

Boecio y sus traductores: a propósito del metro III, 9 del De Consolatione Philosophiae

Leonor PÉREZ GÓMEZ
Universidad de Granada

Abstract

This paper shows a contrastive study of three different translations of the same poem by Boethius (metre III, 9, from De Consolatione Philosophiae); the versions were realized by three Spanish Renaissance scholars, Fr. Alberto de Aguayo (1516), Doctor Sánchez de Viana (c. 1600) and Fr. Antonio López (1604). The difficulty of the text chosen lies in the fact that the poem is a synthesis of passages 27c-47a from Timaeus by Plato. Both the analyses of these translations and of the declarations of principles stated by the above-mentioned translators make us think over some requirements which are essential to any translation: on the one hand the 'understanding' of the text meant to be translated into another language, and on the other hand, the 'neutrality' of the translator as interpreter of the text.

"Man sagt wenig Gründlichen, wenn man stets nach Originalität strebt".

Goethe.

Cervantes, en el cap LXII, de la segunda parte del Quijote, renovando una comparación que, según Plutarco, procede de Temístocles, hace decir a don Quijote: "me parece que el traductor de una lengua a otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés; que aunque se vean las figuras, son llenas de hilos que las escurecen y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio, ni elocución, como no le arguye el que traslada, ni el que copia un papel de otro papel"¹. Si bien es cierto que no hay lenguas fáciles o difíciles, dado que todas las forma de civilización pueden alimentar el anhelo de nuestro espíritu de

1. Algunos de los temas aquí tratados fueron objeto de una comunicación presentada al "Primer Encuentro Interdisciplinar sobre la traducción: teoría y práctica", celebrado en Cádiz, 29 marzo-1 abril.

superarse por medio de una ampliación de horizontes²", y, aunque hoy sean malos tiempos para el ideal humanista que le sugería a Cervantes estas palabras, la ironía amable de don Quijote y su definición metafórica nos sitúan en el núcleo de las reflexiones que nos proponemos realizar sobre las traducciones que hicieron tres humanistas -o quizás sea mejor decir tres traductores- del XVI de un mismo texto. En principio, pues, las diferencias entre ellas deberían ser mínimas y, por otra parte, contrariamente a lo que pudiera creerse, el carácter filosófico del pasaje debería facilitar, en cierto modo, nuestra tarea, pues mientras que una glosa mitológica o filológica corre el riesgo de pasar íntegramente de un comentarista a otro, el monje que compone un comentario no acepta fácilmente una idea demasiado osada del comentarista precedente.

El objeto de la traducción es un himno que despertó un interés particular durante la Edad Media, incluido en la *Consolación de la Filosofía* de Boecio³, exactamente se trata del metro 9 del Libro III. Queremos desde el primer momento dejar bien claro que no es en absoluto nuestro objetivo plantear aquí, desde un punto de vista teórico cuestión tan debatida y conflictiva como la posibilidad, los problemas y límites de la traducción, considerada como una tarea utópica y desesperada por muchos⁴; tampoco pretendemos hacer afirmaciones generales con pretensión de validez absoluta sobre métodos de traducción, ni aprobar o suspender en clásicas a los autores de las traducciones, entre otras razones porque como escribe Fray Luís: "*El que quiera ser juez inexorable de las traducciones poéticas, pruebe primero qué cosa es traducir de una lengua extraña en la suya, sin añadir ni quitar sentencia, y guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano, y no como estrangeras y advenedizas, sino como*

2. TERRACINI, B., *Conflictos de lenguas y de cultura*, Buenos Aires, ed. Imán, 1951, p.74.

3. Sobre la fortuna e influencia de Boecio, cfr. HIGHET, C., *The Classical tradition Greek and Roman. Influences on Western Literature (La tradición clásica, vol. I, Mexico, 1954, pp 70-81 nota 64; cap II, vol I)*; COURCELLE, P., *La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967; GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg, 1909, reed. Darmstadt 1957; PATCH, H. R., *The tradition of B. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New York, 1925, reed. ibid. 1970.

4. Dada la inabarcable bibliografía sobre el tema, nos limitamos a citar los estudios ya clásicos de MOUNIN, G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963 (trad. esp. de LAGO ALONSO, J., Madrid, 1971, 1977); JAKOBSÓB, R., "Aspects linguistiques de la traduction", en *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963; el número especial de la revista *Langages*, dec. 1972, dirigido por LADMIRAL, J.R.; un completo tratamiento ofrece NIDA, E. A., *Toward a Science of Translation, with special Reference to Principles and Procedures involved in Bible translating*, Leiden 1964 (con amplia bibliografía); STEINER, G., *After Babel: aspects of language and translation*, Oxford 1975 (trad. esp. CASTANON, A., Mexico, 1980 y 1981); una amplia recopilación bibliográfica puede verse en BAUSSCH, K. R., KLEGRAF, J., WILLS, W., *The Science of Translation: An Analytical Bibliography (1962-69)*, Tübingen, 1970 ss. y HOOFF, H. VAN., *Internationale Bibliographie der Übersetzung*, München, 1978 ss.

nacidas en el y naturales"⁵ Queremos, por el contrario, en la medida de lo posible, comprender el modo de proceder al traducir de Fray Alberto de Aguayo, el Doctor Sánchez de Viana y Fray Agustín López. Para ello es preciso que nos situemos en su contexto histórico, es decir, que partamos o, al menos, tengamos bien presentes, los métodos y procedimientos propios de los traductores humanistas, métodos que, como veremos, están tomados en este punto concreto de la retórica clásica, para ser más exactos de la retórica latina. En este mismo sentido, al referirse a las traducciones de Fray Luís, ya señaló Damaso Alonso cómo el poeta renacentista "*tomaba los modelos de la Antigüedad y al traducirlos, los interpretaba de tal modo que entran en ellos algo de su propio espíritu castellano, de un espíritu prolongador de la Edad Media*"⁶. De acuerdo con este "espíritu" al que alude don Dámaso no se puede entender la traducción como la mera translación de un soporte lingüístico a otro, sin modificaciones de la esencia del texto original, sino que, por el contrario, es entendida como "recreación" o "reinterpretación".

Es bien sabido que, como caso específico del problema de la mimesis (o imitación) literaria, surge, en Roma, la teoría de la traducción⁷, que posteriormente llegó al Renacimiento fundamentalmente a través de Aristóteles y Horacio. La solución al problema planteado fue doble: bien se potencian los elementos del significativo, en la línea propuesta por Horacio, bien se desglosa la fábula en algunos de sus puntos capitales, dentro del orden natural de los acontecimientos, solución ésta defendida por los aristotélicos⁸. No obstante hay que señalar que ningún preceptista retórico del Renacimiento tomó al pie de la letra el consejo de Horacio y, en la mayor parte de los casos en los que sus teorías eran glosadas, se actuaba siempre contemplando soluciones más amplias y comprensivas. La razón de esta manera de proceder era la obsesión por la novedad, tributo que el escritor

5. Citado por MENENDEZ PELAYO, M., *Bibliografía Hispano Latina*, tomo IV, ed. Nacional de la O. C., 1950, p. 126.

6. ALONSO, D., "Notas sobre Fray Luís y la poesía renacentista", recogido en *Obras Completas II*, Madrid, 1974, pp. 769-788.

7. Sobre la teoría de la traducción en la Antigüedad, cfr. ZANETTI, P.S., "Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Gerolamo", en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma 1961, pp. 355-405; BLATT, F., "Remarques sur l'histoire des traductions latines", *C. & M.* (1938), pp. 217-242; CUENDET, R., "Cicéron et Saint Jérôme traducteurs", *R.E.L.* 11 (1933), pp. 380-400; para las ideas y terminología en Grecia y Roma, cfr. FONELA, G., *Volgarizzare e tradurre*, Torino 1991, y bibliografía allí citada.

