

TRADUCCIÓN Y PARÁFRASIS EN FRAY AMBROSIO MONTESINO

Carlos Moreno Hernández (Universidad de Valladolid, España)

I

Ambrosio Montesino (1444?-1514), natural de Huete (Cuenca), ingresó en la orden de franciscanos menores y fue fraile en San Juan de los Reyes, en Toledo; en 1492 estaba en la Corte de los Reyes Católicos, quizá como confesor, y fue enterrado en la tumba familiar del Monasterio de San Francisco de Huete. Su poesía, fuera de la moda italiana al igual que la de Cristóbal de Castillejo, sigue la métrica tradicional castellana, con uso predominante del octosílabo, y rehace –*contrafactum*– los temas populares *a lo divino*; fue reunida en su *Cancionero de diversas obras de nuevo trovadas* (Toledo, 1508).

Por orden de la propia reina Isabel la Católica tradujo del latín, entre 1499 y 1501, la *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia (c.1300-1378); la obra se publicó en cuatro volúmenes en Alcalá de Henares, entre 1502 y 1503, en la imprenta de Estanislao Polono. Se trata de una refundición de los cuatro evangelios en uno, acompañada de comentarios y citas; Montesino destacó con caracteres especiales y más gruesos los pasajes que provenían directamente de los evangelios. La primera traducción parece haber sido portuguesa, probablemente en tiempos de Don Duarte -muerto en 1438- y no, como se había creído, del cisterciense Fray Bernardo de Alcobaça, quien hizo una copia en 1446, corregida luego por frailes franciscanos de Emxobregas e impresa en 1495¹; hubo luego otras, al francés (impresa en Lyon, 1487) y al catalán (Joan Roís de Corella, 1435-1497, impresa en Valencia, 1496); se ha sugerido que Montesino utilizó la versión catalana, algo con poco

¹ *Livro de vita Cr[ist]i* / [este que compos ho venerable mestre ludolfo prior do moesteyro muy honrrado de argentina]; [o qual mandou tresladar de latym em lingoagem portugues a muyto alta prinçessa infante dona ysabel ... ao muy pobre de virtudes dom abade do moesteyro de sam paullo. E foy corregido e reuisto com muyta dilligencia por os reuerendos padres da ordem de sam francisco de emxobregas ...]. - [Lixboa : Nicolao de Saxonia [e] Vale[n]tyno de moravia, 1495]. - 3 vol. : il. ; 2° (38 cm). - Responsabilidades retiradas do colofão do 1.º vol. - Tradução tradicionalmente atribuída a Fr. Nicolau Vieira e Fr. Bernardo de Alcobaça, mas hoje considerada como tendo sido feita no ambiente da Corte de D. Duarte. Assim, o colofon de Valentim Fernandes deve entender-se como tendo recebido da rainha Dona Leonor o manuscrito para a impressão do texto, mas a situação a que ele se reportava não estava bem determinada. De facto, Frei Bernardo de Alcobaça (que se transferiu deste mosteiro para o de S. Paulo de Almaziva, em Coimbra) transmitiu a Dona Isabel, duquesa de Coimbra, uma cópia do manuscrito em português que havia na biblioteca de Alcobaça; por sua vez, o manuscrito de Alcobaça deve-se, com toda a probabilidade, a D. Estêvão de Aguiar, que o recolheu na corte (os primeiros seis cadernos foram copiados pelo moço da câmara). A tradução foi constituída na corte, certamente sob orientação do rei D. Duarte (se é que não directamente por ele). - Informação do pé de imprensa retirada do colofão do 1.º vol. Cf. Aires Augusto Nascimento, "A vita Christi de Ludolfo de Saxónia, em português: percursos da tradução e seu presumível responsável", *Euphrosyne*, n.º 29, 2001, p. 125-142.

fundamento si nos atenemos a la edición aquí usada y a los ejemplos que aportaremos cotejados con el original del cartujano, referidos todos al procedimiento retórico habitual de los traductores medievales, la versión o glosa parafrástica. También los compararemos con la versión portuguesa, que no es completa. Hemos consultado también la traducción francesa del cartujo D. Florent Broquin (Paris, 1883)²

Las ediciones originales impresas de la *Vita Christi* son muy numerosas, desde las de Estrasburgo y Colonia (1474) hasta el siglo XIX. Usaremos aquí por comodidad, para los textos citados, la no muy fiable de Victor Palmé (Paris y Roma, 1865³), aunque cotejada con la edición de Lyon de 1529⁴.

La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia no se limita a seguir los evangelios y otras fuentes, pues incluye datos históricos, comentarios a los evangelios con textos de los padres de la Iglesia y todo tipo de disertaciones morales o instrucciones espirituales, meditaciones y oraciones. Ha sido llamada *summa evangelica*, en cuanto que compendia lo más importante de la dogmática cristiana. Parece haber influido en Tomás de Kempis y casi todas las biografías de San Ignacio de Loyola destacan que éste leyó la obra durante su convalecencia en Pamplona (1521), al parecer en la versión de Montesino, así como su probable influencia en la composición de los *Ejercicios espirituales* (1523-4), sobre todo en el método de oración y contemplación, o visualización, de los acontecimientos de la vida de Cristo que propone Ludolfo, así como en la fundación de la Compañía de Jesús (1539). De hecho, Ignacio de Loyola quiso primero profesar de cartujo, pero fue disuadido, y siempre hubo una estrecha relación entre cartujos y jesuitas, orden ésta que siempre conservó la enseñanza de la retórica –fundamental para la traducción e interpretación textual- en sus Colegios, incluso en su máximo declive durante el siglo XIX, como lo prueba el éxito del manual del jesuita alemán Joseph Kleugten (*Ars dicendi*, Roma, 1847), que integra la retórica y la poética, y viene a sustituir al del también jesuita Cipriano Suárez (*De arte rhetorica libri III*, Coimbra, 1562), compendio de las retóricas de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano.

También corrigió y limó Montesino, a petición del rey Fernando el Católico, una traducción de los *Evangelios y Epístolas* (*Epístolas y evangelios por todo el año, con sus doctrinas y sermones*, Toledo, 1512), a partir de la obra de Gonzalo García de Santa María *Evangelios e epístolas siquier liciones de los domingos e fiestas solemnes de todo el anyo* (Zaragoza, Pablo Hurus, 1484). Bataillon afirma de esta obra de fray Ambrosio de Montesino:

² *La grande vie de Jésus-Christ*, par Ludolphe le chartreux tome premier, *Génération et vie privée*, nouvelle traduction intégrale avec préface et notes par le P. dom Florent Broquin, religieux du même Ordre, *Deuxième édition*, Paris C. Dillet, libraire - éditeur 15, rue de Sevres, 15, 1883

³ *Vita Jesu Christi*, e quatuor evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata p e r Ludolphum de Saxoniam, ex ordine carthusianorum. Editio novissima, Parisiis et Romae, apud Voctor Palmé, 1865

□ Ludolphi Saxoniam, *Vita Jesu Christi redemptoris nostri*, Lugdunum, 1529

En las Epístolas y Evangelios era la Biblia misma la que hablaba a los españoles en su lengua materna, sin que la fuerza de su lenguaje estuviese atenuada por verbosos comentarios, como sucedía con el Evangelio elaborado por el cartujano (Ludolfo de Sajonia). (46)

El trabajo que hizo Montesino con la obra de Santa María consistió en suplantar la vieja traducción, corrigiéndola y limándola. Se reimprimió muchas veces hasta el año 1559, fecha en la que el *Índice* prohibió toda traducción de la Escritura en lengua autóctona. Otra traducción suya, que Bataillon (47) considera apócrifa, fue la de las *Meditationes* y los *Soliloquia* de San Agustín, que ha sido publicada modernamente (*Meditaciones y soliloquios*, Madrid, 1958).

El franciscano catalán Francisco Eiximenis (1330?-1409) es también autor de una *Vita Christi* influida por Ludolfo de Sajonia, prevista en latín pero finalmente redactada en catalán, antes de 1403; fue adaptada al castellano, con adiciones, por el fraile jerónimo Hernando de Talavera (Granada, 1496). Otro franciscano, Fray Iñigo de Mendoza (1425-1507), escribió un *Vita Christi fecho por coplas* (Zamora, 1482).

