa et colore dicendi prorsum observato; quod experiri hominis esset parum intelligentis, quanta sit in linguis diversitas. Nulla est enim adeo copiosa lingua et varia, quae possit per omnia respondere figuris, et conformationibus etiam infantissimae. *Non omnia nos ducentes ex Graeco sequuntur*, ait M. Fabius, *sicut nec illos quidem, quoties suis utique verbis signare nostra voluerunt*. Tertium genus est, ubi et res et verba ponderantur, scilicet ubi vires et gratiam sensis adferunt verba, eaque vel singula vel coniuncta, vel ipsa universa oratione. In quibus sola habetur sensorum ratio, ea sunt interpretando libera, et habetur venia quaedam vel omittenti, quae ad sensum non faciunt, vel addenti, quae sensum adiuvent. Nec sunt figurae et schemata linguae unius in alteram exprimenda, multo minus quae sunt ex idiomate. Nec video quorsum pertineat, soloecismum aut barbarismum admittere, ut totidem verbis sensa repraesentes, quod fecerunt quidam in Aristotele, et in sacris litteris.

Licebit duo verba uno reddere, et unum duobus; et in quocumque numero, ut nactus eris linguam, quin et aliquid addere, et detrahere. Exempla horum promptum erit sumere ex Cicerone in libello *De universitate*, et Theodoro Gaza optimo interprete: is enim in primo volumine Aristoteles *De animalibus* ἡ ὑσσώμα αἰσθητικόν, et *discrimen*, τὸ στρουθῖον, *austum* et *acerbum*, unam vocem duabus; et in eodem libro, δοκεῖ δὲ ὁ σπογγῶς ἐκεῖν τὴν αἰσθητικὴν σμῆνιν ἀποκαλεῖται ἀποσπᾶται, ἀπὸ τῆς γενεᾶς ἀκριβοῦς ἡ κηρῶν, ὡς φασί..., addit de suo, *Vt ferunt avulsores*; Tum et illud, τὰ καλοῦμενα ὀφιοῦρα, sic transfert: *Et quae tota simplici mitioreque testa operta, vertibula appellantur, et calli, aut tubera*; ad haec, quae Latinae congruunt, ita exprimit, etiamsi Graece paulo habeatur aliter, ut ὡς τὸ δὲ μέγαν, τὸ μέν ἀνωμόν, τὸ δὲ ἰσθμῶν, vertit, *Auris pars exterior, cui est nomen auriculae, parte constat superiore pinna, inferiore fibra*. Seneca libro *De tranquillitate vitae* primo, εὐθυμίαν *tranquillitatem* vocat: *Neque enim, inquit, imitare ac transferre verba ad illorum formam necesse est, res ipsa de*

qua agitur, aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae vim debet habere, non faciem. Quamvis non facile patiar quemlibet interpretem tantum sibi sumere, nisi certum prius atque exploratum habeat non falli se, quique in arte, de qua tractat, iustam operam posuerit.

Interpretationes sunt non tantum conducibiles, sed etiam in primis necessariae, cum disciplinis omnibus, atque artibus, tum universae vitae singulis prope momentis, fideles sint modo. Fiunt vero falsae vel linguarum ignorantia, vel materiae, qua de agitur. Verba enim finita sunt, res infinitae; itaque similitudine verborum, quae dicitur synonymia, capiuntur multi. Verum de quibus agitur, interpretes ignari falluntur, et fallunt eos qui ipsis fidunt, tum in vocibus et dictione, vel arti illi, vel auctori peculiaribus. Ita videas quosdam in Aristotele vertendo, aut Galeno, parum feliciter negotium administrasse, parumque ex dignitate operis, quod in philosophia et medicina non essent, quantum erat opus, versati. In quibus interpretationibus res et verba appenduntur, tropi et figurae, et reliqua orationis ornamenta conservari debent, quoad eius fieri possit, eadem; sin id minus queas commode, similia vi et decore, videlicet qualia in posteriori lingua congruunt. Haeque eandem vel vim referunt vel gratiam, quam illa altera in lingua priore; in quo peccatum est transferendo Aristotele cum alias, tum in *Elenchis*, sicuti alibi demonstravimus. Vtilissimum esset linguis, si dexteri interpretes auderent nonnumquam peregrinam figuram, vel tropum donare sua civitate, modo ne ab illius moribus et consuetudine multum dissideret. Quandoque etiam ad imitationem prioris linguae, et quasi matris fingere ac formare apte verba aliqua, ut posteriorem linguam, ac quasi filiam locupletarent, quod fecit Gaza Graecus homo, de Latinis bene meritus. Hoc vero non quivis putet licere sibi, et consultius est hac in parte esse parcum ac meticulosum, quam audacem, profusumque.

Sunt versiones quaedam sensorum, in quibus exactissime sunt considerata etiam verba, ut ea interim, fieri si possit, adnumeret, velut in locis difficillimis, et ad intelligendum perobscuris; cuius sunt generis Aristotelica complura, quae relinquenda sunt lectoris iudicio; tum in negotiis publicis aut privatis magni momenti, in mysteriis pietatis, quae libris sacris continentur, in quibus omnibus non debet iudicium suum interponere, qui vertit. Propria vel hominum vel locorum nomina, integra debent transire a lingua in linguam, non ad vim significationis mutata; neque enim *Aristotelem* verteris *finem optimum*, vel *Platonem latum*, vel *Israelem supplantatorem*. Sic Barbara nomina Graeci ac Romani reliquerunt in sua origine ac natura, tantummodo flexerunt ad formam suae linguae; ideoque merito, ut alios multos, ita et historicum illum deridet Lucianus, qui nomina Romana mutavit in Graeca, ut ex *Saturnino* fecit *Krohion*, et alia eiusmodi. Licet tantum ex eis, ut dicebam, litteram aut syllabam elidere vel addere, quo aptum linguae reddatur et congruens, velut quod Latini dicunt *Catulus*, Graece *Kaτλωj*, *Fabius Valens*, *Fabioj* *Ουαλ ηj*, *Quintus* *Κοιητοj*, *Thyberim* *Qumbron*, *Tullium* *Tul lion*, *Caligulam* *Kal igol an*, *Lucium* *Leukion*. Itaque inepte meo iudicio faciunt, qui nomina

Romana ex scriptura Graeca ducunt ad nos, ut cum *Rhomam* volunt aspirari, quia Graeci aspirant quae incipiunt in ρ.

Sunt quaedam nomina iam olim in linguis recepta vario modo, utendum erit ea consuetudine: *Carthaginem* vocat Romanus, Graecus Καρχηδόνα, *Agrigentum* Ἀκράγας. Quae propria nomina ad linguam aliquam transierunt per mediam, ex hac sumuntur, non ex prima, ut barbara gentium illarum orientis et meridiei ad Romanos pervenere, Graecis monstrantibus, septentrionis autem atque occidentis, ad Graecos per Romanos. Ergo et Romani more Graeco efferunt, quae Graeci docuerunt, et Graeci Romano, quae ab illis acceperunt, paulum utriusque inflexis vocibus ad suam pronuntiandi rationem, quod et in linguis nostris vulgaribus est intelligere: Hispani enim et Itali, quia per Gallos de Germanis cognovere, Germanicas regiones atque urbes non ut Germani ipsi, sed ut Galli proferunt. Qui ergo Latinum sermonem cogunt Hebraica nomina ad Hebraeorum consuetudinem efferre, videntur mihi vim facere naturae rerum. Non recipit sermo generosus tam absurdas tortiones palati, linguae, oris totius, et quae a Graecis sumpsit, Graeca retinet forma. Non est ab extremis facilis transitus in natura, sed a vicinis, et consimilibus. Sacras porro litteras Ecclesiae Latinae a Graecis fere acceperunt, et usus nominum invaluit ex versione Septuaginta, isque est congruens et conformis Graecae linguae, quaeque ex Graeca orta est, Latinae. Quid quod Hebraei ipsi nationum nomina, non ut illae eloquuntur, sed proprio quodam more, ac suo, alienissimo a ceteris, quod perspicuum est legenti ea, quae de Persarum, et Medorum, et Aegyptiorum regibus scribunt, vel de orbis regionibus et locis.

Oratio vel sequenda alterius, si in eo vertatur interpretationis vis aliqua, ut si quis Apuleii *Asinum* transferret ad exprimendam dictionem illam mire iocularem, et risui movendo aptissimam; sin aliter, te ipsum sequitor, et naturam tuam optimam cuique ducem, modo recte institutam. Si potes, contende etiam cum tuo exemplari, et meliorem quam acceperas orationem reddito, hoc est, aptiorem et commodiorem rei atque auditoribus, nam hoc demum melius, quod appositius et conducibilius; non ut quidam prava animi vanitate inducti faciunt, qui rectam et nitidam atque honestam dictionem ita calamistris, omnique cultu onerant, ut ex facili et grata gravem ac molestam reddant. Quid illi, qui elegantiam atque splendorem prioris orationis foedant verbis, figurisque obscuris, tractis, humilibus, immodica affectatione ostentandae facundiae, sine ullo iudicio, quae sit cuiusque orationis natura et vis; putant enim hoc fore dictionem praestantior, si maxime rara, aut exquisita, aut antiquaria vocabula inferserint.

Quo et gratiam orationis servaris exactius, et propius fueris interpretatus ad verbum, hoc versio erit potior ac praestabilior, nempe exemplar suum verius exprimens, qualis est libellus Ciceronis *De universitate*, pars *Timaei* Platonici, quem studiosis proposuerim optimum ad vertendum exemplar. Carmen omnino liberius est interpretatu, quam oratio pedestris, propter necessitatem numeri;

addi in eo, et detrahi, et mutari permittitur, atque hoc liberius, cum sententiae summa, et quam nos potissimum quaerimus, manet integra. Cicero in libro *De gloria* secundo, ut exemplum unum adferam pro plurimis, Homeri interpretatur versus ex *Iliade* h2o# pot)a)risteubnta katektane faidimoj Bktwr: *Qui quondam Hectoreo percussus concidit ense*; omisit a)risteubnta et faidimoj , quod hae voces ad rem suam nihil attinerent.

Orationum genera quae ad persuasionis quaestiones pertinent, prope sunt infinita, sive materiam spectes, sive proposita dicentium, nam his duobus discernuntur; ea vero sigillatim persequi operis immensi foret; generalibus sunt a nobis comprehensa formulis, quae paucae sunt, et certius veriusque artem docent, accedat modo attentio diligens, et exercitatio, sine qua nullae omnino praeceptiones sufficerent. Haec habui, quae de ratione sermonis dicerem praeceptis universalibus, ut facilius ac meliore fide tum teneri possint, tum in quemvis usum accommodari, praetermissis iis quae ad institutum hoc non sum arbitratus pertinere. Vestrum erit hoc tantum bonum, humano generi Dei munere concessum, non detorquere ad pravos usus, velut ad maledicentiam et rabiem, neque in perniciem hominum convertere, quod ad salutem eorum fuerat comparatum. Quid enim refert, impetas quempiam ferro, an lingua? nisi quod hoc est gravius sermone laedere, quo instrumenti natura magis ferebat, ut eo prodesses. Bestiae, quas mutas nominamus, suo illo ritu genus quoddam habent sermonis inconditum atque imperfectum, qui affectibus earum servit, noster autem, menti; idcirco nec verum habent sermonem, nisi quae etiam mentem. Quapropter induimus nos profecto brutorum ingenium ac mores, et plane transimus in bruta, cum sermonem nostrum a rationis obsequio ad servitium transferimus affectuum.

De ratione dicendi

finis.

Brugis, 1532.

* * * * *

LA MANIÈRE DE BIEN TRADUIRE D'UNE LANGUE EN AUTRE

ÉTIENNE DOLET, 1540

Fuente: Caridad Martínez, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Edición bilingüe*, Barcelona, EUB, 1996, pp. 150-154.

La manière de bien traduire d'une langue en autre requiert principalement cinq choses.

En premier lieu, il faut que le traducteur entende parfaitement le sens et matière de l'auteur qu'il traduit, car par cette intelligence il ne sera jamais obscur en sa traduction, et si l'auteur lequel il traduit est aucunement scabreux, il le pourra rendre facile et du tout intelligible. Et de ce je te vais bailler exemple familièrement. Dedans le premier livre des *Questions Tusculanes* de Cicéron, il y a un tel passage latin: *Animum autem animam etiam fere nostri declarant nominari. Nam et agere animam, et efflare dicimus: et animosos, et bene animatos: et ex animi sententia. Ipse autem animus ab anima dictus est.*

Traduisant cette oeuvre de Cicéron, j'ai parlé comme il s'ensuit: "Quant à la différence (dis-je) de ces diction, *animus* et *anima*, il ne s'y faut point arrêter, car les façons de parler latines qui sont déduites de ces deux mots, nous donnent à entendre qu'ils signifient presque une même chose. Et est certain que *animus* est dit de *anima*, et que *anima* est l'organe de *animus*: comme si tu voulais dire la vertu et instruments vitaux être origine de l'esprit, et icelui esprit être un effet de la dite vertu vitale". Dis-moi (toi qui entends latin), était-il possible de bien traduire ce passage sans une grande intelligence du sens de Cicéron? Or sache donc qu'il est besoin et nécessaire à tout traducteur d'entendre parfaitement le sens de l'auteur qu'il tourne d'une langue en autre. Et sans cela il ne peut traduire sûrement et fidèlement.

La seconde chose qui est requise en traduction, c'est que le traducteur ait parfaite connaissance de la langue de l'auteur qu'il traduit, et soit pareillement excellent en la langue en laquelle il se met à traduire. Par ainsi il ne violera et n'amointrira la majesté de l'une et l'autre langue. Cuides-tu que si un homme n'est parfait en la langue latine et française, il puisse bien traduire en français quelque oraison de Cicéron? Entends que chacune langue a ses propriétés, translations en diction, locutions, subtilités et véhémences à elle particulières. Lesquelles si le traducteur ignore, il fait tort à l'auteur qu'il traduit, et aussi à la

langue en laquelle il le tourne: car il ne représente et n'exprime la dignité et richesse de ces deux langues desquelles il prend le maniement.

Les tiers point est qu'en traduisant il ne se faut pas asservir jusques à là que l'on rende mot pour mot. Et si aucun le fait, cela lui procède de pauvreté et défaut d'esprit. Car s'il a les qualités dessusdites (lesquelles il est besoin d'être en un bon traducteur), sans avoir égard à l'ordre des mots il s'arrêtera aux sentences, et fera en sorte que l'intention de l'auteur sera exprimée, gardant curieusement la propriété de l'une et l'autre langue. Et par ainsi c'est superstition trop grande (dirai-je bêtèrie ou ignorance?) de commencer la traduction au commencement de la clause: mais si l'ordre des mots perverti tu exprimes l'intention de celui que tu traduis, aucun ne t'en peut reprendre. Je ne veux taire ici la folie d'aucuns traducteurs, lesquels au lieu de liberté se soumettent à servitude. C'est à savoir, qu'ils sont si sots qu'ils s'efforcent de rendre ligne pour ligne, ou vers pour vers. Par laquelle erreur ils dépravent souvent le sens de l'auteur qu'ils traduisent, et n'expriment la grâce et perfection de l'une et l'autre langue. Tu te garderas diligemment de ce vice, qui ne démontre autre chose que l'ignorance du traducteur.

La quatrième règle que je veux bailler en cet endroit est plus à observer en langues non réduites en art qu'en autres. J'appelle langues non réduites encore en art certain et reçu, comme est la française, l'italienne, l'espagnole, celle d'Allemagne, d'Angleterre, et autre vulgaires. S'il advient donc que tu traduises quelque livre latin en icelles (mêmement en la française), il te faut garder d'usurper mots trop approchants du latin et peu usités par le passé, mais contente-toi du commun, sans innover aucunes dictions follement et par curiosité répréhensible. Ce que si aucuns font, ne les ensuis en cela, car leur arrogance ne vaut rien et n'est tolérable entre les gens savants. Pour cela n'entends pas que je dise que le traducteur s'abstienne totalement de mots qui sont hors de l'usage commun, car on sait bien que la langue grecque ou latine est trop plus riche en dictions que la française. Qui nous contraint souvent d'user de mots peu fréquentés. Mais cela se doit faire à l'extrême nécessité. Je sais bien en outre qu'aucuns pourraient dire que la plupart des dictions de la langue française est dérivée de la latine, et que si nos prédécesseurs ont eu l'autorité de les mettre en usage, les modernes et postérieurs en peuvent autant faire. Tout cela se peut débattre entre babillards, mais le meilleur est de suivre le commun langage. En mon *Orateur français* je traiterai ce point plus amplement, et avec plus grande démonstration.

Venons maintenant à la cinquième règle que doit observer un bon traducteur. Laquelle est de si grande vertu, que sans elle toute composition est lourde et malplaisante. Mais qu'est-ce qu'elle contient? Rien autre chose que l'observation des nombres oratoires: c'est à savoir, une liaison et assemblément des dictions avec telle douceur, que non seulement l'âme s'en contente, mais aussi les oreilles en sont toutes râvies, et ne se fâchent jamais d'une telle

harmonie de langage. D'iceux nombres oratoires je parle plus copieusement en mon *Orateur*, par quoi n'en ferai ici plus long discours. Et derechef avertirai le traducteur d'y prendre garde, car sans l'observation des nombres on ne peut être émerveillable en quelque composition que ce soit, et sans iceux les sentences ne peuvent être graves et avoir leur poids requis et légitime. Car, penses-tu que ce soit assez d'avoir la diction propre et élégante, sans une bonne copulation des mots? Je t'avise que c'est autant que d'un monceau de diverses pierres précieuses mal ordonnées, lesquelles ne peuvent avoir leur lustre à cause d'une collocation impertinente. Ou c'est autant que de divers instruments musicaux mal conduits par les joueurs, ignorants de l'art et peu connaissant les tons et mesures de la musique. En somme, c'est peu de la splendeur des mots si l'ordre et collocation d'iceux n'est telle qu'il appartient. En cela sur tous fut jadis estimé Isocrate, orateur grec, et pareillement Démosthène. Entre les latins, Marc Tulle Cicéron a été grand observateur des nombres. Mais ne pense pas que cela se doive plus observer par les orateurs que par les historiographes. Et qu'ainsi soit, tu ne trouveras César et Salluste moins nombreux que Cicéron. Conclusion quant à ce propos: sans grande observation des nombres un auteur n'est rien, et avec iceux il ne peut faillir à avoir bruit en éloquence, si pareillement il est propre en diction et grave en sentences, et en argument subtil. Qui sont les points d'un orateur parfait, et vraiment comblé de toute gloire d'éloquence.

* * * * *

DIALOGO DEL MODO DE LO TRADURRE D'UNA IN ALTRA LINGUA

SEBASTIANO FAUSTO DA LONGIANO, 1556

Fuente: Bodo Guthmüller (ed.) “Dialogo del Fausto da Longiano del modo de lo tradurre d'una in altra lingua secondo le regole mostrate da Cicerone”, en *Quaderni Veneti*, 12, 1991, pp. 57-132.

A LI VERTUOSISSIMI SIGNORI ACADEMICI COSTANTI,
NOBILISSIMI VICENTINI, IL FAUSTO DA LONGIANO

Sendomi ne' più giovenili anni col solo oggetto de l'utile e del comodo travagliato ne le traslationi d'una in altra lingua, è pur avvenuto che qualcuna di queste mie essercitationi è stata messa nel publico; e de la maniera da me tenuta se ne sono fatti diversi giudicii. In tutti i luochi dove io mi sono ritrovato ho dato ragion di me e ho fatto capace ogni uno del proponimento mio, di che n'è rimaso ciascuno pago e contento. Ma perché non posso con la presenza a tutti sodisfare, ho composto lo presente dialogo del modo de lo trasportare d'una in altra favella secondo le regole mostrate da Cicerone, con gli essemi de gli antichi greci e latini. E questo non per invidia, non per odio, non per malignità, non per dispregio, non per ambitione, non per volere altrui prescrivere che via deggiano seguire, ma semplicemente ho fatto per mostrare quale sia stato il mio procedere, cui habbia imitato, cui io habbia con diliberatione di precedente consiglio voluto per scorta. Non voglio dire che, scoperta la verità non sin' hora a tutti manifesta, avvenire per aventura non possa che molti o la deggiano abbracciare, o nel futuro cessino, per non dire di biasimare, di meravigliarsi almeno di questa o di quella tradottione.

[...]

DIALOGO DE LA TRADOTTIONE

Interlocutori: l'Inquieto e l'Occulto, academici.