8. Sobre la teoría literaria renacentista, y en particular lo relacionado con la traducción, véase GARCIA BERRIO, A., *Formación de la teoría literaria moderna. La topica horaciana en Europa*, Madrid, 1977, esp. pp. 135-146; asimismo GILBERT, N. W., *Renaissance Concepts of Method*, New York, 1960; MARTÍ, A., *La preceptiva retórica española del siglo XVI*, Madrid, 1972; ANDRES MARTIN, M., "En torno a la teoría del traductor en España a principios del s. XVI", *Carthaginensia VI* (1989), pp. 101-113 y CHAPARRO GOMEZ, C., "Traducción y Humanismo", en RAMOS GUERREIRA, A. (ed), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca, 1991.

clásico debía pagar a su arte, esencialmente familiar y educativo. Otro aspecto que debemos tener en cuenta, como C. Guillen⁹ señala, es que la traducción humanista, en tanto que forma de "imitatio" (y también de "inuentio") intentaba ser socialmente eficaz. Es, por tanto, comprensible que para aproximar los modelos poéticos clásicos (la *publica materies*, de Horacio) a la práctica literaria renacentista recurriesen al empleo de una retórica viva, e incluso ideológica.

Sin entrar en más consideraciones teóricas, creo pertinente hacer algunas observaciones -necesariamente breves- al texto elegido por nosotros como objeto de confrontación. Como ya dijimos, se trata del metro 9 del libro III de la *Consolación de la Filosofía*, auténtico testamento filosófico de Boecio. Huelga insistir en la complejidad de la tarea de traducir un texto filosófico, dificultades que impulsaron, como es sabido, a Ortega y Gasset a escribir sobre la "Miseria y esplendor de las traducciones"¹⁰. Nuestros traductores del s. XVI, en principio, amén del dominio de las dos lenguas, el latín y el español, debían estar familiarizados con uno de los lenguajes llamados "técnicos", con el léxico propio del género y del autor en cuestión, es decir, de Boecio; por otra parte, y sin entrar en el debate sobre la nada clara distinción entre "textos científicos", considerados traducibles, y "textos literarios o poéticos", tenidos por intraducibles¹¹, quiero recordar que la Filosofía en Roma es catalogada en el ámbito de las producciones literarias con la consiguiente complejidad de todos y cada uno de los factores que intervienen en la comunicación literaria¹². En tercer lugar, el texto elegido está compuesto por 28 versos, para ser más exactos hexámetros dactílicos, lo cual nos podría conducir a una de las cuestiones más escabrosas y resbaladizas de la traducción literaria, que por su carácter conflictivo exige un apartado propio; me refiero al problema, quizás el único insoluble, que plantea la traducción cuando se trata de textos en verso: al dilema de respetar o no el metro a la hora de verter el poema a la lengua receptora, y, si la respuesta es afirmativa, la elección del metro

9. Cfr. GUILLEN, C., "Quevedo y el concepto retórico de la literatura", en GARCIA DE LA CONCHA, V. (ed), *Homenaje a Quevedo*, Salamanca, 1982, pp. 483-506 y esp. 494.

10. Madrid, 1937, incluido por STÖRING H. J., en su selección de escritos sobre la traducción, *Das Problem des Übersetzens*, Stuttgart, 1963, pp. 322-347.

11. Cfr. COHEN, J., *Estructura del lenguaje poético*, Madrid, 1974, p.34; GARCIA YEBRA, J., *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid, Gredos, 1982, p. 19.

12. Cfr. Quint., *I.O.*, X, 1.; sobre la complejidad de la comunicación literaria véase LAZARO CARRETER, F., "Consideraciones sobre la lengua literaria" en AA.VV., *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Madrid, F. March, 1974 (recogido en LAZARO CARRETER, F., *Estudios de Lingüística*, Barcelona, Ed. Crítica, 1980) y POZUELO, J.M., *La Lengua Literaria*, Málaga, 1983.

equivalente¹³. Me limito a mencionar estas cuestiones sin entrar en debate, pues no es nuestra intención proponer ni justificar una traducción propia¹⁴, sino confrontar tres traducciones ajenas, de modo que las referencias a los distintos problemas a los que he aludido las incluyo en notas a fin de no extenderme.

Sobre el texto a comentar he de decir que fue la dificultad que me planteó su traducción precisamente lo que me condujo a su elección. El metro 9 del libro III supone una verdadera visión del mundo y está situado en un punto clave de la *Consolación* de Boecio, pues delimita claramente la segunda parte de la obra; el tono y el método cambian, dando paso a la parte positiva y teórica. A propósito de este himno escribe Courcelle¹⁵: "*substantiel et concis, est obscur et presque intraduisible*". Ha sido, por otra parte, desde la Edad Media objeto de litigio entre adversarios y partidarios del cristianismo de Boecio. Excedería con mucho los límites de estas páginas el análisis del canto, que, por otra parte, llevó a cabo notablemente F. Klingner, y ha sido completado exhaustivamente por P. Courcelle¹⁶. Una observación que no escapó a los comentaristas medievales, - pero quizás sí a nuestros traductores-, es que en este pasaje, Boecio dando muestra de su enorme y original capacidad de síntesis, resume la primera parte del *Timeo* de Platón¹⁷. De esto no cabe la más mínima duda, puesto que el mismo Boecio, en las líneas anteriores de la prosa 9, pone en labios de la Filosofía una referencia explícita al *Timeo* y a Platón: "*Sed cum, ut in Timaeo Platoni...nostro placet, in minimis quoque rebus diuinum praesidium debeat implorari...*"¹⁸. A continuación la Filosofía pronuncia los siguientes versos:

1 *O qui perpetua mundum ratione gubernas*
 terrarumque caelique sator qui tempus ab aevo
 ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri,
 quem non externae pepulerunt fingere causae

13. Sobre la traducción de los textos en verso cfr. MAROUZEAU, J., "La traduction", *Actes du Congrès de Association G. Budé*, (Nice 1935), Paris, 1935, p. 60; PABON, J. M., *Homero*, Madrid, 1982 (Introducción de FERNANDEZ GALIANO, M., pp. 83-91); PEJENAUTE, F., "La adaptación de los metros clásicos en castellano", *Est. Clas. XV* (1971), pp. 213-234.

14. Esperamos que pronto vea la luz una traducción nuestra de la *Consolación de la Filosofía* editada por Akal.

15. COURCELLE, P., *op. cit.*, p. 163.

16. Cfr. KLINGNER, F., *De Boethii Consolatione Philosophiae, Philologische Untersuchungen*, t. XXVII, Berlin, 1921, pp. 38-67 y COURCELLE, P., *op. cit.*, pp. 161 ss.

17. Cfr. PLAT. *Tim.* 27C-42D.

18. Cfr. *Tim.* 27c: "Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἔστι δὴ, πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ πάντος ὀρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ πῶν καλοῦσιν (ed. ARCHER, R. D.- HIND, M.A., London, 1888).

- 5 *materiae fluitantis opus, verum insita summi
forma boni livore carens, tu cuncta superno
ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens similique in imagine formans
perfectasque iubens perfectum absolvere partes.*
- 10 *Tu numeris elementa ligas ut frigora flammis
arida convenient liquidis, ne purior ignis
evolet aut mersas deducant pondera terras.
Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem
conectens animam per consona membra resolvís;*
- 15 *quae cum secta duos motum glomeravit in orbés,
in semet reditura meat mentemque profundam
circuit et simili convertit imagine caelum.
Tu causis animas paribus vitasque minores
provehis et levibus sublimes curribus aptans*
- 20 *in caelum terramque seris quas lege benigna
ad te conversas reduci facis igne reverti.
Da pater augustam menti conscendere sedem,
da fontem lustrare boni, da luce reperta
in te conspicuos animi defigere visus.*
- 25 *Dissice terrenae nebulas et pondera molis
atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
principium, vector, dux, semita, terminus idem¹⁹.*

Hubiera sido sorprendente que esta plegaria no hubiese atraído la atención de lectores, traductores y comentaristas cristianos²⁰. Pero fue F. Klingner el primero en observar que la composición del himno corresponde a los patrones antiguos, anterior a las formas de Prudencio o Ambrosio, y que está estructurado siguiendo un esquema tradicional: *ἐπικλήσεις, ἀρεταλογία, εὐχαί*. De estas tres partes, la central que abarca de los versos 4 a 21, se refieren más exactamente al

19. Ed. BÜCHNER, K., Heidelberg, 1962 2.

20. Sobre los comentarios y controversias suscitadas a propósito de este himno cfr. COURCELLE, P., *op. cit.*, pp. 275-361.

Timeo, mientras que en la invocación inicial y en la súplica del final, como señala Klingner, se podrían con más facilidad oír ecos cristianos²¹.

