

Recibido / Received: 30/05/2022  
Aceptado / Accepted: 22/09/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:  
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.03>

Para citar este artículo / To cite this article:

Cardigni, Julieta. (2023) "Los traductores ante lo sagrado en el tardoantiguo latino occidental: algunas reflexiones." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 102-119.

## LOS TRADUCTORES ANTE LO SAGRADO EN EL TARDOANTIGUO LATINO OCCIDENTAL: ALGUNAS REFLEXIONES

### TRANSLATORS AND THE SACRED IN WESTERN LATE ANTIQUITY: SOME REFLECTIONS

JULIETA CARDIGNI  
jcardigni@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Universidad Pedagógica Nacional, CONICET

#### Resumen

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca de la actitud traductológica de dos autores tardoantiguos latinos, a partir de una serie de sus paratextos: Jerónimo (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) y Calcidio (Epístola introductoria y prefacio del *Commentarius in Timaeum*). Dado que ambos se dedican a la traducción de textos que podemos denominar "sagrados" en la Antigüedad tardía (la Biblia, el *Timeo* de Platón), sus prácticas traductológicas están atravesadas principalmente por una tensión entre los polos de "tradición" e "innovación", que pueden ser releídos desde los Estudios de Traducción a partir de las categorías de "fidelidad" y de "libertad" / "equivalencia". En definitiva, lo que está en juego es la construcción de la autoridad discursiva y moral (*autoritas*), que garantice la eficacia de su tarea, sobre textos que proyectan un carácter particular: lo sagrado.

**Palabras clave:** Antigüedad tardía. Traducción. *Timeo*. Escrituras.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

## Abstract

The aim of this paper is to reflect on the translation approach of two Latin authors of Late Antiquity, based on a series of their paratexts: Jerome (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) and Calcidius (Introductory Epistle and preface of the *Commentarius in Timaeum*). Since both are dedicated to the translation of texts that could be considered “sacred” in Late Antiquity (the Bible, Plato’s *Timaeus*), their translation practices are mainly met with a tension between the poles of “tradition” and “innovation”, which can be re-read from a Translation Studies’ perspective through the categories of “fidelity” and “freedom” / “equivalence”. In short, what is at stake is the construction of discursive and moral authority (*auctoritas*), which guarantees the effectiveness of its task, on texts that project a particular character: the sacred.

**Keywords:** Late Antiquity. Translation. *Timaeus*. Scriptures.

## 1. El Tardoantiguo y la traducción ante lo sagrado

*Si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.*  
Jerónimo, *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* 57.7

Si hay una metáfora adecuada para describir y comprender cómo el mundo tardoantiguo —ya cristiano, con una *romanitas* ya fragmentada y diluida, pero aún atado a su pasado por la *imitatio* y el culto de la tradición— articulaba su pasado cultural con el nuevo escenario conflictivo de la época, es la de la *traducción*. Su sentido desplazado encierra, tanto como el literal, todo el conflicto que implica verter de una lengua-cultura a otra un determinado mensaje, configurado de una manera determinada. Se cifran en esta tarea las instancias de innovación y adaptación, pero también de respeto hacia la autoridad y la búsqueda de continuidad y de reconocimiento como parte de una cultura heredada. Como sucede a menudo con las traducciones, no todos estos objetivos se cumplen, ya que puede suceder que la obra traducida funde (a la manera del “original”) una nueva instancia literaria, así como las operaciones de continuidad y transformación de los hombres tardoantiguos, lejos de garantizarles la romanidad que buscaban, los proyectaron fuera del mundo romano, arrojándolos a una nueva época cuyas construcciones

culturales principales ha heredado el Occidente europeo (como notan Elsner & Hernández Lobato 2017, entre otros).

Pero además de su omnipresencia metafórica, la traducción cobra protagonismo en la Antigüedad tardía también como práctica concreta, que adquiere una relevancia central en tanto estrategia de apropiación y adaptación cultural. Así como la literatura romana se funda en la traducción, la “refundación” tardoantigua busca operar de manera análoga, aunque diferente. La práctica de la traducción responde en esta época sobre todo a la necesidad concreta de poder leer obras en griego, lengua que ya, desde el siglo IV d. C., no era de conocimiento común para los hombres tardoantiguos, como sí lo había sido en los siglos previos. Pero dada la ocasión y la necesidad de traducir, surgen en las traducciones también relecturas y transformaciones que acusan las características de los nuevos tiempos, y que ponen en conflicto a los traductores, que luchan por respetar la *auctoritas* y por hacerse comprensibles en el nuevo espacio textual.

Cuando la *auctoritas* del texto fuente está anclada en su carácter sagrado, este conflicto cobra una nueva dimensión, que acentúa el aspecto moral y también, no hay que olvidarlo, el logístico, derivado de lo que podía significar, en la época del establecimiento de la ortodoxia cristiana, un desvío hacia alguna forma de heterodoxia. No olvidemos que la Antigüedad tardía es también —como señala Athanassiadi (2005)— el comienzo de un proceso de intolerancia que no admite desvíos de una norma, que, a su vez, no está completamente constituida. El peso de la traducción, tanto el terrenal como el celestial, suma a la tarea del traductor una nueva dimensión con la que debe lidiar.