- 01 INQ. – Occulto, voi sapete il mio nome: io non posso achetarmi giamai, come pel capo m'aggira qualche cosa, fin che io non habbia quella resolutione che sodisfaccia a l'animo mio. Però sono venuto a voi.
- 02 OCC. – Inquieto, la natura ha posto in tutti gli huomini desiderio di sapere, però data loro la compagnia de la investigatione e de la contemplatione, per le quali il nostro intelletto si lieva in alto per intendere le cose, né s'appaga giamai, fin che non sia venuto in cognitione del vero o di quel che vero n'appaia.
- INQ. – Difficil cosa.
- 03 OCC. – Difficilissima: piacesse a Dio che dopo le lunghe fatiche ne' studii l'huomo apparasse qualche cosa; ma facciasi quel che si può e sa, nel fine l'huomo non sa nulla. Alcuni posero la residenza de la verità nel centro de la terra; tutti i migliori intelletti si sono dati a la cerca per trovarla, né si sa bene ancora chi sia pervenuto a l'albergo di lei. Che diremo d'alcuni che, data la prima zappata, si gloriano d'haverla trovata?
- INQ. – Questi riputo men sani di suo senso.
- 04 OCC. – Ben, che sete venuto a fare? Spiegate il consiglio de l'animo vostro.
- INQ. – Sono venuto a ritrovarvi, perché mi leviatè d'un gran dubbio nel quale hora mi ritrovo involto, che tutto mi conturba e contrista.
- OCC. – Dite.
- 05 INQ. – Questa mattina mi sono a caso fermato ne la libreria ove si sogliono ridurre tutti i più nobili spiriti di questa alma citade; sapete quanti ve ne sono, e tuttodì vi concorrono.
- OCC. – Certo questa citade è lo imperio e 'l domicilio de la vertude e de la dottrina, e per benignità de' cieli vi nascono divinissimi ingegni, oltra il concorso de' più elevati intelletti non pur d'Europa, ma di tutto 'l mondo. Seguite.
- 06 INQ. – Vi vennero l'un dopo l'altro in poco intervallo di tempo molti, e fra gli altri dui d'un venerabile aspetto, pieni di gravità, a cui tutti gli altri ne lo arrivar loro assurgevano. Discorrendosi, com'avenir suole, d'uno in altro ragionamento, a la fine s'affrontaro nel più utile ch'io potessi udire, cosa da me lungo tempo ha desiderata. E se 'l fine corrispondeva al principio e al mezzo, io ci haveva fatto un grandissimo acquisto.
- 07 OCC. – Che materia fu questa da huomini tali pertrattata?
- INQ. – Parlarono de la tradottione.
- OCC. – Soggetto bellissimo e degno di ciascuna attentissima udienda.
- INQ. – Che attentione fu loro prestata de gli animi e de l'orechie, con che eloquenza ragionarono!

- 08 OCC. – Che sperate voi intendere più da me, che mi trovate a la sprovveduta, che da quelli, che, havendone ragionato con tanta facondia, mostrano l’esservi venuti a la pensata?
INQ. – Per intendere a cui più tosto di loro v’accoltate.
- 09 OCC. – Parlarono de la tradottione in universale od in particolare?
INQ. – Non si fece mai questa distintione, ma parvemi che fusse hor sopra ’l generale, hor sopra ’l speciale.
- 10 OCC. – Questo non passa senza mia meraviglia, ma forse, per essere intendenti gli auditori ed essi dotissimi, giudicaro non essere bisogno distinguerle, ancorché in ogni disputa, quando nasce discordanza fra le parti, è necessario difinire e dividere per togliere ogni ambiguità, perché altrimenti non ne verrebbero mai al fine de la controversia loro. Ma dite: che cosa in così bel discorso v’ha tanto di dubbio generato ne la mente?
- 11 INQ. – L’un disse che si devea tradurre parola per parola e annoverare d’una in una le parole, e l’altro che si deveano tradurre le sentenze e non stare punto ne le parole. Ogniuno di loro soggiunse haver Cicerone per autore de la sua openione.
OCC. – Ciascuno può haver detto bene in sì manifesta contrarietà, ma non semplicemente parlando.
- 12 INQ. – In ultimo, dopo haver allegato molte e molte cose a favore de le sue openioni, presero dui libri in mano: l’uno dicevano essere tradotto secondo le sentenze, l’altro secondo le parole.
- 13 OCC. – In che restaro?
INQ. – Amendui ne la sua openione, e ostinatamente, né conchiusero alcuna cosa. Già sendo per partire e andare in aventura ad alcun suo negotio, levossi in piede un huomo di mezzo tempo, il quale e con licenza di loro e di tutti gli altri modestissimamente disse: “Signori, io penserei che, partendosi da gli estremi e tenendosi una via di mezzo, seriano accordate le vostre differenze, le quali pare a me che sia non pur difficile, ma impossibile altrimenti ridurle in concordia”.
- 14 OCC. – Che risposero que’ dui?
INQ. – O fusse qualche negotio che loro premesse, o fusse la ostinatione de’ soi pareri, o forse non stimando la costui proposta, se ne partiro senza dir altro. L’openione di questo terzo piacque ad una parte di coloro che restarono, e funne molto commendato. Gli altri erano ne li soi pareri divisi: chi approvava l’uno e chi l’altro. Ne restai in grandissima confusione. Però mi seppe un’hora mill’anni di venire a voi e intendere a cui date di costoro maggior loda e chi ha miglior senso.
OCC. – Vi dirò liberamente ciò ch’io sento; v’appigliarete poi a la parte che vi piacerà.
INQ. – Horsù dite.
- 15 OCC. – Alcuni ragionando de la tradottione hanno havuto risguardo solamente a l’utilità e a la necessità, e tutto l’altro rimanente è stato da loro tralasciato. Questa parte già fu da più scrittori antichi e moderni molto

felicemente pertrattata, e ogni ragionare intorno a ciò che si facesse a mio giudizio superfluo sarebbe.

INQ. – Molti par che neghino questa utilità e necessità.

16 OCC. – A sì giusta causa contraddire mostrano questi tali segni evidentissimi d'essere privi del senso naturale, o volete la ragione, o volete l'autorità de l'opinion de tante nationi e de tanti secoli, con gli essempli de le più chiare anime e illustri de le passate etadi od hoggidì viventi che a questa essercitatione hanno ogni sua opra, cura, studio, industria collocato solo per la commune utilità e necessità de le genti.

17 INQ. – Come lo provate voi?

OCC. – È impossibile che, sendo tante le lingue le quali non hanno tra se communione alcuna, che ne possano tutti gli huomini haverne di tutte l'intiera cognitione. Tutte le scienze, tutte l'arti non sono state scritte in una lingua istessa. La legge data da Dio a Mosè fu scritta in lingua hebrea, e tutto 'l *Testamento antico*. Volendo ' caldei dar opera a questa *Divina Scrittura*, né havendo communione di lingua, la tradussero ne la loro.

18 INQ. – Come? Io credeva che fusse tutta una lingua l'hebrea e la caldea.

OCC. – Ho avertito che sono tre le favelle de' caldei: l'una si chiama babilonia, e questa ha un carattere separato da lo hebreo e da gli altri; l'altra si dice parthiana, l'usano hoggi gl'indiani, e non ha che fare con l'altra. Un'altra ve n'è sotto nome di caldea, e questa non so se habbia carattere distinto da lo hebreo. Le voci sono diverse come tosto udirete.

19 Trovasi scritta in carattere hebreo. In questa si tradusse il *Testamento vecchio*, e usano gli hebrei questa tradottione caldea per commento e chiamanla *targum*, che vuol dire dichiarazione o interpretatione. Eccovi data la cura a settantadui greci sapientissimi e peritissimi de le lingue, che deggiano traportare l'*Antico Testamento* ne la loro natia favella, e tutte l'altre nationi hanno fatto il medesimo: ' latini, italiani, tedeschi, francesi, inglesi, spagnoli, e così gli altri d'oltramare.

20 E tutto è stato per l'utilità e per beneficio commune. Posto ch'un greco sappia la lingua hebrea e nel suo vero idioma intenda la *Scrittura*, quanti altri greci vi seranno che non la intenderanno?

INQ. – Infiniti.

21 OCC. – Questa *Scrittura Santa* non è ella necessaria?

INQ. – Necessarissima a la salute.

OCC. – Poi che un solo sa quella, dunque non si dee tradurre?

INQ. – Questa non è buona ragione, penso.

OCC. – Ciò ch'io dico del greco intendasi di tutte l'altre nationi. Passiamo a l'astrologia: questa è stata scritta da' greci, da' arabi, e prima da' caldei: ogniuno non sa caldeo, ogniuno non sa greco, né arabico, dunque non s'ha da tradurre ne la lingua a noi propria e ascita?

22 Come si potria haver notitia di questa scienza? Il medesimo sarà de la filosofia, ché ella ha per primi autori i greci; tutti non sanno greco, non si dee dunque tradurre? Horsù la medecina tanto necessaria è stata scritta da' greci e da' arabi; tutti non siamo dotti in greco, né tutti dotti in arabico,

dunque non s'ha a tradurre? E, per restringere ogni cosa in poco, il simile è de l'altre scienze e arti.

23 INQ. – Alcuni dicono che la tradottione è causa de molti mali e danni, che ella fa gli uomini ociosi, onde non si curano d'apparare quella lingua, in cui è stata scritta da' primi autori alcuna facultà.

24 OCC. – Io non biasmo, anzi attribuisco a somma lode d'ingegno il possedere più lingue per cognitione de le scienze; ma, dove si tratta de lo interesse commune e de la publica salute, non traducendosi i libri che ciò mostrano, seria danno e male infinito, perché non può la generalità dare opera a le lingue.

25 INQ. – O nui veggiamo per isperienza in moltissimi paesi tutti gli habitatori haver due lingue e tre diverse, che non hanno alcuna comunione.

OCC. – Io confesso; ma queste lingue non hanno autori che habbiano scritto le facultà. Poi elle s'apparano da le fasce, né abbracciano altro che i concetti communi e familiari; ma dove si trattano le materie, que' fanciulli non sono capaci.

26 INQ. – Havete pur detto altre volte ragionando familiarmente meco che ne' studi in Francia, in Fiandra, in Germania havete udito fanciulli picciolini parlare latino, greco e molti hebreo.

27 OCC. – È vero, ma questi fanciulli non sanno altro che parole: la difficoltà che apportano seco le cose è sopra la capacità di quelli anni teneri. Notate: nel concilio di Vienna l'anno 1312, ove intervennero trecento vescovi, sotto papa Clemente quinto, da cui si dissero le *Clementine*, fu diterminato che li sacerdoti de' christiani apparassero le quatro lingue: caldea, hebraea, greca e latina.

INQ. – Ben fatto.

28 OCC. – Anzi non secondo costoro, che non saria stato ben fatto per questa ragione: poi che la salute del christiano si contiene in quelle due scritte, *Testamento vecchio* e *Testamento nuovo*, e sendo l'uno scritto in hebreo, l'altro in greco, per commune openione bastavano loro le due lingue, l'hebraea e la greca. Ma percioché i populi de la Italia e d'altri luochi comunemente non intendevano quelle due lingue, i sacerdoti ammaestrati ne le quattro lingue le traducevano a beneficio de' populi.

29 INQ. – A' sacerdoti fu necessario e a quelli, sopra li quali s'ha a riposare la moltitudine, come e a' medici la greca, l'arabica e la latina.

OCC. – Non niego che non ne fussero inanzi que' tempi e in que' tempi e dopo que' tempi de' sacerdoti, chi per vaghezza di sapere, chi per ubidire il decreto del concilio, chi per altra causa, il quale non havesse e habbia cognitione di tutte quelle lingue.

30 Ma quanti pensate voi che sieno stati od hoggidì sieno questi sacerdoti risolti ne le lingue?

INQ. – Pochi istimo.

OCC. – Oh quanto pochi! Se queste scritte non fussero trasportate in altri idiomi, poche nationi christiane havrebbero conoscenza di quello che è più necessario a la sua salvezza.

- INQ. – Certo.
- 31 OCC. – Quanti medici pensate voi che sieno dotti in greco e in arabico e in latino?
- INQ. – In arabico stimo io pochi, o niuno, ma in greco infiniti il dì d'hoggi, perché conchiudono la medicina uscire dal fonte greco, onde l'arabico non è molto o, per dir meglio, non è punto necessario secondo alcuni.
- 32 OCC. – Vi concedo che la medecina esca dal fonte greco; ma ditemi per quante centinaia d'anni tutto 'l mondo non ha studiato altro che la medicina de gli arabi, né Hippocrate, padre de la medicina, né Galeno erano pur ricordati; e nondimeno i dottori medici non haveano cognitione de la lingua arabica e pur studiavano, s'adottoravano e medicavano, ed erane tenuto alcuno dio de la medecina per le stupende cure che si facevano.
- 33 INQ. – Dicono questi che doveano fare grossissimi errori.
- OCC. – Nel tempo che si medicava secondo la dottrina de gli arabi morivano gli huomini e guarivano, hoggi, che si medica secondo la dottrina de' greci, gli huomini muoiono e guariscono. Anzi, in questo nostro tempo sono medici vecchi che hanno studiato in arabico, i giovani, che medicano secondo i precetti greci; che miracoli maggiori si veggono più di questi che di quelli?
- INQ. – Non lo so io, che mi confondo in questo.
- 34 OCC. – Quanti medici hoggidì medicano secondo l'arte da' greci mostrata e non hanno cognitione de la lingua greca?
- INQ. – La maggior parte.
- OCC. – Questa utilità da che viene?
- INQ. – De la tradottione.
- OCC. – Se non fusse la tradottione quanti medici serieno?
- INQ. – Staremmo male.
- OCC. – È dunque necessaria.
- 35 INQ. – Dicono che la tradottione è pericolosa e che ' tradottori pigliano spesso de' granci, onde sono cagione che molti incorrano con loro ne gli errori.
- OCC. – Questo è un altro passo.
- INQ. – Onde s'uno desse opera a quella scienza ne la lingua, in cui fu prima scritta, meglio intenderebbe le cose e non ne rimaria ingannato, e che sia vero specchiatevi ne la diversità de le tradottioni de' medesimi libri, mirate l'osservationi de gli errori de l'uno contra l'altro.
- 36 OCC. – Può essere che qualche indotto e inetto o per ignoranza de le lingue o de la facultà commetta errori. Ma che? Non si può dire tradottione quella di colui che traduce ciò che meno intende, ancorché cognitione avesse intiera e perfetta de le lingue. Molti, sendo puri grammatici, hano tentato di tradurre le facultà e però sono incorsi in infiniti errori: questi non si chiamano convertitori, mas sovertitori.
- INQ. – V'intendo; io dico de le tradottioni di coloro che sono in maggiore stima d'intendere le lingue e le scienze.

- 37 OCC. – A questo risponderai non essere per colpa de le parole, ma de le cose, che sono difficilissime ad essere intese; e non pur non si scuopre questa malagevolezza d'intendere per via de la tradottione, ma ne la lingua istessa, onde veggiamo grandissime contese tra gli spositori greci ne la dottrina d'Aristotele greco; e quando parlo d'un particolare intendo de tutti gli altri per similitudine. Tanto basti haver detto non quanto si poteva, ma di vantaggio quanto si devea, perché ogni menomo cenno poteva supplire.
- 38 Hor passiamo al modo del tradurre.
INQ. – Questa parte è molto difficile, per quello che stamane intesi.
OCC. – Alcuni parlando del modo si sono contentati passare con una sola distintione, e semplice: che o si traduce parola per parola, o lasciando le parole si traducono i sensi.
INQ. – Questa fu la disputa di questi valent'huomini.
OCC. – Quasi comunemente tutti ci consentono, né io lo contradico, né assolutamente l'approvo.
- 39 INQ. – Voi v'appigliate a quel modo terzo dunque, in mezzo a questi dui?
OCC. – Tanto meno questo, perché io non so che cosa voglia dir costui, o costoro, che habbiano o lodino questa opinione, ma io v'arrecherò in mezzo il parer mio, non come nuovo in sé, se già nuovo non apparesse a chi stima di saperne più de gli altri in tutte le altre cose e ignorasse sola questa cotanto importante ne la presente materia.
- 40 INQ. – Forse hanno finto di non saperla, o per non mostrarla ad altri, o perché non fusse poi in arbitrio d'ognuno, conosciuta la virtù de la cosa, far giudicio e scegliere il lolio dal formento.
- 41 OCC. – Questa sarebbe invidia e malignità. Ma dubito in alcuni de l'ignoranza, perché molte cose ho io vedute recate da certi d'una in altra lingua, e assai felicemente al parer mio, ma dandole nome di tradottione, sendo tutta da la tradottione lontana, hanno mostrato di non sapere che cosa tradottione sia, non conoscendo la virtù sua; e molti ne troverete caduti in questo medesimo errore.
INQ. – Nominate un di costoro, vi prego.
OCC. – Come si viene al particolare, sapete che cosa comanda quel gravissimo filosofo, maestro de lo intendere e del parlare.
- 42 INQ. – Seguite dunque.
OCC. – Hora vi si scoprirà come non basta a volere parlare de la tradottione passare col piede asciutto con quella semplice distintione detta di sopra; è dunque necessario a questo discorso dare principio, come si suol dare in tutti i ragionamenti, da la definizione: così comandano i filosofi, i rhetori greci e latini e tutti gli scrittori de le scienze e de l'arti.
- 43 Questa lieva ogni ambiguo e fa palesi le cose occolte; e senza questa si procederebbe a lo infinito, né seguirebbe accordo, né conchiusione. Ma per venire a l'intiera conoscenza de la tradottione, nanti che si definisca, conviensi prima sapere che differenza sia tra metafrasi, parafrasi, compendio, ispianatione e tradottione.
- 44 INQ. – A la metafrasi.

OCC. – Metafrasi può essere in una medesima e in istrana lingua. Apresso ' greci ne troverete. Hoggidì è da molti usata, ma sotto nome di tradottione. Sua virtù è: purch'ella in qualche modo riferisca il senso od ombra di senso, presso o lontano, senza stare nel rigore de le parole, vagando come le piace il meglio, ha fatto l'ufficio suo.

45 Non è obligata a la purità del senso, né de le parole; e però, se voglia le viene, amplifica, sminuisce, confonde, traspone, disturba, adombra di maniera tale che l'autore principale non riconoscerebbe il suo per suo, in quel modo che non potrebbe discernere d'un vaso d'argento o d'altro metallo, toltogli per furto e distrutto e riformato in altra figura tutta da quella diversa, menoma particella che suo fusse il vero padrone; pure io non la biasimo, ma io non m'appago del giudizio di coloro che si vagliano in questo del nome di tradottione.

46 INQ. – A la parafrasi.

OCC. – La parafrasi puossi fare ne la medesima lingua e ne l'altrui: ne la medesima, come Themistio in alcune opre d'Aristotele; ne l'altrui, come infiniti latini nel medesimo autore, e in tutte l'altre lingue e scienze; ed è difficilissima, né puolla ogniuno assequire.

INQ. – Dunque è conceduta.

47 OCC. – È stata e sarà sempre. La virtù sua consiste in far chiari i sensi ch'hanno o de l'ambiguo o de l'oscuro con più largo giro di parole, se necessario fia, come a la dichiarazione de la presente materia s'aviene. Ma sempre dee andare catenato e ne i sensi contendere con l'autore. Molti hanno voluto arrogarsi il nome del parafraste, né sapendo quale fusse l'ufficio suo hanno errato. Altri scrivendo mere parafrasi le hanno titolato tradottioni, il che ha dato a vedere come non sanno che cosa sia parafrasi e meno tradottione.

48 Udite quel che intorno a ciò dottamente ragiona Quintiliano: *Neque ego paraphrasim esse interpretationem tantum volo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem* [Institutio oratoria, X, 5, 5]. Altrove: *Tum paraphrasi audacius vertere, qua et breviare quaedam et exornare salvo tantum sensu permittitur. Quod opus consummatis oratoribus difficile* [Institutio oratoria, I, 9, 2-3].

49 INQ. – Al compendio.

OCC. – Il compendio fassi ne la medesima favella e ne l'aliena, e fu sempre conceduto. Deve questo in strettissimo giro di parole conchiudere il senso compreso in molte carte; gli greci lo chiamano epitome. Non si può dire veramente che tale breviarario a la memoria nostra non conferisca assai e molta fatica non ne scemi, pure suole apportare tal'hora non picciolo danno. Hor ecco, per trascuraggine de gli antichi nostri si sono perdute l'opere de Livio, e di ciò n'è stato cagione lo epitome ascritto a Lucio Floro.

50 INQ. – Come ascritto, non è egli suo?

OCC. – Alcuni istimano che sia di Livio, fatto da lui per suo memoriale.

INQ. – Dunque esso medesimo seria causa del mal uso.

OCC. – Per lo epitome di Giustino siamo difraudati de l’*Historie* di Trogo Pompeo. Molti altri danni che sieguono da’ compendii si potrebbero mostrare. Ma tanto ne sia detto a bastanza. Questa non è opra da ogniuno e non così felicemente succede a qualunque scrittore.

51 INQ. – A la ispianatione.

OCC. – La ispianatione parimente far si puote e ne la propria favella e ne l’altrui. Per altro nome si chiama ancora interpretatione, ispositione, commentario, narratione, isplicatione.

52 Travagliasi in dichiarare i sensi, manifestare i secreti de l’arte, risolvere le contrarietà, chiarire gli ambigui, nel conflitto de l’openione appigliarsi a la più verisimile, publicare l’historie e le favole occulte, mostrare la significanza e virtù de le parole, assegnare la ragione, ritrovare il fonte d’onde escono, osservare l’elocutioni.

INQ. – Come caro mi serebbe udir favellare di queste locutioni.

OCC. – Questo non è suo tempo, né luoco.

53 INQ. – A la tradottione.

OCC. – La tradiottione non si può fare se non è in lingua diversa da quella che si traduce.

INQ. – Siamo pure a la fine pervenuti a la tradottione, però stimo essere stato sommamente necessario mostrare la differenza che tra questa sia e l’altre dette di sopra.

54 OCC. – Questa per altro nome puossi chiamare interpretatione, conversione, traportatione, traslatione e simili. Ma avertite che gli antichi latini e di miglior nome l’hanno per uso più frequente detta interpretatione e lo traduttore chiamato interprete.

55 INQ. – Qua’ sono questi autori latini de così buon nome e a cui tanto attribuite?

OCC. – Cicerone e Horatio; e ciò dissi perché anch’io mi vorrò valere di queste voci interpretatione e interprete. Dicono alcuni che sono due le vie di tradurre: l’una ha da rappresentare i sensi, l’altra le parole; questa ultima dicono essere puerile.