Dado que nos resultaría imposible hacer aquí un análisis detallado de las tres traducciones que pretendemos comentar, a fin de utilizarlo como referencia para lo siguiente, considero necesario, sin ánimo, como ya dijimos, de dar una traducción del poema, explicar someramente el contenido global del metro²². La dificultad estriba, como hemos señalado anteriormente, en que en estos versos subyace una compleja teoría filosófica de origen platónico o neoplatónico. Y si, como escribe Terracini²³, la traducción es ante todo una interpretación, es en textos como éste de Boecio donde el carácter crítico y hermeneútico se pone de manifiesto, precisamente cuando el original no se puede decir que sea ambiguo desde el punto de vista significativo no expresivo, sino decididamente oscuro. Ahora bien, sobre esta oscuridad a la que ha hecho alusión entre muchos otros P. Courcelle, en mi opinión lo oscuro y lo inseguro está en nuestros conocimientos, no en el original, pues, aunque pueda parecer una perogrullada, nadie escribe para no ser entendido. Así en un caso extremo como el que plantea el metro 9, - que con todo no es un escrito cabalístico ni un oráculo delfico-, resulta evidente el valor interpretativo de la traducción, al mismo tiempo que se pone de relieve la dificultad de esta tarea, al exigir del traductor dos cualidades difíciles de conciliar, por una parte exactitud y claridad en verter el pensamiento filosófico y, por otra, sensibilidad para la emoción expresiva.

En los versos que hemos leído más arriba, Boecio probablemente con ayuda de un comentario de Proclo, hace una especie de epitome de parte del *Timeo* platónico que trata de la creación del universo y de las almas²⁴. Comienza el himno con la invocación a un Ser (*gubernator* v. 1, *conditor rerum* v.2, *aeternus* vv.2-3, *bonus nec ullius boni indigens* vv.4-6)²⁵, que, como el Demiurgo del que

21. Sobre el parecido entre los himnos cristianos y los neoplatónicos, THEILER, W., "Antike und christliche Rückerht zu Gott" en *Mullus Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, pp. 358-364. No obstante, creemos con Traina que los arquetipos boecianos no hay que buscarlos en la Biblia, sino en los clásicos paganos, y, sobre todo, en Séneca; cfr. TRAINA, A., "Per l'esegesi di una lirica boeziana (cons. I, m.5)", pp. 146-147, *Poeti Latini (e Neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna, Pàtron ed., pp. 133-16), publicado en *Orpheus* (1980), pp. 391-400.

22. Para un comentario detallado véase SCHEIBLE, H., *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, 1972, pp. 101-112 y GRUBER, J., *Kommentar zu Boethius, De Cons. Phil.*, Berlin-New York, 1978, pp.277-290.

23. TERRACINI, B., *op.cit.*, p. 88.

24. Cfr. KLINGNER, F., *op. cit.*, p. 51, y COURCELLE, P., *op. cit.*, pp. 164 ss.

25. Sobre el valor metafórico de *gubernare*, *gubernatio* y *gubernaculum* cfr. KAISER, K. H., *Das Bild des Steuermannes in der antiken Literatur*, Diss. Erlangen, 1953; para *conditor* cfr. Sen., *Phoen.* 655 *mundi conditor deus*; *prov.* 5, 8 *omnium conditor et rector*; se trata de términos comunes a la terminología pagana y cristiana. Hay que señalar que en la *Consolatio*, no en los tratados teológicos,

habla Platón, dirige siguiendo un orden perpetuo (*perpetua...ratione* v.1) el universo, (*mundum* v.1) del que es su creador (*terrarum caelique sator* v.2); por otra parte de la eternidad (*ab aevo* v.2) hizo salir el tiempo (*tempus* v.2)²⁶, y sin perder su estabilidad (*stabilis manens* v.3) da movimiento a todas las cosas (*das cuncta moveri* v.3)²⁷. En estos tres primeros versos del himno están planteadas dos importantes y distintas cuestiones: la "perpetuidad del universo" y la "creación del tiempo"; la primera de ellas cae dentro del ámbito de la fe, y es el criterio que, según Brehier, distingue a los filósofos paganos de los cristianos²⁸; la segunda cuestión entra en el dominio de la razón. Aquí, el problema radica en la distinción entre *perpetuus* o *perpetuitas* (αἰδιος, αἰδιότης) y *aeternuus* o *aeternitas* (αἰώνιον). Boecio trató este tema en repetidas ocasiones a lo largo de sus obras; en su comentario sobre la *Isagoge*, emplea *perpetuitas* y *aeternitas* como sinónimos; en el comentario *De interpretatione*, aplica los epítetos *sempiternus* e *immortalis* a los cuerpos celestes; en los *Opuscula Theologica* distingue ya *sempiternitas* o "duración infinita" de la "aeternitas" divina que está fuera de la duración; en la *Consolatio* retoma y desarrolla ampliamente la distinción entre duración infinita o "perpetuidad" del mundo, y la "eternidad" que está reservada a Dios²⁹. Tras esto subyace la idea de Boecio de que tanto si el mundo fue creado o engendrado, esta génesis o creación implica que el mundo no tiene, su razón de ser en sí mismo, pero rechaza la idea de una creación en el tiempo: la duración del mundo es infinita como la del tiempo.

En los versos siguientes, Boecio, siguiendo a Platón, habla de las causas de la creación: para llegar a un conocimiento parcial del devenir hay que admitir que todo lo que deviene, lo hace por efecto de una causa (*Tim.* 28a πὶ τὸ ὄν αἰεί, γένεσθαι δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). Si se adopta el punto de vista de Platón, hay que instaurar una distinción esencial: a).- la noción

falta el término más específicamente cristiano *creator* (cfr. BRAUN, R., "Deus Christianorum", *Recherches sur le vocabulaire doctrinel de Tertullien*, Paris, 1972 2, pp. 349 ss, esp p. 357).

26. Cfr. *Tim.*, 37d ποιᾶ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰουσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτόν δὲ χρόνον ὠνομάκαμεν. Apul., *Plat.*, 1, 10 *tempus vero aevi esse imaginem...*, et ire in eam (*perennitatem*) *tempus et in eius magnitudinem fluere ac dissolvi posse*.

27. Resulta un dato a considerar la frecuencia en la *Consolatio* del adjetivo *stabilis* (14 recurrencias, además de los derivados *stabilitas* y *stabiliter*). Hay en Boecio una auténtica obsesión por la estabilidad; a la estabilidad moral del *sapiens*, esbozada con colores senecanos, corresponde la estabilidad del orden cósmico y de la mente divina (1, m.2, 15; 2, m.8, 1; 3, m. 2, 38; 3, p. 12, 14; 4, m. 1, 21; 4, p. 6, 17; 4, m. 6, 12 etc) cfr. TRAINA, A., *op. cit.*, p. 154.

28. Cfr. BREHIER, E., *Histoire de la philosophie*, vol. I, *Antiquité et Moyen Age*, Paris, s.d., en COURCELLE, P., *op. cit.*, p. 221, nota 8.

29. Cfr. *In Isag.* ed. Brand, p. 257; *De Interpret.* ed. sec., p. 412, 6 y 414,19; *Opusc. theol.*, ed. Peiper, p. 158, 60 ss.; *Cons. Ph.* V. pr. 6, 15 y 50; el comentario al respecto que hace p. COURCELLE, P., *op. cit.*, pp. 221-231.

de antecedente (un suceso que se produce en un t1 arrastra un suceso que se produce en un tiempo t2; b).- la noción de dependencia (la existencia de una entidad a, depende de la existencia de una entidad A). Así, estas causas de las que depende el universo y que le preexisten son tres: el Demiurgo, las "Ideas" y el material preexistente; no son causas externas (*non externae... causae* v.4). Las "Ideas", o como más exactamente las denomina Brisson³⁰, las "formas inteligibles" son una realidad no sensible, que existen en sí siempre y absolutamente, que son puras, sin mezcla, que no están sujetas al devenir, que no son compuestas, y sobre todo, que establecen con las realidades particulares que participan de ellas una relación de modelo a imagen (vv. 6-8 *superno ab exemplo... mundum mente gerens, simili in imagine formans*³¹). La razón es que las realidades particulares que no cesan de cambiar no pueden llegar a ser objeto de conocimiento y recibir un nombre más que si son copias de realidades que les aseguran un mínimo de estabilidad; precisamente la distinción entre lo inteligible (v. 5-6 *summi / forma boni*) que no cambia, y lo sensible, que es copia cambiante explica la distinción entre la perpetuidad y el tiempo, que el Demiurgo fabrica a la vez que el mundo sensible (*Tim.* 37c-38c)³².