En este marco, nuestro objetivo central es reflexionar acerca de la actitud traductológica de dos autores tardoantiguos latinos, a partir de una serie de sus paratextos: Jerónimo (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) y Calcidio (Epístola introductoria y prefacio del *Commentarius in Timaeum*). Nuestra hipótesis principal es que, dado que ambos se dedican a la traducción de textos que podemos denominar “sagrados” en la Antigüedad tardía (la Biblia, el *Timeo* de Platón)<sup>1</sup>, sus prácticas traductológicas están

---

1. Acerca de la “sacralidad” de estos textos, es mucho lo que se podría discutir. Es claro en el caso de las Escrituras, por supuesto. En el caso del *Timeo*, coincido, con

atravesadas principalmente por una tensión entre los polos de “tradición” e “innovación”<sup>2</sup>, que pueden ser releídos desde los Estudios de Traducción a partir de las categorías de “fidelidad” y de “libertad” / “equivalencia”, a las que nuestros propios autores aluden en sus reflexiones, como nos anticipa el epígrafe de este trabajo. Estas categorías, que se plantean ya en oposición, ya en *continuum*, son centrales a las reflexiones sobre traducción desde los primeros tiempos, y fueron cuestionadas y desarticuladas a partir de la creación de los Estudios de traducción, desde distintas perspectivas. Por ejemplo, Venuti (1992) cuestiona la idea de sumisión al original por parte del traductor y replantea la misma categoría de original como texto fijo y venerable, considerándolo derivado y cambiante. También los teóricos del Polisistema (como Toury 1999) hacen un planteo similar.

En definitiva, lo que está en juego es la construcción de la autoridad discursiva y moral (*auctoritas*), que garantice la eficacia de la tarea traductológica sobre textos que proyectan un carácter particular: lo sagrado. Esta sacralidad no resiste, como veremos, la reformulación, sino que requiere para mantener su carácter trascendente una *re-creación* que no abandone la servilidad de la letra, pero que pueda al mismo tiempo recrear su aura sagrada en un nuevo contexto.

## 2. Traducciones y traductores en la Antigüedad tardía

La Antigüedad tardía —que operativamente consideraremos comprendida entre los siglos III y VIII d. C. y caracterizada por una continuidad en las formas sociopolíticas de la Antigüedad, pero por cambios y transformaciones

---

Athanassiadi (2005) en que hay en la Antigüedad tardía un movimiento paralelo, protagonizado por cristianismo y neoplatonismo, en búsqueda de la construcción de una ortodoxia. Esto incluye el establecimiento de un canon textual, y tanto las Escrituras como el *Timeo* de Platón cumplen la función de textos canónicos, por su carácter de revelación. Es este carácter simbólico, que implica su conexión con alguna verdad oculta, que hace necesaria su exégesis, y el desarrollo de estrategias a tal fin (cf. también Coulter 1976; Struck 2014). De ahí también la importancia de la traducción —una forma más de exégesis— de ambos en la época.

2. Sobre estos conceptos en relación con la traducción y el comentario en la Antigüedad tardía, cf. Goulet-Cazé (2000).

en los aspectos cultural y espiritual—<sup>3</sup> fue una época en la que proliferaron las traducciones del griego al latín, dado que a partir del siglo IV los hombres ya no leían griego como sus antepasados en la *pars occidentalis* del Imperio (Cameron 1977; Fontaine 1977). Se hacía necesario, entonces, traducir las grandes obras filosóficas y literarias para seguir construyendo una *koiné* cultural. A diferencia de lo ocurrido en el siglo I a. C. —otro gran momento para la traducción en Roma— en este caso no se trataba de armar el canon literario-filosófico latino, sino de recuperar las obras del pasado en un contexto de reconfiguración de la identidad cultural (Macías Villalobos 2015).

En el plano filosófico-espiritual, cristianismo y neoplatonismo conformaban dos corrientes de pensamiento religioso-filosófico, preocupadas por afianzar su soberanía y (re)construir su tradición a partir de los textos “sagrados”. La tradición (neo)platónica se proponía como la exégesis autorizada de las obras de Platón, mientras que el cristianismo intentaba construir una retórica que se basara en la tradición clásica, única de la que disponía en el mundo romano. Ambos compartían el interés por la exégesis de las doctrinas previas, y también las estrategias y recursos que aplicaban para ello. Tratándose la Antigüedad tardía de una etapa “exegética” —frente a una etapa “profética” previa, en que las verdades habrían sido ya enunciadas (Athanassiadi 2005)—, era fundamental desarrollar mecanismos de lectura e interpretación de los textos, que constituían el anclaje de las doctrinas (Coulter 1976). Asimismo, la Antigüedad tardía ha sido catalogada como “época de prefacios” y “época de interpretación”, aludiendo al fuerte giro metaliterario que se aprecia en las obras del período (Elsner & Hernández Lobato 2017). Las obras tardoantiguas están cruzadas por las reflexiones de sus autores sobre sus propias prácticas, mostrando que sienten la necesidad de explicar(se) las nuevas estrategias que ponen en juego para leer e interpretar el pasado clásico o las nuevas formas de pensar problemas como el del lenguaje y la representación.

