

Humanismo y traducción en el Renacimiento: La recepción de las obras de Aristóteles

PAULO VÉLEZ LEÓN

LUEGO DEL VIGOR DE LOS MOVIMIENTOS INTELECTUALES del siglo XII y XIII —piénsese en las actividades filosóficas, científicas o de traducción realizadas en varios puntos de las penínsulas itálica e ibérica, *e.g.*, entre otros: Toledo, Zaragoza, Vivarium, Ripoll, Sicilia, Salerno o Palermo (*cf.* Burnett 2006, 2009; Hasse y Büttner 2018; Vélez León 2017a, 2017b, 2019)— que recuperaron para el Occidente latino el saber antiguo griego y árabe, al tiempo que se apropiaron de él para realizar sus propias contribuciones al pensamiento filosófico, la situación después de 1300, es desoladora, pues las actividades de traducción árabe–latín cesaron casi por completo, reanudándose sólo después de 1480, de diversas maneras en varios lugares de Europa y principalmente en lo que ahora es Italia y España, a través del movimiento intelectual y cultural que conocemos como *Renacimiento*.¹ Puesto que la cantidad y la calidad de la

¹ Charles B. Schmitt, sobre este punto, manifiesta que, «el siglo XIV es un enigma. Como lo muestra el trabajo de Lohr y de otros, no hubo una disminución del interés por Aristóteles durante aquel siglo y la lista de manuscritos provista por el *Aristoteles Latinus* también muestra que se copiaron ininterrumpidamente las versiones latinas existentes. Mi hipótesis es que después que la cultura medieval occidental se estabilizó en el siglo XIII en torno a las obras de Aristóteles recientemente traducidas, no

bibliografía sobre el Renacimiento es extensa y el tema de sobra conocido, es innecesario que lo trate aquí, por ello en lo que sigue me limitaré a señalar brevemente las aportaciones y papel que tuvieron los humanistas españoles e italianos del Renacimiento en la recuperación y transmisión del pensamiento de Aristóteles, las principales diferencias entre estos, en especial las polémicas que surgieron entre estos movimientos intelectuales en torno de la traducción, a fin de comprender en qué consisten sus aportaciones al tema que tratamos y visualizar las implicaciones de éstas en la recepción de las obras de Aristóteles en el Renacimiento.

§1. Humanismo y polémicas en torno de la traducción

Como se sabe, el Humanismo es un «movimiento» intelectual estrechamente vinculado al Renacimiento que jugó un papel muy clave en la recepción renacentista de las obras de Aristóteles.² Jorge Roaro, define al Humanismo como

se sintió la necesidad de expresar de nuevo en latín lo que ya estaba disponible en ese idioma. En este aspecto la cultura latina medieval tenía paralelos con la cultura islámica, en la cual una vez que Aristóteles fue traducido adecuadamente, no se planteó la necesidad de traducirlo de nuevo. Sólo después de 1400 hubo un cambio de actitud entre los latinos» (Schmitt 1983/2004, pp. 81-82).

² Para introducirse al estudio sobre la recepción de Aristóteles por parte de los humanistas renacentistas son de utilidad los trabajos de: Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1983); Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance University* (Londres: Variorum Reprints, 1984); Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Nueva York: Cambridge University Press, 1988/2007); Eckhard Kessler, «The Transformation of Aristotelianism during Renaissance» (pp. 137-150) y John Emery Murdoch «From the Medieval to the Renaissance Aristotle» (pp. 163-176), ambos

«un modelo cultural, filosófico y artístico que hizo suya la antigua idea clásica de la *humanitas*, como una meta de educación cultural y moral a la que debería aspirar toda persona preocupada por su propio perfeccionamiento individual, así como por la relación con su sociedad y con el bien común de sus ciudadanos» (Roaro 2014, p. 217; Mann 1996).³ Ahora bien, estos ideales (educativos y

en *New perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles Schmitt*, editado por John Henry y Sarah Hutton (Londres: Duckworth e Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990); Marianne Pade (ed.), *Renaissance Reading of the Corpus Aristotelicum: Papers from the Conference Held in Copenhagen 23-25 April 1998*, *Renæssance Studier* 9 (Copenhague: Museum Tusulanum Press 2001); Luca Bianchi, *Studi sull'aristotelismo nell Rinascimento*, *Subsidia Mediaevalia Patavina* 5 (Padova: II Poligrafo, 2003); Gordon Campbell, «Aristotle in the Renaissance», *The Oxford Dictionary of the Renaissance* (Nueva York: Cambridge University Press, 2003); Gabriele Galluzzo y Fabrizio Amerini (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* (Leiden, Boston: Brill, 2014); Luca Bianchi, «Continuity and change in the Aristotelian tradition», en *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, editado por James Hankins (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), pp. 49-71; Jill Kraye, «Philologists and philosophers», en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, editado por J. Kraye (Nueva York: Cambridge University Press, 1996/2004), pp. 142-60; Robert Pasnau, «The Latin Aristotle», en *The Oxford Handbook of Aristotle*, editado por Christopher Shields (Nueva York: Oxford University Press, 2012), pp. 665-689; Brian Copenhaver y Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Jill Kraye. «The printing history of Aristotle in the fifteenth century: a bibliographical approach to Renaissance philosophy», *Renaissance Studies* 9, no. 2 (1995), pp. 189-211; Charles H. Lohr, (1991) «The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Division of the Speculative Sciences», en *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*, editado por Kelley D.R., Popkin R.H. (Dordrecht: Springer 1991), pp. 49-58; Heinrich Kuhn, «Aristotelianism in the Renaissance», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta (Stanford, CA: Stanford University, 2018). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotelianism-renaissance/>; Eugenio Refini, *The Vernacular Aristotle. Translation as Reception in Medieval and Renaissance Italy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2020).