El orden casual que se manifiesta en lo sensible es el resultado de la "actividad fabricadora" de un dios sobre un sustrato dado (v. 5 *materiae fluitantis*³³, *Tim.* 30a *πάν ὄσον ἤν ὀρατόν παραλαβών (ὁ θεός) θυχ ἡσυχίαν ἔργον ἀλλά κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτακτως, εἰς ταξιν αὐτό ἤγαγεν ἐκ τῆσ ἀταξίας*). En el *Timeo* este dios es el Demiurgo, que es bueno (28b-c,29a), porque a diferencia de otros dioses del panteón griego está exento de envidia (v. 6 *liuore carens*, *Tim.* 29e *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς... ἐγγιγνεταιὶ φθόνος*)³⁴; ahora bien, en Platón, la "bondad" está íntimamente ligada a la "racionalidad: el Demiurgo razona, calcula, reflexiona, prevee, y precisamente por estos rasgos puede ser asimilado a un individuo; sin embargo, para Platón el Demiurgo representa antes que nada una función, la función productora del universo, considerada tanto en su generalidad como en uno de sus aspectos. Como hemos dicho anteriormente el fabrica el universo con los ojos fijos en las formas inteligibles (v.4-5 *summi / forma boni*) y sobre todo en aquella que vive en sí mismo (v.8 *mundum mente gerens*), que es

30. Cfr. BRISSON, L., *Platon, Timée/Critias*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 17 ss.

31. Cfr. *Tim.* 31b *ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῶψ...*

32. Sobre las pruebas de las Ideas o formas inteligibles, cfr. JORDAN, R. W., *Plato's Arguments for Forms, proceeding of the Cambridge Philological Society, Supplementary vol 9*, Cambridge, 1983.

33. OBERTELLO, L., *Severino Boezio*, vol I, Genova 1974, p. 410, supone que *finger materiae fluitantis opus* puede leerse en clave platónica (ejemplarista) o en clave cristiana (creacionista).

34. Cfr, Phaidr. 247a *φθόνος γὰρ ἔξω θεῶν χοροῦ ἔσταιται*.

modelo del universo (*Tim.* 28a-b, 29a), siguiendo el modelo de las Ideas (v.6-7 *superno exemplo*, *Tim.* 29a *δήλον ὡς πρὸς τὸ αἶδιον ἔβλεπεν*³⁵)

En los versos 10 a 12 del himno de Boecio se recoge la creación del cuerpo del mundo; subyace en ellos la creencia de que el mundo de las cosas sensibles está constituido por cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra (*Tim.* 31c-32c). Dicha creencia está en la base de toda la "física" griega antigua desde Empédocles. Boecio, en el verso 10 (*tu numeris elementa ligas*)³⁶, alude también a la complicada armonía numérica de la que habla Platón (*Tim.* 31b-32b). En los versos siguientes del 13 al 17, Boecio escribe sobre la creación y movimiento del alma del mundo. Según Platón el Creador, después de dar forma al cuerpo del universo, le da un alma (v. 14 *animam*), construida por una mezcla en la que intervienen tres nociones fundamentales: "el Ser", "Lo mismo" y "Lo Otro" (v. 13 *triplicis...naturae*, *Tim.* 35a. *τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας, καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος... καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέα...*). Toda realidad comporta estos tres elementos constitutivos, descritos en el *Sofista* (254d-259b) y en el *Timeo* (34b). Como el alma del mundo jugará el papel de intermediario entre lo sensible y lo inteligible, Boecio habla de *mediam...animam* (*Tim.* 36e), y cada uno de los elementos constitutivos se situará en élla a un nivel intermediario entre lo sensible, característica esencial de lo inteligible, y lo divisible, característica esencial de lo sensible³⁷. El pasaje platónico, es como señala Brisson, un especialista en el tema, difícil, e incluso contradictorio, porque el alma es el principio de todo movimiento en el universo, pero ella no es el principio del ser de su movimiento. El alma cumple dos funciones: a).- una función motriz, pues todos los elementos están sometidos a ella (v.14 *per consona membra*, *Tim.* 35b ss, v.14, *cuncta mouentem*), y b).- una función cognitiva. Tras los versos del himno de Boecio se esconden las convicciones de Platón de que el movimiento del universo y el de los cuerpos celestes es circular, creencia basada en consideraciones de orden teológico y científico.

Resumiendo el contenido, para Platón, el universo en conjunto, las estrellas y los planetas son dioses y su movimiento depende del alma; el segundo lugar, el movimiento del universo y de los cuerpos celestes es circular (*Tim.* 36c, ss); en tercer lugar, el alma que anima el universo y los cuerpos celestes es

35. Cfr. Prokl., in *Tim.*, I, p. 320, 4 *πᾶς δημιουργός ἢ ἐξωθεν λαμβάνει τὸ παράδειγμα ὧν δημιουργᾷ, ἢ αὐτός αὐτό τίχει ἀφ' ἑαυτοῦ.*

36. Cfr. APUL. *Plat.* 1, 7 (*elementa*) *ad ordinem numeris et mensuris in ambitum deducta sunt.*
 c 37. Cfr. BRISSON, L., *op. cit.*, pp 36 ss.

perfectamente racional; y finalmente, todo movimiento de entidad racional no puede ser más que circular. Así, gracias al movimiento de sus dos círculos (v.15 *duos orbis*), el alma conoce la totalidad de lo real, pues por el círculo de lo Mismo aprehende lo Inteligible, y por el círculo de lo Otro, percibe lo Sensible.

El Demiurgo, una vez fabricada el alma del mundo, crea el resto de las almas sembrandolas en la los astros y sobre la tierra (*Tim.* 41d-42d), exactamente igual que lo recoge Boecio en los vv. 18 a 21:

*Tu causis animas paribus vitasque minores
provehis et levibus sublimes curribus aptans
in caelum terramque seris, quas lege benigna
ad te conversas reduci facis igne reverti.*

Aparece en el texto *animas* (*Tim.*, 41d) como las almas de los hombres, distinguiendolas de las *vitas minores*, formas de vida inferior (*Tim.* 41d); al igual que en el texto platónico (*Tim.*, 41e; *Phaed.*, 247b), las siembra en los astros, considerados metafóricamente vehículos de las almas, y sobre la tierra (*Tim.*, 42d *ἔσπερην τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ'εἰς σελήην, τοὺς δ'εἰς τὰλλα ὅσα ὄργανα χρόνου*)³⁸; a continuación gracias a la bondad divina (v. 20 *lege benigna*), concepto neoplatónico, - no según las leyes del destino como en Platón-, y después de haber sido purificadas por el fuego (v.21 *reduci...igne*), concepto también neoplatónico, vuelven a la divinidad.

Los siguientes versos, del 22 al 28, no plantean ya problemas similares a los comentados; únicamente, aunque no es poco, es susceptible de interpretación la divinidad a la que va destinada la súplica.

Una vez hechas las observaciones que hemos creído imprescindibles para la comprensión del contenido del pasaje, pasamos a las traducciones que de este himno hicieron nuestros autores. En primer lugar, siguiendo un orden cronológico, leemos la de Fray Alberto de Aguayo, nacido en 1469 en Córdoba, religioso de la orden de los Predicadores. Su traducción de la *Consolatio* fue publicada en Sevilla en 1518, reeditada en repetidas ocasiones (en 1521, 1530, 1542)³⁹ y muy celebrada por su fidelidad. A la hora de traducir el metro III, 9 de Boecio opta

38. Cfr. PROKL, in *Tim.*, III, p. 307, 12 *ἐπειδὴ τῶν υἰῶν ἔστι μετὰ τῶν ὀχημάτων ἢ σπορά.*

39. Cfr. MENENDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, vol. I, Santander, 1952, pp. 35-38, y del mismo autor, *Bibliografía Hispano-Latina clásica*, vol I, Santander, 1950, pp. 305-310.

por el verso, eligiendo los de 7 y 8 sílabas de los antiguos cancioneros, agrupado: en estrofas, de 10 versos, que transcribimos a continuación:⁴⁰

1 *O perfecto criador
de uniuerso tan grande
eterno gouernador
muy quieto mouedor*
5 *que al tiempo mandas que ande
tu con solo tu entender
riges todo lo criado
mueues lo sin te mouer
das ser a quien tiene ser*
10 *orden a lo concertado.*