En este contexto general, entonces, la traducción adquiere un lugar central tanto para el cristianismo como para el neoplatonismo. Aún más, traducir o comentar un texto era una manera de construir la propia *auctoritas*,

---

3. Sobre la Antigüedad tardía y sus características, cf. Brown (1971), Cameron (1998), entre otros.

adjuntando el propio nombre a un texto prestigioso. Junto con la traducción, hay también en la Antigüedad tardía una profusa actividad de enmendación, edición y comentario de textos, tanto por parte de paganos como de cristianos, mostrando que la traducción formaba parte de un abordaje integral de los textos destinado a su comprensión, adaptación, sistematización y difusión (Cameron 1977). Acompañando la actividad de la traducción propiamente dicha, y respondiendo también al espíritu de la época, encontramos consideraciones metaliterarias sobre la tarea traductológica, sus estrategias, su función, su propósito, sus problemas.

En el caso de los textos sagrados, debemos tener en cuenta que la sacralidad no pasa sólo por el sentido, sino que se construye a partir de la *littera*, y el desafío del traductor es, en la Antigüedad tardía, *mantener* o bien *reconstruir* la autoridad sagrada del texto, de acuerdo con una norma de “literalidad” que pesaba en ese tiempo (y que no se verifica para los textos sagrados en todas las épocas, sino que, como toda norma, es cambiante). En este contexto, es relevante analizar cómo se posicionan Calcidio y Jerónimo frente a la lectura y traducción de estos textos sagrados (Platón-la Biblia), mediante qué estrategias construyen su autoridad discursiva, y qué idea de traducción surge a partir de sus reflexiones.

### 3. Calcidio: traductor y comentarista del *Timeo* de Platón

Calcidio fue, a fines del siglo IV d. C., el autor de la traducción y comentario al *Timeo* que leyeron los hombres medievales. Así conocieron a Platón, a través de la versión latina de Calcidio. Existía una traducción parcial de Cicerón, que el orador había incluido en otra obra finalmente no publicada, pero no contó con demasiada difusión sino hasta más adelante (Macías Villalobos 2005). El *Timeo* fue, sin ninguna duda, el texto más influyente de Platón hasta la Modernidad temprana, entre otras cosas porque condensaba uno de los puntos centrales de su filosofía: la cosmología.

No sabemos mucho de Calcidio, no más de lo que deja entrever en su obra y, en particular, en la carta dedicatoria que analizaremos. Probablemente cristiano —al menos formalmente convertido— parece haber escrito a fines del siglo IV y su traducción y comentario al *Timeo* de Platón es la única obra que conservamos de él. Escrita aparentemente por encargo de Osio (a quien

se ha identificado como Obispo de Córdoba) la obra no traduce ni comenta la totalidad del *Timeo*, ni tampoco sus secciones son de extensión pareja. Sus interpretaciones en el *Comentario* parecen responder más a un platonismo medio que al neoplatonismo de su época, lo que parte de la crítica ha interpretado como un intento de deslindarse de las polémicas neoplatonismo-cristianismo del siglo IV, refugiándose de manera segura en debates previos, ya superados (sobre Calcidio, su identificación y datación, Waszink 1962; Villalobos 2014; Magee 2016).

La *Epístola* dedicada a Osio, que nos dedicaremos a analizar en este apartado, precede a la traducción parcial del *Timeo* platónico (que abarca desde 17 a hasta 53c), y al *Comentario*. Dado que es aún una discusión de la crítica especializada si la epístola es real o apócrifa, a los fines del presente trabajo la tomaremos como parte del texto, pero sumaremos los párrafos del *Comentario* (de cuya autoría no se duda) en los que Calcidio retoma las reflexiones sobre su práctica traductológica<sup>4</sup>. Como ocurre en muchos comentarios, si bien el grueso del texto, dedicado a la explicación de los autores, suele consistir en una operación de copiado y pegado de distintas fuentes<sup>5</sup>, los párrafos introductorios suelen ser espacios textuales programáticos en los que se alza la voz propia del comentarista.

En principio, en el siguiente pasaje programático al final de la *Epístola* aparecen enunciados los tres ejes de análisis que nos interesa destacar (*Ep. 7*)<sup>6</sup>:

*non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci putans reconditae rei simulacrum sine interpretationis explanatione aliquanto obscurius ipso exemplo futurum.*

[no solo he traducido sino que también he hecho un comentario, convencido de que la reproducción de un tema intrincado sin una explicación de la interpretación resultaría en algo más oscuro que el propio original.]