II

Intentando superar el modelo traductológico binario –el espíritu o la letra- que pasa de San Jerónimo a la Edad Media, la renovación de la retórica clásica en la tradición humanista desde el Renacimiento distingue tres modos de traducir, formulados por Luis Vives en su retórica (1533, capítulo 8), en relación con el viejo problema de la relación entre las palabras (*verba*) y las cosas (*res*): la *interpretatio* o traducción literal, más o menos asociada al aprendizaje de la lengua original o al mantenimiento de sus peculiaridades y de su cultura; la *paráfrasis*, que considera esa tarea imposible desde el principio y se limita a dar una versión modificada, en distinto grado y más o menos de acuerdo con la cultura de llegada; por último, la que opta por la efectividad poética o creativa del texto traducido, considerado aquí como primario, intentando adaptarlo a las coordenadas culturales de llegada o incluso pretendiendo superar el original (*aemulatio*).

Históricamente, tanto la paráfrasis como la emulación se hacen proceder de Cicerón y sus traducciones de los oradores griegos, cuando dice, en *De optimo genere oratorum* (V, 14), que no traduce como intérprete, sino como orador, y a quien, supuestamente, seguiría San Jerónimo en su traducción de Eusebio, en cuyo prefacio declara que ha traducido y, a la vez, ha creado una obra nueva; pero el fundamento habría que buscarlo, más bien, en los ejercicios –*progymnasmata*- de la retórica escolar en Roma, a partir de la imitación de los modelos griegos. En cualquier caso lo que predominaría en todas las épocas es esa ‘vía media’ de la paráfrasis a la que se refiere Steiner (1992: 266 ss.) citando un texto de John Dryden (*Preface to Ovid’s Epistles*, 1680), vía media que sería aplicable también, como se verá luego, a la práctica traductora de San Jerónimo mismo –*Vulgata* incluida- y de todos aquellos que le siguen, como el propio Ambrosio Montesino.

Y esto es así porque, como argumentábamos en otra parte (Moreno, 2010: 64 ss.), cualquier traducción se deriva, inevitablemente, de alguna forma de paráfrasis, en cuanto ésta implica la reproducción variada y modificada de un modelo, obtenida, por tanto, principalmente, mediante la aplicación de las categorías modificativas o *quadripartita ratio* (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 5, 38; Lausberg, 1990, § 462) –adición, sustracción, transposición y sustitución–, categorías que suelen presentarse sólo en su aspecto cuantitativo. Aunque Lausberg se refiere al aspecto cualitativo de la *immutatio* o sustitución –la categoría básica en traducción– no tiene en cuenta este mismo aspecto para el resto: Así, el aspecto cualitativo de la *adiectio*, o adición, y de la *detractio*, o disminución, se ve más claro en la *amplificatio*, o amplificación, que las incluye a ambas en cuanto que trata de realzar o rebajar algo, exagerándolo o minimizándolo; y la *immutatio* no es sino el proceso que resulta de una *detractio* seguida de una *adiectio*⁵. En cuanto a la *transmutatio*, o transposición, es un cambio de posición, o de “postura”, que es la traducción del término griego *schma*, *schema*, y del latino *figura* (Lausberg, 1989, § 64), algo que implica también un cambio cualitativo de punto de vista, o de perspectiva, o de actitud.

El aspecto fundamentalmente cualitativo de la *immutatio*, o sustitución, queda bien marcado en Quintiliano, que la sitúa al final de la cadena, como su culminación. De hecho, tal como anota Lausberg, supone primero una disminución o rebajamiento desde dentro afuera –miseria– compensada después por una elevación o realce –esplendor– que incorpora algo de fuera adentro, dando como resultado un cambio o salto cualitativo para su objeto o materia, una *metamórfosis*, sea en forma de recreación o de reencarnación. Lausberg (1990, § 462, 4, 10ª ed.) remite en nota como ejemplo de *immutatio* de dentro afuera a la transformación de Dafne en Ovidio (*Metamorphoseos*, 1, 548-552), obra ésta en la que los traductores siguen debatiendo sobre la traducción-interpretación del primer verso (*In nova fert animus mutatas dicere formas / corpora*), según se sitúen en la tradición platónico-aristotélica o en la sofístico-humanística. En la primera, por supuesto, hay que situar las traducciones e interpretaciones que dan a *formas* el sentido de ideas platónicas, y en esa misma tradición hay que situar las interpretaciones dogmáticas del primer capítulo del Génesis, en el que la palabra de Dios crea el mundo –cósmos– a partir del caos, y del primer capítulo del evangelio de San Juan (I, 1-14) que hace de comentario o interpretación de esa creación “original”, especialmente en lo referido a la encarnación de Dios mismo⁶. Desde la otra tradición, en cambio, herética⁷ para la primera, se trataría, en estos como en tantos otros textos, de una recreación que es una metamórfosis, en relación con el problema de la relación entre las palabras y las cosas, que es el problema retórico fundamental planteado

⁵ La propuesta de Eco de considerar la traducción como una negociación no sería sino otra forma de referirse a esta *immutatio* cualitativa, en la que se dan inevitablemente pérdidas y compensaciones, ganancias a veces.

⁶ Véase más abajo, en el siguiente apartado, a propósito del comentario de Ludolfo de Sajonia a este texto, que tomamos aquí como ejemplo de traducción parafrástica en Ambrosio de Montesino.

⁷ En la baja Edad Media, coincide en parte con la corriente epicúrea o averroísta, condenada por Dante: “Suo cimitero da questa parte hanno / Con Epicuro tutti i suoi seguaci, / Che l’anima col corpo morta fanno”. (*Inferno*, X, 13-15). Obsérvese que herético, etimológicamente, procede del gr. *haíresis*, capacidad de elegir.

ya por Protágoras con su idea del hombre como medida de todas las cosas, en cuanto creador de su propio mundo⁸.

La paráfrasis, un término de por sí difuso, se obtiene, como hemos dicho, por aplicación de las categorías modificativas, pero especialmente por aplicación de la primera de esas categorías, la *adiectio* o adición de un elemento nuevo a un conjunto dado, reducida a la *dilatatio*, o dilatación de la materia, si se considera sólo cuantitativamente, es decir, sin amplificación, o *amplificatio*, en su sentido propio de realzar o rebajar. En el mismo Quintiliano, en el párrafo final que resume el ejercicio escolar de la paráfrasis después de los dedicados a la traducción (X, V, 2-3), las tres cosas van unidas:

Illud virtutis indicium est, fundere quae natura contracta sunt, augere parva, varietatem similibus voluptatem expositis dare, et bene dicere multa de paucis (Inst. Orat., X, V, 11).

(Es prueba de habilidad el expandir lo naturalmente comprimido, realzar lo pobre, prestar variedad y gracia a lo expuesto de manera parecida, y de lo escaso decir bien muchas cosas.)

Además, toda traducción presupone una interpretación (Eco, 2007, 225 ss.), es decir, una forma cualitativa de paráfrasis, tanto más elaborada cuanto más dificultad presente el texto, lo que, a su vez, supone un proceso conjetural, o estocástico (Plebe, 47), por el que se establece, como base o punto de partida, una hipótesis o supuesto –Lausberg, 1989, § 73, *quaestio finita*- en forma de tema que es preciso tratar o elaborar, o volver a tratar: reelaborar. Y ese proceso conjetural de partida se da ya en el primer estadio o fase preliminar del quehacer –*officium*- retórico, la *intellectio* (Lausberg, 1990, § 97; 1989, § 29), fase en la que se toma conciencia de la situación y se decide el tema –qe’ma, *thema*, lo que se pone-, equivalente a la materia –la *res* o cosa- que debe ser tratada en cada caso concreto: cuando se trata de un texto de fácil interpretación, un texto “correcto” o “sencillo”, que se rige por la norma gramatical de la lengua de partida, en relación con aspectos cotidianos o conocidos de todos, o consabidos, negocios o quehaceres del contexto de partida, el tema viene dado, o *supuesto*, y no *supone*, por tanto, ningún problema; pero si el texto es obra de un buen escritor y se aparta más o menos de esa norma o consenso, el tema necesita ser establecido, de la misma manera que si partimos de un texto en nuestra propia lengua que se quiere tratar, o reelaborar. De ahí la utilidad de clasificar diferentes modos –*modi*- de tratamiento de la materia, según los ejercicios retóricos, o *progymnasmata* (Lausberg, 1990, §§ 1104 ss.).