INQ. – Così dicono.

56 OCC. – Questa divisione, quanto a la cosa, assolutamente non è vera, e sotto questa forma di parole non è senza menda.

INQ. – In che manca?

OCC. – La tradottione che rappresenta le parole, non rappresenta necessariamente le sentenze anchora?

INQ. – Rappresenta senz’alcun dubbio.

57 OCC. – Non disse così Cicerone in quel suo libretto *De optimo oratorum genere*, ove dice: *Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter se contrarias, Aeschinis Demosthenisque* [V, 14].

INQ. – Quivi appare bene Cicerone haverle tradotte, ma queste due orationi non si trovano; potriano fingere alcuni di non sapere che modo egli tenesse in tradurre.

58 OCC. – Vero è che non si leggono hoggidì, o per trascuragine de gli huomini, o per malignità de' tempi. Ma Cicerone istesso, come sapete, dice che modo egli tenesse in tradurre. Hor ascoltate: *Nec converti ut interpres, sed ut orator.*

INQ. – Fate conto ch'io non sappia nulla, né ch'io habbia letto alcuna cosa: che differenza mostra Cicerone tra lo tradurre come interprete, e come oratore?

59 OCC. – Nanti che io venga a questo che vi dichiarerò poi per Cicerone medesimo in quel luogo citato, voglio che avvertiate a due cose: l'una è che lo tradurre di parola in parola non è cosa nuova né puerile.

INQ. – Già lo posso haver compreso quando parlaste de le tradottioni de le scritture hebreë, arabiche, greche e latine, come non è cosa nuova né puerile.

60 OCC. – Non voglio valermi di questo che dissi di sopra, perché fu detto per provare l'utilità e la necessità. Li ciceroniani subito levariansi a dire che bisogna discendere più al basso, perché non è lecito parlare se non con ogni debita riverenza de la *Sacrosanta Scrittura*. Se si discorrerà sopra le scienze, diranno che le facultà portano così e che non è lecito stare su l'aere, perché è un volete ostentare, e non provare l'intento.

61 S'io vorrò allegare l'autorità di Dante, di Petrarca, di Boccaccio e d'altri, li quali hanno tanti luochi da' migliori latini tolti e donati a le muse italiane, mi diranno che io vengo a troppo bassi autori di poco o di niun momento. Apo ' latini non sono intenti ad ascoltare altri che Cicerone, e io per Cicerone voglio provarlo.

62 INQ. – Lo potete provare per Cicerone?

OCC. – Posso; udite: nel primo *De finibus bonorum et malorum* dice: *His igitur est difficilium satisfacere, qui se Latina scripta dicunt contemnere. In quibus hoc primum est in quo admirer, cur in gravissimis rebus non delectet eos patrius sermo, cum iidem fabellas Latinas ad verbum de Graecis expressas non inviti legant* [I, II, 4].

63 Il medesimo conferma *De optimo genere oratorum*, rispondendo a gli riprensori futuri de la tradottione sua de le due orationi greche: *Iidem Andriam et Sinephaebos nec minus Terentium et Caecilium quam Menandrum legunt, nec Andromacham aut Antiopam aut Epigonos Latinos recipiant, sed tamen Ennium et Pacuvium et Accium potius quam Euripidem et Sophoclem legunt. Quod igitur est eorum in orationibus e Greco conversis fastidium, nullum cum sit in versibus?* [VI, 18].

64 INQ. – Qui mostra bene che Terentio, Cecilio, Ennio, Pacuvio e Accio traducevano di parola in parola; per certo è gravissima testimonianza, ma non dice ch'egli l'abbia fatto.

OCC. – Resta ch'io vi mostri com'egli l'abbia accennato di volerlo fare d'autori filosofi.

65 Più sotto nel medesimo libro dice: *Quanquam, si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas,* (cioè di parola in parola; siegue:) *male, credo, mererer de meis civibus, si ad eorum*

cognitionem divina illa ingenia transferrem. Sed id neque feci adhuc nec mihi tamen ne faciam interdictum puto. Locos quidem quosdam, si videbitur, transferam, et maxime ab his quos nominavi, cum inciderit ut id apte fieri possit [I, III, 7].

66 INQ. – Fin qui non afferma haverlo fatto, ma mostra che sia in arbitrio suo di farlo, quando gli parrà.

OCC. – Che lo habbia fatto manifestamente appare nel libro *De universitate*, tradotto dal *Timeo* di Platone: l'uno e l'altro s'ha ne le mani, puossi osservare.

INQ. – Non mancano chi neghino questo libro *De universitate* essere di Cicerone.

67 OCC. – Quelli sono che fanno professione d'essere ciceroniani e hanno seco poco dimestichezza. Ma sentite Cicerone in la terza *Tusculana* voltatosi ad Epicuro: *Sunt haec tua verba necne? In eo quidem libro qui continet omnem disciplinam tuam (fungar enim iam interpretis munere, ne quis me putet fingere)* [*Tusculanae disputationes*, III, XVIII, 41]. Considerate quelle parole: *munere interpretis*.

INQ. – Sì, ho considerato che parla de lo ufficio de lo interprete.

68 OCC. – E comincia a tradurre le sentenze d'Epicuro: *Nec equidem etc.*, *Saepe quaesivi etc.*, e più a basso, ad Epicuro volgendosi, dice: *Haec Epicuro confitenda sunt aut ea quae modo expressa ad verbum dixi tollenda de libro* [*Tusculanae disputationes*, III, XIX, 44].

INQ. – Questo prova; ma era necessario di così fare.

OCC. – Cicerone ad Attico: *Itaque istum ego locum totidem verbis a Dicaearcho transtuli* [*Epistolae ad Atticum*, VI, 2].

INQ. – Questo basta.

69 OCC. – Niuno è sì mediocrementemente versato ne' libri principalmente de la filosofia di Cicerone che non habbia possuto osservare i luoghi tradotti e da quelli trarre il modo tenuto da lui quando sta ne lo ufficio de lo interprete, e da essere in conseguenza osservato da noi, se tradurre vorremo. Infiniti altri luoghi d'Homero, di Platone, d'Aristotele, d'Arato, di Sofocle si è forzato di rendere parola a parola quando commodamente l'habbia possuto fare.

70 Tutto sia detto per mostrarvi che non è cosa nuova tradurre di parola in parola, poi che tanti secoli sono che s'è servato, né puerile, già che il contrario si vede, per il testimonio di sì gravi autori.

INQ. – Voi diceste di volere mostrare per Cicerone istesso le regole del tradurre ne l'uno e ne l'altro modo. Hora mi rimettete a le cose che egli ha tradotte.

71 OCC. – Lo dissi, e serverollo. Ma non havete avertito che io parlai a que' duo modi per dimostrarvi che da Cicerone havete la teorica e la pratica. Horsù a l'osservanza de la promessa! Nel medesimo luogo *De optimo genere oratorum: Nec converti ut interpres, sed ut orator*; qui scorgete la differenza che è in tradurre alcuna cosa d'una in altra lingua: che si può tradurre como interprete, e come oratore.

- 72 Notate che, traducendo l'orazioni d'Eschine e di Demosthene, dice haver tradotto quale oratore; perché non traducendo orationi forse non havrebbe detto che ciò fatto avesse come oratore.
INQ. – Questo non intendo io bene, che mi par certo non so che nascostovi sotto.
OCC. – Voi lo intenderete ne lo processo del parlare.
- 73 INQ. – A la differenza.
OCC. – *Nec converti ut interpres, sed ut orator, iisdem sententiis et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis; avertite bene a quel che è detto, e a quel che siegue: In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi. Non ea enim me adnumerare lectori putati oportere, sed tanquam appendere.*
- 74 INQ. – Paionmi tutte parole di misterio e di profondissimo sentimento.
OCC. – Lo tradurre come oratore vedete quanto è differente da lo tradurre come interprete. Come oratore sta ne le sentenze istesse, usa le medesime forme e figure con le parole atte seguendo suo solito costume, servando 'l genere e la forza di tutte le parole. Onde lo interprete necessariamente ha non pur da rendere parola a parola, ma deve annoverare le parole.
- 75 Mirate che non disse Cicerone di voler tradurre semplicemente i sensi, ma disse di voler, oltre lo tradurre i sentimenti, usar le medesime forme e figure con le parole accommodate e servare la virtù de le parole. Questo luoco di Cicerone come ben dite è di misterio profondo e alto; e per l'isperienza che io ne ho da le tradottioni secondo i sensi, come dicono, o vero non è stato veduto, o negletto, o non inteso da questi che vogliono essere creduti soli ciceroniani.
- 76 INQ. – Forse per la gran dimestichezza che hanno con Cicerone, facendo contra i suoi precetti, lo fanno a sigurtà, o per aventura si tengono da più di lui.
OCC. – Sia comunque si voglia: pigliate le tradottioni secondo i sensi, com'essi dicono, e non ritroverete fin qui alcuno che habbia servato i precetti di Cicerone.
- 77 Ho parlato con molti di questi tradottori e allegando loro questo passo di Cicerone, chi m'ha risposto non l'haver veduto, chi non haverlo considerato, chi non lo haver curato e chi non l'havere inteso. Di quanti ho io tra me stesso riso che, non intendendo che sieno quelle forme e figure, hanno detto cose tanto istravaganti, che io arrossiva da parte loro.
- 78 INQ. – A dire il vero, pensava prima d'intendere questo luoco assai bene, ma poi che me lo proponete cotanto difficile, non lo creggio intendere più.
OCC. – S'egli è difficile sannolo tutti i dotti, e chi l'intendesse intenderebbe anchora l'imitatione e i precetti de la imitatione, cosa insino a qui trattata da molti, intesa da pochi.
- 79 INQ. – In così poche parole dice tante cose?
OCC. – In così picciolo giro di parole sono gran cose risposte.

- INQ. – Non è minore il desiderio mio intendere de la imitatione che de la tradizione.
- OCC. – Hora non è tempo né luoco di trattare de la imitatione.
- 80 INQ. – Dichiarate di gratia queste forme e queste figure.
- OCC. – Nanti che a questo io venga, ragionaremo de la difficultà che è ne la giacitura de le parole. Tutti i testi communemente leggono *et earum formis tanquam figuris*. Alcuni gran dotti volevano racconciare il testo e dire: *et earum tam formis quam figuris*; altri non trasponevano la parola, ma la dividevano e distinguevano: *et earum formis tam quam figuris*, parendo loro che malagevolmente si potesse intendere questo passo per la voce *tanquam*.
- 81 Moveansi per tal ragione: le forme e le figure qui da Cicerone comprese o sono cose diverse, od una istessa natura; se sono diverse la voce *tanquam* importa similitudine, se sono una cosa istessa, devesi dimostrarlo più chiaramente. Se le forme e figure in questo luoco non havessero vario significato, risulterebbe un sentimento roggio e inetto che nulla verrebbe ad inferire; e intendendo le figure e forme per due cose dissimili, questa voce *tanquam* fa dura costruzione e si dispoglia de l'ufficio suo.
- 82 INQ. – Ancora a me par così.
- OCC. – E non è però così, ma deesi molto bene issaminare nanti che si corregga una lettione d'un testo da tutti ricevuto e approvato. Apo gli antichi autori e buoni si legge la voce *tanquam* ne la significanza de le voci *ut, uti; velut, veluti; sicut, sicuti* e *quemadmodum*.
- INQ. – Qua' sono questi autori?
- 83 OCC. – Plauto ne la *Persa* dice: *Esne tu huic amicus? D. Tanquam dii omnes, qui coelum colunt* [*Persa*, v. 581]. Il medesimo nel *Trinummo*: *Vide ut hominem noveris, S. Tanquam me* [*Trinummus*, v. 913].
- 84 INQ. – Costoro potrebbono dire che Plauto fusse troppo antico.
- OCC. – Terentio nel *Formione*: *Senis nostri, Dave, fratrem Chremem / Nostine? D. Quidni? G. Quid? Eius natum Phaedriam? / D. Tanquam te* [*Phormio*, v. 63ss.]. Il medesimo ne lo *Eunuco*: *Tanquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis vocabula* [*Eunuchus*, v. 263ss.].
- 85 INQ. – A le forme, a le figure.
- OCC. – Tralascieremo di parlare de la forma de' filosofi, la quale è in tutte le cose; parimente è de le forme e figure a la geometria e a l'aritmetica pertinenti; né spenderemo parole e tempo in mostrare a quanti modi s'usurpano e si trasferiscono queste due voci da gli autori latini, perché non è di giovamento alcuno a quello che intendiamo di dire.
- 86 L'autore ad Herennio, sia chi si voglia, dice: *Sunt igitur tria genera, quae genera nos figuras appellamus, in quibus omnis oratio non vitiosa consumitur: unam gravem, alteram mediocrem, tertiam extenuatam vocamus* [*Rhetorica ad Herennium*, IV, VIII, 11].
- 87 A Quinto fratello de l'oratore Ciceron disse: *exprimere quandam formam figuramque dicendi* [*De oratore ad Quintum fratrem*, II, XXIII, 98]; e ne l'*Oratore a Bruto*: *optima species et figura dicendi*; e nel medesimo libro: *Sed iam ipsa forma restat et character ille qui dicitur*. Nel medesimo luoco:

In omni re difficillimum est formam, quod xarakthꝛ Graece dicitur, exponere optimi [Orator, I, 2; XXXIX, 134; XI, 36].

88 Un autore greco da alcuni creduto Demetrio Falereo dice: *Eiῖi de tessarej oi(aḗloi=xarakthḗj : iῖxnoj , megaloprephj glafuroj , deinoj [De elocutione, 36].* Qui havete come in li citati luochi una istessa cosa apo ' latini è genere, forma, figura, specie e carattere; ma lo carattere è voce greca. Alcuni s'avisano Cicerone havere intese di queste forme e figure quando disse: *Converti ut orator, iisdem sententiis et earum formis tanquam figuris.*

INQ. – Voi che ne dite?

89 OCC. – Altri non di queste, ma d'altre forme e figure contendono qui Cicerone haver voluto intendere.

INQ. – Di quali?

OCC. – Cicerone *De i chiari oratori* disse: *Verborum et sententiarum illa lumina, quae Graeci vocant sxhmata, quibus tanquam insignibus in ornatu distinguitur omnis oratio;* e nel medesimo libro: *Sententiarum orationisque formae, quae appellantur sxhmata;* e ivi ancora: *sententiarum ornamenta et conformationes [Brutus, LXXIX, 275; XVII, 69; XXXVII, 140].*

90 Ne la *Topica: Ornamenta verborum sententiarumque, quae appellantur sxhmata [Topica, VIII, 34].* Ne l'*Oratore: Lumina, quae Graeci quasi aliquos gestus orationis sxhmata appellant [Orator, XXV, 83].* Vedete qui come Cicerone sotto più voci intende una cosa istessa. Lo greco dice schemata; Cicerone forme, ornamenti, lumi, conformationi. Lo autore de la *Rhetorica ad Herennium* chiama questi schemi essornationi e degnitadi [*Rhetorica ad Herennium, IV, XIII, 18].*

91 Quintiliano disse hora figure, hora conformationi: *Cum sit proximo libro de tropis dictum, sequitur pertinens ad figuras, quae schemata Graece vocantur;* più sotto: *Figura est, sicut nomine ipso patet, conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione.* Più oltra lo conferma, dove tratta de le figure de le sentenze: *Ergo cui latius complecti conformationes verborum ac sententiarum placuerit.* Più oltra, dove parla de le figure de le parole, dice: *Verborum vero figurae [Institutio oratoria, IX, 1, 1; IX, 1, 4; IX, 2, 1; IX, 3, 1].*

92 Nanti Quintiliano Aquila Romano chiamò figure: *Sed figurarum (ut supra diximus) aliae sunt sententiarum, quae dianoiāj sxhmata appellant, aliae elocutionis, quae lecewj sxhmata vocantur [Aquila Romano, Schemata lexeos],* e sempre chiama in tutta l'operetta sua figure. Publio Rutilio Romano fece un libretto titolato *De figuris sententiarum et elocutionis,* ma in tutta l'opera sua non usa mai se non la voce greca *schema* [Publio Rutilio Lupo, *De figuris sententiarum et elocutionis*].

93 Questa parola greca *sxhḗma* ' greci è pregna ed è di largo significato, però Rutilio servir non si vuolse giamai d'alcuna voce latina. Cicerone e Quintiliano quasi per lo più, com'havete udito, v'interpongono la voce greca.

- INQ. – Tutti costoro trasformano e trasfigurano queste forme e figure come più gli piace. Voi che ne dite?
- 94 OCC. – Altri considerano queste forme e figure de le sentenze ad un altro modo.
- INQ. – Hor come?
- OCC. – Dicono che le cose de la natura apresso tutti sono le medesime; e medesime, quando vero sono, chiamansi le sentenze de le cose. Apresso tutti gli huomini una istessa forma è de l'huomo, del leone, de lo elefante, ne variano giamai le definitioni con cui le medesime forme si spiegano. Onde quelle sentenze, le quali ne gli animi nascono da l'openione, hanno grandissima varietà.
- 95 Ma sieno queste o quelle, rimarrebbero dentro a' petti rinchiusi e del tutto a gli altri incognite, se Dio non ci havesse dato gli istromenti de la voce e lo fiato e concesso come a dire certe figure de' nostri pensieri. Niunde vide giamai l'altrui sentenze, ma sì bene l'imagini loro in iscritto o pronunciate; quelle per gli occhi e queste per l'orecchie si riferiscono a l'animo.
- 96 Le sentenze Aristotele nomò *παρημματα τῆς ψυχῆς*; le forme de le sentenze disse *συμβολα*; le figure *ομοιωματα* [*De interpretatione*, I]. In quel modo che si muovono i sensi per la natura de gli oggetti, così gli animi si dispongono per le sentenze secondo la natura de le cose rappresentate; ma se caggiono sotto 'l sentimento chiamansi figure, se pertengono a l'animo forme.
- 97 Le figure sono secondo ' greci *απεικονισματα και αποματειν rerum*, quali ci dimostrano i pittori; le forme seranno *συμβολα*. Non però tutte le forme sono figure, ma tutte le figure si ponno chiamar forme.
- 98 Dirassi dunque più distintamente ne l'oratione forme che figure. Queste sono varie e diverse apresso tutte le genti. E come non sono i medesimi costumi, istituti e habiti di tutte le nationi, così de le parole aviene che apo tutti è diversa la vertù e la compositione.
- 99 INQ. – Voi che dite?
- OCC. – Altri fanno diverso giudicio e riferiscono le forme a le parole e a la compositione, le figure a gli ornamenti.
- INQ. – Voi che dite?
- 100 OCC. – Discorrendo sopra questo passo con messer Giovanni Battista Arigone, segretario de la magnifica communità d'Udine, giovane di molta lettione e di gentilissimo ingegno e di meraviglioso giudicio, pigliammo il libretto in mano, e per essere picciolo tutto lo percorremmo. Cicerone dichiara se stesso ne lo epilogo di questo brevissimo trattato e mostra apertamente che cosa egli intenda per quelle forme e figure.
- INQ. – Che mi dite?
- 101 OCC. – Ascoltate lo epilogo di Cicerone: *Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro (quae si e Graecis omnia conversa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaboravimus), erit regula, ad quam eorum*

dirigantur orationes, qui Attice volunt dicere [De optimo genere oratorum, VII, 23].

102 Riponiamo quello che disse di sopra: *Converti ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes, Aeschinis Demosthenisque. Nec converti ut interpres, sed ut orator, sentiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tanquam appendere.*

103 Voi havete udito; cominciamo a parangonare i luochi. Di sopra disse: *Nec converti ut interpres, sed ut orator, sentiis iisdem et earum formis tanquam figuris*; ne lo epilogo dice: *Quorum orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine.*

104 Di sopra pose: *verbis ad nostram consuetudinem aptis*, ne lo epilogo pone: *verba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro*. Di sopra scrisse: *In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere*, ne lo epilogo scrive: *quae si e Graecis omnia conversa non erunt.*

105 Di sopra messe: *sed genus omnium verborum vimque servavi*, ne lo epilogo mette: *tamen ut generis eiusdem sint, elaboravimus*. Come bene ogni cosa corrisponde! Notate che, ove si lesse di sopra *formis*, ne lo epilogo leggesi *rerum ordine*: per le forme dunque Cicerone intende l'ordine de le cose.

106 INQ. – Vorrei che lo dicesse più chiaro.

OCC. – Chiarissimo è che per l'ordine de le cose intende la dispositione de le sentenze. Nel medesimo libro dice: *Duplex enim est dispositio, una verborum, altera sententiarum.*

107 INQ. – A la dispositione de le parole.

OCC. – Cicerone: *Sed et verborum est structura quaedam duas res efficiens, numerum et lenitatem [De optimo genere oratorum, II, 5].*

INQ. – A quella de le sentenze.

OCC. – *Et sententiae suam compositionem habent, ad probandam rem accomodatum ordinem [De optimo genere oratorum, II, 5].*

108 INQ. – Come s'intende quel luoco: *verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus genus omnium verborum vimque servavi*; overo: *verba persequens eatenus ut non abhorreant a more nostro?*

OCC. – Questo si darà meglio ad intendere con l'esempio che con le ragioni. Pigliaremo il principio de l'oratione di Demostene contra Eschino Peri stefahou: Prwton men: wandrej Aqhnaioi, toijs qeoijs euxomai pasi kai pasaij [Demostenes, *Per la corona*, I]. *Primum quidem, o viri Athenienses, deos precor omnes.*

109 Qui sono tutte le parole greche rappresentate da le latine. Le differenze tra queste due lingue in queste parole sono tre. La prima è il verbo *euxomai*, che vuol dir *precor*; si costrue col dativo; il verbo latino *precor* si costrue

hora col acusativo: *precor deos*, hora con l'ablativo con la preposizione: *precor a diis*.