También a comienzos del *Comentario*, Calcidio se explaya sobre su doble tarea, presentando estas mismas ideas (*In Tim. 1.4*):

4. Sigo la edición de Bakhouché (2011) para el texto latino, y las traducciones son mías.

5. Con esto no estamos negando la originalidad del comentario como género, ya que la organización de los temas, la elección de las fuentes, y la disposición de la información responden al trazado del comentarista.

6. Las negritas son mías en todos los casos.

*sola translatione contentus non fui ratus obscuri minimeque inlustris exempli simulacrum sine interpretatione translatum in eiusdem aut etiam maioris obscuritatis vitio futurum. Et ea quae mihi visa sunt in aliqua difficultate sic interpretatus sum.*

[no estuve satisfecho con la mera **traducción**, considerando que la **reproducción** de un modelo **oscuro** y **poco claro**, traducido sin **interpretación**, resultaría en un defecto de igual o incluso mayor **oscuridad** que la del modelo, y así, lo que me pareció de alguna dificultad lo **interpreté**.]

En primer lugar, observemos las nociones de dificultad y de oscuridad (*obscuritas*) asociadas al texto fuente, pero también a la traducción, que arrastrará la misma oscuridad si no se hace de manera adecuada. Si bien no podemos olvidar que estas calificaciones entran en el marco del tópico de la modestia, típico de los textos prologales, no por eso dejan de ser significativas respecto de la tarea traductológica. La dificultad asociada a la *obscuritas* es, al mismo tiempo, la excusa para la acción de traducir (y comentar), y la forma de no faltarle el respeto a la *auctoritas* del texto fuente. Se traduce (y se comenta) un texto valioso, pero al mismo tiempo difícil y opaco, ya sea por la lengua, ya sea por el contenido (Goulet-Cazé 2000). Asociarlo con la oscuridad (metáfora incansable de traductores y comentaristas en la Antigüedad tardía, y en épocas previas, según García Jurado 2007) es una forma de ligar la dificultad a una virtud retórica, que es la de la *brevitas*. Es decir que no hay, en el fondo, una falla de estilo o pericia (imposible atribuirle eso a Platón) sino una distancia, temporal, cultural, lingüística, que hay que llenar. Eso es lo que busca la traducción, aquí en su doble vertiente de traducción y comentario. De hecho, al comenzar el *Comentario*, Calcidio señala (*In Tim.* 1.1):

*Timaeus Platonis et a ueteribus difficilis habitus atque existimatus est ad intellegendum, non ex imbecillitate sermonis obscuritate nata –quid enim illo uiro promptius?— sed quia legentes artificiosae rationis, quae operatur un explicandis rerum quaestionibus, usum non habebent stili genere sic instituto...*

[El *Timeo* de Platón fue considerado y valorado como **difícil** de comprender también por los antiguos, no por una ineficacia expresiva nacida de la **oscuridad** —pues, ¿quién más ingenioso que aquel hombre [Platón]?— sino porque los lectores no estaban familiarizados con este ingenioso método, que se ocupa en explicar cuestiones de contenido...]

Se evidencia aquí la doble dificultad de encarar la traducción del *Timeo*: la dificultad en la expresión (que no corría para los interlocutores de Platón,

hablantes del griego, pero sí en el siglo IV d. C. en Occidente); y aquella relacionada con sus contenidos, siempre vigente, que Calcidio atribuye a las múltiples disciplinas, ciencias y teorías que se ponen en escena en esta obra.

En segundo lugar, la traducción aparece caracterizada a partir de la idea de *simulacrum*, que podemos entender como “reproducción”, en un sentido vacío o engañoso, como una imagen, una apariencia casi fantasmal. En este término –de gran carga semántica en el marco de la tradición platónica— se encierra la idea de que la traducción sin explicación es simplemente una *copia* superficial, que no da cuenta de la *verdad* (es decir, del original y su revelación)<sup>7</sup>. En conexión con esta idea de *simulacrum*, aparece la contraparte de la *explanatio interpretationis*, es decir, el desarrollo de una explicación, de una interpretación, que encarna el *Comentario*. Aquí entonces hay dos ideas de traducción, entendida esta en sentido amplio: aquella de los *verba*, aquella del *sensus*. En estas declaraciones de Calcidio encontramos la idea de que el comentario es un tipo de traducción, cultural, intralingüística, diacrónica, en la línea de teorías modernas en las que encontramos una idea de traducción más amplia (como en Steiner 1997). Es tan relevante este concepto que Calcidio usa la palabra *extricatio* (“explicación”, “solución”) documentada aquí por única vez en la lengua latina, cuando al principio de la *Epístola* dice, aludiendo a que la amistad que siente hacia Osio le hará superar las dificultades de la tarea:

*Eadem est, opinor, vis amicitiae parque impossibilium paene rerum extricatio.*  
[Esta es, en mi opinión, la fuerza de la amistad e idéntica la capacidad para la explicación de las cosas casi imposibles.]

Finalmente, hay también elementos relacionados con el carácter de la obra comentada, a la que Calcidio califica repetidamente de “imposible” o “casi imposible”, aludiendo a su dificultad (como en la cita anterior), y también de “sagrada”, o de inspiración divina, cuando señala en la *Epístola* (1.7):

*Itaque parui certus non sine divino instinctu id mihi a te munus iniungi.*  
[Seguro de que tú me has encomendado esta tarea no sin la inspiración divina.]