⁸

Cf. J. Ortega y Gasset, “*Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant*” (1929, en *Obras completas*, IV, 2005, 285) y “El mito del hombre allende la técnica” (1952), *ibid.*, VI, 2006, 812: “(el hombre) transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo, tanto los físicos como los biológicos, de tal suerte que cada vez más y quizá al final totalmente, o casi totalmente, se convierten y originan un mundo distinto frente a lo primigenio y espontáneo (...). La técnica, por tanto, es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* –de la nada-, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*”. La creación de la nada aparece en la Biblia, pero no tanto en el Génesis (1, 1-31), donde todo está confuso al principio (cielos, tierra, luz, oscuridad) y Dios crea mediante la palabra, como en Macabeos, 2, 28, según explica la madre de los siete hermanos martirizados por orden de Antíoco. En *Proverbios*, 8, 14 ss., la sabiduría aparece como una habilidad o inteligencia, una especie de *ars*, o *techné*, anterior a todo, que está con Dios como arquitecto de todas las cosas.

Rener (183) cita al tratadista del siglo XVI Lawrence Humphrey para sostener que el conocimiento de la retórica es indispensable para el traductor, pues, según dice, *sine his non intellegi auctores nec exponi possunt, necdum converti*, frase en la que los tres verbos apuntan al proceso traductor:

Intellegi: la tarea preliminar de comprender la *res* del original, su asunto o tema.

Exponi: la fase interpretativa

Converti: la fase final de articular el texto en la lengua meta, dándole el adecuado pulimento –*emendatio*, *expolitio*- que lo acerque al original.

Dentro de este último aspecto, como parte de la *elocutio*, es preciso no olvidar la composición o *compositio*, que es propiamente la fase final de elaboración de un texto, cuya relevancia para la traducción es destacada por Rener (244 ss.) en relación con la *emendatio*, que no es sino la *expolitio* en sentido propio, es decir la labor final de lima o acabado, utilizando un simil escultórico:

This last step consists in a careful process of retouching and of finishing, known as *emendatio*. It is a process which every work of art, literary or otherwise, must undergo before leaving the artist workshop. This operation is known also under other names. The two most common terms have been borrowed from manual trades, namely *expolire*, employed in finishing marble or books by means of pumice-stone, and *limare*, which was used in filing down a metal surface. (Rener, 245)

labor que es parte de la traducción como *immutatio* cualitativa o negociación, tal como admite Eco:

Tradurre significa sempre “limare via” alcune delle conseguenze che il termine originale implicava. In questo senso, traducendo, *non si dice mai la stessa cosa*. L’interpretazione che precede ogni traduzione deve stabilire quante e quali delle possibili conseguenze illative che il termine suggerisce possano essere limate via. (2007, 93-94)

y parte fundamental, también, como pulimento o retoque final, de cualquier proceso de escritura:

Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros (...) Pero la malaventura parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. (Ortega, Prólogo a “Ideas y creencias”, 1940, V, 2007, 657)

En esta última parte compositiva de toda obra es donde el traductor puede distinguirse y superar a los que lo han precedido en la misma labor. Tal como señala Rener aquí mismo a propósito de Humphrey, si el sentido, o el contenido, pertenece al autor, el texto, la composición, pertenece al traductor. Pero con esto no se ha superado aún, según cree él, la fase retórica que sucede a la fase gramatical en la tarea traductora, pues es ahora

propriadamente cuando el traductor puede dedicarse a lo que sería la fase más creativa o personal, si es que el texto que ha de traducirse lo requiere.

Y esta última mano, a fin de cuentas, se sirve también de las categorías modificativas (Renner, 248) y de otros procedimientos compositivos (Lausberg, 1990, *Compositio*, §§ 911-1054) como el cuidado de la colocación de las palabras según ritmo o eufonía, o el uso de la oración periódica o de la coordinada *-perpetua-* según convenga.

III

Intentaremos precisar lo que venimos diciendo aportando algunos ejemplos de las traducciones de la *Vita Christi* mencionadas antes. Mientras que la temprana versión portuguesa opta por la *interpretatio* y la *detractio*, es decir, intenta ser literal al tiempo que suprime pasajes enteros del original, y la de Roís de Corella se desboca en una paráfrasis libérrima cercana a la recreación, la del franciscano Ambrosio Montesino que transcribimos⁹ se decanta por una moderada *adiectio*, que no está reñida con la fidelidad a la fuente del cartuxano, al tiempo que incluye un *Prohemio epistolar del interprete*, dirigido a los reyes, en cuyo final (folios IIv.-IIIr.) el traductor nos detalla su manera de trabajar¹⁰:

No dexare de contar entre este epilogo e sumaria de vuestras grandezas esta obra muy espiritual y devota del *vita christi cartuxano* que vuestras altezas me mandaron interpretar e sacar del latin en lengua familiar de vuestra castilla (...) Procede en cada capitulo declarando las palabras y obras de nuestro redentor según quatro sesos de la sagrada escritura, que son: Literal, Alegorico, Moral, Anagogico, que quiere dezir espiritual y trascendente, e convierte cada uno destes en doctrina salutifera. E porque vuestras altezas recibiesen mayor servicio (...) *ordene todo lo que del testo del evangelio trata este doctor en tal manera que fuesse conocido entre las otras palabras de este libro y de todos los otros doctores que trae para declaracion del sacro evangelio, escribiendolo de otra letra mas gruesa, porque se reconozcan sin pena las palabras divinas entre las humanas*. Lo segundo es que vi *muchas de las auctoridades que se alegan* en esta obra en los libros originales, quantos mas puede aver, porque *me parecieron algunas dellas variables o algo dignas de revista, y esto creo aver acaescido mas por defecto de los trasladadores o por los moldes defectuosos que por inadvertencia del doctor, e quando halle que algunas dellas estaban necessitadas de alguna reformation de palabra o de sentencia, puselas sin defecto alguno según el tenor del original de los libros antiguos*. Lo tercero es que (...) por ser los

⁹ Ludolphus de Saxonia (O. Cart.), *Vita Christi Cartuxano* : la primera parte / [interpretado de latin en roma(n)ce por ... Fray Ambrosio mo(n)tesino dela orde(n) delos menores] por Juan cro[n]berger, 1530 Emprimio se en la muy insigne cibdad de Seuilla, [8], ccliiij [i.e. 252] f. : grav. ; Fol. (31 cm)

-*Vita Christi Cartuxano*... : [primera parte / compuesta por ... Landulpho de la Orden de la Cartuxa... ; interpretado de la lengua latina en la castellana por ... fray Ambrosio Montesino...] Ymp[ri]miosse ê ... Seuilla : en casa d[e] Jacome Crôberger, 1551, [8], ccxliij [i.e. cclij] h. : il. A la edición de Roís de Corella que hemos utilizado le faltan las tres primeras hojas, por lo que no sabemos si incluye algún prohemio del traductor. No lo hace la edición portuguesa, cuyo prohemio inicial es de los impresores.

¹⁰ Mantenemos la falta de acentuación de los textos citados y destacamos en cursiva lo más importante.

capitulos que pone algo largos (...) puse un sumario antes del principio de cada uno de todos los capitulos (...) Lo quarto es que *seguí en el romançar la letra del cartuxano en todo lo que sin acrescentamiento o mudança de palabras se pudo guardar, e quando vi que algunas palabras por ser terminos theologales no se podian dar a entender a todos en nuestra lengua comun sacandolas de palabra a palabra según que en el libro esta, alumbrelas con otros vocablos mas comunes e conformes a la verdadera inteligencia, sacando sentencia de sentencia, y seso de seso, sin corrompimiento alguno de la intencion del doctor, según que en semejante caso nos encamina la enseñanza y estilo que sant Hieronymo tuvo en la interpretacion de las sanctas scripturas.* (...) Lo quinto es que puse en las margenes los nombres de los doctores con todas las cotaciones con cuyos dichos se autoriza esta obra (...) y esto hice porque el lector halle sin dificultad las sentencias que mejor le parecieren de cualquiera de todas ellas. Lo sexto es que *hice una tabla por alfabeto (...) con un inventario breve para hallar sin pena en este libro todos los evangelios que la yglesia romana canta en todos los Domingos y fiestas e dias feriales del año para spiritual recreacion de los devotos.*

Comparemos ahora, como ejemplo, y de acuerdo con lo anterior, el comienzo de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia referido a la generación de Cristo, según el evangelio de San Juan, con la versión de Ambrosio Montesino, la portuguesa atribuida a don Duarte y la de Roís de Corella, para ver hasta qué punto el franciscano aplica las normas traductológicas que él mismo expone, que no son sino las derivadas de la retórica y pasadas por San Jerónimo, según se aprecia en el cuarto punto, que hemos subrayado, y cómo usa del *acrescentamiento o mudança*, la técnica parafrástica más frecuente en todas las épocas, particularmente en la medieval. Entre paréntesis situamos todo aquello que se desvía del cartujano, generalmente por adición de elementos, y lo comentamos dividiendo en cuatro párrafos la introducción (*De plenitudine itaque evangelii...*) y el punto primero (*Primo declarat...*).