110 L'altra differenza: la voce *θεος* comprende il maschile e 'l femminile; il latino dice *deus* e *dea*, però ne lo tradurre dirassi *deos precor deasque*. In queste due voci il latino parte dal greco e siegue suo costume, né però lascia la forza e la virtù, né parte dal genere de la parola.

111 L'ultima: *πάσι και_πασαι*; il latino ha tre nomi che ponno dare incontro: *omnis*, *cunctus*, *universus*. Se vogliamo usare la costruzione ablativa del verbo *precor*, non possiamo dire se non con una voce sola: *omnibus*, *cunctis*, *universis*, onde lo greco n'ha due. Ma se useremo la costruzione causativa, potremo rispondere con due de le voci: *cunctus* e *universus*, ché la voce *omnis* non lo può fare, e dirassi *deos deasque cunctos cunctasque*, ovvero *universos universasque*.

112 Ma perderà molto de la gratia, oltre che non serà il medesimo significato de la voce greca, onde Cicerone, trasportando questo luoco in due sue orationi, in una *A favore di Murena* disse: *Quae precatus sum a diis immortalibus, iudices* [*Pro Murena*, I, 1], e ne l'altra *A' Quiriti* dopo il suo ritorno disse: *Quod precatus a Iove optimo maximo caeterisque diis immortalibus sum, Quirites* [*Post reditum ad Quirites*, I, 1]. In questi dui luochi pretermesse la voce *universale* e diede a la voce *diis* per aggiunto *immortalibus*.

113 INQ. – Che vuol dire quello: *sed tanquam appendere*?

OCC. – Questo appendere porta seco molta consideratione ma, per tosto venire al fatto, Cicerone intende che le parole sieno significanti, sonore, gravi, piene e numerose come quelle che si convertono; e quando ciò fare acconciamente non si possa, deggiamoci affaticare ch'elle sieno più prossimane; e se non potranno essere gli stessi numeri, non habbia molta dissimiglianza la compositione, né sia dispare il modo ne gli intervalli. Il che agevolmente potrà farsi con l'apporre, posporre, trasporre e commutare e alterare le parole secondo la lingua.

114 Ritornando a quello che di sopra dicemmo, gli ornamenti, essortationi, dignitadi, lumi, conformationi, forme, figure, come più dir vi piaccia, o sono de le sentenze, o de le parole, com'havete udito; attendete hora bene, che siamo al conchiudere.

INQ. – Attendo.

115 OCC. – Ogni parlare che s'è fatto e farassi da qualunque si sia in tutto l'universo in voce od in iscritto, non costa più che di due parti: di cose e di parole. Ancorché la cosa per se medesima sia chiarissima e basti solamente accenarla, nondimeno per questi signori cicerioniani tradottori voglio citarvi dui luochi di Cicerone. Lo primi è *De optimo genere oratorum: Quoniam eloquentia constat ex verbis et sentiis* [II, 4], l'altro *De oratore: Nam cum omnis ex re atque verbis constet oratio* [III, V, 19].

116 In questi dui luochi manifesto si scorge ch'egli piglia le due voci *eloquentia* e *oratio* per una cosa istessa e l'altre due, *re* e *sentiis*, non differiscono l'una da l'altra in significato. *De oratore* assegna la ragione

perché l'oratione habbia queste due parti: *Neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si verba summovertis.*

117 Ne la oratione fatta a favore di Cecinna ne dà chiaramente a divedere qual di queste due sia la più nobile e preceda a l'altra in dignità: *Quod testimonio sit non ex verbis totum pendere ius, sed verba servire hominum consiliis et auctoritatibus*; più sotto: *Si voluntas tacitis nobis intelligi posset, verbis omnino non uteremur: quia non potest, verba reperta sunt, non quae impedirent sed quae iudicarent voluntatem* [*Pro Caecina*, XVIII, 52-53], e più diffusamente tratta ivi questa materia.

118 Tutto che le cose lume non havessero senza le parole, né queste, rimosse le cose, fermezza e stabilimento, nulladimeno le parole hanno a servire a le cose. Prima sono i concetti, poi si richieggono le parole da vestirgli. Dunque le cose, o volete dir sentenze, sensi, sentimenti, materie, concetti, vengono prima in consideratione, quali più nobile.

119 Quelli che vogliono tradurre d'una in altra lingua necessariamente hanno ad isprimere le sentenze, servare l'ordine de le cose, e con le medesime forme e figure, o conformationi, o lumi, od ornamenti, o dignitadi, o schemi che vi piaccia dire; havete voi inteso?

INQ. – Sì ho, e molto bene.

120 OCC. – Deggono apresso ispiccare le sentenze con parole accommodate e oltra ciò servare la virtù, la forza e 'l valore de le parole di quella lingua da la quale si traporta. Avertite ne lo avvenire a le tradottioni, como dicono, secondo i sensi e ve ne chiarirete, se sieno diritte a le regole e a gli precetti che ne mostra Cicerone.

121 INQ. – Resta venire a la tradottione di rendere parola a parola.

OCC. – Ricordatevi de le parole di Cicerone *De optimo genere oratorum: Nec converti ut interpres, non verbum pro verbo necesse habui reddere*, e più sotto alquanto: *Non enim verba me adnumerare lectori putavi oportere.*

INQ. – Questo luogo è chiarissimo che è necessario a lo interprete rendere parola a parola, e non gli bastò dir questo, ché soggiunse, per più chiara intelligenza, deversi annoverare le parole.

122 OCC. – Non si deve intendere così assolutamente questo luoco, perché ne seguirebbono molti inconvenienti. Ma io aggiungo di più che, quando acconciamente far si possa, hassi da servare l'ordine de le parole, senza trasporle.

INQ. – Perché non ha parlato Cicerone di questo ordine?

OCC. – Percioché vide la difficoltà, e rade volte la possibilità, ché ogni lingua ha li soi modi, le sue vaghezze, i soi splendori, li quali non corrispondono a l'altre.

123 INQ. – Cicerone, secondo me, parla assolutamente, senza havere ad alcuna cosa rispetto, e voi dite che ne seguirebbono inconvenienti non pochi intendere semplicemente le parole di Cicerone.

OCC. – Se questo avesse inteso Cicerone, havrebbe tolto a le lingue la proprietà, la convenienza e i conseguenti.

- 124 Il greco dirà *kal o_j oi#oj*, il latino tradurrà *bonus vinum*, e se dirà *oi#oj oβ*, il latino: *vinum qui*. Lo greco dirà *mel an ai#a*, dirà il latino *nigrum sanguis*, e se dicesse *ai#a o4* diria *sanguis quod*. Dirà il greco: *Tria de_gehh periodwn e#tih*, dirà il latino: *Tria quidem genera periodorum est*. E questa discordanza del nominativo col verbo in numero ha molta gratia apresso loro ed è frequentissima.
- 125 Dirà il greco *akouw tou= egontoj*, dirà il latino *audio dicentis*. Dirà il greco *bohqw=toij= fil oij*, dirà il latino *iuvo amicis*. Dirà il greco *o) igwrew sou=* dirà il latino *parvifacio tui*.
- 126 Dirà il greco *eu#omai tw=qew#* dirà il latino *precor deo*. Ne potrei mostrare i milioni di questi essempli. Vedete i vitii in grammatica de' nomi e de' verbi. Perché i greci non hanno ablativo e in sua vece usano il genitivo, onde traducendo in quel modo sempre porrebbe il latino il genitivo per lo ablativo. Credete dunque voi che Cicerone habbia voluto intendere così semplicemente?
INQ. – Non lo penso.
- 127 OCC. – Seguirebbe un'altra assordità per la trasposizione de le parole. Dice il greco: *a#wn kalei#ai tou=ko#mou*; tradurrebbsi *axis vocatur mundi*, onde si devrebbe dire *axis mundi vocatur*; questa s'intende, l'altra genera durezza di senso.
- 128 Ha la lingua greca molta vaghezza ne la positura de le sue congiuntioni. Chi spogliasse gl'incisi e i membri di quelle particelle, torrebbe loro ogni bellezza e tutta la gratia traducendo di parola in parola, e annoverando d'una in una queste voci poste solamente per riempire i vacui genererebbe goffezza e perturbaria di maniera i sensi che non s'intenderebbono.
- 129 Abbiamo l'esempio nanti a gli occhi di queste communi tradottioni d'autori greci di parola in parola fatti latini.
INQ. – Dicono pur molti che sono utili queste tradottioni.
OCC. – Io non le biasimo del tutto, ma la utilità fia più per cognitione de la lingua greca che de le cose.
- 130 In alcuni libri spagnuoli voi leggerete in poco intervallo di parole più volte *despues de besalle las manos*, che vuol dire *dopo di basciarle le mani*. Ne lo spagnuolo idioma è molto gratioso e vago; tradurre in italiano quella repetitione languisce e perde tutto 'l bello che ritiene in lo natio parlare.
- 131 INQ. – Come si deve intendere il verso d'Horatio ne la *Poetica: Nec verbum verbo curabis reddere fidus / Interpres?* [vv. 133-134]. Io ci veggo non so che di malagevole ad intendere e già sentii sopra questo verso contendere dui grammatici. Uno diceva che Horatio parlava de la tradottione de' sensi, l'altro de le parole, e vennero quasi da le parole a' fatti, cotanto oltre si lasciaro traportare a la colera.
- 132 OCC. – La verità per le altercationi si disperde, però devesi dolcemente ragionare e far tutto per venire in conoscenza de la cosa. Sono due openione circa 'l sentimento del verso horatiano. Una, che il poeta parli de la imitatione, l'altra de la tradottioni.

- 133 Se parlasse de la imitatione, senz'alcun dubbio la tradottione serebbe de le parole. Quivi ammonisce lo imitatore che non renda parola a parola, dicendo: *Nec verbum verbo curabis reddere*; qui fa punto e soggiunge la ragione: *Fidus interpretis*, che vuol dire *fedele interprete*. Ma devesi intendere il verbo *esses*, o di *eris*, od altra voce simile, cioè: *tu serai o seressi fedele interprete, e non imitatore*; e questa openione è de gli antichi ispositori.
- 134 INQ. – A l'altra openione.
 OCC. – L'altra openione sopra questo verso è che parli de la tradottione e non de la imitatione.
 INQ. – De la tradottione de' sensi penso io.
 OCC. – Anzi è disputa grande se Horatio tratti de la tradottione (parlerò secondo il commune abuso) de' sensi o de le parole.
 INQ. – Grande contrarietade è questa e pur nondimeno paiono chiare le parole.
- 135 OCC. – Quelli che tengono l'una, intendono il verso a questo modo: *Nec verbum verbo curabis reddere fidus / Interpretis. Tu, che vuoi essere fedele interprete, non ti curerai di rendere parola a parola, mas risguarderai solamente a i sensi*.
 INQ. – Par che voglia dir così.
- 136 OCC. – Quelli che per l'altra pigliano la contesa, l'intendono altrimenti: *Non ti curerai di rendere parola a parola, per fuggire gli inconvenienti o di latinità falsa, o d'assurdità, o d'inettezza, o di confusione circa i sensi, com'io dissi pur hora; perché avenga che tu così facci, serai nondimeno fedele interprete*.
 INQ. – Questo sentimento par che puossi quadrare ancora, e procede da le medesime parole, e niuno le storce a' soi disegni.
- 137 OCC. – Quelli di questa openione allegano un luoco d'Horatio pur ne la *Poetica*, quando tradusse lo primo verso de l'*Odissea*. Homero dice: *Ἄνδρα μοι ἔειπε, Μῦσα*. Tradurre per ordine le parole dicono: *Virum mihi dic, Musa*. Horatio in un suo verso disse le medesime parole, ma le traspose: *Dic mihi, Musa, virum* [v. 141].
 INQ. – Questo essempro è a penello.
- 138 OCC. – Con alcuni pochi essempro conchiuderemo. Ma chi in caso si manifesto e chiaro non s'achetano de la ragione, mille essempro non potranno bastar loro. E poi che siamo impressi di questo carattere christiano, daremo principio da li sacri libri del *Testamento vecchio*.
- 139 Mosè disse in lingua hebrea: *Berescith barà aeloim et assciamaim ve et arez*. Il caldeo tradusse: *Becadmin berà adonai scemagia erez*. Perché la voce hebrea *aeloim* è numero del più, a fine che qualcuno ingannato non rimanesse credendo essere più d'un Dio, però disse il caldeo *adonai*, che significava *Dio uno*, ed era numero del meno.
- 140 Il latino secondo l'hebreo tradurrebbe: *In principio creavit Dii coelos et terram*, secondo il caldeo: *In principio creavit Deus coelos et terram*. Li settantadui interpreti greci tradussero: *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησε οὐρανοὺς καὶ γῆν*

ou)ranon kai thn gh# [Septuaginta, *Genesis*, I, 1]. Il latino secondo questi dirà: *In principio fecit Deus coelum et terram*. L'ebreo e 'l caldeo dissero *creavit*, li greci *fecit*. L'ebreo e 'l cladeo dissero *coelos*, li greci *coelum*: se ben pare qualche diversità, non è diversa la sentenza.

141 Ma io non ho detto questo per ragionare de li sensi, solo per mostrare che li tradottori fedeli servano l'ordine e 'l numero secondo la giacitura trovata de le parole, se far lo ponno. Lo italiano secondo lo hebreo dirà: *Nel principio creò li Dii li cieli e la terra*, secondo il caldeo: *In principio creò Dio li cieli e la terra*; secondo li greci dirà: *In principio fece Dio il cielo e la terra*.

142 Passiamo ad Aristotele: Pahtej a)qrwpoi th# fusei ei)dehai o)re)gontai [*Metafisica*, 980 a 22]. Il latino, servando l'ordine e 'l numero de le parole del Filosofo dirà: *Omnes homines natura scire desiderant*. Lo italiano dirà: *Tutti gli huomini per natura sapere disiderano*. E chi non sa che in molti modi si potrebbe dire, ma non seria tradottione?

143 Trovo Plauto haver tradotto un luoco d'Aristofane il quale haveva dentro un sentimento ritenuto ne la mente: kai_tau#a men dh_tau#a; Plauto: *et haec quidem haec* [*Pluto*, v. 8]. Eccovi le parole trasferite, e 'l senso parimente recondito. Quanti altri luochi vi sono trasferiti da Terentio, da Virgilio, da Plinio e da altri inanzi e dopo loro?

144 INQ. – N'ho io affrontato molti luochi d'alcuni autori, e trovo essere come voi dite. Ma di Terentio, perché non habbiamo Menandro, non si ponno mostrare i paralleli, né de gli altri comici e tragici latini per non v'essere molti comici e tragici greci.

145 OCC. – Donato nel prologo de l'*Andria* dice: *Apparet non de industria, sed casu esse translata ea quae ex Perinthia in Andriam eodem sensu iisdemque verbis perscripta fuerunt. Naevius, Plautus, Ennius idem fecerunt* [13; 18]. Altrove: *Hecyram et Phormiomem ab Apollodoro transtulit, reliquas quattuor a Menandro* [*Vita Terenti*, 10].

146 E se Donato vi paresse di poca autorità, vedete il medesimo Terentio ne gli *Adelfi* nel prologo, in persona di se stesso: *Eum hic locum sumpsit sibi / In Adelphos, verbum de verbo expressum extulit* [*Adelphoe*, v. 10ss.]. Volete havere maggior chiarezza? Leggete Stobeo, il quale ha posto insieme tante autorità di Menandro e d'altri scrittori greci [*Antologia*].

147 Non vi sia grave ascoltare Plinio, dove ragiona del formento: *Hae fuere sententiae Alexandro Magno regnante, cum clarissima fuerit Graecia atque in toto terrarum orbe potentissima, ita tamen ut ante mortem eius annis fere 145 Sophocles poeta in fabula Triptolemo frumentum Italicum ante cuncta laudaverit ad verbum translata sententia: "Et fortunatam Italiam frumento canescere candido"* [*Naturalis historia*, XVIII, XII, 65].

148 Discendendo a gli nostri italiani, il Boccaccio traslatando molti luochi ha fatto il medesimo, e tra i tanti un ne dirò. Cicerone: *Malo virum qui pecunia egeat, quam pecuniam quae viro* [*De officiis*, II, 2]. Boccaccio: *Voglio avanti huomo che habbia bisogno di ricchezza, che ricchezza che habbia bisogno d'huomo* [*Decameron*, V, 9, 42]. Riplicò due volte il Boccaccio,

per levare la durezza de la voce, *egeat*, ché nel latino ella non era necessaria.

149 Ne potrei di costui, di Brunetto, di Dante, di Petrarca e d'altri addurre infiniti passi, ma sarebbe un volere empire il foglio senza pro. Conchiudentemente vi dico che il vero modo di tradurre è questo, cioè di stare ne le parole se esser può e isprimere il senso. Hallo approvato l'openione d'infiniti scrittori de tutti i passati secoli e de' presenti.

150 E chi altrimenti giudica, per commune stima di gran lunga s'inganna. I sacri libri, ne li quali si contiene la salute nostra, Aristotele, Hippocrate e tutti gli altri libri necesarii a la informatione de l'animo od a la salvezza del corpo sono stati tradotti secondo l'ordine e numero de le parole.

151 INQ. – Anch'io facilmente concorro con voi in questa sentenza, ed è più facile ancora, per quanto ho da molti udito dire.

OCC. – Anzi è molto più difficile questo modo di tradurre, ch'altri non s'avisa, perché presuppone tre gran cognitioni: una del senso, l'altra de la lingua ne la quale si traduce, la terza de la lingua da la quale si traduce.

152 Generalmente tutti coloro li quali poca notitia hanno de le tre sopra notate cose rifugono a questa, che chiamano de' sensi; interpretano a modo loro vagando hor qua hor là, e tale modo tenendo alcuni sono stati riputati men dotti e men buoni da' migliori e da' più intendenti. Anzi molti, volendo abundare in suo senso, sonosi gabbati.

153 Il Petrarca, volendo interpretare quel luoco di Svetonio ne la *Vita di Vespasiano: Erat statura quadrata* [*Divus Vespasianus*, XX], disse haver conosciuto Vespasiano *a le spalle quadre*; né questo bastogli, ché soggiunse: *a guisa d'huomo che punta*, discrivendolo in atto d'huomo che facci il naturale commun bisogno [*Triumphus fame*, I, v. 94ss.]. E questa cosa lo fece riputare minor conoscitore de la lingua latina.

154 Confuse qui più cose insieme. Prima non seppe che cosa importasse quella *statura quadrata*. Columella, scrittore de l'*Agricoltura*, dice che il bove e la gallina deggono essere di *statura quadrata* [*De re rustica*, VI, 1, 3; VIII, 2, 8]. Quella giunta *a guisa d'huom che punta* ripose, perché si dice che Vespasiano haveva *faciem cacantis*, onde s'havesse detto *Vespasiano era di statura quadrata* facea l'ufficio de lo interprete, e non s'ingannava.

155 Quanti disordini sieguono da cotali tradottioni? E nel biasimare questa altra, che dicono di parole, non so quale mostrino maggiore: od ignoranza, o sfacciatagine.

INQ. – Voi non havete ragionato de la malagevolezza di tradurre alcune voci.

OCC. – Fin hora s'è discorso de la tradottione in universale; questo quesito è de la tradottione in particolare.

156 Non lascierò di dire com'alcuni s'arrogano di volere illustrare le tradottioni: s'intendono di chiaramente aprire o l'oscuro, o 'l difficile, o l'ambiguo concetto de l'autore che traducono, parlano bene, ma se intendessero per illustrare di molto migliorare, non s'accorgerebbono che non seria tradottione, ma illustratione, la quale non è obligata ad alcuna

legge di senso, o di parole; e di questa illustratione se ne parla ne le *Tusculane* a bastanza per Cicerone.

157 INQ. – A la tradottione in particolare.

OCC. – Alcuni comminciano con questa divisione: tutti i componimenti che si togliono a tradurre o sono di parlare scientifico, o di popolare. Per lo scientifico intendono ogni arte e ogni scienza, per lo popolare dove non si tratti arte né scienza. Gli huomini di benigno giudizio passano con questa divisione e approvanla per sofficiantissima.

158 Altri, di sottolissimo avedimento, ci trovano qualche oppositione. Molti distribuiscono in due parti le tradottioni: in quelle d’ autori che trattino cose e di quelli che hanno solamente parole. E chi in cambio di cose dicono materie e chi facoltà, ma, se ben le parole paiono diverse, il senso è tutto uno, e l’ oppositioni che far si potrebbero a la prima converransi e a l’ altra distintione ancora.

159 INQ. – Queste scrupolosità non mi piacciono: lascianle di gratia e veniamo al fatto.

OCC. Perché possiamo andare con ordine e distintamente in questo ragionamento nostro e non ci confondere punto, vi dico che ogni compositione che si piglia per traducere d’ una in altra favella regolarmente si può dividere in soggetto, distributione, elocutione. Una più che l’ altra havrà poi particolarità e considerationi appartate.