---

7. En breve veremos en qué consistía el carácter “sagrado” del original, del cual no había que apartarse.

El carácter del original es aquí una fuerza insoslayable, dado que proviene de su sacralidad, de su carácter de revelación. En el marco de la tradición platónica, los textos son sucesivas reelaboraciones discursivas de una verdad pronunciada alguna vez (por Pitágoras, por Platón; por Dios en el marco del cristianismo), pero que es ahora incomprensible y lejana y hay que reelaborar. Sin embargo, la garantía de que estas reelaboraciones discursivas son “verdaderas” es el grado de acuerdo con los textos previos. El desvío o la interpretación en una dirección diferente es, en el fondo, un acto de falsedad discursiva, ya que el acuerdo con las palabras dichas previamente conforma un círculo de validación (como propone Eon 1970). La traducción está sujeta a estas mismas reglas, según las cuales un desvío no es solo una cuestión literaria o lingüística, sino moral, doctrinal, y, por lo tanto, roza el campo de lo herético (en el caso de las Escrituras, sin duda; y en un sentido amplio, también en el caso de las doctrinas platónicas). De alguna manera, si se respeta la *littera*, este carácter sagrado del original emana hacia la traducción —o eso espera Calcidio— cuando califica su obra como algo jamás hecho antes<sup>8</sup> al decir que Osio había concebido “una obra no intentada hasta ahora” (*operis intemptati ad hoc tempus*, Ep. 1.5). El problema de esta “emanación” de lo sagrado —muy neoplatónico, por otro lado— es que no garantiza la comprensión, o en todo caso propone otra forma de comprensión, que no pasa por el aspecto racional, pero que sí preocupa a Calcidio lo suficiente como para sumar un comentario. En definitiva, el problema de la traducción es también el de la exégesis y la comprensión de los textos a traducir.

#### 4. Jerónimo: *interpres* y *orator*

Sabemos mucho más sobre Jerónimo que sobre Calcidio, por supuesto, ya que fue el traductor de la Biblia al latín en el siglo IV, y nos ha legado reflexiones traductológicas en varias cartas, como la dedicada a su amigo Pamaquio, que analizaremos (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57). Mucho más explícito que Calcidio, Jerónimo describe su procedimiento y método de traducción. La carta está basada en el texto de Cicerón *De optimo genere*

---

8. Si bien sabemos que Cicerón había realizado una traducción parcial del *Timeo*, como ya comentamos; quizá la alusión de Calcidio tiene que ver con la forma en que ha traducido, completando su obra con el *Comentario*.

*oratorum*, en el que el Arpinate —gran traductor a su vez de textos griegos— sienta una serie de normas básicas para que los oradores puedan entender los discursos de las grandes figuras griegas. Aquí Cicerón sostiene que el orador no puede traducir palabra por palabra un texto, sino que tiene que centrarse en reproducir la *elocuencia* del texto original y, por supuesto, su *sentido*. Cataloga como *interpres* a aquella persona que traduce de forma literal, es decir, a la figura del traductor (5.14)<sup>9</sup>:

nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi.

[y no traduje como intérprete, sino como orador, manteniendo las mismas ideas y formas, o figuras de pensamiento, pero en un lenguaje que se adapte a nuestro uso. En estas [traducciones] no me pareció necesario volcar palabra por palabra, pero preservé el estilo general y la fuerza de las palabras.]

Jerónimo, en la *Epístola 57*, siguiendo el modelo ciceroniano, asegura que hay dos formas de traducir, cuya enunciación tomaremos como ejes de análisis. Una de ellas es traducir palabra por palabra, es decir, de forma literal, y Jerónimo dice expresamente que se deben traducir así las Sagradas Escrituras por el carácter dogmático de estos escritos. En cambio, dice que para traducir cualquier otro escrito se debe traducir atendiendo al sentido y no a las palabras<sup>10</sup>. La propuesta es enunciada por Jerónimo cuando defiende su propia traducción de la carta por la que es acusado (*Ep. 57.5*)<sup>11</sup>:

*Nunc vero cum ipsa epistula doceat nihil mutatum esse de sensu, nec res additas, nec aliquod dogma confictum, faciunt ne intelligendo ut nihil intelligent et dum alienam imperitiam volunt coarguere, suam produunt. Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis*

9. Sigo el texto de Yon (1964) y las traducciones son mías.

10. Como señala Brock (1979: 70), la dicotomía entre literalidad y libertad al traducir experimenta una ruptura a partir del advenimiento del cristianismo y las traducciones de los textos sagrados. Sobre el destino medieval de la propuesta de Jerónimo, cf. Schwarz (1944). Sobre el tema más amplio de la traducción en la Edad media, cf. Copeland (1991).

11. Sigo el texto latino de Labourt (1949), y las traducciones aquí presentadas son mías. Las negritas son mías también en todos los casos.

