

Traducir, reparar y conservar

Análisis de la poética de traducción de Leonardo Bruni en la *Controversia*

Alphonsiana (1436-1439)

Mariana Lorenzatti

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Resumen

La disputa en torno a la traducción de la *Ética* de Aristóteles entre Leonardo Bruni y Alfonso de Cartagena conocida como *Controversia Alphonsiana* se inicia al conocer este último la traducción que Bruni había realizado de la obra entre 1416 y 1417. En 1436 comenzó el debate que inició Cartagena –reprobando las críticas que en su prólogo el italiano realiza al traductor medieval Grosseteste– y se prolongaría hasta 1439.

Consideradas en su totalidad, las intervenciones de cada uno de los contendientes configuran no solo una verdadera poética de la traducción sino también, y sobre todo, la problematización de la labor del intelectual en el acto de traducir y la legitimidad en función a la cultura fuente y meta. El trabajo presentará brevemente las vicisitudes de la traducción de Aristóteles anteriores al período en cuestión para después enfocar en particular la tesis planteada por Bruni. Para ello intentaremos recorrer la pertinencia de algunos conceptos que tradicionalmente se han entendido como pares dicotómicos en la hermenéutica de la traducción, tales como fidelidad/libertad, visibilidad/invisibilidad del traductor.

A primera vista, parece un contradicho afirmar que todo un ciclo de traducciones tiene su origen en un malentendido, sin embargo, este es en parte el caso de los humanistas italianos en torno a la traducción de la obra aristotélica; revisemos entonces, para empezar, las condiciones de aquel malentendido:

Se distinguen en la obra aristotélica dos grupos: el primero en prosa que nos ha llegado solo en referencias fragmentarias e indirectas. El segundo, que agrupa las obras que sí conocemos, surgidas en torno a la enseñanza y comúnmente consideradas de menor rango que las primeras con respecto al estilo y al cuidado de la escritura.

Sin saber esto, Petrarca leyó en Cicerón que la prosa aristotélica era como “*aurem flumen*” (1978: 234) según él mismo refiere, concluyó que los traductores medievales habían convertido aquella “corriente ligera” en algo tosco y áspero. El problema es que Cicerón se refería justamente al primer grupo que mencionamos y no al segundo. Desde ese momento, las versiones humanistas de Aristóteles, incluida la que nos ocupa de L. Bruni, nacieron bajo el signo de esta equivocación de Petrarca y tuvieron como blanco la expurgación de una supuesta torpeza estilística de Aristóteles que, según la creencia que allí se inició, no existía en el original.

Podrían elegirse, para recorrer las traducciones de la obra aristotélica, muchos puntos de inicio; empezamos con esta pequeña anécdota del error de Petrarca porque ilustra una noción que, como veremos, será central al analizar la controversia entre Bruni y Cartagena, esto es: la traducción como gesto de reparación de una herencia.

Volvamos, sin embargo, un poco más atrás para entender en qué condiciones llega a los humanistas la obra aristotélica traducida al latín: entre 1130 y 1280 fue traducida la mayor parte de la obra al latín, en base al griego o a ediciones árabes anteriores. La primera traducción completa

de la *Ética* data de 1250 y estuvo a cargo de Robert Grosseteste (1168-1253), doctor en teología y obispo de Lincoln.

Alfonso de Cartagena (1384-1456) estudió la *Ética* partir de esta traducción. Recién en 1432 conoció la que Brunni había realizado entre 1416 y 1417 (quien dos años después, haría la entrega oficial de su traducción al Papa Martín V a quien dirige la carta-prólogo que antecede la obra). En 1436 comenzó el debate que inició Cartagena reprobando las críticas que en su prólogo el italiano había realizado al traductor medieval. El corpus total de la llamada *Controversia Aphonsiana*, en lo que respecta a esta primera etapa de intervención, consta de varios documentos:

- 1) El prólogo de Brunni a su traducción, de 1419.
- 2) Diez capítulos de la invectiva de Cartagena, de 1436.
- 3) La réplica de Brunni del mismo año.
- 4) Una breve esquela de Poggio de 1437.
- 5) La nueva réplica de Brunni de 1438.