160 INQ. – Al soggetto.

OCC. – Soggetto, che per altri nomi puossi dire inventione, argomento, materia, pensiero, cosa, si dee considerare come generale e come particolare; ma sia comunque si voglia, di qualunque professione e scienza, quando si traduce, l’ uno e l’ altro ha da essere quello uno, sempre in ogni lingua. Questo soggetto da altri fatto migliore si chiama illustrato, e non tradotto.

161 Soggetto generale intendiamo come per essemplio gli *Ufficii di Cicerone in tre libri divisi*. Soggetto particolare è ogni periodo, il quale costa de membri e d’ incisi. Ad alcuni piaceva nomare questo soggetto particolare concetto, o senso, o sentimento, ma non importa. A tradurre questo soggetto particolare non è poca difficoltà, perché overo è specificato e chiaro il senso e svelto, o no. Quando è puro e aperto è cosa agevolissima a farlo, ma, se non è manifesto il sentimento, a l’ hora si può incorrere in qualche riprensione.

162 La oscurità de le sentenze può esser per molte cagioni: o quando il concetto è del tutto ritenuto ne la mente e da la giacitura de le parole non se ne tragge resolutione, overo è detto velatamente, o sotto ambiguità, o sotto enimmi, o sotto aliene od improprie parole, o sotto certa maniera di collocatione, o sotto imperfettione di senso, o solamente inteso da la persona con cui si parla, a cui poteva bastare ogni menomo cenno.

163 Può similmente essere difficile questo soggetto per qualche cosa pertrattata e da’ nostri tempi longamente rimota, o di qualche dottrina e scienza occulta, la cui cognition non è pervenuta a l’ età nostra, o d’ arte del

tutto smarrita, o che habbia ritenuto le parole, e le cose si sieno perdute, come ne l'architettura. È causata ancora spesse volte la difficoltà da la natura di certe cose che meglio s'intendono che si possino isprimere, e questo non lo può ciascuno assequire.

164 INQ. – A la distributione.

OCC. – La distributione, detta dispositione, o riguarda la materia, e in questo non si dee partire da l'ordine o sia imitatione de la natura o de l'arte, o la collocatione de le parole e, perché ogni lingua ha i suoi modi di dire, hassi da seguire la vaghezza de lo idioma ne lo quale si traduce.

165 INQ. – A la elocutione.

OCC. – La elocutione considera le parole semplici e congiunte, o collocate, come vi piaccia nomarle. Le semplici ponno ricevere diverse distintioni. La generale distintioni è che tutte le parole sono o proprie, o traslate. Le proprie si dividono in trite, inusitate e prische.

166 Altri, ad altro modo distribuendole, dissero: tutte le parole sono o necessarie, od utili, od ornative, e di queste alcune sono più e meno sonanti, alcune languide, alcune traposte; ad altri piacque dirle hirsute, rabuffate, aspre, dolci, molli, effeminate, languenti, sonore, strepitose, mute; molti le chiamarono per altri nomi nobili, cittadine, rustiche, plebee, vili, incivili, inhoneste, honorate, gloriose e per altri nomi secondo la significanza loro.

167 Inutili non sono queste distintioni, ma per la tradottione è necessario distinguerle in altra maniera. Tutte le parole o sono comuni a le lingue, o no; le comuni seranno come apresso ' latini *amor, studium, voluntas, animus*, che ' italiani diranno *amore, studio, volontà, animo*.

168 Quelle che non sono comuni, ovvero hanno lo scontro italiano, o no: ' latini diranno *ortus, interitus*, ' italiani *nascimento, morte*. Quelle che non hanno lo scontro, come *cliens, clientela, proquaestor* e tal altre, si pongono come si trovano; e dirassi *cliente, clientela, proquestore*.

169 Le antiche vengono poi, le quali ritengono de la sua maestà. E queste o sono del tutto note e in bocca de tutti, come *senatus, respublica*, che si dirà *senato, repubblica*, o sono del tutto incognite, come *teruntium, lessus* e molte altre. Quelle che non hanno lo scontro e le antiche note e incognite si chiamano parole necessarie.

170 Diransi necessarie quelle parole ancora, le quali nel suo natio idioma sono di piena significazione, e bisogna tolerarle, ancora che fussero e dure e aspre; ogni parola e dura e aspra con l'uso frequente diviene dolce e molle, e d'aliena fassi propria.

171 Vedete quante parole greche sono tramesse in la lingua latina, e non disconcertano punto, e sonosi talmente dimesticate che ' latini l'hanno per sue proprie, e non per aliene: i nomi de le scienze *grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, astrologia, musica, teologia, filosofia, metafisica*, e simili i nomi de le infermità, e non pur la lingua latina le ha ricevute per sue, ma la nostra italiana ancora; e di più che la italiana ha voluto in molte cose valerse del vocabulo greco più tosto che del latino: *hydropisia* è parola greca, il latino dice *aqua intercus*, e lo italiano chiama

questa infermità col nome greco e non col latino. Non havrei infiniti essempii di ciò, ma tanto basti.

172 INQ. – A le parole congiunte.

OCC. – Le parole congiunte sono o nomi a nomi, come aggettivi con sostantivi, o nomi con verbi, o verbi con averbii, o verbi con nomi. Quando sono congiunti i nomi e i verbi, insieme fanno locutione, la quale è chiamata modo, maniera, figura, forma di dire. Questa locutione si parte in propria, traslata, e secondo alcuni in figurata. Lo tradottore in questo ha da stare molto avertito.

173 INQ. – Perché dite voi figurata secondo alcuni?

OCC. Vi dirò: quella che costoro chiamano figurata è la perifrasi, cioè la circoscrittione, e queste locutioni sono anch'esse traslate, ma gli hanno voluto dar questo nome per parere che sieno ritrovatori di cose nuove; altri hanno detto modo di parlare topico.

174 INQ. – Gran considerationi sono queste. Voi non havete mai parlato de la circunlocutione quando le parole non hanno lo suo scontro e sono difficilissime ad essere intese.

OCC. – Voi dite bene. Ciceron nel tradurre la voce greca ἀφιῶμα, interpretata da Marco Varrone *profatum, proloquium* [*De lingua latina*, XXIII, fr. 28, 2], s'affaticò molto: l'interpreta *effatum, pronunciatum, enunciatum*; a la fine dice: *Utar post alio, si invenero melius* [*Tusculanae disputationes*, I, VII, 14].

175 Altrove Cicerone: *Nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit verbum quod idem declaret magis minusve usitatum. Equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus verbis exponere* [*De finibus*, III, IV, 15]; avertite che qui dice *si aliter non possum*, perché importa molto.

INQ. – L'haveva avertito.

176 OCC. – *Quando non si possa fare altrimenti*. Soggiunge Cicerone: *Et tamen puto concedi nobis oportere, ut Greco verbo utamur, si quando minus occuret Latinum*. Considerate voi questo altro passo.

INQ. – Considero.

OCC. – *Nec hoc ephippiis et acratophoris potius quam proëgmenis et apoproëgmenis concedatur*. Più sotto: *Bene facis, inquit, quod me adiuvas, et istis quidem quae modo dixisti utar potius Latinis, in caeteris subvenies, si me haerentem videbis* [*De finibus*, III, IV, 16].

177 INQ. – Non poco mi molesta quella difficoltà in tradurre la voce ἀφιῶμα, che dopo molti incontri dice: *Utar post alio, si invenero melius*.

OCC. – Questa è la difficoltà: che la voce ἀφιῶμα è voce preña, che molto comprende sotto sé; ἀφιῶμα è un parlare perfetto e intiero, un sentimento a cui nulla manca.

178 Apo ' dialettici significa una propositione generale, a cui nullo possa contradire. Disse Cicerone: *fundamentum dialectices ἀφιῶμα* [*Academica*, II, XXIX, 95]. Viene dal verbo ἀφιοῶ, che vale *dignum facio*; ἀφιῶμα vuol dire cosa a cui si deggia dar fede per la degnità sua.

- 179 Cessi in voi dunque la meraviglia perché Cicerone sopra siò travagliasse. Voi ne cavate questa conchiusione: che si dee trovare lo scontro in altra lingua, o lasciar più tosto la voce de la lingua da la quale si traduce; quando ne seguisse per ciò qualche grande inconveniente, puossi ricorrere a la circumlocutione.
- 180 INQ. – Quando s’offerisce qualche cosa nuova è egli concesso usar parole nuove? Perché ne ho sentito più volte farne rumore.
OCC. – È vero, sono hoggidì queste openioni: alcuni vogliono che lecito sia far parole nuove, altri lo niegano del tutto.
INQ. – Di quelli che ho udito molti consentono che far si possa in ogni lingua vivente, come a noi italiani in la nostra favella, ma non lo concedono in le lingue morte, come ne la hebreà, ne la greca e ne la latina.
- 181 OCC. – Ne le parole fatte già usate, dicadute e ritornate a i primi honori l’uso tiene la tirannia, ma circa la innovatione de le parole altre considerationi vi sono. Quando una cosa non più veduta né più udita ci si rappresenta, non è dubbio alcuno che bisogna darle qualche nome, e questo è per necessità. Niuno ciò nega, e questo è stato e serà sempre in ogni lingua. Cicerone: *Si enim Zenoni licuit, cum rem aliquam invenisset inusitatam, inauditum quoque ei rei nomen imponere, cur non liceat Catoni?* [*De finibus*, III, IV, 15].
- 182 INQ. – Questo non si verifica ne le lingue morte.
OCC. – E io dico tanto ne le morte, come ne le vive circa le cose di nuovo offerte e inusitate. Se uno vuol scrivere ne la lingua hebreà o ne la greca o ne la latina alcuna cosa nuova, come che infinite sieno, sarà necessario trovarle qualche nome. In questo non è scrupolo: ogniuno lo consente come cosa necessaria. Ma non vogliono senza necessità che far si possa e tolgono l’analogia in tutto e per tutto.
- 183 INQ. – Hor come?
OCC. – Voi sapete che Marco Varrone dice tutte le lingue essere povere, e questo è stato per la impossibilità di poter haver ogni cosa in memoria.
INQ. – Si dice che la hebreà è poverissima, la lingua latina alquanto più ricca e la greca possiede una ricchezza infinita.
- 184 OCC. – Questo secondo i rispetti diversi è vero e falso. Quando Varrone dice le lingue esser povere, intende de le parole che egli chiama fonti, radici, primigenie, come per essemplio *lego* è parola primigenia, e da questa voce per analogia si formano molte migliaia de voci [*De lingua latina*, VI, 37], comprendendovi sotto i partecipii, gerundii, supini, verbi chiamati incoativi da’ grammatici latini, frequentativi, meditativi, desiderativi, diminutivi e simili nomi verbali, gli averbii con tutti i composti e biscomposti.
- 185 Da le voci primigenie: *facio*, *sum*, *specio*, che non è più in uso, e da infinite altre si formano poi i milioni de voci; e ancor che una lingua nel formare i composti e i biscomposti sia più de l’altra felice, non ha però più de una voce primigenia e tutto il resto discende per analogia; e questa non si chiama ricchezza maggiore.

- 186 Egli è qui uno che ha uno ducato d'oro in oro; altri hanno per il valore del detto ducato monete d'argento, chi di maggior, chi di minor valuta, altri bezi, altri quatrini, altri bagatini: non è però di questi l'uno più che l'altro dovizioso. Ogni volta che una lingua possa esprimere i soi concetti, contentar si dee de la ricchezza.
- 187 Ma sapete come si può chiamar una lingua più ricca de l'altra?
 INQ. – Come?
 OCC. Per più rispetti, ma gli principali sono dui, in cui la lingua latina è più ricca de l'hebraea, e la greca de la latina: l'uno per la piegatura de le voci, de' casi, de' tempi, de' numeri e de simili.
- 188 Lo hebreo non considera se non tre tempi: passato, presente e futuro, secondo l'ordine de la natura. ' Latini aggiungono dui tempi: il passato non compiuto e il passato più che compiuto. Il greco ne' verbi attivi ne considera tre di più: hanno dui tempi passati indeterminati e 'l futuro doppiato, e ne' verbi passivi un altro futuro poco dopo.
- 189 ' Greci hanno tre numeri: singulare, duale, plurale. ' Latini non hanno questo duale. ' Greci poi non hanno più che cinque casi ne i nomi, pronomi, articoli e participii, ' latini sei. La lingua hebraea ha poi una felicità di cui mancano l'altre due: che ne' verbi sono alcune voci serventi al maschio, alcune a la femina. Io voglio essere contento in questo primo rispetto di queste poche parole dette per un cenno.
- 190 INQ. – L'altro rispetto qual è?
 OCC. – Le facultà pertrattate. ' Hebrei non hanno l'arte retorica, la filosofia morale e tanti poeti como ' latini; ' latini poi non hanno la filosofia naturale, soprannaturale, le matematiche, la medicina e tante altre scienze scritte da' greci autori.
- 191 INQ. – Torniamo a la innovatione de le parole.
 OCC. – Dicono alcuni che per analogia non è più lecito hoggidì formare nove voci ne le lingue morte. Dal verbo *rogo*, -as viene *rogatio*; da *laudo*, -as *laudatio*; perché da *amo*, -as non si può formare *amatio*? Dirà un: “Se ben Plauto disse *acerba amatio* [*Poenulus*, v. 1096] e altrove *cum tua amica cumque amationibus* [*Mercator*, v. 794], non si deve usare”. Perché? “Perché non si trova usato da altri, e Plauto è antico”.
- 192 Horsù. Da *venor*, -aris discende *venator*, e da *venator* *venatrix*; perché da *amator* non si forma *amatrix*? Dirà uno: “E' non è usato”. Da *corpus*, -oris si forma *corpusculum*, perché da *tempus*, -oris non si può trarre *tempusculum*? Da *pernocto*, -as deriva *pernoctatio*, perché da *abnocto*, -as non si dice *abnoctatio*? Che osta? Che repugna? Che refugge l'orrecchie? Dirà: “E' non si trova usato da gli autori”.
- INQ. – Son gran cose queste.
- 193 OCC. – Alcuni rispondono a questi tali che infiniti autori i sono perduti, onde se ci fussero troveremmo di queste e d'altre. Ma io soglio rispondere ad un altro modo. Avenga che gli autori non si trovino, è lecito, e sempre sarà lecito, formare voci nuove per l'analogia, pur che non sieno talmente

- aspre che non le aborriscono l'orecchie; e questa è sentenza di Marco Varrone, dottissimo di tutti gli romani.
- 194 Ne le pubbliche schole, di tutte le lingue che si leggono, le regole e i precetti de la grammatica sono dati da huomini dottissimi e prudentissimi. Quando vengono a le parti di cui si fa l'oratione perfetta, le dividono in due: che si piegano e non si piegano.
- 195 Circa 'l nome vi danno le regole dal genitivo singolare a conoscere tutti li nomi, che sono innumerabili; e circa il verbo vi danno le regole de la segunda persona del presente de lo indicativo del numero del meno a saper come si pieghino tutti gli altri consimili, da certi puochi in fuori.
- 196 Un fanciullo ha apparato di piegare tutto 'l verbo *amo, amas* per li tempi, per li numeri e per li modi. S'affronta nel verbo *abnocto, -as*; il dottor dice che lo dicli tutti, per farlo esperto; secondo i precetti saprallo fare, perché è verbo soggiacente a la regola de *amo, -as*; e non serà punto ripreso. Nondimeno tutte le voci di quel verbo non si troveranno apresso ' autori, e non solo di quel verbo, ma né del verbo *amo, -as* troverete tutte le voci apresso gli scrittori.
- 197 INQ. – In questo m'appigliarei al parere di Marco Varrone, il quale scrisse i soi libri *De lingua latina* a Marco Tullio Cicerone.
OCC. – Havea inteso come a le cose nuove è necessario trovare nomi nuovi. E il nostro maestro Horatio che dice? *Quid autem / Caecilio Plautoque dabit Romanus ademptum / Virgilio Varioque? Ego cur, acquirer pauca / Si possum, invideor?*
- 198 Horatio formò il verbo *invideor*, che non era stato udito ancora, e soggiunge *cum lingua Catonis et Ennii / Sermonem patrium ditaverit et nova rerum / Nomina protuleri? Licuit semperque licebit / Signatum praesente nota producere nomen* (*Ars poetica*, vv. 53-59).
INQ. – Anche Horatio parla chiarissimo.
- 199 OCC. – Udiste ancora come per l'analogia con la consulta de l'orecchie sia lecito far parole nuove. Le parole s'innovano a l'uno de' quattro modi: per similitudine, per imitatione, per inflessione e per compositione. Quintiliano distesamente ne ragiona.
INQ. – Cicerone avvertisce il suo oratore che non passi i confini de la modestia in far parole nuove.
- 200 OCC. – Hor sapete come si deggia intendere. Solo resta che io vi dica in che non sia lecito innovare.
INQ. – In che cosa?
OCC. – Le elocutioni sono quelle che non si possono innovare: ma devesi seguire la proprietà del parlare e servare le similitudini dimostrateci da gli antichi ne le opere lasciate da loro.
- 201 INQ. – Voi dicesti essere altre particolarità e considerationi appartate ne le tradottioni.
OCC. – Queste particolarità e considerationi ponno essere sette: de la età, de la lingua, de la facultà, de la persona che parla e scrive, o de la persona a cui si parla e scrive; sonovi i proverbi ancora. Ne li quali si fanno le

medesime considerazioni che ne' soggetti, ne le distributioni, ne le parole semplici e congiunte.

202 Voglio dimostrarlo con un esempio. ' Greci ne lo promettere od affermare alcuna cosa haveano per solenne religione il giuramento $\eta\theta\tau\omicron\kappa\lambda\epsilon\beta\alpha$, che vuol dire in latino *per Herculem*. ' Romani ad imitatione de' greci dissero *Hercle, Hercules, me Hercle, me Hercules*, e Cicerone *me Hercule*, che vuol dire *agiutimi Hercole*. Come si dee tradurre? Non suaderei che si dicessi in altro modo che *me Hercole* quando si dice *me Hercule* e *Hercole* quando si dice *Hercle* overo *Hercules*.

203 Ma venendo a gl'individui de l'arti e de scienze vi dico essere necessario usare i termini soi, e le parole proprie espressive de i concetti di quella scienza e di quell'arte, altrimenti non s'intenderà mai. Pigliate pure qual arte e qual scienza che voi vogliate.

INQ. – Lo concederò facilmente, e però non mi meraviglio se alcune cose tradotte de l'arti e de le scienze paiono dure.

OCC. – Di durezza fu notato da Hieronimo Eusebio lo *Economico* de Xenofonte tradotto da Cicerone.

204 INQ. – Questa infelicità non cade in tradurre le narrationi historiche, le orationi, l'epistole e simili.

OCC. – Lasciando per hora il parlare de la tradottione de le historie e de l'epistole, io ragionerò de lo tradurre l'orationi, perché servirà questo discorso a l'historie e a le epistole ancora. Io vi dico essere maggiore difficoltà tradurre l'orationi che altra compositione.

205 INQ. – Ne resto maravigliato per più cagioni, ma le maggiori sono: perché in esse non si trattano facultadi e materie scientifiche; poi perché veggio ogniuno tradurre orationi. Ma in che consiste questa difficoltà?

OCC. – Ve 'l dirò: in moltissime cose, ma le principali seranno la compositione, la dignitate e 'l numero.

206 INQ. – A la compositione.

OCC. – Voi sapete che Cicerone dice: *Fons omnium est compositio* [*Orator*, LIV, 181]. Questa compositione vuol havere tutte le sue parti ugualmente polite. La compositione è difficilissima in tutte le lingue. Hor, non disse Cicerone queste gran parole che fanno arricciare i capelli a gli huomini savi e intendenti: *Difficilius est scribere soluta oratione quam versu?* [*Orator*, LV, 184].

207 INQ. – Perché è più malagevole scrivere in prosa che in verso?

OCC. – Tutta quella malagevolezza viene dal congiungere le parole insieme. Il concorso, nel comporre le parole, de le vocali fa l'oratione detta da' latini *vasta* e *hians*. Il concorso de le consonanti sonore e di buono spirito falla strepitosa e aspra. Ne la prosa non havete scusa alcuna, onde nel verso la strettezza de' numeri concede molta liberta, etiandio improprietà di parlare.

208 Ritornando a lo tralasciato proponimento: ' greci non hanno parola che finisca in *m*, il che gli è attribuito da alcuni a molta felicità. Infinite ne

hanno ' latini terminanti in questa lettera. Se questa è felicità, niun dubbio ha che non sia infelicità.