CAPUT I. *De divina et aeterna Christi generatione*¹¹.

§ 1 DE plenitudine itaque Evangelii, vini scilicet boni, quod usque ad hoc tempus gratiae Dominus Jesus servavit, quasdam guttas haurire cupientes, sumamus initium a divina ejus generatione, de qua Evangelista Joannes specialiter loquitur : quia omnia ad hoc inducit, ut divinitas Verbi manifestetur, et maxime contra quosdam hereticos dicentes Christum purum hominem esse et per consequens, propter temporalem nativitatem, nec semper, nec ante Mariam fuisse. Et ideo de eternitate Verbi incipit, ostendens divinam Christi naturam, in qua eternalitater praecessit Mariam. Et ponit quinque de divinis personis, quae per ordinem tanguntur in subscriptis.

Versión de Montesino, cap. 1, fol. X r.:

Siguese el capitulo primero

¹¹ Marginalia: Joann. cap. 1. *Evangelii, Joannis scopus. De divinis personis quinque notanda.* I Vers. 1. *Principium duplex. Verbum cur potius quam Filius dicatur. Verbum duplex.* Arist. 1, de inter. La división en apartados (§) numerados es nuestra.

§ 1 Deseando sacar algunas gotas de la fuente (profunda e) muy llena del evangelio (vivo¹² e bueno) que para este tiempo de la gracia (y de la redención) tenia guardado nuestro señor Jesuchristo, tomemos comienzo de la divina generación suya, de la qual el evangelista san Juan en (muy soberana) particularidad habla; e todo el propósito (e la orden) de sus palabras se estiende (en alguna manera) para que la divinidad del verbo se pueda manifestar, y en especial para (confundir) a algunos herejes (que en sus días se levantaron) que (con pertinacia e dureza) afirmavan que Jesuchristo era hombre puro (e no dios) e por consiguiente dezian que por la temporal natividad (que nascio de la virgen) que no era (su persona) eterna (e que) no fue primero que su madre. E (desta causa el glorioso evangelista) comienza (su evangelio) de la eternidad del (hijo de dios), e manifiesta que su naturaleza divinal fue eterna e antes que la (temporal) que rescibió (de su madre) diziendo: “En el principio era el verbo (y el verbo era cerca de dios y dios era verbo, y esto era en el principio acerca de dios, e todas las cosas son hechas por el, e sin el ninguna es fecha)”. En estas palabras pone (el evangelista) cinco cosas de las divinas personas (muy notables) que se tocan por su orden en lo que debaxo se escribe.

ed. portuguesa, 1495, fol. VIIb:

§ 1 Do cumprimento do vinho evangelical e bono o qual christo ataa este tempo da graça nos gardou, cobiçando tirar algumas gotas tomemos começo na divinal geeraçon de jesu christo da qual o evangellista sam joham especialmente falla, porque todas as cousas tras a afim de que seja declarada a divinidad de o verbo, mayormente contra alguuns herejes que dizian christo seer puro homem. E por conseguinte por a sua nacença temporal dizian que non era de sempre nen ante de sancta maria. E por tanto começada eternidade do verbo demonstrando a natureza divinal de christo, em a qual eternalmente foe ante quen sancta maria. E poone çinco cousas das pessoas divinaaes que sam per orden tocadas em as cousas afundo dirzdoyras.

Se observa a simple vista que la traducción portuguesa se ajusta al original latino bastante más que la de Montesino; veremos luego que la de Roís de Corella diverge todavía más que la del franciscano, quien lee *vivi* por *vini*, quizás por ultracorrección, como consecuencia de su afán de enmendar el texto de sus posibles errores de transmisión, según expone en el punto segundo del prohemio. También utiliza a menudo los dobles, muy frecuentes en el romanceamiento medieval, e intenta aclarar o precisar el texto mediante la adición de complementos más o menos reiterativos. Sustituye arbitrariamente *verbo* por *hijo de dios* y cita todo el versículo de San Juan, que el original divide en partes desde el comienzo, todo ello en su afán de resaltar lo que es el texto evangélico, siempre en negritas, para distinguirlo de los comentarios.

¹² Es fácil la confusión en los manuscritos y ediciones antiguas entre *uini* y *uiui*, tal como ocurre en la edición de Milán, que hemos consultado: *Meditationes vitae Christi* / [Ludolphus de Saxonia] Mediolani : Johannes Antonius de Honate : impens. Petri Antonii de Castelliono, [1488?], p. 8.

§ 2 Primo declarat Filii a Patre eternam generationem, dicens: *In principio erat Verbum*, id est, in ipso Deo, qui ab omnibus supponitur : primum principium necessario est Verbum proprie dictum, tanquam in ipso cujus est. Ac si diceret, Filius erat in Patre, Patri scilicet coaeternus, non in Maria incepit esse, sed in principio, id est, in Patre, qui est principium sine principio, et Filius qui est principium de principio. Dicit autem Verbum Dei filium; quia Jesus Christus Dominus noster quemadmodum dicitur filius Dei, sic dicitur Verbum Dei, sic et Virtus et Sapientia Dei : unum enim idemque significant, unum idemque sunt, Filius, Verbum, Virtus, et Sapientia.

Versión de Montesino:

§ 2 La primera es: que declara la generacion eterna del hijo eternamente engendrado del padre diciendo: “En el principio era (la palabra, o) el verbo, entendiendo por principio esse mismo dios, que de todos (por verdad manifiesta) se presupone (e confiessa) que es primero principio (en cuyo pecho es) necesario (que el verbo que según verdadera propiedad es dicho palabra este como en esse mismo dios) cuyo verbo (o palabra) es. Como si dicesse: El hijo estava en el padre al mesmo padre yqual e con el juntamente eterno, porque no començo a ser en (la madre virgen) Maria, mas fue siempre en el principio, esto es, en el padre, que es principio sin principio, (en cuyo entendimiento) y (persona eterna siempre estava) el hijo, que es principio de principio. Y (el evangelista) llama aquí al hijo de dios con mucha propiedad palabra o verbo, porque Jesu cristo nuestro señor assi como es dicho hijo de dios, assi se se dize algunas vezes verbo o palabra de dios, e otras vezes virtud e sabiduria de dios. (E no embargante) que (estos quatro nombres) hijo, palabra, virtud, sabiduria significan una mesma cosa e una mesma (persona) son.

Versión portuguesa:

§ 2 Primeiramente declara a geeraçon do filho eternal do padre, dizendo: [Em o começo era verbo] i.e. em esse deus que de todos he avydo por primeyro principio necessariamente, ergo he dicto verbo he propria assy como aquelle cujo he. Como se dissesse: O filho era no padre coeternal ao padre, e non começou seer em maria, mas no principio, i. e. no padre o qual he principio sem principio e ho filho he principio de principio. [E chama o filho de deus verbo mas que filho, porque...]