De este extenso corpus tomaremos para el análisis solamente el prólogo y las dos réplicas de Brunni, haciendo referencia, cuando sea necesario, a otros fragmentos del corpus general. La estructura general de la controversia merece algunas observaciones rápidas:

Los interlocutores solo se dirigen a intermediarios, de manera que queda constituido un espacio de enunciación dirigido hacia un otro desde el punto de vista formal, pero que en verdad funciona como vértice de la disputa. Desde ya, buscan con esto evitar el ataque frontal e instalar un espacio en donde sus declaraciones puedan pensarse como algo más que una respuesta individual y acercarse al manifiesto/tratado/poética. Habrá que decir que los límites de la cortesía que impone esta suerte de tercer espacio no son siempre respetados, sobre todo en el caso de Brunni, quien fácilmente roza la invectiva directa “¿Qué argumento le queda para discutir conmigo si no es a través de una especie de suposición sobre algo totalmente desconocido?” (2000: 275) y, a medida que avanza la polémica, va sintiéndose cómodo con un tono más virulento: “Es que no sabes nada de nada (...) por lo tanto, discutir contigo acerca de la veracidad de la traducción es lo mismo que hacerlo con un adivino o con alguien que delira” (2000: 277) que se instala ya en la descalificación directa: ¿Es que no me estás haciendo adivinación al traducir *de bono* mejor que *de summo bono*? Seguramente si comprendieras qué barbaridades estás diciendo, te callarías y no hablarías” (2000: 277).

Todos los escritos traban entre sí una relación de reescritura y reformulación de los dichos propios y de los ajenos: reelaboran lo ya expresado y repiten, muchas veces en cita textual, las respuestas del contrincante para interpretarlas en su favor. El resultado es entonces una red de reescritura que sustenta todo el corpus.

Análisis

Este trabajo busca abordar dos puntos en particular:

- Por un lado, la representación de la tarea del traductor: qué debe esperarse de su trabajo y en qué términos la labor estaría completa.

- En una segunda instancia, cuál es el paradigma de lengua que sustenta al punto anterior.

Los conceptos de fidelidad/libertad, visibilidad/invisibilidad del traductor son pares dicotómicos que tradicionalmente intervienen en las reflexiones que abordan el problema de la traducción. Buscaremos determinar cómo funcionan en la poética de la traducción que esboza Brunni, sin olvidar, con Benjamin que “estos conceptos ya no parecen servir para una teoría que busque en la traducción otra cosa distinta de la reproducción del sentido” (1967: 84). A lo largo de sus tres cartas, Brunni describe la tarea del traductor como una labor casi aséptica; se trata, sin más, de un proceso de traspaso: “La traducción no es otra cosa que la expresión de una lengua en

otra” (2000: 311). Reconoce, sin embargo, la posibilidad de algún tipo de interferencia entre las lenguas: “[Toda traducción] es correcta si se corresponde con el griego y es defectuosa si no lo hace. Así, pues, el conflicto de toda traducción es el conflicto de una lengua respecto de la otra” (2000: 275).

Ahora bien, a lo largo de sus alegatos ese conflicto no aparece como tal, no existe la posibilidad de una interferencia entre las lenguas, en su lugar está la declaración de las posibilidades del latín para abarcar todos los vocablos del griego. Esta aparente simplificación tiene en su base dos motivos principales: primero, el fuerte de su argumentación en contra de las declaraciones de Cartagena es que este no conoce el griego, por lo tanto, acentuar la idea de traducción como ecuación entre dos idiomas hace emerger la incompetencia de su interlocutor. Segundo, demostrar que no hay una relación de conflictividad entre las dos lenguas, en tanto se igualan en dignidad, vale decir, la latina es perfectamente capaz de asumir la tarea.

Su interés está no solo en recuperar a la *Ética* de la exégesis escolástica sino, sobre todo, en evidenciar, mediante la traducción al latín, que los humanistas cuentan con una lengua perfectamente preparada para trasladar y contener el saber en cuestión: son traductores idóneos en la medida en que pueden poner en práctica la pericia en torno a las lenguas clásicas. En esta tarea se ve Bruni al insinuar incluso la superioridad de una por sobre otra: “Y nadie me podrá alegar la pobreza de la lengua latina, pues es rica de sobra, no solo para expresar lo que quieres, sino incluso para adornarlo profusamente” (2000: 182) vuelve a poner de manifiesto la doble valencia del acto de traducir en el horizonte cultural que representa: trasladar el texto fuente por un lado; demostrar las capacidades de la lengua meta por otro. ¿En qué sentido podemos pensar entonces la dupla fidelidad/libertad? Leemos en la primera respuesta a Alfonso:

Es una licencia excesivamente arriesgada el hacer del traductor un censor y un juez, en efecto (...) la tarea no es ciertamente adivinar ni suponer ni afirmar a tenor de su opinión, ni encauzar las palabras hacia su propia interpretación sino simplemente verter a su lengua de forma directa y sin ninguna alteración tal como está en la lengua extranjera. (2000: 291)