*sanctis ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.*

[Pero la verdad es que la misma carta demuestra que nada del sentido se ha cambiado, no se ha añadido cosa alguna ni se ha inventado ninguna doctrina; con lo que se ve que esos, “a fuerza de entender, no entienden nada de nada”<sup>12</sup> y al querer argüir la ignorancia ajena, delatan la propia. Porque yo no solamente confieso, sino que proclamo a viva voz que, **excepto las Sagradas Escrituras, en que incluso el orden de las palabras encierra misterio, en la traducción de los griegos no expreso palabra de palabra, sino el sentido a partir del sentido.**]

Jerónimo también advierte sobre algunos traductores —apóstoles y evangelistas, nos dice— que no cumplieron con su tarea *ad litteram*, y que en ocasiones buscaron más trasladar el sentido que las palabras (*Ep.* 57.9):

*Ex quibus universis perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret.*

[A partir de todas estas cosas, es evidente que, en la interpretación de las Escrituras antiguas, los apóstoles y evangelistas **no buscaron tanto las palabras cuanto el sentido**, ni se preocuparon demasiado por la construcción y por los términos, siempre que fuera accesible lo que había que entender.]

Sin embargo, Jerónimo también reconoce que esto puede ser un problema que atenta contra la tarea de traducción, si releemos el epígrafe con que se inicia este trabajo: “Si traduzco a la letra suena mal; si, por necesidad, cambio algo en el orden del discurso, parecerá que me salgo del oficio de intérprete.” (*Si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.*)<sup>13</sup>. En un tono más provocativo que Calcidio, nuestro autor deja claro cuál es el problema. Se pretende del traductor un imposible: que respete la letra, que respete el sentido. A pesar de los siglos que nos separan de este texto, podemos reconocer problemas familiares de los modernos Estudios de Traducción insinuados en esta frase, como el de la “imposibilidad” de la traducción, desde una mirada estrictamente lingüística, que no encuentra

12. La cita corresponde a Terencio, *Andria*, Prol, 17. Es interesante notar cómo una cita de autoridad —en este caso, de un comediógrafo romano— también funciona como recurso para construir la *auctoritas* discursiva que Jerónimo busca.

13. Jerónimo, *Ad Pammacchium de optimo genere interpretandi* 57.7.

equivalentes exactos entre dos lenguas (y por supuesto en el otro extremo, de corte más filosófico, tenemos la postura de que “todo puede traducirse”). Pero para Jerónimo, en el caso del texto sagrado, este “desvío” del que el traductor puede ser culpado si no se ciñe a la letra no tiene el carácter de un error, sino que adquiere una naturaleza moral, y entonces traducir mal se considera un delito (“*crimen*”) (Ep. 57.2):

*ut inter imperitos concionentur me falsarium, me verbum non expressisse de verbo, pro “honorabili” dixisse “carissimum”, et maligna interpretatione – quod nefas dictu sit – αἰδεσιμώτατον Παππαν noluisse transferre. Haec et istiusmodi nugae crimina mea sunt.*

[Van pregonando entre ignorantes que soy un falsario, que no expresé palabra por palabra, por “honorable” puse “carísimo” y, con maligna interpretación —cosa que no es lícito decir—, no quise traducir el superlativo *aidesimótaton* [= reverendísimo]. Estas tonterías y otras por el estilo son mis delitos.]

Esta *interpretatio* es *maligna*, es una “mala traducción”, pero no porque acuse errores, sino porque implica una mala intención. Es decir que la libertad que provee la traducción menos literal genera espacio para tergiversaciones y maldades, para falsedades y engaños<sup>14</sup>.

En algún punto es la propia dificultad u oscuridad del texto fuente la que advierte sobre su simplificación *ad sensum*: un texto tan complejo, misterioso y oscuro como las Escrituras —o al menos secciones de ellas— presenta un riesgo si queremos traducir libremente, ya que corremos peligro de modificarlo. Nuevamente la lectura, la exégesis, aparecen como elemento esencial: la dificultad del texto puede hacer que el traductor lo comprenda mal, o, si lo comprende bien, sus cambios terminológicos pueden sembrar confusión o cambiar el mensaje. Mejor, entonces, apegarse a la letra. Como Calcidio con Platón, Jerónimo no puede soslayar el carácter casi “intocable” del texto

14. Como caso sumamente interesante y representativo de las transformaciones que implica una traducción, no hay más que recordar el referente a la traducción de la Epístola de Pablo por el propio Jerónimo analizado por Ginzburg (2013). De acuerdo con este autor, la máxima paulina “*noli altum sapere*”, en la traducción de Jerónimo, pasó de ser una advertencia contra la arrogancia espiritual, a ser una admonición contra el conocimiento de las cosas “altas”.

fuente cuando se trata de las Escrituras. Porque la sacralidad se cifra no solo en el sentido, sino también en la forma.