La versión portuguesa omite la traducción a partir de aquí, enlazando este pasaje, desde lo que se enciera entre corchetes, con el final del párrafo cuarto (§ 4: “o filho soamente diz comparaçon ao padre...”) que distribuye en dos porciones, según se detalla luego. Montesinos apenas omite nada, dilatando la versión original con su acostumbrado *acrecentamiento o mudança*:

§ 3 Sed ait, Verbum, non Filius, quia hoc nomen Verbum, magis ad propositum facit quam Filius. Ubi sciendum quod vox significativa dicitur Verbum; sed hoc est tantummodo large et denominative, in quantum significat interiorem mentis conceptum : sicut facies (urina)¹³

¹³ *facies*, faz, en la ed. Palmé; *urina*, en la de Lyon.

dicitur sana, in quantum est sanitatis indicativa. Et ideo sicut illud proprie dicitur sanitas, quod per faciem (urinam) designatur, ita illud proprie dicitur verbum, quod per vocem significatur. Hoc autem est interior mentis conceptus; qui(a) voces sunt note et signa passionum qu(a)e sunt in anima; et ita conceptus mentis interior, etiam antequam per vocem designetur, proprie verbum dicitur. Cum ergo hoc nomen verbum significet vocem vocalem, et quod exit ab ore, significet etiam mentale, quod a mente gignitur; nec ab ea recedit cum emittitur, scilicet verbum conceptum secundum ultimam acceptionem hic sumitur, ut per ipsum Filius intelligatur; quippe quia a Patre procedit per eternam nativitatem, ac cum eo et in eo permanet per essentiae unitatem; sicut cogitatio, seu conceptio mentis, qua(e) ex mente nata est, cum ipsa permanet; et ideo maluit dicere verbum, quam filius.

Montesino:

§ 3 (el evangelista) nombra aquí al (hijo de dios) palabra [porque] mas faze en este lugar al proposito que este nombre hijo. Onde es de saber, que (toda) boz (que) significa (o representa alguna cosa de lo que esta en el entendimiento) es dicha palabra, mas esto es según manera larga e comun de nombrar, y en quanto (la tal boz) significa la (cosa que es) concebida dentro en el anima, bien asi como la orina es dicha sana en quanto es demostradora de la salud e por ende como aquello que dize (según verdadera propiedad) sanidad que por la orina es declarado, assi aquello es dicho propiamente palabra que es significado por la boz, y esto (que assi por la boz es pronunciado) es el concepto interior que esta en el anima, ca las bozes (de fuera) no son (otra cosa) sino manifestaciones y señales de las passiones (e affectiones) que están en el entendimiento. E tambien que este concepto (o cosa) interior (que) en el anima (esta) se llama en propia manera verbo, antes que por la boz sea pronunciado. Pues como este nombre palabra signifique la boz (corporal) que procede por la boca, e signifique el concepto mental que se engendra en el anima que no se aparta della quando es embiado (o pronunciado), de aquí viene que por esta segunda manera de palabra se toma aquí que el hijo (de dios) sea dicho palabra, porque procede del padre por eternal nascimiento, e (por esta manera de nacer) no dexa de permanecer con el y en el por unidad de essencia, como (la verdad o) lo que del entendimiento nasce que siempre permanece con el mesmo (entendimiento), e por esto mas quiso aquí dezir (sant Juan: en el principio era la) palabra, que dezir (en el principio era el) hijo.

Puede observarse que en este tercer párrafo la cita de Aristóteles (*De la interpretación*, 1) señalada al margen, sobre la definición de palabra, es dilatada por Montesino como si quisiera precisar la referencia que ha comprobado, según la norma citada del punto segundo del prohemio. Los manuscritos latinos alternan en el ejemplo comparativo entre las voces *urina* o *facies*; el que utiliza Montesino contiene la primera, mientras Roís de Corella, como se citará luego, usa el término *color*. La versión portuguesa omite este pasaje, como ya se ha dicho. Prosigue el texto latino:

§ 4 Cum igitur in ipso Deo proprie et perfecte sit Verbum; Verbum autem de sua ratione dicit quod procedens ab eo cujus est verbum, sicut conceptus a concipiente. Et cum Verbum et Filius sint idem, sequitur quod ibi sit generatio Filii a Patre, ex quo est ibi processus

verbi a dicente. Item potius describit Filium Dei sub nomine Verbi, quam sub nomine Filii, quia filius solum dicit comparisonem ad patrem, verbum vero dicit comparisonem, non solum ad dicentem, sed etiam ad id quod per verbum dicitur, nec non ad vocem quam induit, et ad doctrinam quae mediante verbo in altero efficitur. Quia igitur Dei Filius debet hic describi, non tantum (tamen) in comparatione ad Patrem a quo procedit, sed etiam ad creaturas quas fecit, et ad carnem quam induit, et documenta qu(a)e praeiubuit, congru(ent)issime et decentissime sub nomine Verbi describitur, quia nomen illud ad omnia supradicta respicit, nec posset sub c(a)elo ita nomen conveniens inveniri. Secundo declarat...

Montesino:

§ 4 Pues como en esse mesmo dios consista propia y perfectamente la palabra y toda palabra de su propia razon dize que siempre procede de aquel cuya palabra es, como el concepto (o la verdad concebida siempre) procede del que la concibe, e como la palabra o el hijo sean una cosa, siguese que alli sea la generacion del hijo (y) del padre, pues que alli ay procession (o nacimiento) de la palabra del (padre) que la dize. Item (por cosa) mas propia escribe (aquí sant Juan) al fijo de dios (debaxo) de nombre de verbo que (debaxo de) nombre de hijo, porque el hijo (no) dize (sino) sola comparacion al padre, mas el verbo dize comparacion no solo al que lo dize, mas (aun) a aquello que por el (mesmo) verbo o palabra es dicho; e aun a la boz que se viste, e a la doctrina que mediante el verbo se haze (y resplandece) en otro. Pues porque el hijo de dios ha de ser aquí escripto (e manifestado) no en sola comparacion (que tenga) al padre del qual procede, mas aun (ha de ser manifestado según la comparacion) de las criaturas que hizo, y de la carne que se vistio, y de las doctrinas que dio en muy conveniente y en propia manera lo significa (el evangelista debaxo) de nombre de palabra, porque este nombre tiene acatamiento a todas estas cosas e no pudiera debaxo del cielo ser hallado otro nombre assi conveniente (e propio al misterio de su generacion como este). Lo segundo declara sant Juan la distincion personal del padre y del hijo diziendo: “E la palabra era acerca de dios”...

Versión portuguesa:

§ 4 [E chama o filho de deus verbo mas que filho porque] o filho soamente diz comparaçao ao padre. Mas verbo ou palaura nom soo se diz respecto do que o diz, mas ainda ha a aquello que he palaura dicta, e ainda ha respeyto a a voz que veste e a a doutrina que mediante ho verbo ou palabra he feita em outro. E porque o filho de deus se deve aque definir ou descripver non soamante em comparaçao do padre de que procede, mas ainda avendo respecto a as criaturas que fez, e a carne que vestio, e a doutrina que deu. E porem muy convinhalmente se pone sob nome de verbo, porque este nome a todallas cousas suso dictas ha respeyto. Nem pode seer achado so ceo nome mais conveniente. Como ergo em esse deus seja propriamente e perfeyto verbo, e de sua razon o verbo quer dizer cousa procedente daquelle cujo verbo he assy como concebido do concebente. E porque verbo e filho sam huna cousa seguesse que aly seja geeraçao do filho da parte do padre pois que ha hy processo do verbo ou palaura da parte do dizente. Segundamente declara a distincom pessoal do padre e do filho diziendo: [E o verbo era acerca de deus]...

El párrafo cuarto es distribuido en la versión portuguesa colocando al final la parte que va desde el comienzo (*Cum igitur in ipso deo...*: “Como ergo en esse deus...”) hasta *verbi a dicente*, y comenzando por *sustituir Item potius describit Filium Dei sub nomine Verbi, quam sub nomine Filii, quia...* (“E chama o filho de deus verbo mas que filho, porque...”) por *Dicit autem Verbum Dei Filium, quia...* del párrafo segundo. Traduce, pues, al contrario que Montesino, siguiendo la técnica de *interpretatio* y *detractio*, que conduce a la *abbreviatio*. Montesino, como puede leerse al final del prohemio citado, se dirige a un lector devoto a quien aprovechen los evangelios que se cantan en los días festivos, dándole, como en la edición latina del cartujano, todo tipo de referencias en relación con las autoridades que se citan, bien detalladas en índices y tablas para facilitar su búsqueda, finalidad que no parece ser contemplada por el traductor portugués, quien no se ha propuesto una traducción completa, pero sí lo más literal posible.