*Tu formaste a tu grado
esta fabrica mundana
no podiste ser forçado
a criar lo ya criado*
11 *sino de tu propria gana
forçote la poderosa
bondad: que enti esta enxerida
bondad jamas embidiosa
que de si cosa hermosa*
20 *saco cosa tan garrida.*

*Tu en aquel sumo dechado
de tu bienauenturança
tienes al mundo encerrado
do quedando fue sacado*
25 *a figura y semejança
y este tan gentil efecto
que salio de tu saber
vemoslo ser sin defecto
y en sus partes tan perfecto*
30 *que mejor no puede ser.*

40. Citamos siguiendo una reimpresión facsimil editada en Cieza en 1966.

*Pesas en justa balança
 todos los quatro elementos
 porque tengan gran liança
 y no causen destemplança
 35 huyendo de sus assientos
 que si tu sabiduria
 no les diesse gran concierto
 el fuego se subiria
 la tierra se sumiria
 40 y andarie todo rebuelto.
 Aquel alma medianera
 de tres naturas constantes
 mouedora en gran manera
 resuelues en el espera
 45 como en miembros consonantes
 da doblado mouimiento
 en dos orbes apartado
 cerca al sumo entendimiento
 torna a su conocimiento
 50 trae al mundo apressurado.*

*Tambien formas con tus manos
 con otras vidas menores
 las almas de los humanos
 y atas a carros liuianos
 55 las que destas son mejores
 esta la tierra sembrada
 y el cielo: de aquestas vidas
 y tu ley muy moderada
 causa con llama abrasada
 60 que te sean reducidas.*

*Pues tu nos quieras guiar
 o fuente fuente de bienes
 porque podamos mirar
 y mirando dessear
 65 los bienes que en ti contiene
 aliue tu caridad
 la terrena pesadumbre*

- destra nuestra grauedad*
y tu suma claridad
 70 *nos alumbre con su lumbr.*
Eres bienauenturança
de todos los piadosos
ser que no tiene mudança
muy reposada holgança
 75 *do huelgan los congoxosos*
principio do procedemos
fuerças con que caminamos
via por do caminemos
adalid tras quien guiemos
 80 *termino donde paramos.*

Como señalamos al comienzo de estas páginas, dado que nuestro interés está fundamentalmente centrado en el contenido y su interpretación, no pretendemos entrar en el debate de cuestiones más específicamente formales, como puedan ser la elección del metro, aunque no nos parece exactamente compatible el sistema estrófico elegido por el traductor con un original corrido sin disivión alguna; tampoco tenemos intención de detenernos en el análisis exhaustivo de las palabras aisladas, pues amén de ser una tarea difícil aquí, nos parece que, si no del todo inútil, sí es una de las trampas más frecuentes en las que cae el traductor y sus críticos. De modo que, sin ánimo de llevar a cabo una confrontación íntegra de los textos, el original y su traducción, quiero hacer notar que los 3 primeros versos del himno de Boecio están recogidos en los 10 primeros de la traducción de Aguayo; las *amplificaciones* de carácter explicativo - tan del gusto de la época-, son numerosas y evidentes, afectando tanto a palabras como a versos enteros (ej. v. 1 *perfecto*, v. 2 *tan grande*, v.6 completo, v. 9 completo etc). Ahora bien, lo que sí me interesa subrayar es la eliminación de una cuestión problemática planteada en el texto de Boecio que ya comentamos; me estoy refiriendo a la perpetuidad del mundo, que en el texto latino aparece bajo el sintagma *perpetua ratione* (v. 1); Aguayo deja a un lado esta dificultad: no lo traduce, y la eternidad se la atribuye - ya sin problema- a un *governador*. En cuanto a la segunda de las cuestiones conflictivas, a la que también aludimos, la creacion del tiempo, el traductor actúa de la misma manera: la ignora, no recogiendo *ex aevo* (v. 2) y añadiendo de su cuño el v. 6 (*tu con solo tu entender*). Las estrofas 2 y 3 se supone que traducen los vv. 11 a 30 de Boecio, digo se supone porque es difícil rastrear aquí lo que hoy entendemos generalmente por traducción. En realidad, por decirlo de algún modo, de la "fabula", Aguayo toma unos pocos tópicos del contenido, y a continuación

lleva a cabo una paráfrasis. Otro aspecto que también me parece importante es señalar la imposibilidad de descubrir en la traducción alusión alguna a las "Ideas" platónicas de las que hablamos, y que sin duda alguna se encuentran en Boecio; es significativo además que la preexistencia de las "Ideas", que en el himno aparece implícitamente bajo *mundum mente gerens* (v. 8) lo convierte Aguayo (vv. 21-23) en "tu en aquel sumo dechado/ de tu bienaventuranca/ tienes al mundo encerrado".

En los versos siguientes (31 a 40) , aunque no se pueda llamar a esta recreación, *sensu stricto* traducción, el fraile reconoce los cuatro elementos que constituyen el mundo; sin embargo, no se puede afirmar lo mismo en lo que atañe a los versos sucesivos, 41 a 50, tras los cuales en Boecio se hablaba de la creación y movimiento del alma. Es digno de notar que en el texto latino es indiscutible la presencia de una ambigüedad lingüística que afecta a la interpretación de *sublimes* (v. 19), bien como atributo o como predicativo, opción esta que creemos la adecuada pues traduce el platónico "ἐμβιβῶσας ὡς ἐς ὄχημα" (*Tim.* 41e); Aguayo, por el contrario, lo interpreta como atributo (v.55 *las que destas son mejores*), y la distinción de la que hablamos entre *vitas* y *animas minores*, no la hace, pues entendiendo una especie de hendiadis traduce "con otras vidas menores/ (forma) las almas de los humanos" (vv. 51-52)⁴¹. Finalmente, los versos que constituyen la súplica del himno de Boecio, constituyen una auténtica recreación, cargada de un contenido ausente en el texto original.

Quizas este el metro 9 sea uno de los que el autor encontró especialmente oscuro, aunque como añade, él no se preocupó de glosar las oscuridades porque, según sus propias palabras, "a quien mi trabajo sirve se que no lo ha menester, pues dios les dio tal ingenio" (f.IV.v). En cuanto al modo de actuar de Aguayo como traductor son suficientemente explícitas sus explicaciones al respecto: "He lo buelto de latin en castellano no palabra de palabra: mas sentencia de sentencia: no tirando alguna suya ni poniendo cosa mia. Porque en trasladar los libros no se han de dar las palabras por cuenta mas las sentencias por peso" (f. IV, r). Tras este párrafo subyace la que para García Yebra constituye la regla de oro de toda traducción, esto es, "decir todo lo que se dice en el original, no decir nada que el original no diga, y decirlo todo con la corrección y naturalidad que permita la lengua a la que se traduce"⁴². Hay también aquí claros ecos del repetido dicho ciceroniano y horaciano "non verbum de uerbo sed sensum de senso". Sin

41. La dificultad persiste en traductores y comentarios actuales ; cfr. LAZAM, C., *Consolation de la Philosophie*, Paris 1989, p. 128.

42. Cfr. GARCIA YEBRA, V., "Correspondencia formal y equivalencia dinámica", *En torno a la traducción, op. cit.*, p. 65 (testimonios allí recogidos)

embargo, el modo de poner en práctica la teoría no es excesivamente coherente, a pesar de que el padre Aguayo se denomina a sí mismo "*fiel interprete*" (fol. IV, v), pues junto al respeto y elegancia de la lengua a la que se traduce, es requisito indispensable la fidelidad al sentido del texto original.⁴³

En cuanto a la segunda de las traducciones que citábamos al comienzo de estas páginas, es obra del médico vallisoletano Sánchez de Viana⁴⁴; se conserva sólo manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid (manuscrito 1577), y, aunque no es posible fecharla exactamente, podría situarse en torno al año 1600⁴⁵. Con referencia al carácter de su traducción Sánchez de Viana es menos explícito que Aguayo, limitándose a señalar que su interés primordial es la búsqueda de la brevedad: "*pues comencando por la primera el Autor desde libro que pretendo con el favor de dios traducirlo y en las partes difficultosas con la mayor brevedad que pudiese conforme a mi capacidad declarare...* (fol 79r)". En su traducción Sánchez de Viana mantiene la diferencia de verso y prosa del original, incluso la variación de metros de Boecio: aquí el metro 9 lo traduce empleando endecasílabos:

- 1 *O Criador del Cielo y de la tierra*
 que el mundo con perpetua providencia
 gouiernas y razón que nunca yerra
 Que al tiempo diste ser y dependencia
 5 *de aquella eternidad invariable*
 en que se goça tu divina essencia
 Das mouimiento a todo siendo stable
 y no de externas causas comouido
 obraste la materia variable.
 10 *Mas antes tal effecto ha producido*
 la forma sin invidia del profundo
 del alto y sumo bien en ti enxerido,
 De soberano exemplo el ser fecundo
 de todo produxiste, tu formaste
 15 *hermossissimo siendo hermoso al Mundo.*

43. Son en este mismo sentido elocuentes las palabras que escribe Lope de Vega en el *Laurel de Apolo*, celebrando la traducción que de los Salmos hizo Fray Luís: *¡Con qué verdad nos diste/ al Rey Profeta en verso castellano/ que con tanta elegancia traduciste!*.