- 209 INQ. – Perché è felicità quella de' greci, e quella de' latini infelicità?
OCC. – Niuno è che ciò affermi. Potriasi per avventura dire: perché lo *m* è lettera che finisce ne le labra chiuse; quando si chiudono le labra è segno che il parlare sia compiuto; ma è ragione più sottile che vera.
- 210 A lo incontro molti contendono essere maggiore gravità ne la lingua latina che ne la greca, e ne la greca più di dolcezza che ne la latina. La lingua greca e la latina hanno le sue voci in maggior numero per avventura terminanti in consonanti più che in vocali. La lingua nostra d'Italia finisce tutte le sue parole in vocali da cinque o sei in fuore, la qual cosa è ascritta a la felicissima felicità nostra.
- 211 Hor eccovi, come ne la compositione queste lingue tra sé non hanno una medesima ragione per la dissimiglianza nel finire de le voci, il perché se una lingua farà studiosamente una dolcezza od asprezza, a l'altre serà forse vietato il poterle rendere. Non però fia che in tutte le lingue non si possano fare asprezze e dolcezze, ma la tradottione ci tiene legati al palo, né possiamo d'indi muoverci.
- 212 INQ. – Voi dite che la lingua italiana ha pochissime voci terminanti in consonanti, e a me soviene d'haverne avertito molte.
OCC. – Non seranno per avventura quante io v'ho detto: *in, con, il, per, non*; penso che ne troverete poche altre più. Voi leggerete bene espresso ' poeti e altri scrittori ancora parole terminanti in *r, l, m, n*, ma questo è per troncamento e remotione di lettera o di sillaba. Troverete ancora altre parole finite in *d*, in *t*, ma ne i libri nostri de la lingua italiana distesamente ne fu ragionato.
- 213 Conchiudentemente vi dico che ne la compositione latina, quando si piglia alcuna forma, per essemplio dirò de la grandezza, havete le parole gravi, sonanti, piene, che l'italiana non così facilmente la potrà pareggiare; ne la latina seranno più parole poste insieme ad amplificare, ovvero ad estenuare, che la nostra non le potrà forse ogni volta rispondere.
- 214 INQ. – Dunque non ha l'italiana parole gravi, sonanti e piene?
OCC. – Non ho detto questo, anzi di sopra ne toccai una parola, ma così in fretta. Ogni lingua ha parole gravi, sonanti e piene, ma dico stare ne la tradottione in quel numero specificato che non sempre le riuscirà di corrispondere.
- 215 INQ. – A la degnitade.
OCC. – La degnità per altri nomi si chiama essornatione, forma, figura, schema, ornamento, lume, colore. La virtù sua è d'illustrare l'oratione e farla risplendente. Questa riguarda o le parole, o le sentenze. Molte di queste essornationi sono, che l'italiana o non le potrà fare, o renderalle poco felicemente.
- 216 Vedete quello che ' greci dicono *παρομοιον, ομοιοτελεuton, ομοιοπτωτον*, apo ' latini: *ad simile, similiter desinens, similiter cadens*,

come si potranno tradurre in italiano? È gli impossibile di poterlo far sempre e succederà di rado avventurosamente.

217 Li colori *compar membrum*, ne' quali gl'incisi e i mebrì s'agguagliano quasi nel numero de le sillabe, come si potranno fare? Male o disgratiatamente. Altre degnitadi sono di somigliante natura che ne l'italiana lingua o non si potranno rendere, o perderanno de la sua vaghezza.

218 INQ. – Al numero.

OCC. – Il numero è la terza parte principale de l'oratione e serà l'ultimo del nostro presente discorso. Tolto via il numero l'oratione resta debbole e zoppa, né può caminare. Questo numero è impossibile ad assequire, e per meglio poter dire, sendo più sorti de parlari dove si risguardi principalmente il numero, cominceremo co' greci e discenderemo a' latini. Issaminato un genere, serà bastevole per tutti gli altri.

219 ' Greci pongono quattro i caratteri semplici del dire; sono chiamati in sua lingua *megal oprephj*, *gl afuroj*, *deinoj*, *iðxnoj*: *magnidecens*, *ornatus*, *gravis*, *tenuis*. ' Latini hanno considerato soli tre caratteri semplici, detti *gravis*, *tenuis*, *mediocris*; sotto 'l grave compresero il magnidecente e 'l grave.

220 Questo magnidecente de' greci si considera ne la sentenza, ne la parola e ne la compositione. La compositione magnidecente dev'essere peonica. L'oratione peonica si fa a l'uno de dui modi: o che ha li piedi peoni overo, non havendo questi piedi, ritiene però del peonico. Questo piede peone è quello che tanto inalza Aristotile e ponlo sopra gli altri.

221 INQ. – Perché Aristotele gli dà cotanto di loda?

OCC. – Cicerone biasma chi posponeva il piede o numero peone, il quale chiama numero mollissimo, e assegna la ragione perché tanto lodato fusse da Aristotele: ad Aristotele non piace l'oratione humile e abietta, come quella è che è partorita dal iambo, né la troppo alta ed essaggerata, come è quella che fa lo heroico; vuol però ch'ella sia piena di gravità, e questo effetto produce il peone traposto in mezzo al iambo e al dattilo heroico.

222 Questo peone è chiamato da altri, e massime da Cicerone, *peane*, se già non fusse errore di stampa. Dui sono li piedi peoni apresso ' greci, se bene alcuni quattro ne mostrino. L'uno e l'altro costa di quattro sillabe. L'uno ha la prima lunga e tre brevi, l'altro ha le prime tre brevi e l'ultima lunga. Quella oratione serà tenuta magnidecente, la quale comincia dal primo peone e finisce in altro peone. L'esempio di Tucidide ve lo dimostra: *hñcato de/to/kakon eð Aiðjiopiáj*. *Hrcato de/[II, XLVIII, 1]* è lo primo peone, – *qiopiáj* è il secondo.

223 INQ. – Fin hora non si comprende la ragione perché Aristotele tanto attribuisca al peone.

OCC. – Ve lo dirò. La sillaba lunga di sua natura ha del grande per li dui intervalli di tempo che vi vanno in prononciarla e, perché gli ascoltatori si muovono da le cose proferite, nel principio del parlare la sillaba lunga riempie l'orecchie, e nel fine le chiude. Cicerone vi mostra il medesimo: quando disputa qual piede meglio conchiuda la clausula, o il iambo, o il

trocheo, si risolve nel iambo, perché le parole caggiono meglio in sillabe lunghe.

224 INQ. – A l'oratione peonica senza li peoni.

OCC. – Questa oratione peonica priva de' peoni si legge in molti luoghi, ma pigliate l'esempio di Teofrasto: *twæ men peri_ta_mhdenoj aḗia filosofouhtwn*. La prima sillaba *twæ* è lunga, l'ultima de *filosofouhtwn* è lunga. Tucidide scrisse tutta la sua *Historia* per la maggior parte con quel carattere magnidecente, e quando non pone li piedi peoni sta nondimeno dul peonico. Non agevolmente potrà il latino tradurre questa sentenza e la detta di sopra, e servare il numero. Lo italiano lo hai poi per impossibile, perché non ha queste sillabe lunghe e brevi come ' greci e latini.

225 INQ. – Com'esser può che non habbiamo sillabe lunghe e brevi in questa nostra lingua?

OCC. – Non ho detto che noi italiani non habbiamo sillabe lunghe e brevi, che seria un negare la natura, ma dissi che non sono apo noi lunghe e brevi come le considerano ' greci e latini.

226 INQ. – Parlate più chiaro.

OCC. – Vi darò il testimonio di Cicerone. *Omnium, dice egli, longitudinum et brevitatum in sonis sicut acuratum graviumque vocum iudicium natura in nostris auribus collocavit* [*Orator*, LI, 173]. Natura ha posto in ogni voce il suono acuto o grave. E questo suono dicesi accento.

227 L'acuto è quello che fa dimorare in proferire alquanto più lentamente una sillaba, onde il grave la fa gire velocissima, e quasi che si liquefa. Però l'acuto fa la sillaba lunga, perché maggiore spacio di tempo vi vuole ad isprimerla. Lo grave fa la sillaba breve, perché meno di tempo vi si spende in prononciarla.

228 Apo ' greci e latini l'accento non fa la sillaba lunga né breve contra l'ordine de la natura. ' Greci hanno sette vocali, de le quali due ne sono sempre lunghe: w, h, omega ed eta; due sempre brevi: e, o, epsilon, omicron; tre indifferenti; a, i, u, alpha, iota, ypsilon, non per ragione, non per imitatione di natura, ma per mera volontà e puro volere di questo scrittore o di quello.

229 Passiamo a' latini. *Donum* ha la prima lunga. Perché? Così dicono trovarsi appresso ' poeti latini. *Domus* ha la prima breve. Per che ragione? Per la medesima causa. Non hanno ragione, solamente l'autorità de' scrittori.

230 INQ. – Cicerone non par che approvi il piede peone tanto lodato da Aristotele, e in alcun'altre cose dissente da lui circa i numeri; e nondimeno di lui parlando in materia de' numeri dice: *quoniam optimus auctor ita censet* [*Orator*, LVII, 196], la qual cosa mi pare contrarietà manifesta e indissolubile.

231 OCC. – Certo non si può dire che ' greci e latini variamente non sentano di questi piedi. Che dico io ' greci e latini? Ma ' greci tra se stessi! Certi non haveano in pregio alcuno il piede peone, però non ne fecero mai

ricordo. Aristotele attribuì tutto l'onore, e tutta la gloria diede, al peone. Cicerone sta con Aristotele; uditelo: *Nam qui paeana praetereunt, non vident mollissimum a sese numerum eundemque amplissimum praeteriri* [Orator, LVII, 192].

- 232 INQ. – Qui Cicerone loda il peone, e altrove non è del medesimo parere.
OCC. – Non biasima Cicerone questo piede, come voi dite. Ma notate in che dissente da Aristotele, da Teofrasto, da Teodette e da Eforo: questi danno il principale honore nel principio, nel mezzo e nel fine del periodo al peone. Cicerone gli concede il primo luoco nel principio e nel mezzo, ma non nel fine.
- 233 Udite Cicerone: *Iam paeon, quod plures habeat syllabas quam tres, numerus a quibusdam, non pes habetur. Est quidem, ut inter omnes constat antiquos, Aristotelem, Theophrastum, Theodectem, Ephorum, unus aptissimus orationi orienti vel mediae; putant illi etiam cadenti, quo loco mihi videtur aptior creticus* [Orator, LXIV, 218].
- 234 INQ. – Alcuni vogliono che si dica *paeon*, come dice Cicerone e come si legge apresso Aristotele *παῖαη*, e non *paeon*.
OCC. – Apresso Quintiliano si legge *paeon* non una volta, e in quello trattato *Peri_εἰρηνηλαῖα*, attribuito a Demetrio Falereo, sempre si legge *παίωη*, *παίωνικῶν* *λογοῖν*. In questo non m'affaticherei molto, né vi comprendo misterii profondi da quella diversità di lettione.
- 235 INQ. – Qui non lo biasma.
OCC. – In quello essemplio de la oratione di Gaio Carbone ve lo dimostra chiaramente. Questo sono le parole di Carbone: *Patris dictum sapiens temeritas filii comprobavit*. Questa ultima parola *comprobavit* è un numero dichoreo. Cicerone dice che, udito questo numero, tanto levossi il grido del popolo, che fu una meraviglia.
- 236 Soggiunge Cicerone: Muta così l'ordine de le parole: *Patris dictum sapiens comprobavit filii temeritas*; sono le istesse parole, la medesima sentenza, ma per non essere il medesimo numero il popolo non havrebbe alzato le grida, e pure è il peone, tanto lodato da Aristotele, dal quale dissente. Dice similmente del peone: *Ego non plane reiicio, sed alios antepono* [Orator, LXIV, 215], quanto al luoco.
- 237 INQ. – Non è discordia dunque fra loro, se non del luoco. Ma che vuole intendere Cicerone quando disse: *Iam paeon, quod plures habeat syllabas quam tres, numerus a quibusdam, non pes habetur?*
OCC. – Vi dirò. I piedi semplici sono solamente i bissillabi e gli trissillabi; quelli di due sillabe sono quattro, quelli di tre sono otto. Li tetrassillabi sono composti de li piedi bissillabi, li pentassillabi de li piedi bissillabi e trissillabi, gli essassillabi de li piedi trissillabi. Però secondo alcuni li piedi composti sono detti numeri, non piedi.
INQ. – Cicerone parmi che indifferentemente chiami li piedi semplici hora numeri, hora piedi.
- 238 OCC. – Dissentono ancora ' greci e latini: Aristotele diceva il numero dattilico essere più grande di quello che si conveniva a la prosa, il iambo

humile e abietto, mezzano tra questi il peone; altrimenti crede Cicerone: consente nel iambo, ma ne gli altri dui non s'accorda: *Iambus enim frequentissimus est in iis, quae demisso et humili sermone dicuntur; paeon in amplioribus, in utroque dactilus* [Orator, LVIII, 196ss.]. Il dattilo è mezzano apresso Cicerone, il peone apresso Aristotele.

239 Dissentono ancora ' latini e greci: Eforo lodava solamente il peone e 'l dattilo e fuggiva lo trocheo e lo spondeo; perché il peone aveva tre sillabe brevi e 'l dattilo due, diceva per questa celerità e brevità correre meglio le parole, il che non aveniva de lo trocheo e de lo spondeo, perché l'uno costa de sillabe lunghe, che è lo spondeo, l'altro de brevi, che è lo trocheo, onde la oratione trochaica è troppo veloce, la spondaica troppo tarda, la neutrale temperata. Chi fusse questo Eforo, ve lo dice: *Ephorus autem levis orator, sed profectus ex optima disciplina*, perché fu discepolo d'Isocrate.

240 INQ. – Qui mi si para una difficoltà: che Cicerone in vece di trocheo non voglia dire pirrichio.

OCC. – Che cosa vi induce in questa credenza?

INQ. – Diceva Eforo ne lo assegnare la ragione perché egli non approvava lo spondeo, né lo trocheo: *quod alter e longis constaret, alter e brevibus fieret* [Orator, LVII, 191]. Lo spondeo ha due lunghe, lo pirrichio due brevi; forse lo trocheo volea dire pirrichio.

241 OCC. – Udite, questa non è picciola difficoltà. Ma Quintiliano, dove parla de la compositione, dice il pirrichio essere stato cognominato pariambo, non mai trocheo. Quel piede che ha la prima lunga e l'altra breve, opposto al iambo, dice essere stato chiamato choreo e trocheo; parimente il pie' di tre sillabe breve fu detto trocheo, tribracho e coreo; però alcuni credono che quivi Cicerone intenda per lo trocheo di quel pie' di tre sillabe.

242 INQ. – Ma come si risponde quando Cicerone dice Eforo misurare i piedi da la quantità de le sillabe, e non da gli spacci e da gli intervalli? Il pie' che ha due sillabe, l'una lunga e l'altra breve, non differisce da tre brevi quanto a gli spacci e intervalli, ma lo pie' di tre sillabe brevi contraposto a lo spondeo non gli corrisponde né al numero de le sillabe, né a gli intervalli.

243 Ma se voi riponete il pirrichio, risponde ottimamente, perché uno ha due sillabe lunghe, cioè lo spondeo, e l'altro due brevi, lo pirrichio. Sentite le ragioni che Cicerone adduce: *Ephorus paeana sequitur aut dactilum, fugit autem spondeum et trochaicum. Quod enim paeon habet tre breves, dactilus autem duas, brevitate et celeritate syllabarum labi putat verba proclivius contraque accidere in spondeo et trocheo; quod alter e longis constaret*, cioè lo spondeo, *alter e brevibus fieret* [Orator, LVII, 191].

244 Questo piede è opposto a lo spondeo. Lo trocheo overo ha una sillaba lunga e una breve, in questo non è opposto a lo spondeo, overo tre brevi, e in questo non s'accorda né in gli intervalli né nel numero de le sillabe. Che ne dite voi?

245 OCC. – Certo vi dissi questa difficoltà proposta non essere di poco momento. Tutto procede da la variatione del nome de gli piedi; e non pur

sono variamente cognominati da' latini, ma da gli greci istessi ritrovatori; e per vero dire ne sto come voi di questo in dubbio. Ma nel mio parlare non volea partirmi da le parole di Cicerone: potrebbe essere che li testi fusser o corrotti, od alterati.

INQ. – Sia come si voglia, sto ancora ne la mia credenza.

246 OCC. – E io dico di più a favore de la ragion vostra che, quando si ragiona de li versi trochaici, non s'intende già de li versi tribrachici, perché lo tribracho tanto conviene al verso iambico, si come al trochaico; onde il verso trochaico, se 'l trocheo avesse tre sillabe brevi, non seria opposto al verso iambico. Poi ne' versi iambici sono alcuni luochi assegnati al trocheo e al tribracho. Ma che dico io nel verso iambico? Ma nel trochaico ancora, e soggiungo che si dice lo trocheo fare andare l'oratione debole da l'uno de' lati, o zoppa come vogliate dire, che è segno d'havere una lunga e una breve.

247 INQ. – Ritorniamo di gratia d'onde ci partimmo.

OCC. – Dissentono ancora; ché alcuni antiponevano il iambo per essere simile al parlare cotidiano. Così dice Aristotele: ο(ἰάμβοι ἐστὶ λέξις τῶν πολλαῶν [Retorica, III, 8, 4]; del cui piede si componevano le comedie e le tragedie greche e latine, ma non accettavano il dattilo, per esser piede accommodato a la materia heroica e a la magniloquenza.

248 La causa de la dissensione viene che Eforo non misurava li piedi da li tempi, che si chiamano spacii e intervalli, ma dal numero de le sillabe. Onde si comprende che tali hanno risguardato più la commodità che la dignità.

249 Cicerone insurge contra Eforo e contra quegli altri dicendo che 'l iambo e 'l dattilo particolarmente sono de' versi, e che ne l'oratione si fuggono continuati perché niuna cosa è più nimica de la prosa quanto il verso; e per questa ragione il peone è lodato, e per la medesima il cretico, a cui Cicerone dà tanto honore nel fine de l'oratione, piede pretermesso da' greci. Questo ha tre sillabe, la prima e l'ultima lunghe, la mezzana breve; ' greci lo chiamano anfimacro.

250 Non ricusa lo spondeo e mostra pur che lo dirà: *Ne spondeus quidem funditus est repudiandus, etsi, quod est e longis duabus hebetior videtur et tardior; habet tamen stabilem quandam et non expertem dignitatis gradum* [Orator, LXIV, 216]. La sillaba lunga ha dignitate in sé, così dice Aristotele, la qual cosa è testificata da Cicerone: *quia contractio et brevitatis dignitatem non habeat* [Orator, LVII, 193]. Come alcuni greci misuravano li piedi da le sillabe, Cicerone da li tempi: *Omnis per aut sesquipleus, aut duplex, aut par*. Quivi intende de li tempi, o spacii, od intervalli che vogliamo dire.

251 V'è un altro piede attissimo in ogni luoco, pur che sia posto una volta sola: chiamasi dochimo, composto d'un iambo e d'un cretico. Ciceron disse: *Constat quinque syllabis, brevi, duabus longis, brevi et longa: "Amicos tenes". Quovis loco aptus est, dum semel ponatur; iteratus aut continuatus numerum apertum et nimis insignem facit* [Orator, LXIV, 218].

- 252 INQ. – Quali piedi approva più, e che regole dà Cicerone circa 'l collocare questi piedi?
 OCC. – Voi sapete che questa materia è pertrattata distesamente da lui in l'*Oratore a Bruto*; ivi parla de l'uso, però poche parole per me si spenderanno rimettendomi a quel libro.
- 253 Udite Cicerone: *Ego autem sentio omnes in oratione esse quasi permixtos et confusos pedes*; ecco la ragione: *nec enim effugere possemus animadversionem, si semper iisdem uteremur*; per che causa? *quia nec numerosa esse, ut poema, neque extra numerum, ut sermo vulgi est, debet oratio*; che ne seguirebbe? *alterum est nimis vinctum, ut de industria factum appareat, alterum nimis dissolutum, ut pervagatum ac vulgare*; che partorisce questo? *ut ab altero non delectere, alterum oderis*.
- 254 Per conchiusione replica il detto di sopra: *Sit igitur (ut supra dixi) permixta et temperata numeris nec dissoluta nec tota numerosa, paeane maxime (quoniam optimus auctor ita censet) – d'Aristotele intende –, sed reliquis etiam numeris (quos ille praeterit) temperata* [*Orator*, LVII, 195-196]. Eccovi che Aristotele non parla d'altri numeri che del peone.
- 255 INQ. – Volete voi ch'io vi dica una mia openione? In questa parte mi piace più Cicerone che Aristotele.
 OCC. – Sappiate che in questa cosa de' numeri ci sono grandissime difficultadi. Havete possuto vedere in quante cose dissentono i greci da' latini. S'io vi dicessi che Cicerone dissente da se medesimo, che direste?
 INQ. – Mi parrebbe gran cosa, ma ditelo di gratia.
- 256 OCC. – In molte cose dissente; parlo circa i numeri per hora: questa una sola non voglio tacere. Dice che lo trocheo per havere l'ultima breve non molto bene chiude la clausula; queste sono le sue parole: *Trochaeus temporibus et intervallis est par iambo, sed eo vitiosus in oratione, si ponatur extremus, quod verba melius in sillabas longiores cadunt* [*Orator*, LVII, 194].
- 257 INQ. – Fermatevi: questo luoco interpreto con voi a mio favore, che lo trocheo sia pare al iambo de tempi e d'intervalli; qui non puossi intendere del tribracho, perché la disputa è qual de questi dui piedi caggia meglio nel fine de la clausula: o 'l iambo, o 'l trocheo. Conchiude: il iambo, perciocché ha l'ultima lunga, e lo trocheo breve; se si havesse opposto al iambo, pie' dissillabo, un pie' trissillabo, havrebbe mostrato d'essere poco accorto. Se Quintiliano dice che 'l trocheo sia di tre sillabe, dice anco il trocheo essere di due sillabe ed essere chiamato hora choreo, hora tribracho.
- 258 OCC. – V'ho detto che è da fare in questa cosa. Più oltra dice: *Dichoreus non est ille quidem sua sponte vitiosus in clausulis. Cadit autem per se praeclare* [*Orator*, LXIII, 213]; qui dice che 'l trocheo ottimamente chiude la clausula, perché il dichoreo è piede composto da dui trochei, e questo piede fu de gli asiatici. Il medesimo Cicerone: *Insistit autem ambitus modis pluribus, e quibus unum est secuta Asia maxime, qui dichoreus vocatur, cum duo extremi chorei sunt, id est e singulis longis et brevibus* [*Orator*, LXIII, 212].