La versión de Johan Roiç de Corella (ed. Lope de la Roca, València, 1496)¹⁴, en consonancia con el título de doctor en teología –aplicado también al evangelista- que se le da en el colofón, se ramifica en digresiones y meandros que hacen difícil su comparación con el original, del que se aparta considerablemente. Intentaremos dividir el texto según los cinco párrafos o apartados anteriores del capítulo primero, tras el preámbulo:

De la divina hi eterna generacio del senyor. Capítol I (fol. VIIr.-v.)

La sacrosanta catholica sgleya unica simple fecunda coloma mare nostra als humils fills qui en iesus engendra hun excellent past entrels altres los presenta, que es lo seu spos Jesus deu y home. *Aquest es lo thema aquest es lo fonament y principi de tota la cristiana catholica crehença*: confesar y creure que iesus es deu y home, aquesta es aquella entonacio tan alta, la qual *lo theolech Joan* entona, de qui diu Ezechiel profeta: que es aguila volant sobre totes les angeliques jerarchies, y vola tan alt que pasant les celestials speres, sobre lo cel imperi vench al mont del libano de la divina essencia, y pres la medulla del cedre, *descrivint de Jesus la generacio eterna*, havien ja scrit los tres evangelistes la tenporal generacio de Jesus y los seus maravellosos actes, y no havien posat los ulls a la resplandor de la llum eterna,

Roís de Corella comienza su preámbulo estableciendo el tema o principio básico a desarrollar, o reelaborar, que destacamos en cursiva, como si se tratara de un ejercicio retórico amplificatorio, y diferencia claramente entre los otros evangelistas, que sólo tratan de su *generación temporal* o humana y el teólogo Juan -el *glorios* o *illuminat evangelista*-, que comienza su evangelio con la generación eterna, o divina. Prosigue luego el texto, en el que destacamos en cursiva las referencias al teólogo-evangelista o lo que puede con más facilidad hallarse en las otras versiones:

¹⁴ *Meditationes vitae Christi : Lo primer del Cartoxà o Vida de Jesús* / [Ludolphus de Saxonia] ; trelladat per Johan Roiç de Corella [Lope de la Roca : a despes. de Miquel Albert], 1496 València [146] f. ; Fol. Sign.: a-r8, s10. - Data completa, 13 abril, 1496. El colofón de la cuarta parte dice: ...*impressum fuit opus istud, correctum nec non diligentissime emendatum, per reverendissimum dominum Joannem roiç de corella doctorem sacre theologie (...)* novembris anno domini 1495.

§ 1 scrivit com eternament naix del pare; *levarent se heretges qui afermaren* que Jesus tingue principi y comença o seu eser quando lo concebe y lo confessaven home, no entenent ni crehent la pari la senyora nostra maria verge, solament divinitat sua, ni volien entendre, con el deu verdader de les purissimes sanchs de la verge donzella venguda la plenitud del temps pres cors de home, informat de sacratissima aia, per ell mateix deu novament creada, y axi aquell que eternament era es y sera; comença eser home fill de la verge senyora maria,

§ 2 volent donchs *lo glorios theolech iohan* descriure de iesus la sua divina essencia, la sua generacio eterna, *comença* y entona, y *lo principi del seu evangeli en deu principi comença dient: En lo principi era lo verb*, era la paraula, era lo fill en lo pare, coetern amb lo pare, el fill deu, era en deu son pare, que es principi, y axi clarament mostra: *quel eser de iesus no comença ni te principi en la verge ni de la verge senyora maria, lo qual en la eternitat en lo principi era en lo principi en deu son pare*. Era donchs iesus paraula eterna de deu son pare, en lo etern principi a(ba)ns que lucifer y totes les creatures fosen, y tant primer quant dista lo que es increat y etern delles coses que en temps començen y venguda la plenitud del temps comença iesus deu increat suposit eser home dins lo immaculat ventre de la verge senyora mare, diu li ver y paraula *lo glorios evangelista*, porque li es propi, per a declarar la sua eterna generacio y temporal en carn humana, es una mateixa cosa en iesus en quant deu quand li diem fill, paraula, virtut y sapiencia del pare,

§ 3 pro diu li paraula *lo illuminat evangelista*, que li es propi per a entendre la sua generacio y filiacio eterna, com eternament lo engendra deu son pare, y devem subtilment aprendre, que aquest nom paraula que en latin verbum se nomena, principalment significa: no la paraula que formen les nostres labis, mas la nostra intrinseca paraula que tenim dins nostra pensa, a semblança de la qual pro / nunciam la nostra veu a la part defora que sona en les orelles del que la ohen, y *aço es lo que diu lo aristotil que les veus nostres son senyals de les conceptes que tenim dins nostra pensa*, y axi aquella ymatge, aquell concepte, aquella figura que te lo nostre enteniment de la cosa que enten, propiament se diu paraula, encara que la nostra boca no la parle, y la veu que nostra boca parla nos diu paraula, sino per que es senyal de aquella principal y verdadera paraula que esta dins la nostra pensa, *axi com del home sa, diem que te la color sana, no per que la color tinga sanitat alguna, mas per que es senyal de la sanitat que te lome en la sua persona*, y con tota perfectio sa mes perfetament en deu que no enles creatures, y entendre sia perfectio en qualsevol creatura, es en deu aquest verb, aquesta paraula molt mes perfeta que en algun altre, y axi eternament entenent la sua essencia, produheix dins la sua pensa entenent axi mateix la sua semblança, la sua imatge, la sua figura, porque perfetament se enten, perfetament la produheix sens algun default ni dessemblança, axi com si algun perfetament axi mateix entenia: dins la sua pensa perfetament tendria la sua ymatge, axi deu entenent axi mateix produheix perfetament y engendra la sua ymatge.

Obsérvese en este párrafo tercero la cita de Aristóteles incorporada al texto, con mayor precisión y detalle en la explicación que Montesino, así como la introducción de los términos *imagen* y *figura* como sinónimos, al parecer, de verbo/concepto. No nos es

posible, sin embargo, precisar a continuación donde enlaza con el original o con las otras versiones en relación con el cuarto párrafo cuyo comienzo es mera conjetura:

§ 4 (?) aquest es lo seu verb, aquest es lo seu concepte, aquesta es la sua paraula, aquesta ymatge es en nosaltres, es hun accident que pot esser y no esser en la nostra pensa, y per oblit pot passar y deffer se. p(e)ro en deu en lo quel imperfectio algun loch no troba es substancia, y no pot esser altra sino la mateixa divina essencia, que tot ço que es en deu, es en deu per essencia, en nosaltres per la finitar de nostre esser, tenim moltes coses que no son nosaltres, p(e)ro la perfectio infinida de la divina essencianon comporta, y axi per la infintat sua aquesta paraula, aquesta ymatge, aquest verb, o concepte qui fill se nomena, fa que es una mateixa essencia a(m)b lo pare, quel engendra, y perque alguna cosa no produheix asi mateixa, roman real distinctio entre la persona del pare produhint, y lo fill persona produhida, aquesta persona produhida, aquesta ymatge veru concepte, o paraula diu fill la religio cristiana, perque fill se diu aquell que proceheix vi(u) de viu en natural semblança, y per ço encara que hun foch se engendra daltre, non diem que sia fill de aquell quel engendra, perque lo foch no te vida, del home que es viu, aials se engendre, y fills se'nos dien, perque no li tenen natural semblança, axi con son puçes y aials altres, y per ço enlo verb y paraula divina, *perfeta raho de fill se troba*, que perceheix viu de viu, vida de vida, no solament axi com en nosaltres en natural semblança, mas en unitat de una individua divina essencia, volgue *lo theolech iohan* nomenarlo verbo, o paraula, perque proceheix del pare entenet la sua essencia, axi com nosaltres produhim les nostres interiors paraules. Segonament perque nosaltres...