A primera vista, la opción sería la fidelidad al texto fuente y, por lo tanto, una definitiva invisibilidad del traductor. Si esto fuera así, bastaría con trasladar una lengua a otra sin más fuente que el original en la cultura de partida y su correspondencia exacta en la cultura meta. Si revisamos qué tipo de correspondencia se pide al traductor, encontramos dos referencias importantes que figuran como modelos:

- Por un lado, algunas menciones aisladas a Jerónimo: “(...) no me asombro de que me suceda esto, ya que no lo pudo evitar ni siquiera Jerónimo, contra cuyas traducciones, absolutamente fieles y auténticas, protestaban algunos hombres de su tiempo” (2000: 269). Aquí nuestro traductor se homologa a Jerónimo en tanto objeto de críticas a partir de la realización de una traducción, pero no hace referencia a su ya por entonces famoso¹ método de traducción.

- El otro modelo, a diferencia de este, se menciona a cada paso y se ubica en el centro de las argumentaciones en calidad de prueba. Nos referimos, desde ya, a Cicerón: “¿De qué forma las ha traducido este? Me pregunto, en primer lugar, ¿Qué motivo habría para apartarse de la manera de hablar de Cicerón (...)?” (2000: 187) y más adelante: “Sin embargo, yo confiaría mucho más en Cicerón y en Jerónimo que en Alfonso” (2000: 328).

1 En su famosa carta a Panmaquino, Jerónimo se defiende de quienes criticaban su traducción de una carta de Epifanio. Allí mismo quedará fijado su método en la frase tantas veces referida: “no me pareció menester trasladar palabra por palabra, sino conservar la propiedad y la fuerza de todas las palabras”; en Vega, M. A. (ed.). *Textos clásicos de la teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994. Sabemos que los humanistas conocían esta teoría y específicamente Bruni, a quien está dirigida la segunda carta de Poggio Bracciolini, quien ya en 1416 declara: “comprendí el método de Jerónimo para traducir”.

Nuevamente, toda referencia al método y a la práctica concreta² es silenciada. Este es el canon principal tanto para Bruni como para Cartagena –recordemos que este último comienza su primera carta con un gesto de admiración hacia su interlocutor: “para no extender más el discurso en alabanzas, diría que es un Cicerón redivivo” (2000: 199).

En su crítica a la traducción medieval Bruni censura una y otra vez el empleo de vocablos que, por no haber sido usados por Cicerón, constituyen aberraciones. Es decir, la palabra misma de Cicerón funciona como un gran lexicón fuera del cual no se admite ningún término. Si algo nos ha enseñado el vasto recorrido de la teoría de la traducción desde el estructuralismo en adelante –incluso desde posturas tan diversas como las del polisistema de Even Zohar o el pragmatismo de las posturas skópicas más recientes– es que una teoría de la lengua y de la cultura necesariamente sostiene la tarea del traductor.

Tal como hemos visto hasta aquí, lo particular en la poética de Bruni es justamente el camino directo entre dicha tarea y la representación de la lengua que la sustenta: la fidelidad no se aplica totalmente ni al texto fuente ni a la cultura de llegada sino a un canon de lengua que con su tarea busca reafirmar. El centro de su argumentación no es la traducción en tanto operación sino la latinidad del texto traducido. De hecho, cuando ataca al traductor medieval no lo hace en función de la posible incompreensión de la doctrina por parte de un potencial lector sino en base a su ignorancia con respecto a la lengua latina: Al iniciarse el prólogo leemos:

Hace poco me propuse poner en latín los libros de la *Ética* de Aristóteles, no porque antes no hubieran sido traducidos sino porque lo estaban de tal manera que más parecían obra de bárbaros que de latinos, pues es claro que el autor de esta traducción (...) no conocía suficientemente ni las letras griegas ni las latinas (...) mostrándose desconocedor incluso de las palabras que la latinidad tiene por excelentes y muy contrastadas (...) mas pregunto, y no a él sino a los que pienso que lo van a defender, ¿cuál es el motivo para abandonar la palabra antigua y acreditada y buscar otra reciente? (2000: 179)

Cartagena aduce, por su parte, no solo que es natural de las lenguas el mezclarse entre sí sino que incluso el estado mismo del latín clásico es el resultado de dicho fenómeno. Ya en la segunda carta, Bruni refuerza la idea de contaminación que figuraba en su prólogo: “(...) autores acreditados han evitado siempre semejante mezcolanza, como si fuera un daño y una degradación de la expresión latina” (2000: 292).