44. Cfr. MENENDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano latina-clásica*, vol I, Santander 1950, pp. 310-311; id, *Biblioteca de traductores españoles*, vol IV, Santander, 1953, pp. 241-242.

45. Cfr. MONTERO CARTELLE, E., y BLANCO PEREZ, J. I., "La traducción y anotaciones a la Consolación de la Filosofía de Boecio por el Dr. Pedro Sanchez de Viana", en *Humanitas in Honorem A. Fontan*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 417-429.

*Sacado de su Idea le mandaste
 guardar la perfection, que tu le diste
 en las partes que en el perficionaste,
 Con numero ligaste y compusiste
 20 los elementos, tanto que seguro
 cada qual del contrario se resiste
 Con esta paz se enfrena el fuego puro,
 no se hunde la tierra, de manera
 que la suma su cuerpo graue y duro.
 25 Tu haces, que aquella alma medianera
 tres doble, que lo mueve todo sea
 resuelta por los miembros de su esfera.
 Y diuidida, en dos orbes, se emplea,
 guiandolos con vario mouimiento,
 30 y volverse a mirar asi dessea.
 Y cercando el profundo entendimiento,
 con semejante imagen vuelue al Cielo
 cumpliendo tu diuino mandamiento.
 Tu con igual poder, saber y celo,
 35 leuantas otras almas, y otras uidas,
 en el Cielo sembrandolas, y suelo.
 Y a carros ligerissimos unidas,
 las de mayor estima con tu fuego
 las haces, que ati sean reducidas.
 40 O padre poderoso. yo te ruego,
 concedes las subida al alma humana,
 al sumo asiento, y celestial sosiego.
 Dexale hallar la fuente de do mana
 el bien supremo y goços sublimados
 45 la bien auenturanza soberana.
 Hallada luz, permite, que enclauados
 en ti los ojos tengan cuya lumbre
 los puede hacer tan bienauenturados.
 Disipa de la humana pesadumbre
 50 las nieblas, y sus cargas aligera,
 tu resplandor diuino las alumbre.
 Porque tu la luz eres verdadera,
 descanso sosegado y a los buenos
 principio, fin y claridad entera.*

55 *Por ti los lleuas tu de mal agenos
a ti que los defiendes del abismo
tu guía y capitán eres, no menos
tu senda suya y termino tu mismo.*

Como se puede observar la traducción es bastante ajustada, aunque no deja de estar presente la tendencia a la *amplificatio* por paráfrasis típica de la época (v.3 *razon que nunca yerra*, v. 4 *dependencia*, v. 6 *en que se goça tu divina essencia* etc). No obstante, en este texto, más literal, se deja también de lado el problema de la perpetuidad del mundo, al traducir *ratione* por *providencia*. La mayor literalidad a la que hemos aludido, puede responder al intento del traductor de una mayor reproducción formal, basada en una interpretación analítica, a veces errónea, que le lleva a desajustes de valor y en algunos casos a una difícil comprensión. Se puede observar esto sobre todo en los vv. 25 y 26 "*Tu haces que aquel alma medianera/ tres doble, que lo mueve todo sea*". El movimiento de las almas está bastante confuso; no se podría rastrear aquí reminiscencia alguna de las teorías platónicas que están implícitas en el himno. Al igual que Aguiar, respecto a la colocación de las almas en astros y tierra, interpreta *sublimes* como atributo (v 38 *las de mayor estima*) y no como predicativo. Difícilmente podríamos por este texto enterarnos de lo que escribió Boecio. En general, en esta traducción, se pone de manifiesto, sobre todo en las paráfrasis añadidas por el doctor Sánchez de Viana, la interpretación personal del traductor, claramente moralizante. Este carácter lo reconoce el mismo traductor (fols 80v-82r); al afirmar que lleva a cabo su tarea "*porque aqui hallara el justo qual deva ser para con todos, el prudente, con que ojos, y consideracion, lo passado, con lo presente, y venidero compare, y mida, el fuerte, como deva en la prosperidad, y adversidad, contenerse, y moderarse, hallará aqui el templado orden y documento, para pasar la vida modesta y concertadamente*" (fol 80v-81r). Hay que señalar que el planteamiento de Sánchez de Viana respecto a la *Consolatio* se inserta en la falsa tradición, que se remonta a Alcuino, según la cual se hace de Boecio un mártir de la fe cristiana (fol 81r-v). No obstante en relación al debatido problema de la explicación de la obra de Boecio, se opone el doctor a la interpretación cristiana, negando incluso las obras de carácter teológico que le son atribuidas y que constituyen una de las pruebas fundamentales en las que se basan los defensores del cristianismo de Boecio. Para solucionar el problema Sánchez de Viana afirma con notable sagacidad que la obra de Boecio se mantiene a un nivel estrictamente filosófico (fol 82 r-v), pues se trata de una "*philosophia natural*" (fol 92r), que no es otra cosa sino una "*demonstración natural, con la qual la razon humana nos enseña*", aunque, por otro lado, no deja de caer en contradicción al reconocer que "*sola es*

philosophia verdadera la religion christiana y Philosopho Sabio el buen christiano" (fol 90v).

La tercera de las traducciones, editada en 1604, es obra de Fray Agustín López, monje de Nuestra Sra. Maria de Valbuena, de la orden de S. Bernardo⁴⁶. Son interesantes las observaciones que hace el fraile sobre su tarea como traductor. Por una parte en cuanto a la problemática cuestión de traducir el verso dice⁴⁷, que "*los metros de Boecio no se convierten en metros castellanos de consejo de hombres graves*", alegando que "*es mas grave la prosa en estos siglos*". En cuanto a la concepción que tiene de la traducción, reaccionando contra algunas otras versiones interlineares casi incomprensibles, escribe: "*el modo de traduction de obra tan dificultosa no puede ser contando las palabras, sino pesando las sentencias*"; expresamente se apoya en la autoridad de los dos grandes teóricos de la Antigüedad, Cicerón y S. Jeronimo, y añade: "*la expressa translacion a la letra siendo de una lengua en otra escurece las sentencias. Porque como en las monedas una vale por muchas, y muchas valen por una: assi en los idiomas diferentes, una palabra de una lengua equivale a muchas de otra, y muchas a una. Mayormente siendo las propiedades de las lenguas tambien diferentes. Tienese por cosa dificultosa echar una linea que siga a las agenas, sin discrepar a una o a otra parte: y assi lo es (y no acertada) trasladar algun author queriendo guardar el stylo y orden agenos, no siendo la misma lengua, y aunque lo sea*". Tiene, pues, clara Fray Antonio López la diferencia de sistemas lingüísticos con que el traductor se enfrenta, condicionada a su vez a que él tenga conciencia de operar dentro de una clara oposición de ambientes culturales⁴⁸. Pero si bien es cierto que no hay nada que objetar en cuanto a su teoría, sucede de modo contrario cuando se confronta su tarea como traductor leyendo el texto:

I O padre celestial, que gouiernas el mundo con prouidencia perpetua, criador del cielo y de la tierra. Tu que mandas al tiempo que proceda de tu duracion eterna y estandote quedo y sereno, diste a todas las criaturas naturalezas mudables: y las mueues con tu infinito poder. A ti no te necessito causa exterior alguna a que formasses la obra que se compone de materia inconstante; que corre y se passa de el ser de una forma, al ser de otra: sino la condicion y propiedad de la summa bondad que reside en ti, agena de toda embidia. Tu criaste todas las cosas conforme al dechado

46. Cfr. MENENDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clasica*, op. cit., pp. 311-320.

47. Excepto el m. 4 del L. I.

48. Cfr. TERRACINI, B., op. cit., p. 63.

superior y diuinas Ideas. siendo tu hermosissimo, y trayendo dentro de ti, debuxado y viuuo en tu entendimiento vn mundo hermoso, lo formaste aca fuera, como lo tenias alla dentro hermoso y acabado, sin defecto alguno: con todas sus partes acabadas y perfectas.