IV

La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia se inscribe en la tradición exegética que procede de los Padres de la Iglesia –la patrística-, herederos todos ellos, a su vez, de la tradición retórica. Señala Schildgen (151) que de los ocho Padres latinos más prominentes, cinco, entre ellos Lactancio y San Agustín, eran retóricos profesionales y otros tres, entre ellos San Jerónimo, se formaron en las escuelas de retórica. Es en San Agustín (*De doctrina christiana*, prólogo) y en San Jerónimo (Carta 53), principalmente, donde se labra la distinción entre el Verbo o palabra divina, asociada a la revelación o iluminación inmediata y a la oralidad, y la palabra escrita –incluyendo la sagrada escritura-, necesitada de la mediación traductora e interpretativa. Es fácil asociar esto a la distinción retórica entre *natura* y *ars rhetorica*, en cuanto que ésta nos capacita para desarrollar la interpretación o el comentario, con sucesivos niveles, que ya en San Jerónimo (comentario a Ezequiel, XIII, 42,13) se concretan en tres: literal, histórico y alegórico (Schilgen, 155-8). Montesino, en su prohemio citado, menciona los cuatro desarrollados a lo largo de la Edad Media para explicar cómo ha compuesto su obra el cartujano, y explica el último:

Procede en cada capitulo declarando las palabras y obras de nuestro redentor según quatro sesos de la sagrada escritura, que son: Literal, Alegorico, Moral, Anagogico, que quiere dezir espiritual y trascendente, e convierte cada uno destes en doctrina salutifera.

Es este sentido anagógico el que corresponde más al evangelio de San Juan, al que la patristica llamó ‘espiritual’. En el comienzo citado de este evangelio, Dios es identificado con el Verbo, o la Palabra, y “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (San Juan, I, 14) lo que San Agustín (*De doctrina christiana*, I, 13) comenta con una comparación referida a la comunicación oral de un pensamiento o idea:

Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.

(¿De qué modo viene, sino en cuanto *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*? Así como al hablar, para que lo que llevamos en nuestra mente penetre en la mente del oyente por los oídos carnales, la palabra que guardamos en nuestro corazón se hace sonido y es llamado discurso; pero nuestro pensamiento no se convierte en sonido, sino que permanece completo en sí mismo, y toma la forma de voz con que penetra en los oídos sin detrimento alguno por el cambio. Así también, la Palabra Divina, sin que sufriera cambio, se hizo carne, para que habitara entre nosotros.)

Si ahondamos en la comparación, la escritura en general y la sagrada escritura en particular, serían también formas de encarnar el verbo que está *naturalmente* en nuestro interior o el Verbo que nos ha sido *revelado*. Visto así, *De doctrina christiana* no sería sino una retórica *a lo divino* en la que la palabra se ha hipostasiado en el Verbo¹⁵, en Dios mismo, con mayúsculas, es decir, se ha realzado o amplificado a verdadera realidad -en el sentido de Idea platónica-, pero igual que en Platón (*Fedro*, 275 ss.), mientras que la voz se guarda, desde dentro, en la memoria o en el corazón, la letra no, la letra mata. Para Schildgen (160) San Agustín escribió *De doctrina christiana* como respuesta a los problemas de interpretación de la Biblia (prólogo) y, por implicación, de los textos en general:

A pesar de la aparente ausencia de la Palabra debido a las ambigüedades de las palabras, la Palabra podría hacerse presente, por así decirlo, oyendo o escuchando “al espíritu que da vida a la letra” (San Pablo, 2 *Cor.*, 3, 6; *De doctrina*, 3, 5, 9)¹⁶

La letra puede vivificarse porque está grabada “no en tablas de piedra sino en las tablas carnales del corazón, no escritas con tinta, sino con el espíritu de Dios” (San Pablo, 2 *Cor.*, 3, 3).

¹⁵ Las traducciones modernas mantienen en español en término *Verbo*, un cultismo o tecnicismo teológico resultado de la hipóstasis, que no suele aparecer en otras lenguas, que se limitan a usar *Palabra*, con mayúsculas.

¹⁶ La traducción de Schildgen (160) es nuestra.

En este mismo evangelio de San Juan, y sólo en él (18, 33-38), Cristo es llevado ante Pilatos, quien le pregunta si es rey de los judíos, tal como ha oído que le llaman. El pasaje es comentado así por Ludolfo de Sajonia:

Interrogatus itaque Jesus de regno, respondit Pilato eum erudiens, et ad altiora reducens : *Regnum*, inquit, *meum non est de hoc mundo*, id est, secundum Chrysostomum, potestas mea, et auctoritas mea qua sum Rex, non habet originem et principium ex causis mundanis et hominum electione; sed aliunde, scilicet, a Patre. Quasi diceret: Rex sum non quidem talis qualem suspicaris, sed multo major et clarior. Temporale quippe regnum fugi, et nullum de hoc signum ostendi. Unde idem Chrysostomus: Nihil denique monstravit tale: neque enim milites, neque principes, neque equos, neque mulorum jugum, neque aliud quid tale habebat circa semetipsum; sed humilem hanc et inopem vitam pertransibat, duodecim viles homines secum circumferens: haec Chrysostomus. (...)

Unde sequitur: *Nunc autem regnum meum non est hinc*, id est de hoc mundo; est tamen hic, quia ubique attingit a fine usque ad finem. Unde Augustinus (Tract. CXV in Joan.): Non dicit: Non est hic, hic est enim regnum ejus usque in finem seculi, habens in se commixta zizania usque ad messem; sed tamen *non est hinc*, quia peregrinatur in hoc mundo. Unde et Theophilus: Non dicit: Non est hic; sed: *Non est hinc*. Nam regnat in mundo, et utitur illius provisione, et juxta votum cuncta disposuit. Non est autem ab infimis constitutum regnum ejus, sed cecelitus ante secula. Unde etiam Chrysostomus: Sed cum dixit: *Regnum meum non est hinc*, non privat mundum de sua providentia et prselatione, sed ostendit regnum suum non esse humanum neque corruptibile, quoniam desuper habet principatum, qui non est humanus, sed multo major et clarior.

Deinde determinat sui regni conditionem dicens: *Ego in hoc natus sum*, temporaliter, *et ad hoc veni in mundum*, per carnis assumptionem, *ut testimonium perhibeam veritati*, dicendo et radicando veritatem de divinis in corilibus fidelium. Et ideo, *omnis qui est ex veritate* prima, quae Deus est, non solum per creationem, sed etiam per imitationem et subjectionem, *audit verba mea* credendo, et opere adimplendo; et per consequens in talibus spiritualiter regno. *Dixit ei Pilatus: Quid est veritas?* Et hujus quaestionis responsum non expectavit, quia Judaeorum malitiam, et Christi innocentiam percipiens, ad ejus liberationem festinavit; (...) Legitur tamen in Evangelio Nazaraeorum, et etiam videtur dicere Augustinus, quod Christus respondit, quod veritas est de coelo, et non erat in terra ; sed Pilatus non audivit: vel quia exivit ad Judaeos, vel propter tumultum clamantium. Pilatus quaestionem de veritate fecit, sed de responsione non curavit. Veritas enim est sicut aqua benedicta, ad quam omnes currunt, tamen manus faciei apponunt, ne super faciem aqua cadat. Sic multi quaerunt de veritate, nolunt tamen quod eis veritas de suis defectibus dicatur, etiam pro eorum salute. (ed. Palmé, 2, cap. LXI, pp. 630-1).

Veamos la traducción de Montesino: tomo IV¹⁷:

Pues preguntado nuestro señor si era ya rey, respondió queriendo levantar su corazón a cosas más altas: *El mi reyno no es de este mundo, [ca si deste mundo fuesse mi reyno mis servidores por cierto defenderian que no fuesse dado a los judios, mas la verdad es que mi reyno no es de aquí.]* Como si dixesse (segunt dize Sant Crisostomo) El poderio e auctoridad por la qual soy rey no tiene nacimiento de las causas mundanas ni de la election de los hombres, mas de otra parte [mas alta y de la fuente original] del padre (como si dixesse) Rey soy por cierto e no tal qual tu Pilato sospechas, mas mucho mayor y mas esclarecido, ca yo me aparte del reyno temporal [quando mi nacion ysraelitica me quiso hacer rey] e ninguna señal mostre al mundo de la dignidad real. E sant crisostomo dize: Ninguna cosa mostro [el señor tener en si de las insignias reales], ca no tenia cavalleros ni principes ni cavallos [ni vasallaje ni yugo ni servidumbre de muchos], ni usava de alguna cosa [de las que suelen los reyes tener para demostración e aparato de su transitoria realeza] cerca de si mesmo, mas pasava [por la peregrinacion deste mundo] con vida humilde e [todos los bienes temporales] menguada, traendo [en derredor para su acompañamiento] doze hombres pobres [y desfavorecidos]. Lo de suso es de Crisostomo (...)