”Alfonso aprueba y alaba la mezcla de todas las lenguas mientras yo estimo que hay que velar por la pureza del discurso latino y que no debe mancharse con las expresiones griegas o bárbaras” (2000: 327).

En efecto, el texto abunda en metáforas que rodean la dupla pureza/contaminación, hay en especial dos que merecen nuestra atención, a saber: al final de la primera carta, Bruni cierra su crítica a la inclusión de palabras en griego diciendo: “Ciertamente, si alguien arrojara basura sobre un lienzo de Giotto, no podría soportarlo; ¿qué crees que me pasa cuando veo ensuciar con tanta basura la traducción de los libros de Aristóteles, más finos que cualquier pintura?, ¿no es para sobresaltarse?” (2000: 282). Un poco antes, explica a su contrincante su trabajo con la palabra: “Yo acostumbro a olfatear mil veces cada palabra antes de incorporarla a los escritos” (2000: 281).

Quizás la conjunción entre estos dos gestos –defender un lienzo limpio por un lado y olfatear las palabras por otro– resume la poética de traducción que tenemos entre manos: el traductor no aborda ni toma la palabra del texto fuente, ni siquiera roza aquel gesto de “tocar con el dedo

2 Cuando postula los rasgos de la traducción, autoriza la introducción de cambios sintácticos y estilísticos necesarios para adecuar la expresión a las características propias de la lengua de llegada.

las barreras que separan las lenguas” (1980: 230) que tan poéticamente expresó Steiner con respecto a Hölderlin; le basta “olfatear” la palabra del texto fuente para hacerla suya y proyectar esos afanes puristas sobre su propia lengua de cultura.

Lo que otorga valor a su tarea no es la intermediación entre dos culturas sino el estatus de la traducción como empresa cultural: traducir en estos términos es identificarse con un pasado en común, y es esa identificación la medida de lo propio y ajeno, la frontera entre la “latinidad” y lo “bárbaro”.

Recordemos, para terminar, las palabras de Humboldt en su introducción a la traducción de *Agamenón*³ quien volverá sobre esta idea del potencial de una traducción en la génesis de una lengua: “Las traducciones son más bien trabajos que deben probar y determinar, como en un patrón permanente, el estado de las lenguas en un momento determinado para influir sobre este” si este fuera el caso, Bruni cumple con su papel en la disputa, esto es, traer la *Ética* de Aristóteles a las arcas de la latinidad y, en este sentido, traducir es repararla y conservarla.

Bibliografía

Fuentes

- Garín, E. (ed.). 1952. *Prosatori latini del Quattrocento*. Milán.
- Roldán, Hernández y Suárez-Somonte. 2000. “Humanismo y teoría de la traducción”, en *España e Italia en la primera mitad del siglo XV*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- Vega, M. A. (ed). 1994. *Textos clásicos de la teoría de la traducción*. Madrid. Cátedra.
- Petrarca, F. 1978. *Obras I. Prosa, Sobre la propia ignorancia y la de muchos otros* Madrid, Alfaguara.

De consulta

- Benjamin, W. 1967. “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur.
- Even-Zohar, I. “Papers in Historical Poetics”, en Benjamin H. y Even-Zohar, I. (eds.). *Papers on Poetics and Semiotics*, 8. Tel Aviv, University Publishing Projects.
- Hamesse, J. 1998. “El modelo escolástico de lectura”, en Cavallo, G: y Chartier. R. (coords.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, Taurus.
- Lafaye, J. 2005. *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)* México, FCE.
- Steiner, G. 1992. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. FCE.

CV

MARIANA LORENZATTI ES PROFESORA EN LETRAS POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (UBA) Y MIEMBRO DE LA CÁTEDRA DE LITERATURA EUROPEA DE RENACIMIENTO DESDE 2002. ACTUALMENTE INTEGRA GRUPOS DE INVESTIGACIÓN UBACyT Y PIP (CONICET) EN TORNOS AL PROBLEMA DEL RENACIMIENTO EUROPEO, SUS FUENTES E IDEAS. DESDE 2005 Y EN EL MARCO DE LA MAESTRÍA EN ANÁLISIS DEL DISCURSO (UBA) ELABORA LA TESIS LA ACCADEMIA DELLA CRUSCA EN EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA LENGUA NACIONAL ITALIANA.

3 Ver el fragmento en Humboldt, V. W. [1816]. “Introducción a la traducción del Agamenón de Esquilo”, en Vega, M. A. (ed.). 1994.