- 259 E che sia vero quando hebbe detto: *Patris dictum sapiens temeritas filii comprobavit*, soggiunge: *hoc dichoreo tantus clamor excitatus est, ut esset admirabile* [*Orator*, LXIII, 214]. Questo numero *comprobavit* è composto de dui trochei: il medesimo è choreo che trocheo; che ve ne pare?
- 260 INQ. – Contrarietà manifesta. Pare ancora che seco stesso non s'accordi molto bene ove disse del iambo, del dattilo e del peone e quasi isclude gli altri piedi.
- 261 OCC. – Questa per avventura si potria tollerare, ancor che non sodisfaccia del tutto. Dice: *Iambus enim frequentissimus est in iis quae demisso atque humili sermone dicuntur; paeon autem in amplioribus, in utroque dactilus. Ita in varia et perpetua oratione hi sunt inter se miscendi et temperandi* [*Orator*, LVIII, 196-197]. Pare che quivi non voglia dar luoco a gli altri. Poi ammette lo spondeo, il cretico, il dichoreo e 'l dochimo e altri. Alcuni credono esserne stato in causa o la difficultà de la cosa, o la varietà de l'openioni, o che Cicerone non habbia voluto lasciarsi intendere.
- 262 INQ. – Perché questo iambo si conviene a questa oratione popolare più che altro piede?
OCC. – Aristotele manifestamente lo dimostra quando disse: *ἰάμβοι ἐστὶ λέξι τωῦ πολὺωῦ* [*Retórica*, III, 8, 4]. Pare che la natura si sia compiaciuta di questo piede più che d'altro, e i versi iambici s'offeriscono senza punto pensarvi in tutte le lingue. Lo primo verso fatto da' greci fu iambico senario acatalettico: *ἡπαίαη, ἡπαίαη, ἡπαίαη, ἡπαίαη*.
- 263 Apresso ' latini oratori e storici trovate infiniti versi iambici. La causa che le tragedie e comedie sono composte di questi versi è che questo piede fu da la natura introdotto nel domestico parlare cotidiano. E ancorché i componimenti comici e tragici sieno versi, per essere iambici paiono prosa fatta senz'alcuno artificio, com'ella esce de la bocca a la impensata.
- 264 Ponete mente in questa nostra lingua italiana che le donne, contadini e ogni sorte di persona parlando o scrivendo fanno versi iambici, che tali sono i nostri versi italiani: d'undici sillabe chiameransi senarii ovvero trimetri catalettici, quelli di dodici seranno acatalettici, quelli di dieci brachicatalettici.
- 265 INQ. – Non ho più udito dire ad alcuno che i nostri versi habbiano questi nomi.
OCC. – Non devete haver parlato con ogni uno. Habbiamo ancora li dimetri e li monometri; e vi dico di più, né vi paia nuovo, che non è prosa alcuna la quale non si possa ridurre a ragione di verso.
- 266 INQ. – Che dite de essametro?
OCC. – La lingua nostra non l'ha accettato, perché eccede l'harmonia del parlare cotidiano. Volete che vi dica una cosa di grandissima importanza, avvertita da pochi, di cui non so come risolvermi?
INQ. – Ve ne prego.
- 267 OCC. – V'ho mostrato come Tucidide scrisse l'*Historia* sua in quello carattere magnidecente e usò il numero peonico; ve ne ricordate?
INQ. – Me ne ricordo.

OCC. – Cicerone disse l’oratione di Tucidide essere numerosa, ma non haver numeri. Ascoltate: *Itaque si quae veteres illi (Herodotum dico et Thucydidem totamque eam eatatem) apte numeroseque dixerunt, ea non numero quaesito, sed verborum collocatione ceciderunt.*

268 INQ. – Che differenza è questa e come stanno i parlari numerosi senza numeri?

OCC. – Attendete a Cicerone: *Multum interest utrum numerosa sit, id est similis numerorum, an plane e numeris constet oratio.* Qui pone la differenza tra la numerosa oratione e quella che ha li soi numeri. Assegna la ragione del detto di sopra: *Alterum si fit, intolerabile vitium est, alterum nisi fit, dissipata et inculta et fluens est oratio.*

269 INQ. – Come si fa?

OCC. – Cicerone apertamente ve lo insegna: *Et quia non numero solum numerosa oratio sed et compositione fit et genere concinnitatis, compositione potest intelligi, cum ita structa verba sunt, ut numerus non quaesitus sed ipse secutus esse videatur.* Dato lo essempro, siegue: *Ordo enim verborum efficit numerum sine ulla aperta oratoris industria.*

270 E per non lasciarci che cosa disiderare, soggiunse le forme le quali fanno numerosa l’oratione senza numero: *Formae vero quaedam sunt orationis, in quibus ea concinnitas inest, ut sequatur numerus necessario. Nam cum aut par pari refertur aut contrarium contrario opponitur aut quae similiter cadunt verba verbis comparantur, quicquid ita concluditur, plerunque fit ut numerose cadat [Orator, LXV, 219-220].* Volete voi più chiara questa cosa?

271 INQ. – Cicerone l’ha fatto chiarissima. Pure in questa cosa di Tucidide non me ne so risolvere anch’io.

OCC. – Chi sia Tucidide, non pigliate altro argomento che Demostene, a cui Cicerone tribuisce la palma de l’arte oratoria; lo scrisse otto volte di sua mano.

272 INQ. – Parlaste di sopra de la malagevolezza di tradurre l’orationi greche; resta a dire de l’orationi latine.

OCC. – A tradurre queste, come potranno i numeri italiani rispondere a i numeri latini? Rendere il iambo al iambo, il dattilo al dattilo, lo cretico al cretico, il dochimo al dochimo non dico essere difficile, ma impossibile.

273 INQ. – Havena in animo di voler tradurre alcune cose, ma me n’havete fatto fuggire la voglia; teneva prima che la tradottione fusse uno scherzo, hora parmi la maggior cosa del mondo.

OCC. – Seguite pure il vostro primo proponimento e fate come gl’altri fanno: studiate di giovare ogniuno e attendere a la commune utilità.

274 INQ. – Ho con esso me gli dui libri sopra li quali que’ gentil’huomini disputarono.

OCC. – Leggete.

INQ. – *Epistole di M.T. Cicerone dette le familiari, recate in italiano.* Sopra questa iscrittione uno di loro mosse sette dubbi.

275 OCC. – Quante sono le parole. Quali?

INQ. – Lo primo, perché disse *epistole* senza l'articolo più tosto che *l'epistole*.

OCC. – Voi sapete che la lingua italiana circa gli articoli va con la greca, né v'è incognito di che importanza sia l'articolo e quando porre e quando lasciare si deggia e come tal hora habbia l'enfasi, tal hora dimostri relatione. ' Latini sono privi di questi articoli, il che è attribuito ad infelicità di questa lingua, onde si scuopre in questa parte la nostra essere assai più felice.

276 In questo luoco non importa che vi sia l'articolo o no, perché non ha relatione a cosa antecedente, non ha l'enfasi, non ha bisogno di segno dimostrativo di genere.

277 Dirovvi gli essemi: il principio de lo *Evangelio di San Matteo* ne la greca favella è: Βιβλοῦ γενεσῶν. Non opera di meno che se detto avesse: οὐ Βιβλοῦ τῆς γενεσῶν. Il latino trasportò *Liber generationis*, lo italiano potrà dire *Libro di generatione*. Hesiodo scrive l'opera sua Ἡσιόδου Ἔργα καὶ ἡμέραι, il latino traduce *Hesiodi opera et dies*, lo italiano *Opre e gioni d'Hesiodo*, sì che a me pare questo dubbio essere di poco momento. A gli altri!

278 INQ. – Il secondo, perché *epistole* e non *pistole*, come hoggi fanno i più, che dicono ancora *storia* e non *historia*.

OCC. – Costui devesse essere de la openione di coloro li quali dicono tanto più bella apparere la lingua italiana quanto più s'allontana da l'avia e da la madre, che sono la greca e la latina. Questi a null'altra cosa attendono, che a far perdere l'etimologia, madre de le lingue; poi che questa è calunnia manifesta, non ci spenderò molte parole. *Epistola* è voce per lunga dimestichezza divenuta latina, ma ella è greca pura: ἐπιστολή, e così ἱστορία, in latino *historia*.

279 INQ. – Il terzo dubbio: *di M.T. Cicerone*. Perché ha posto gli tre nomi, potendo essere inteso con un solo? Bastava dire *di Tullio*, o *di Cicerone*.

OCC. – Vi dirò: questo libro è d'un cittadino romano; ' romani havevano per grandezza d'essere nomati con tre nomi, onde ne nacque il proverbio: *Quanquam habeas tria nomina*. Sì che traducendo un'opera d'un antico romano, il quale haveva tre nomi, devesse servare il decoro di quella etade e di quella persona; né pigliate in parole, se bene io dico tre nomi, io so che differenza sia tra nome, prenome, agnome o cognome.

280 INQ. – Il quarto dubbio: perché *dette le familiari* e non *familiari*, come si legge in tante stampe?

OCC. – Se risguardiamo a lo effetto e a la significanza de la voce, diremo essere molto minore il numero di quell'epistole che trattino di cose dimestiche e familiari, onde seria forse più lecito intitolare l'*Epistole ad Attico, le familiari*, che queste, perciòché per la maggior parte scrive di cose dimestiche.

281 E, se in alcune stampe antiche si legge *Epistolae familiares*, in molte de' nostri tempi, e stampate e reviste da huomini creduti di giudicio, leggerete: *Epistolae, quae familiares inscribuntur*. Non voglio per hora consumare il tempo in mostrarvi quali sieno e quanto poche quelle che trattino di

familiarità in quel volume, ché molto ben lo sapete. Rimirate il primo libro a Lentulo, se quelle vi paiono materie familiari. Poi Tirone liberto, il quale raccolse queste epistole a la refusa, non diede mai loro questo titolo de *familiari*.

282 INQ. – Il quinto dubbio: perché *familiari* e non *famigliari*, sendo questa voce dirivata da *famiglia*?

OCC. – Qui seria da fare un longhissimo discorso de la prononcia e de l’analogia, chi volesse dire quanto dir ne accada intorno a ciò; ma ne’ nostri libri de la lingua italiana diffusamente, hora toccando solamente il necessario per intelligenza di questo dubbio, vi dico essere varia la ragione de l’analogia in tutte le lingue, e non è disputa di poco momento apresso alcuni se l’analogia prenda suo vigore da la prononcia, o pel contrario.

283 Tralasciando il ragionare de l’altre lingue discorriamo sopra la nostra. Noi diciamo *Fiorenza*: devremmo dire *fiorenzino*, nondimeno dicesi *fiorentino*. Da *Vinegia* discende non *vinegiano*, ma *vinitiano*. Da *Ferrara* si forma *ferrarese* e da *Candia candiotto*, e non *ferrarano*, e non *candiano*, come da *Roma romano*.

284 Pigliate il verbo *odo*: in quanto luochi gittasi lo *o* e pigliasi lo *u*: *odo*, *odi*, *ode*, *oda*, *udimo*, *udite*, *udire*, *udirei*, *udirò*; il medesimo aviene del verbo *nodro*. Prendete il verbo *posso*: hora prononciarete li dui *ss*, hora in sua vece vi serà *t*. ’ Latini dicono *vigilo*, non *veghhio*, ma non formeremo *veghhiente*, *veghhiantissimo*, *veghhianza*, ma dirassi *vigilante*, *vigilantissimo*, *vigilanza*.

285 La voce *familia* è voce hebrea, essi dicono *pamilia*. A’ nostri antichi forse per più dolcezza piacque di dire *famiglia*; questi nostri da *famiglia* fanno *famigliare* e non hanno orecchia di comprendere quanto il *g* concerti ne la voce *famiglia* e disconcerti in quell’altra *famigliare*.

286 Mostrerovvi per essempro [...] primitivo, non sempre porsi nel dirivativo. Il latino dice *filius*, *filia*, lo italiano *figlio*, *figlia*, ma nondiremo *figliatione*. Dicesi *conoscere*, *conoscitore*, *conoscenza*, e poi non dirassi *conitione*, ma *cognitione*. Regola perpetua non è che lo *g* preceda lo *l* in far le voci di latine italiane; dirassi *vigilia* a la latina e non *vigiglia*, *Cornelia* e *Corneliano* senza *g*, benché un poeta per licenza disse *Corneglia*.

287 INQ. – Il sesto dubbio; *recate in italiano*; nuova gli pareva questa *recate* in tale significato.

OCC. – Vorrei prima intendere da voi se questo notatore e gli altri credevano che questo tradottore havesse saputo dire in altri modi.

INQ. – Lo sapevano di certo, perché lo conoscevano huomo di valore ne le lingue e ne le scienze, però issaminavano tutte le parole.

288 OCC. – Sta bene. Ognuno sa che si sapria e potria dire: *Epistole di M.T. Cicerone convertite, tradotte, trasferite, trasportate, traslate, traslatate* – basteria per certo. Potriasi giungere *in italiano, in lingua italiana, in lingua d’Italia*; potriasi porre di vantaggio *di latino in italiano*. Direbbesi ancora acconciamente *fatte italiane, fatte di latine italiane, donate a le muse italiane* e in molti altri modi simili.

- 289 Questa voce *recate* è parola piena, e di buon sentimento usata da antichi traduttori. Ricordomi tra gli altri havere veduto in mano del clarissimo signor Cristoforo Canale in Vinegia Guido da le Colonne tradotto *De i fatti de' Troiani*; era manoscritto il libro e antichissimo, con queste parole: *e fu recato in volgare per ser Christofano Ceffi, notaio fiorentino.*
- 290 INQ. – Voi mi dite cosa molto nuova. Guido non scrisse egli in questa nostra lingua? Egli è pur citato per testimonio ne i precetti de la lingua da huomini grandi per autore italiano.
OCC. – Egli scrisse latino; sono citati ancora Brunetto Latini ne 'l suo *Tesoro* e Pietro Crescenzo *De le bisogne del contado*, e pure Brunetto lo scrisse in provenzale e 'l Crescenzo latino.
INQ. – Dante dice pure Brunetto Latini e altri, per havere scritto in lingua fiorentina pura, sono riputati men buoni.
OCC. – Brunetto scrisse molte altre cose.
- 291 INQ. – Il settimo e ultimo dubbio: *in italiano*. Diceva costui essere stato lo primo a dirlo, e tutti gli altri fin qui haver posto *in lingua tosca, o toscana, o volgare.*
OCC. – Fia buono rimettervi a i libri de la lingua italiana, ove troverete ricisi il nodo a questa difficoltà.
- 292 INQ. – Ecco l'altro libro.
OCC. – Leggete.
INQ. – *Le epistole famigliari* di Cicerone: s'è discorso già sopra tutto questo; il difenditore de l'altro libro fece alquanto di romore perché distese l'articolo e non pose l'apostrofo, come usa in tutto 'l resto de l'opera.
OCC. – Non voglio dire che sia uso od abuso, forse che li tempi succedenti potriano o del tutto levare lo apostrofo, o lasciarlo seguire.
- 293 INQ. – *Tradotte secondo i veri sensi de l'autore.*
OCC. – Questa clausula, come è insolita, così fia necessario ch'ella apporti seco qualche consideratione. Niuno ciò disse mai: prima, perché sempre si presuppone che la tradottione rappresenti i veri sensi, poi non è solita perché non paia ch'uno voglia essere testimonio e giudizio in causa propria. Non sta a lo tradottore far questa fede e dare assoluta sentenza, ma a i lettori de la sua tradottione. Questa potria qualche scrupoloso giudizio overo non sincero animo attribuire ad arroganza.
- 294 Se pure conceduto fosse porre tal clausula, seria per aventura sopra qualche libro come d'un Licofrone, di cui nacque il proverbio *per tenebras Licophronis*, o d'altra simigliante opera, la quale fusse stata da altri maneggi e niuno si fusse avvicinato al vero. Ma certo io temerei sempre di non essere in ogni caso havuto con tale iscrizione per temerario.
- 295 Non si può fuggire di non incorrere in un altro errore: che tale tradottore sia di sì poco nome, di sì poca autorità, che voglia per questa via darsi un poco di credito, perché sendo conosciuto per huomo di lettere e d'autorità si gli crederia e basterebbe dire tradottione del tale. Seguite.
- 296 INQ. – *E con figure proprie de la lingua volgare.*

OCC. – Questa cosa è parimente insolita e puossi dire tutto quel quasi che de l'altra si disse, perché sta fermo ne la regola data da Cicerone che la tradottione sia de le medesime sentenze e con parole accommodate a la materia.

297 Questa voce *figura* non è presa ad alcuno de li modi ch'io vi dissi di sopra, che figura s'intende o carattere o schema: carattere abbraccia il dir grave, lo tenue e 'l temperato, schema l'essornationi, degnità, lumi, conformationi. Par che voglia intendere de la locutione e de la proprietà del parlare.

298 Ma certo io non havrei, per quello che pur hora udiste, detto *figure de la lingua volgare*, per non essere tenuto volgare e la mia compositione volgare, e huomo e scrittura popolare e da dogena, salvo se non volesse ricorrere a quello che disse Cicerone: *Epistolam verbis cotidianis texere solemus* [*Epistolae ad familiares*, IX, XXI, 1], ma non so come quello lo aiutasse. Seguite.

299 INQ. – Vi dirò il vero: temo ch'egli non habbia inteso quel luoco *De optimo genere: iisdem sententiis et earum formis tanquam figuris*, per quanto ne mostra ne la epistola nuncupatoria, la quale è come una invettiva e fu quasi tutta issaminata da que' valent'huomini, l'uno impugnantola e l'altro difendendola.

OCC. – Leggete l'epistola.

INQ. – Leggerò solamente quelle parti necessarie e da loro diligentemente discusse.

300 OCC. – Fermatevi: il nome de l'autore qual è?

INQ. – Non si legge; lo conosco bene e voi ancora lo conoscete, ma poi ch'esso l'ha celato, né io lo voglio manifestare. Giovane era, per quanto si comprende ne la detta epistola, e ciò credo io che l'habbi posto de industria, accioché, s'egli dicesse alcuna cosa arditamente, si sappia essere proprio di quell'etade presumere assai di sé; e poi sapete ch'al giovanil fallire meno di vergogna s'ascrive.

301 OCC. – Sotto che parole havete la giovinezza sua?

INQ. – *Io seguendo il loro esempio* (cioè de' romani) *non lascerò pubblicare questi primi frutti de gli studi miei.*

302 OCC. – Perché ha soppresso il nome suo, assegna egli la ragione?

INQ. – Sì, fa. Uditelo: *No ho voluto porre il nome mio, per attendere il giudizio che ne faranno gli huomini; perché, sì come Apelle, desideroso di condurre a perfettione le pitture sue, quelle in luoco publico proponeva, accioché, non sapendosi il maestro che le avesse fatte, nissuno avesse rispetto di dire il suo parere.*

303 OCC. – Se non dava lo esempio d'Apelle certo io haveva questo giovane per molto saputo, perché molti greci hanno fatto commentarii in autori dignissimi, né vi si leggono i nomi loro, e sono tenuti i scritti suoi in grandissima veneratione. Ma ne lo esempio d'Apelle parmi di leggere manifestissima contraddittione: s'Apelle, quando proponeva le sue pitture,

havesse fatto una tale iscrizione: *Pitture fatte secondo se sue vere misure e i suoi propri colori de l'arte*, che direste voi qua?

304 INQ. – Che Apelle fusse stato arrogante e si fusse mentito che egli havesse voluto intendere il parere d'altri, dandone la sentenza egli stesso de le cose sue, che nulla mancasse a la perfettion loro. Data la similitudine, hora applica a se stesso: *Così io, per rimuovere ogni materia che potesse indurre alcuna persona a tacere, mi sono consigliato di tenere sepolto il mio nome.*

305 OCC. – Che ne dite in questa rendita de la similitudine?

INQ. – A me pare che sia a se stesso contrario, perché i rispetti che potriano indurre le persone a tacere si riducono a dui: o a la grande autorità ne le lettere, o a la potenza. L'una partorisce la riverenza, l'altra genera la paura. La potenza non v'è; l'altra per essere, com'egli dice, giovane, com'è anche in effetto, non può ritrovarsi in lui; poi ne le lettere non s'ha rispetto a niuno, ché ad ogniuno è lecito dir la sua openione. Onde era forse men male il tacere.

306 OCC. – A l'epistola.

INQ. – *Intendo di partirmi da l'usanza volgare, la quale hora non è necessaria, e di seguire un mio nuovo pensiero di ragionare alquanto intorno a la materia, il che, quantunque più che necessario sia, non veggio però che da molti si faccia.*

OCC. – Qual sia questa *usanza volgare* non dice, mas il suo *pensiero nuovo* s'intende.

307 INQ. – Pare che implichi contraddittione dire che sia suo pensiero, poi dire *che da molti si faccia*; dunque è pur qualcuno; s'è qualcuno, e' non è nuovo; se non intendesse: *molti*, cioè niuno.

OCC. – Forse vuol dire che è nuovo a lui; perché havendo Cicerone in più luoghi e altri dopo lui trattato de la tradottione, com'ella far si deggia, e dato i precetti e le regole che tenere si deggiano, e' non si può dire che sia nuova in sé la cosa. Quelli che non hanno veduto molte cose, ogni volta che ne veggono si muovono a la novità.