Pero además de la comprensión racional del texto —que Calcidio intentaba paliar con su *Comentario*—, Jerónimo también menciona la presencia del “misterio” (*et verborum ordo mysterium est*), que está contenido también en la forma, encerrado en las palabras. Hay algo del orden de lo trascendente, de lo mágico, de lo hipnótico, que produce el lenguaje, y que también forma parte de la “comprensión” del texto sagrado. Casi como ocurre también con los himnos en esa misma época, la disposición lingüística tiene un efecto que no es solo estilístico, sino que es *garante* de su sacralidad.

### 5. Verter los textos sagrados, traducir literatura

En las reflexiones de ambos autores, la “fidelidad” hacia el texto sagrado, que se transformaría en “literalidad” a la hora de traducir, encuentra coherencia en el marco del pensamiento exegético de la Antigüedad tardía. La verdad ha sido ya revelada previamente, y sus sucesivas reelaboraciones discursivas (entre las cuales la traducción es una más) no deben realizar ningún desvío respecto de este primer momento de revelación. Pitágoras, Platón, las Escrituras... son todas verdades reveladas que han quedado lejanas, en tiempo, espacio, código, y si bien la traducción es un puente para acercarlas, no es esa su única función. No es meramente utilitaria. La función más importante es repetir las, reiterar las, *re-presentarlas* en nuestro espacio tiempo y código actuales. No se trata únicamente de que el lector comprenda, sino de hacer surgir nuevamente esta verdad ante sus ojos, casi como en un nuevo acto performativo o teatral. Para eso, la forma y no solo el sentido deben ser *re-presentados*. La fidelidad no significa solamente la literalidad, sino que adquiere una dimensión moral de acuerdo con la cual desviarse de la letra original es una afrenta a la tradición, a la *auctoritas* y a la verdad de la revelación. La idea de la traducción como “transformación” —que encontramos en propuestas de carácter más funcionalista, en nuestros días, como la Teoría del Polisistema—<sup>15</sup> no es aceptable, y encarna, de hecho, todo aquello que se quiere evitar al traducir lo sagrado.

---

15. En particular presente en los textos de Even Zohar (1999) y Toury (1999).

No obstante —traductores al fin—, el problema de la posible ininteligibilidad derivada de este apego a la letra no escapa a las reflexiones de nuestros autores. Jerónimo se sitúa en el eje del conflicto con sus consideraciones. La propuesta de Calcidio es completar la traducción con una interpretación, que le dé esencia real a este *simulacrum* que es el texto vertido en otra lengua. Y tampoco debe escapárse nos a nosotros que las Escrituras y el *Timeo* fueron de los textos más comentados y explicados en la Antigüedad tardía, si no por sus traductores, por comentaristas, exegetas y maestros. Al conflicto de la ininteligibilidad responden multitudes de estrategias exegeticas y géneros literarios preocupados justamente por clarificar y explicar. La traducción tal como podemos comprenderla hoy estaba, entonces, encarnada en varias instancias (traducción, glosa, comentario...) que presentaban diferentes tipos de relación con el texto original.

Esta aura sacra, tan visible en los textos filosófico-religiosos de la Antigüedad tardía, no está del todo ausente en otros casos, más cercanos en tiempo y espacio a nuestras propias prácticas traductológicas. ¿O acaso ciertos textos literarios no proyectan, por su lugar cultural, este halo sagrado ante el cual el/la traductor/a siente, en ocasiones, que debe ceder con total apego, sumisión y “fidelidad”, o al menos dudar de su criterio al respecto mientras realiza su tarea, sintiendo que falta a alguna digna obligación moral más o menos imaginaria? Por supuesto, los Estudios de traducción ofrecen otras reflexiones y alternativas a esta perspectiva, en las cuales el/la traductor/a no debe ser una figura marginal o subordinada, como tampoco debe serlo su propia obra, creación al fin, y no mero *simulacrum*. Sin embargo, más allá del carácter de demiurgo platónico que en los últimos años hayan conquistado los/las traductores/as, la relación conflictiva con el original no está ausente en casi ninguna de las reflexiones teóricas sobre la práctica traductológica.

Calcidio y Jerónimo eran conscientes de los problemas que esta forma moralmente fiel de encarar la traducción implicaba, y sus elecciones estaban condicionadas por elementos culturales y coyunturales: la literalidad era necesaria en el caso de los textos sagrados, pero no en todos los casos. Sabían por qué lo hacían, cuándo lo hacían, y a qué problemas se enfrentaban como resultado de estas elecciones. Y desarrollaban también estrategias para solucionar o lidiar con estos problemas derivados de la traducción “literal”. Quizá