2 *O Padre sapientissimo, tu ligas los elementos con ciertas correspondencias, numeros y proporciones, por medio de las quales se vienen a conuenir y juntar los frios con los calientes, y los secos con los humedos: por que el fuego (que es el mas puro y mas simple de todos) no buele y se retire a lo alto: y la grauedad de las tierras no las suma mas abaxo, en daño de los cuerpos que se componen de ellos.*

3 *Tu juntas y applicas el alma del mundo (que es la intelligencia que mueue los cielos, y esta en medio de Dios y de los hombres en perfection y dignidad: y se dize ser de tres naturalezas por tres operaciones que tiene, que son mouer el cielo, entenderte a ti, y entenderse a si, la qual tambien mueve y gouierna con los influxos de los cielos las cosas inferiores) y la estiendes y repartes por los cielos, como por miembros proporcionados a su virtud: y assi diuidida quanto a la operacion imprime mouientos diferentes en el primer mobile, y en los orbes de los planetas: y haziendo despues reflexion se entiende a si misma: y rodea la mente diuina y profunda, y conoce la ordenacion, proposito, y imperio del criador de el mundo (que eres tu) y conforme a el haze dar bueltas a los cielos, sin discrepar vn punto de tu voluntad.*

4 *O Padre prudentissimo, tu produzes las animas racionales, y las vidas de los animales de menores perfecciones: mouido de la misma sabiduria poder y bondad que te hizieron criar el mundo. Y de estas vidas y almas, las mas nobles (que son las racionales) las applicaste y pusiste en los carros ligeros de la razon y entendimiento, con que conocen y discurren por todas las cosas: y las siembras por el cielo y por la tierra dandoles noticia de las cosas celestiales y terrenas.*

5 *Tu amantissimo padre con tu benigna paternal prouidencia conuiertes a ti, estas generosas almas, por medio de la charidad, y fuego del cielo, que consume las enemistades de si.*

6 *O Padre poderosissimo author de todas estas marauillas: conceded a todos los hombres que suban con los coraçones a essa silla y trono im-*

perial, noble y resplandeciente. Concedednos que hecha la deuida diligencia, demos con la fuente del bien de la naturaleza, de la gracia y de la gloria que soys vos: y que descubierta la luz verdadera, fixemos los ojos claros de la razon y del entendimiento en vos que soys manantial de toda hermosura.

7 *O Padre clementissimo desbaratad las obscuridades y las cargas pesadas de los amores terrenos: y resplandezca vuestra luz en nuestras almas. Porque vos soys la misma pureza y serenidad con que se destierra toda amargura, congoxa, y turbacion.*

8 *Vos soys descanso sossegado de los que aman la piedad. Verte a ti es el remate de nuestros cuydados. Tu siendo una misma pura y indiuisible substancia eres principio y origen de todas las cosas. Tu nos llevas con tu gracia: donde no podemos llegar con nuestras fuerças. Tu eres Capitan y guia, que nos apartas del error: y nos encaminas para los bienes ciertos. Tu eres senda, pues eres el camino la verdad y la vida. Tu finalmente eres el termino y paradero de nuestros desseos. Fuera de ti no ay que dessear: siendo como eres el summo bien.*

Como fácilmente puede observarse ha convertido un himno que formalmente responde a un arquetipo pagano, en una autentica letanía cristiana, añadiendo al texto original lo que le parece a él pertinente ("*O padre sapientissimo, O padre celestial, O padre poderosissimo, O padre clementissimo.*" etc). Todas estas *amplificaciones* responden, como ya hemos dicho, al gusto de la época, al mismo tiempo que a una clara intención moralizadora de los traductores. En este sentido el mismo fraile en el prólogo de su traducción escribe: "*Y si algunas veces fuere necessario...de mas de officio de traductor, lo haré tambien de intérprete o paraphraste*". Centrandonos en el análisis del contenido, en esta traducción, al igual que en las anteriores, el problema de la perpetuidad del mundo está eliminado, pues, como hacía Sanchez de Viana, se atribuye la perpetuidad a la "*providencia*". En cuanto a la problemática cuestión de la creación del tiempo, en la traducción anterior leemos que "*procede de la duración eterna del padre celestial*", en el que se ha convertido el Demiurgo platónico, que, como dijimos, no representaba otra cosa más que la Razón. Sobre las "Ideas" o "formas inteligibles" como causa y modelo de la creación del mundo, más curioso aún que la traducción es el comentario que al margen hace el fraile, pues escribe lo siguiente: "*la divina essencia entendida como se puede imitar de las criaturas se dice Idea. Y como se puede imitar de infinitas maneras decimos que en Dios ay*

muchas ideas"; y como apoyo de tal afirmación cita la autoridad de Sto Tomas. En cuanto a la traducción de los versos en los que Boecio habla de los elementos que constituyen el universo, son sorprendentes por su falta de pertinencia las *amplificaciones* explicativas del fraile; así por ejemplo, del fuego añade entre paréntesis: "*que es el mas puro y mas simple de todos*"; y sobre la gravedad de la tierra dice: "*en daño de los cuerpos que se componen de ellos*". En cuanto al movimiento del alma del que Boecio habla en el párrafo tercero, debía encontrarlo dificultoso, pues vuelve a explicar entre paréntesis lo que es el alma y dónde está situada: "*que es la inteligencia que mueve los Cielos, y esta en medio de Dios y de los hombres en perfeccion y dignidad: y se dize ser de tres naturalezas por tres operaciones que tiene, que son mover el cielo, entenderte a ti y entenderse a si...*".

Como puede fácilmente comprobarse, nuestro traductor no comprende ni los movimientos del alma, ni la naturaleza de la que escribe Boecio en el himno. La imcomprensión del texto por parte de fray A. López queda de manifiesto cuando a proposito de "*rodea la mente divina*", hace el siguiente comentario: "*aunque las inteligencias son muchas se puede dezir una por la unidad de la orden en la obra de mover los cielos, y por eso dize Boecio en singular anima y no animas*". Los parrafos 4 y 5 recogen los versos 18 a 31 de Boecio. Hay que señalar aquí que el traductor distingue bien las "almas racionales" y las "vidas inferiores" que aparecen en el texto. En cuanto a la colocación de las almas en el cielo y la tierra, interpreta el padre Lopez *sublimes* como atributo, esto es traduce "*las más nobles*", añadiendo entre parentesis: "*que son las racionales*"; como, por otra parte, la idea de situar las almas en ligeros carros debía repugnarle, explica la metáfora y precisamente lo que consigue es poner de manifiesto su falta de comprensión del texto, pues dice que "*los carros son los de la razon y entendimiento*", y añade "*con que conocen y discurren por todas las cosas*". Siguiendo con la forma de letanía cristiana, el traductor convierte *lege benigna* (v.20) que, como dijimos, no es otra cosa que el concepto neoplatonico de la bondad divina, en la "*benigna paternal providencia*", y en cuanto al simbolismo neoplatónico del fuego lo explica de una manera curiosa: "*por medio de la caridad y fuego del cielo...que consume las enemistades entre sí*". A propósito también del fuego del cielo, más significativo aún es el comentario marginal que hace, pues con el mayor de los desatinos escribe al respecto: "*a la Magdalena se le perdonaron muchos pecados porque amo mucho*". Finalmente la súplica, que en el himno de Boecio abarca de los versos 22 a 29, la traduce o mejor dicho la recrea en los parrafos 6, 7 y 8.