Onde sant Augustin dize: No dize el señor mi reyno no es de aquí, ca aquí es por cierto su reino hasta el fin del siglo, el que tiene mezclada en si las zizanias y las malas yervas con el trigo hasta el tiempo del segar, mas dixo no es mi reyno de aquí porque padescer agora peregrinacion en este mundo. Por lo qual dize theophilo: No dize el señor mi reyno no es aquí, mas dize no es de aquí porque clara cosa es que reyna en el mundo, (...) e sant crisostomo dize: Quando el señor dize mi reyno no es de aquí no priva ni saca al mundo de su real providencia e jurisdiccion, mas muestra no ser su reino humano (...) mas mucho mayor y mas esclarecido (...)

E despues desto determino [el señor] la condicion de su reyno diziendo: yo en esto nasci y para esto vine en este mundo, [om.: -para la asunción de la carne], para dar testimonio de la verdad [e todo aquel que es de la verdad oye mis palabras. E quiso tanto en esto dezir: yo en esto nasci según temporal natiuidad y para esto vine a este mundo por recebimiento de humanidad, para dar testimonio e favor a la verdad] diziendo e plantando la verdad de los misterios divinos en los corazones de los fieles, y por ende todo aquel que es de la verdad eterna [y primera] que es dios no solo por creacion mas aun por semejança e subjection oye mis palabras creyendolas e poniendolas por obra, y por consiguiente en los tales reyno yo espiritualmente. Siguese en el testo: *E dixole pilato: qué cosa es verdad?* E no espero [pilato] la respuesta desta pregunta porque entendiendo [bien] la inocencia de jesucristo y la malicia de los judios, acelerose para lo librar (...) aunque tambien se lee cerca desto en el evangelio de los nazareos e San Augustin lo dize que cristo respondió: La verdad es del cielo e agora no esta en la tierra, mas pilato no oyo esto porque salio a los judios [(como dicho

¹⁷ *La quarta p[ar]te del Uita Christi Cartuxano / [q(ue) ... fray Ambrosio Montesino ... interpreto de latin en romance... ; ordenado por ... Landulpho de Saxonia...] Emprimiose en... Seuilla : en la officina de Jacome Cronberger, 1551, fol. LXXVIIIv.-LXXIXr., p. 87. Entre corchetes las adiciones o cambios de Montesino, y en cursiva las citas de evangelio de San Juan.*

es]) o porque [las] grandes bozes [que] davan [no dieron lugar a que lo oyese. Mas segun parece por el tenor del evangelio] pilato [bien] hizo pregunta [a cristo] de la verdad, mas no curo de la respuesta porque la verdad es como el agua bendita a la qual todos corren mas ponense la mano delante la cara porque no cayga sobre ella. E assi algunos preguntan de la verdad mas no quieren que se les diga la verdad de sus defectos aunque sea para su salvacion. [Siguese en el texto...]

Montesino traduce mal la primera cita de San Agustín que hace el cartuxano, introduciendo un 'de' que se ha deslizado por error y trasladando literalmente *finem seculi* (final de los siglos, o de los tiempos):

Unde Angustinus (Tract. CXV in Joan.): Non dicit: Non est hic, hic est enim regnum ejus usque in finem seculi,... ("Onde sant Augustin dize: No dize (el señor) mi reyno no es (de) aquí, ca aquí es por cierto su reino hasta el fin del siglo,...")

Por lo demás, puede comprobarse que su traducción, en esta parte final de la obra que se relaciona con el comienzo, sigue las mismas pautas antes señaladas. Encontramos al final otra mención de San Agustín, con una referencia de éste al evangelio apócrifo de los nazareos, o nazarenos, referencia interesante, si nos fiamos de San Jerónimo:

"Yo recibí permiso de los nazareos que en Brea de Siria usaban este (Evangelio de San Mateo escrito en hebreo), para traducirlo... El Evangelio que los nazareos y ebionitas usan, que recientemente he traducido del hebreo al griego". (Jerónimo, *Coment. a San Mateo*, libro II, capítulo XII, y Jerónimo, *De Viris Illust.*, cap. 3).

Este supuesto Evangelio de Mateo, añade allí mismo San Jerónimo, "exhibía materia no para la edificación, sino para la destrucción" (del Cristianismo). Pero el hecho de que los ebionitas, otros cristianos primitivos, "rechazando los demás escritos apostólicos, hacían uso exclusivo de este Evangelio (hebreo de San Mateo)" (*Adv. Haer.*, I, 26), es muy significativo, porque, como declara Epifanio, los ebionitas creían firmemente, lo mismo que los nazarenos, que Jesús no era más que un hombre "de la simiente de hombre" (Epif., *Contra Ebionites*)¹⁸

Los herejes a los que se refiere el cartuxano al comienzo serían también cristianos primitivos como los ebionitas y nazareos (siglo II). La traducción, bastante discutida, que hizo San Jerónimo de ese evangelio apócrifo en hebreo sólo fue incorporada parcialmente a la *Vulgata*, tal como hizo con muchos otros textos a su disposición; su trabajo, por tanto, no podía prescindir de las categorías modificativas, como siempre ocurre, aunque pretendiera una rígida fidelidad a los textos hebreos o griegos¹⁹. San Agustín no podía contradecirle,

¹⁸ *Gospel of the Nazaraeans* [Extracted from *Gospel Parallels*, Ed. Burton H. Throckmorton, Jr.: <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnazoreans.html>]
<<http://www.ecovisiones.cl/diccionario/N/NAZARENOS.htm>>

¹⁹ Es el concilio de Trento, a mediados del siglo XVI el que canoniza su versión latina, o *Vulgata*, como la única auténtica, al tiempo que prohíbe las otras traducciones.

pues sabía poco griego y nada de hebreo, limitándose a dar pautas de interpretación a lo que otros habían hecho para él. Tal como indica Schildgen (166-7), los Padres de la Iglesia transformaron y adaptaron la *paideia* romana y el discurso ciceroniano a sus propios fines, conscientes de la fluidez del lenguaje, hablado o escrito, que habían aprendido de la retórica, y triunfan del mundo pagano sustituyendo el poder del imperio por el poder de la divinidad, esto es, del Verbo.

Habría que añadir, sin embargo, que ese imperio pagano había ya domesticado la retórica tras la muerte de Cicerón, igual que había ocurrido en Grecia siglos antes; luego, el cristianismo construido por la patristica se apropia de esa domesticación en beneficio propio, desde los fundamentos exegéticos que transmitirá a la Edad Media. En continuidad con ello, el compendio en latín de Landulfo de Sajonia (siglo XIV) es elaborado selectivamente desde muchas de esas interpretaciones autorizadas, y su traducción al castellano por el franciscano Ambrosio de Montesino, a finales del XV, puede ser juzgada como bastante fiel, en cuanto que es completa y hace un uso moderado de la paráfrasis.

Obras citadas

Bleiberg, Germán Julián Marías, *Diccionario de literatura española*. Madrid: Revista de Occidente, 1964 (3.^a ed.).

Eco, U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. 7.^a ed. Milano: Bompiani, 2007.

Lausberg, H. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Munchen: Hueber, 3.^a ed. 1990. (1.^a ed., 1960, trad. J. Pérez Riesco, *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1969-1972).

-*Elemente der literarischen Rhetorik*. Ismaning: Hueber, 10.^a ed., 1989 (1.^a ed. 1963).

Moreno, C. *Retórica y traducción*. Madrid: Arco Libros, 2010.

Ortega y Gasset, J., *Obras completas*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 2004-2009, 9 vols.

Plebe, A.; Emmanuele, P. *Manuale di retorica*. Bari: Laterza, 1989.

Renner, F.M. *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rodopi, 1989.

Schildgen, B. D., "Rhetoric and the Body of Christ: Augustine, Jerome, and the Classical *Paideia*", en *The Rhetoric Canon* (B.D. Schildgen, ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1997, pp. 151-173.

Steiner, G. *After Babel. Aspects of Language and Translation*, 2nd edition. Oxford: University Press, 1992.