podamos aspirar, entonces, como sus lectores y herederos, a que nuestras prácticas sean siempre producto de nuestras elecciones —situadas, limitadas, provocadas y restringidas por nuestro contexto histórico—, cuyas consecuencias conozcamos y estemos preparados y preparadas para enfrentar.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- BAKHOUCHE, Béatrice. (2011) *Calcidius: Commentaire au Timée de Platon*, v. 1-2. Paris: Les Belles Lettres.
- BARTELINK, Gerhardus Johannes Marinus. (1980) *Hieronymus. Liber de Optimo Genere Interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*. Leiden: E.J. Brill.
- LABOURT, Jérôme. (1949) *Saint Jérôme. Lettres*. Edición y traducción. Paris: Collection des Universités de France
- MAGEE, John. (2016) *On Plato's Timaeus. Calcidius*. Harvard: Harvard University Press.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristobal. (2014) *Calcidio. Traducción y comentario del Timeo de Platón*. Introducción, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Zaragoza: Pórtico.
- VALERO, Juan Bautista (ed.). (1993) *San Jerónimo. Epistolario*. Madrid: BAC.
- VEGA, Miguel Ángel. (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra
- WASZINK, Jan Hendrik. (1962) *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Edición de Kiblansky. London & Leiden: Warburg Institute & Brill.
- YON, Albert. (1964) *De optimo genere oratorum / Du meilleur genre d'orateurs*. Edición y traducción A. Yon. Paris: Les Belles Lettres.

### Referencias bibliográficas

- ATHANASSIADI, Polymnia. (2005) *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numenius à Damascius*. Paris: Vrin.
- BROCK, Sebastian. (1979) "Aspects of Translation Technique in Antiquity." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, pp. 69-87.
- BROWN, Peter. (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Laterza.
- CAMERON, Averil. (1993/1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía (395-600)*. Barcelona: Crítica.

- CAMERON, Alan. (1977) "Paganism and literature in late fourth century Rome." *Entretiens sur l'antiquité classique* 23, pp. 1-40.
- COPELAND, Rita. (1991) *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COULTER, James A. (1976) *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- ELSNER, Jas & Jesús Hernández Lobato. (2017) *The poetics of Late Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- EON, Alain. (1970) "La notion plotinienne d'exégèse." *Revue Internationale de Philosophie* 92, pp. 253-289.
- EVEN ZOHAR, Itamar. (1999) "La posición de la literatura traducida en el polisistema literario." En: Iglesias Santos, Montserrat (coord.) 1999. *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros, pp. 223-232.
- FONTAINE, Jacques. (1977) "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins du la fin du IV siècle: Ausone, Ambroise, Ammien." *Entretiens sur l'antiquité classique* 23, pp. 425-482.
- GARCÍA JURADO, Francisco. (2007) "Símbolos y metáforas de la erudición en Aulo Gelio." *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica* 75:2, pp. 279-298.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1994) *Traducción: Historia y Teoría*. Madrid: Gredos.
- GINZBURG, Carlo. (2013) *Mitos, emblemas e indicios*. Buenos Aires: Prometeo.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. (2000) *Le commentaire, entre tradition et innovation*. Paris: Vrin.
- IGLESIAS SANTOS, Montserrat. (coord.) (1999) *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristobal. (2005) "Versiones Latinas del *Timeo* platónico." *Thamyris. Cuadernos de Filología Clásica* núm. esp., pp. 151-175.
- SCHWARZ, Werner. (1944) "The meaning of *Fidus Interpres* in Medieval Translation." *Journal of Theological Studies* 45, pp. 73-78.
- STEINER, George. (1997) *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México D.F.: FCE.
- STRUCK, Peter. (2014) *Birth of the Symbol, Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton: Princeton University Press.
- TOURY, Gideon. (1999) "La naturaleza y el papel de las normas en la traducción." En: Iglesias Santos, Montserrat (coord.) 1999. *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros, pp. 233-256.

VENUTI, Lawrence. (1992) *Rethinking Translation: Discours, Subjectivity, Ideology*. London: Routledge.

#### NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

Julieta Cardigni es Doctora en Letras (Lenguas Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires, donde ejerce como docente en el grado y el posgrado. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y es docente en la Universidad Pedagógica Nacional y en el Doctorado de la Universidad Nacional del Sur. Coordina el Área de Estudios Tardoantiguos en el Instituto de Filología Clásica de la UBA. Fue Visiting Scholar en la Universidad de Princeton con una beca Fulbright (2016-2017) y becaria de la Fondation Hardt (2012) y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, 2020). Ha publicado numerosos artículos en Revistas especializadas nacionales e internacionales, y dos libros: *El comentario como género tardoantiguo* (Buenos Aires, 2013) y *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso* (Buenos Aires, 2019).

Julieta Cardigni is a Doctor in Literature (Classical Languages) from Universidad de Buenos Aires, where she teaches undergraduate and graduate courses. She is an Adjunct Researcher at the National Council for Scientific and Technical Research (CONICET) and a Professor at Universidad Pedagógica Nacional and in the doctoral programme of Universidad Nacional del Sur. He coordinates the Area of Late Antique Studies at the Institute of Classical Philology of the UBA. She was a Visiting Scholar at Princeton University on a Fulbright Scholarship (2016-2017) and a Fellow of the Hardt Foundation (2012) and the German Academic Exchange Service (DAAD, 2020). He has published numerous articles in national and international specialized journals, and two books: *El comentario como género tardoantiguo* (Buenos Aires, 2013) and *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso* (Buenos Aires, 2019).