308 INQ. – Soggiunge la ragione perché da altri non si faccia: *forse perché al nostro tempo gli huomini molte volte pigliano impresa di cosa de la quale non saprebbero rendere conto.*

OCC. – Ancor che la parola *forse* accenni modestia è però acerbetta anzi che no questa clausula e ha de lo invettivo. Ma perdonisi a l'etade giovanile.

INQ. – Veramente giovanile, perché non ha vestito ancora il voto di quella prima sottilissima lana.

309 Siegue: *Il tradurre non fu posto in uso per altro che per iscoprire i concetti d'una lingua che generalmente non fusse intesa.*

OCC. – È vero.

310 INQ. – *E però l'oggetto di chi traduce non è lo insegnare essa lingua, ma le cose che da quella non sappiamo apprendere.*

OCC. – Dice bene.

INQ. – *E benché ci paiono essere due vie di tradurre, una rappresentando il senso, l'altra servendo a le parole, nondimeno non ce n'è che una, e quella è la vera e la diritta.*

311 OCC. – Che parere è il vostro?

INQ. – Che habbia il torto e che senta men che bene, perciocché Cicerone è in contrario per le cose da voi dette di sopra. Due sono le vie: *converti non ut interpretes, sed ut orator*, e dimostra d'iscusarsi ivi e in altro luoco s'egli non faccia l'ufficio de lo interprete.

312 Altrove l'ha fatto, promette di volerlo fare e mostra con l'esempio de' più gravi autori de la lingua latina essere stata quella la sola via: stare ne lo ufficio dello interprete; e l'ufficio de lo interprete è non solamente rendere parola a parola, ma d'annoverare le parole. Certo per mio parere non ha veduto bene le cose di Cicerone, come oltra più chiaramente lo dimostra.

313 OCC. – Al rimanente.

INQ. – *Ma difficile molto.*

OCC. – Che ne credete?

INQ. – Che in questo, come in l'altra, non s'appigli bene; perché a stare ne l'ufficio de lo interprete havete dimostrato essere necessario conoscere intieramente tre cose: il sentimento prima, la lingua da cui si traduce, e la lingua ne la quale si traduce. Queste cose ricercano anni più maturi e uno lungo studio, il che essere non può in uno a cui sappia la bocca di latte.

314 Soppone la ragione de la difficoltà: *perciocché è necessario prima conoscere particolarmente e penetrare a dentro ogni sentenza.*

OCC. – È chiaro.

INQ. – *Dipoi haver parole atte non pure ad isprimerla, ma ancora ad illustrarla.*

OCC. – *Le parole atte necessariamente vi si richieggono; ma che rispondere a quella parola illustrarla?*

INQ. – Bastava dire solamente, per mio parere, *ad isprimerla*, perché seria illustratione e non tradottione.

315 Più oltra: *Onde non è meraviglia se a' nostri tempi la maggior parte de gli huomini più volentieri elegge la via de le parole.*

OCC. – Eccovi che cosa opera la poca età, che non si sa temperare dal mordere quasi la università de gli huomini antichissimi e modernissimi. Costui disgiunge le sentenze da le parole e le parole da le sentenze. Come può uno tradurre con parole che non isprima i sensi, questo non lo so vedere; e s'alcuna ve ne fusse, non si chiamerebbe ella tradottione.

316 INQ. – *E sapendo che l'intendere bene i sensi non è opera fanciullesca.*

OCC. – Dice la verità, ma non punge se medesimo ancora? Perché sendo sbarbato puossi dire ch'egli sia fanciullo, e certo la poca età nega il saper molto.

317 INQ. – *Ma d'ingegno assai più che mediocre.*

OCC. – Certissimo è che non basta havere molt'anni, se vi sia difetto d'ingegno, e se questo dice in universale, intende bene; ma s'egli applicasse a se medesimo, non passeria senza colpa d'arroganza.

- 318 INQ. – *Perciò attende solamente a le voci e quelle rappresenta a numero, non secondo la sostanza.*
OCC. – Chi fa questo non osserva i precetti dati de la tradottione, e sopra ve lo dissi.
- 319 INQ. – *Tal che molte volte la tradottione, la quale fu trovata per palesare le notitie occulte, riesce oscura più che la lingua d'onde si traduce.*
OCC. – Chi così fesse, ne seguiria tale inconveniente, come costui dice.
- 320 INQ. – *Non fecero già così gli scrittori antichi.*
OCC. – Qui non dice qua' sieno questi *antichi scrittori*. V'ho pur io mostrato col testimonio di Cicerone gli antichi migliori haver tradotto di parola in parola le comedie, tragedie e altre compositioni greche non già goffamente, come presuppone costui, ma latinamente, e hanno chiamato le sue tradottioni, e non illustrationi. Perché dice san Hieronimo essere dura la tradottione de lo *Economico* di Xenofonte fatta da Cicerone?
- 321 INQ. – *E ne farebbono fede, s'elle si trovassero, le due orationi che tradusse Cicerone da la lingua greca ne lo idioma latino, l'una di Demostene, l'altra d'Eschine.*
OCC. – Questo desiderio tengo io per vano, perciocché Cicerone istesso dice il modo ch'egli ha tenuto in farle latine e mi pare haverle nanti a gli occhi.
- 322 INQ. – *Tuttavia si vede quale intorno a ciò fusse il suo giudizio, dicendo egli di haverle tradotte con figure proprie de la favella romana, ponendo più cura a la sostanza che a le parole.*
OCC. – Ben, che ne dite?
INQ. – Vi dico, sì come pur dianzi, che non haveva inteso questo luoco e piglia un grosso gambaro.
- 323 OCC. – Molti huomini dottissimi ci hanno dubitato, né sono ancora ben risolti che cosa voglia Cicerone intendere.
INQ. – Di sopra mostraste molto bene la difficoltà e la resolutione.
OCC. – Dio voglia che sia così.
- 324 INQ. – *Né fu d'altro parere Horatio poeta, il quale avisa lo interprete, o tradottore che vogliamo chiamarlo, che non si curi di rendere parola per parola.*
OCC. – Che saprete rispondere a questo?
INQ. – Che non ha bene inteso questo verso e non ha veduto, e s'ha veduto non ha penetrato a dentro, la sentenza di quel divino poeta e gli antichi ispositori.
- 325 OCC. – Al restante.
INQ. – *Imperò qual altra ragione si potria assegnare de lo errore, nel quale hoggidì comunemente si cade, se non questa?*
OCC. – Di sopra parve usare alquanto più di modestia, qui dà la stretta a tutti. Horsù a la ragione addotta.
- 326 INQ. – *Che non essendo così opera da ogniuno l'intendere perfettamente i sensi, hanno pensato i nostri tradottori di pigliare una via molto sicura, benché poco laudevole, ove non possano essere convinti di*

non havere intesa la mente de l'autore: percióché non accrescono, né sminuiscono il numero de le voci, facendosi a coscienza il lasciarne a dietro pure una copula.

327 OCC. – Costui non si può contenere dal mordere, dal biasimare comunemente ogniuno. ' Caldei, che sono stati ne le parole, ' greci, cho sono state ne le parole, ' latini, che sono state ne le parole in traducendo il *Testamento vecchio*, la *Legge*, i *Profeti*, hanno secondo costui poco lodevolmente fatto. Quelli che hanno tradotto la dottrina d'Aristotele, d'Hippocrate, di Galeno è stato ne le parole: hanno poco lodevolmente fatto. Plauto e gli altri antichi per relation di Cicerone trasportando gli antichi greci, hanno fatto poco lodevolmente, poiché hanno tradotto parola per parola.

328 Dunque Cicerone, che ha dato i precetti che lo interprete non solo renda parola a parola, ma le annoveri per non ne preterire pur una, e che poi l'ha fatto, serà notato haver fatto poco lodevolmente? Ditemi, se non si stesse ne le parole, il cui ufficio è di rappresentare i sensi, come si potria incorrere a i testi originali, quando in dubbio si venisse s'uno ha ben tradotto o no? Seguite.

329 INQ. – *Hor io, volendo tradurre l'Epistole famigliari di Cicerone, mi sono governato secondo lo precetto di Cicerone.*

OCC. – Che dite?

INQ. – Anzi ha fatto contra 'l precetto di Cicerone e, se havesse addotto il precetto di Cicerone, Cicerone gli dava la sentenza contra.

330 OCC. – Al resto.

INQ. – *E pigliando norma de le tradottioni de gli antichi, ho fuggito a tutto mio potere l'errore di molt'altri.*

OCC. – Qua' sono questi antichi? Non gli nomina. In caso tanto importante gli devea nominare, mostrare i luochi, affrontargli e provare meglio che bene questa sua intentione. Certo deggono essere autori incogniti, manoscritti.

331 Tra tanto non può contenersi, che non morda. Aristotele disse bene che ad un giovane si poteva insegnare la filosofia naturale, la soprannaturale, ma non la morale. Però non è da meravigliarsi se la gioventù sia sfrenata, presuma troppo di sé, non stia a l'ubidienza de le leggi, facilmente scioglie la lingua, senza guardare se in biasmo gli riesca od in loda.

INQ. – Veramente a tutti coloro spiacque, né quello che lo difendeva potea lodarlo in questa parte, e tanto più che ogniuno lo conosceva di faccia, sapea quanto valeva.

332 Soggiunse: *ingegnandomi di dare al nostro parlare il corso e le dolcezze sue proprie e naturali.*

OCC. – Che dissono qua?

INQ. – Dissero che non pure in tutta l'opera, ma ne l'epistola dedicataria erano vitii ne la grammatica italiana, improprietà di parlare, la compositione disconcertata, senza nervo e senza numero.

- 333 OCC. – Leggete il principio de la tradottione de l'uno e de l'altro per vedere onde questo giovane col suo nuovo pensiero divia da l'altro, qual è questa unica e vera via di tradurre, che ha ad essere essemplio universale a tutti i futuri scrittori e meraviglia a tutti i secoli.
- 334 INQ. – Ciceron latino: *Ego omni officio ac potius pietate erga te caeteris satisfacio omnibus, mihi ipse nunquam satisfacio. Tanta enim magnitudo est tuorum erga me meritorum, ut, quoniam tu, nisi perfecta re, de me non conquiesti, ego, quia non idem in tua causa efficio, vitam mihi esse acerbam putem* [Epistolae ad familiares, I, I, 1].
- 335 OCC. – Queste parole di Cicerone sono di bonissimo sentimento, ma sono mal composte insieme, e per il concorso de le vocali si genera una oratione chiamata da' latini *vasta e hians* e contra i precetti de l'arte retorica dati da Cicerone istesso.
 INQ. – Perché fece questo? Dormiva egli?
 OCC. – A posta ciò fece.
- 336 INQ. – È lecito dunque fare una cosa vitiosa?
 OCC. – No, ma par che renda la ragione in un luoco: *ne videretur magis laborare in verbo quam in re* [Tusculanae disputationes, II, XII, 29]. Sapeva ogniuno quanto havea fatto Lentulo per Cicerone quando era ne l'essilio ed esso console; non potendo rendergli il contracambio, vuol mostrare quanto al meno se ne fusse affaticato e, per non parere d'aver posto lo studio in mettere insieme le parole, sprezzò la compositura studiosamente.
- 337 INQ. – Udite la tradottione del primo: *Io con ogni maniera di gratitudine e d'ufficio* [Fausto da Longiano, Epistole dette familiari, 1544].
 OCC. – Non poteva costui dire: *Io con ogni ufficio?* Seguite.
- 338 INQ. – *Anzi d'amore e d'osservanza ver te.*
 OCC. – Perché non disse: *anzi pietà verso te?* Seguite.
- 339 INQ. – *Sodisfaccio a qualunque altro.*
 OCC. – Perché non disse: *sodisfaccio a tutti?* Seguite.
- 340 INQ. – *Ma non sodisfaccio a me stesso giamai.*
 OCC. – Questo non è il medesimo numero; seguite.
- 341 INQ. – *Perché la grandezza de' beneficii tuoi ver me è tanta.*
 OCC. – Seria stato forse male a dire: *perché tanta è la grandezza de' tuoi meriti verso me?* Seguite.
- 342 INQ. – *Che ne' miei affari tu non posasti mai, fin che non fu al fine condotta la cosa, e io non potendo ne la causa tua fare altrettanto, noiosa io mi riputo la vita istessa.*
 OCC. – Non si poteva dire: *che, perché tu, se non effettuata la cosa, di me non posasti, perché il medesimo ne la causa tua non faccio, riputo essermi la vita noiosa?*
- 343 INQ. – A me piace per le cose dette da voi di sopra, ma certo qualcun di coloro havrebbe gridato la crucciata dietro a costui.
 OCC. – Se questi havessero udito queste ragioni e le testimonianze, forse havrebbero havuto altro parere. Dite l'altro principio.

- 344 INQ. – *Parmi esser certo che tutti quelli che veggono con quanto studio e affano mi affatico per te, grande estimano la gratitudine mia; ma io non posso già tanto affaticarmi che l'animo mio ne rimanga contento, perciocché è tanta la grandezza de' toi meriti verso di me che, non potendo io le cose tue a quel fine condurre che tu hai condotte le mie, quasi che m'è discara la vita* [Guido Loglio, *Le epistole famigliari*, 1545].
- 345 OCC. – Non posso cessare di meravigliarmi di questo nuovo modo. O Cicerone infelice, che non conoscesti mai questa nuova maniera di tradurre!
 INQ. – Voi burlate.
- 346 OCC. – Che ne dite voi?
 INQ. – A me pare che quella sia tutta da la tradottione lontana; parmi ch'ella pecchi in materia e in forma. Non ha tradotto come interprete, né come oratore con le medesime sentenze e forme e figure, non ha servato il genere né la virtù de le parole, ha rotto il nervo, ha guasto la compositione, senza alcuna osservanza di numero.
- 347 Parvi, Occulto, che io sia divenuto buono scolare e ch'io habbia tenuto a mente le cose dette da voi in questa materia de la tradottione?
 OCC. – Inquieto, non fate me autore di cosa alcuna, ché io non m'arrogò tanto; non ho detto nulla di mio capo, né mai ho parlato senza il testimonio d'ottimi autori greci e latini e italiani, perché a provare suo intento, in caso d'importanza, non si dee fare altrimenti. Non bisogna in cose di lettere fare il Pitagora: *ipse dixit* [Cicéron, *De natura deorum*, I, V, 10].
- 348 INQ. – Hora io sto tutto meravigliato, come un di que' valent'huomini e molti altri con esso lui tanto lodassono questa maniera di tradurre e dissero ritrovarsene pochissimi, che tale modo sapessono tenere, e fin qui non v'era stato niuno.
 OCC. – Se niuno fin qui ciò habbia fatto, non ne prendo ammiratione, perché niuno ha voluto approvare questo modo tale. Che pochissimi sieno che lo sapessino fare, non lo concedo.
- 349 Facciamo un poco d'isperienza. Hippocrate ne gli *Aforismi* dice: οὐβίβ] braxuj , η̄ρεκnh makrh/[I, 1]. Il latino dirà: *Vita brevis, ars vero longa*. Lo italiano come dirà?
 INQ. – *La vita breve, l'arte lunga*.
- 350 OCC. – S'uno dicesse: *Dio e la natura non hanno voluto che gli huomini vivano di vita sempiterna e immortale, ma che in breve spacio di tempo, per la dissolutione de la catena elementale, veggano il fine de' giorni suoi*. Tutto questo vuol dire *la vita breve*.
 INQ. – *L'arte lunga*.
 OCC. – *Le considerations de la natura hanno fatto nascere l'arti, i cui precetti non è possibile chiudere in picciolissimo volume: eccovi l'arte lunga*.
- 351 Aristotele: Παητε] αν̄ρωποι τη̄ fusei εῑδ̄ηαι ο̄ρεγονται [Metafisica, 980 a 22]. Il latino dirà: *Omnes homines natura scire desiderant*; lo italiano come dirà?
 INQ. – *Tutti gli huomini per natura sapere desiderano*.

OCC. – Chi dicesse: *La natura madre universale, per essere sempre intenta a la perfettione, ha posto in tutti gli huomini un commune desiderio d'havere per le cause la cognitione de le cose*; che ve ne pare di queste tradottioni?

INQ. – Vaglia a dire il vero: punto non mi piaciono, né Hippocrate, né Aristotele vi riconoscerebbono cosa di suo.

352 OCC. – Se costui havesse tradotto autore che trattasse qualche profonda scienza, che loda saprebbe trovare al suo merto uguale? A l'ultimo che profondità de sensi, che arti occulte, che reconditi misterii si trovano in questo libro di Cicerone? Quelle cose che l'autore ha voluto celare non sono da lui né da altri intese. Nel resto altro non v'è che una pura e una semplice narratione.

INQ. – Il medesimo pare a me e pareva a tutti quegli altri ancora e a quello istesso che era de l'openione sua.

353 OCC. – Evvi restata cosa in desiderio circa la presente materia?

INQ. – Voglio che un'altra fiata ragioniamo de la imitatione. A Dio.

OCC. – A Dio.

IL FINE

* * * * *

POEM TO THE READER & PREFACE TO THE READER

(EXTRACTOS)

GEORGE CHAPMAN, 1598

Fuente: Israel Gollanez (ed.), *The Iliads of Homer according to the greek*, London, Ballantyne, Hanson and Co., 1901, pp. XV-XVII; XXII-XXV.

[...]

Volumes of like praise I could heap on this,
Of men more ancient and more learn'd than these,
But since true vertue enough lovely is
With her own beauties, all the suffrages
Of others I omit, and would more fain
That Homer for himself should be belov'd,
Who every sort of love-worth did contain.
Which how I have in my conversion prov'd
I must confess I hardly dare refer
To reading judgements, since, so generally,
Custom hath made even th'ablest agents err
In these translations; all so much apply
Their pains and cunnings word for word to render
Their patient authors, when they may as well
Make fish with fowl, camels with whales, engender,
Or their tongues' speech in other mouths compell.
For, even as different a production
Ask Greek and English, since as they in sounds
And letters shun one form and unison;
So have their sense and elegancy bounds
In their distinguisht natures, and require
Only a judgement to make both consent
In sense and elocution; and aspire,
As well to reach the spirit that was spent
In his example, as with art to pierce
His grammar, and etymology of words.
But as great clerks can write no English verse,
Because (alas, great clerks!) English affords,
Say they, no height nor copy; a rude tongue,
Since tis their native; but in Greek or Latin

Their writs are rare, for thence true Poesy sprong;
 Though them (truth know) they have but skill to chat in,
 Compar'd with that they might say in their own;
 Since thither th' other's full soul cannot make
 The ample transmigration to be shown
 In nature-loving Poesy; so the brake
 That those translators stick in, that affect
 Their word-for-word traductions (where they lose
 The free grace of their naturall dialect,
 And shame their authors with a forced glose)
 I laugh to see; and yet as much abhor
 More license from the words than may express
 Their full compression, and make clear the author;
 Form whose truth, if you think my feet digress
 Because I use needfull periphrases,
 Read Valla, Hesus, that in Latin prose,
 And verse, convert him; read the Messines
 That into Tuscan turns him; and the glose
 Grave Salel makes in French, as he translates;
 Which, for th' aforesaid reasons, all must do;
 And see that my conversion much abates
 The license they take, and more shows him too,
 Whose right not all those great learn'd men have done,
 In some main parts, that were his commentars.
 [...]

[...] And much less I weigh the frontless detractions of some stupid ignorants, that, no more knowing me than their own beastly ends, and I ever (to my knowledge) blest from their sight, whisper behind me vilifyings of my translation, out of the French affirming them, when both in French, and all other languages but his own, our with-all-skill-enriched Poet is so poor and unpleasing, that no man can discern from whence flowed his so generally given eminence and admiration. And therefore (by any reasonable creature's conference on my slight comment and conversion) it will easily appear how I shun them, and whether the original be my rule or not. In which he shall easily see, I understand the understandings of all other interpreters and commenters in places of his most depth, importance, and rapture. In whose exposition and illustration, if I abhor from the sense that others wrest and wrack out of him, let my best detractor examine how the Greek word warrants me. For my other fresh fry let them fry in their foolish galls, nothing so much weighed as the barkings of puppies, or foisting-hounds, too vile to think of our sacred Homer, or set their profane feet within their lives' length of his thresholds. If I fail in something, let my full performance in other some restore me; haste spurring me on with other necessities. For as at my conclusion I protest, so here at my

entrance, less than fifteen weeks was the time in which all the last twelve books were entirely new translated. [...] If any tax me for too much periphrasis or circumlocution in some places, let them read Laurentius Valla, and Eobanus Hessus, who either use such shortness as cometh nothing home to Homer, or, where they shun that fault, are ten parts more paraphrasticall than I. [...] And this one example I thought necessary to insert here, to show my detractors that they have no reason to vilify my circumlocution sometimes, when their most approved Grecians, Homer's interpreters, generally hold him fit to be converted. Yet how much I differ, and with what authority, let my impartiall and judicall reader judge. Always conceiving how pedanticall and absurd an affectation it is in the interpretation of any author (much more of Homer) to turn him word for word, when (according to Horace and other best lawgivers to translators) it is the part of every knowing and judicall interpreter, not to follow the number and order of words, but the materiall things themselves, and sentences to weigh diligently, and to clothe and adorn them with words, and such a style and form of oration, as are most apt for the language into which they are converted. If I have not turned him in any place falsely (as all other his interpreters have in many, and most of his chief places), if I have not left behind me any of his sentence, elegancy, height, intention, and invention, if in some few places (especially in my first edition, being done so long since, and following the common tract) I be something paraphrasticall and faulty, is it justice in that poor fault (if they will needs have it so) so drown all the rest of my labour?

* * * * *