A fin de no redundar en comentarios idénticos, recordamos las palabras que citabamos al comienzo de D. Alonso sobre el escritor renacentista, según el cual éste tomaba los modelos de la Antigüedad y al traducirlos los interpretaba no sin dejar entrar en la interpretación algo de su propio espíritu castellano. En este

mismo sentido, como escribe Terracini⁴⁹, creo que muy probablemente -y aquí tenemos una prueba de ello- la traducción es el género literario que más límpidamente refleja la historia del gusto y de la cultura. Así en las traducciones comentadas subyacen no tres concepciones distintas de la tarea de traducir, -pues Aguayo y A. López, *ut oratores*, se aproximan bastante en sus opiniones y modo de actuar, mientras que Sánchez de Viana, más cerca del *interpres*, hace uso amplio de la paráfrasis-, sino diversos grados de una misma práctica, concepción que, en último término, está heredada de la tradición retórica latina. Por esta razón, debemos volvernos hacia la reflexión teórica de quienes, por la propia naturaleza de su realidad cultural, crearon el concepto de traducción, es decir, hacia los poetas y rétores latinos. A. Reiff⁵⁰ se ocupó ya de examinar minuciosamente los términos de que se sirvieron los escritores latinos para expresar la relación de dependencia o novedad que existe entre una obra y su modelo, y llegó a la conclusión de que los romanos entendieron esta relación como una imitación que admite diversos grados de proximidad. De este modo, a partir del análisis de los escritos de Cicerón, Horacio, Quintiliano o los rétores latinos, se desprende una gradación que Reiff expresa en los siguientes términos: un primer grado está representado por la *interpretatio*, esto es, por la sustitución palabra por palabra de un texto original a otro distinto, ya sea en la misma lengua que el original ya sea en otra distinta; un segundo grado está constituido por la *imitatio*, es decir, la imitación, que no copia, con adopción de elementos de forma y/o de contenido, pero con una mayor parte de originalidad; por último, la *aemulatio*, que es una creación independiente y propiamente romana, que se afirma frente al *exemplar graecum* con el que el autor ha querido rivalizar.

En cuanto a la paráfrasis, que hemos visto frecuentemente utilizada por los tres traductores del s. XVI, es en un término griego que los rétores empleaban para referirse a la *aemulatio*, que consiste en el sometimiento del texto, previamente interpretado, al proceso de los distintos *modi*, esto es, las posibilidades de modificación a que un modelo puede someterse, proceso en el cual se imita ya al poeta tomado como objeto de una libre competencia con el original⁵¹.

Estos tres grados de traducción como imitación citados, aparecen reflejados en las tres traducciones comentadas: el más próximo a la *interpretatio* está

49. TERRACINI, B., *op. cit.*, p. 83

50. REIFF, A. *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei der Römern*, Bonn, 1959. Las mismas distinciones las aplicamos a la poesía de Quevedo en "Quevedo, traductor de Marcial", *Actas del VI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Granada, 1989, pp. 385-396.

51. Cfr. Quint., *I.O.*, 10, 5, 5: "*paraphrasin esse uolo circa eosdem sensus certamen atque aemulationem*".

representado por Sánchez de Viana que con su literalismo llega hasta lo ilegible, mientras que las traducciones de Aguayo y, sobre todo, la de fray A. López se acercan más a la *aemulatio*

Ahora bien, hemos dicho que la *aemulatio* es posterior a un proceso previo de interpretación, y creo que es precisamente en esta primera fase donde fracasan los tres traductores.

No hay duda alguna de que toda traducción exige al traductor, en primer lugar la descomposición de los elementos del texto original, en segundo lugar la evaluación intrínseca de cada uno de ellos, y finalmente la recomposición⁵². También es opinión unánime que toda traducción comporta un momento previo muy importante, el de la comprensión, entendiendo que sólo se consigue una plena comprensión cuando, por un acto de simpatía intelectual, el traductor sintoniza con el texto a traducir, esto es, adhiere perfectamente su sistema de valores a los del texto. Tras este acto de comprensión del que hablamos hay siempre en el fondo un momento subjetivo, subjetivismo que, mientras se reduce a una compenetración espiritual asegura la continuidad del lenguaje, pero dado que supone un acto de adhesión entre sistemas individuales, hay que preguntarse, más allá de lo meramente lingüístico, si pone límites a la comprensión⁵³.

Por otra parte, el traductor, en tanto que intérprete, debe ser un ser "neutral" por definición, que actúe como un cristal transparente y no como un prisma deformante; aunque, a juzgar por las traducciones comentadas, la actitud específica y auténtica de nuestros tres traductores no tiene nada que ver con la neutralidad. Hemos de suponer que Aguayo, como Sánchez de Viana o A. López eran dueños de dos lenguas y de dos civilizaciones, y si no especialistas, al menos debían estar familiarizados con el tema objeto de la traducción, de modo que deberían haber comprendido lo que yacía tras el himno de Boecio. Sin embargo, la deformación del contenido del poema que hemos observado puede responder a causas muy distintas; es posible que sea consecuencia de la ignorancia, torpeza o limitación de los traductores o, por el contrario, que obedezca a un prejuicio que les conduce a interpretar erróneamente el pasaje, y quiero hacer notar que a menudo no es nada fácil distinguir los límites que separan la interpretación del error.

A este respecto, ya advirtió Courcelle no confiar en las traducciones de la *Consolatio*, pues a menudo se empeñan en cristianizar términos y nociones que

52. Cfr. TERRACINI, R., *op. cit.*, pp. 46-47.

53. Desde un punto de vista filosófico, trata esta misma cuestión URBAN, W. M., *Language and reality*, New York, 1939 esp. pp. 235-240.

pertenecen al acervo común de los filósofos antiguos⁵⁴. No vamos aquí a poner en tela de juicio ni a minimizar, como se ha venido haciendo en este siglo, el cristianismo de Boecio, pues, entre otras razones, de no ser cristiano, no habría podido ocupar las altas funciones que desempeñó en el s. VI; ahora bien, Boecio era un filósofo neoplatónico que intentó implantar las doctrinas de Proclo y Ammonio, manteniendo separado en dominio de la razón y el de la fe, sin que llegara a explicar en ningún momento cómo concebía la síntesis entre su filosofía neoplatónica y su teología cristiana⁵⁵. Sin embargo nuestros tres traductores parten de una idea preconcebida, que se remonta a f. del s. VIII, que afecta tanto a la interpretación de la *Consolatio* como a su autor. Así Aguayo califica a Boecio en el prólogo como "*santo*" (f. II, r), y a su obra la considera "*libro catholico y verdadero*" (f. II, r). El planteamiento de Sánchez de Viana sobre Boecio también se inserta en la falsa leyenda medieval que convirtió a Boecio en un mártir de la fe cristiana⁵⁶, y aunque se opone a la explicación cristiana de la *Consolatio*, considerando que Boecio se mantiene en un nivel estrictamente filosófico (fol. 82 r-v) y que habla de "*philosophia natural*", sin embargo, añade que "*sola es philosophia verdadera la religion christiana*" y "*philosofo sabio el buen christiano*" (fol. 90 v). Más allá aún va fray Antonio López, pues se sorprende incluso de que se plantee la posibilidad de dar a la obra de Boecio diferentes sentidos, calificando sus libros como "*misteriosos, literales, misticos y espirituales*"; ni siquiera da cabida al debate abierto para refutar el cristianismo de la obra.

Partiendo de esta interpretación tendenciosa, que, por otra parte aseguró durante siete siglos el éxito de la *Consolatio*, los tres traductores hacen y así lo reconocen en sus prólogos una traducción con una intención claramente moralizante que les conduce a quebrar la regla de oro de la traducción, es decir, no dicen todo lo que en el original hay y añaden de su propio cuño lo que les interesa. No podemos por tanto dejar de estar de acuerdo con las palabras del hidalgo manchego que citábamos al comienzo de estas páginas, pues es casi imposible ver el haz del himno de Boecio por el envés de estas traducciones. No obstante, aunque en opinión de algunos para traducir mal quizás sea mejor que no se traduzca, no pretendo agravar este juicio con el sarcasmo de Cervantes respecto a las traducciones al hacer decir a don Quijote: "*no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir, porque en cosas peores se podría ocupar el hombre, que menos provecho trujesen*". A pesar de que semejante afirmación no es otra cosa

54. Cfr. COURCELLE, P., *op. cit.*, p. 339

55. Cfr. MOHRMANN, C., "Introduzione" en DALLERA, J.; *La consolazione della filosofia*, Milano 1991², pp. 26-29.

56. Cfr. REIS, E., *Boethius*, Boston, 1982, pp. 80 ss y bibliografía allí citada. '.

más que un síntoma del poco aprecio que secularmente se ha tenido en España a esta difícil tarea, y, a pesar de reconocer la imposibilidad de justipreciar el influjo que ha ejercido la traducción en las literaturas europeas modernas, tengo que asentir con el fraile Aguayo (fol. IV, r) en que *"no fue tan maltratado Boecio de sus enemigos, quanto su libro de sus interpretes."*