³ La bibliografía sobre el Humanismo, ciertamente, es abundante; en idioma español puede consultarse con provecho: Pedro Aullón de Haro (ed.), *Teoría del Humanismo* (7 volúmenes) (Madrid: Verbum, 2010); Ernst Robert Curtius, *Escritos de Humanismo e Hispanismo*, editado por Antonio de Murcia

morales) desde un primer momento se identificaron con «el modelo greco-latino de los sabios, filósofos y pensadores morales de la Antigüedad clásica, con lo que el estudio de los textos clásicos, y en general, la admiración por la civilización greco-romana y sus valores, quedaron incorporados desde el primer momento a la idea general de un pensamiento *humanista*». Así, en las universidades italianas de la época, un *umanista* era quien se dedicaba a enseñar las *Humanae litterae* o a quien se dedicaba a cultivar los *studia humanitatis* (Roaro 2014, p. 218; Reeve 1998).

Los humanistas renacentistas cuando se referían a los *studia humanitatis*, lo hacían conforme el sentido original de la expresión ciceroniana, que aludía «a la educación que mejora moralmente al hombre, pero dirigiendo esta educación moral precisamente a través del estudio de los antiguos textos de Cicerón, Séneca, Virgilio, Quintiliano, Aristóteles, y otros filósofos y pensadores, a quienes

Conesa (Madrid: Verbum, 2011); Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo, Roberto Albares Albares, *El humanismo científico* (Salamanca: Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988); Guido M. Cappelli, *El humanismo italiano: un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla* (Madrid: Alianza, 2007); Joseph Pérez, *Humanismo en el Renacimiento español* (Madrid: Gadir, 2013); Jéssica Sánchez Espillaque, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* (Sevilla: Fénix, 2009); Jill Kraye (ed.), *Introducción al Humanismo Renacentista*, Trad. Carlos Clavería (Madrid: Cambridge University Press, 1998 / Trad. de Kraye 1996); Luis Fernández Gallardo, *El humanismo renacentista: de Petrarca a Erasmo* (Madrid, Arco Libros, 2000); Francisco Rico, *El sueño del humanismo desde Petrarca a Erasmo* (Madrid: Alianza, 1997); Jacinto Choza, *Historia cultural del humanismo* (Sevilla, Madrid: Thémata, Plaza y Valdés, 2009); Jacinto Choza, «La universalización de lo humano. Historia de la Humanitas», en *Una perspectiva humanista para nuestro tiempo: La revaloración de la retórica y de la literatura como herramientas filosóficas*, editado por Eduardo Cesar Maia y Jorge Roaro, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no.10 (2019).

se les atribuía la capacidad de elevar el espíritu y el intelecto de sus lectores a través de sus ideas filosóficas y enseñanzas morales» (Roaro 2014, p. 218; Caerols Pérez 2010). Si bien podría decirse que este es espíritu general del Humanismo, sería impropio afirmar que el Humanismo renacentista es un movimiento uniforme, unitario que siempre tiene las mismas premisas y sigue a raja tabla las mismas ideas.

Es claro que el Humanismo renacentista siempre mantuvo como idea general —qué es la que le define—, el «tener como guía al pensamiento clásico (la *paideia*, la *humanitas*), con un fin tanto espiritual como pragmático que buscaba poner al hombre en el centro mismo de toda reflexión moral, con el objetivo de *conocer* realmente el mundo humano, en sus propios términos y valores (y no meramente como una criatura de Dios obligada a cumplir ciegamente con los mandatos divinos, derivando todo su posible valor de alcanzar ese cumplimiento), para hacer de cada hombre individual una mejor persona, y en su relación con sus semejantes, un mejor ciudadano» (Roaro 2014, p. 218; Caerols Pérez 2010; Mann 1996). Sin embargo, esta idea se desarrolla de diferente manera a lo largo de desarrollo histórico del Renacimiento y con sus propios matices donde tuvo vigor; e.g., en los humanistas renacentistas italianos —de acuerdo con Ernesto Grassi o Eugenio Garin⁴— nos encontramos que hay,

⁴ Sobre esta polémica puede consultarse: Ernesto Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, traducción de Roberta Moroni (Nápoles: La Città del Sole, 1999); Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Bari: Laterza, 1952); Jéssica Sánchez Espillaque, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* (Sevilla: Fénix, 2009), pp. 113–119; Eleanora

por lo menos, dos momentos que se pueden diferenciar claramente en el desarrollo del pensamiento humanista: «el Humanismo *cívico*, o *retórico*, y el Humanismo *neoplatónico*», cada uno con «características propias y bien definidas» (Roaro 2019).

Como se podrá inferir, la relación del Humanismo con el pensamiento clásico greco-romano viene aparejada con el interés natural de conocer las fuentes textuales de dicho pensamiento, pues para el siglo XV los humanistas renacentistas tenían claro que las traducciones a su disposición eran defectuosas o limitadas, por cuanto una buena parte de ellas no habían sido vertidas desde el griego al latín, sino que habían pasado por distintos filtros hasta llegar al latín, e.g., una gran cantidad de traducciones al latín del saber antiguo que se realizaron entre los siglos XII y XIII en la península italiana y la península ibérica tienen como base los comentarios y traducciones que efectuaron los interpretes árabes del saber antiguo greco-romano —que a su vez tienen, algunas de ellas, como base la que hicieran los interpretes siriacos— (*cfr.* Vélez León 2017a, 2017b, 2019). Ante estas traducciones, los humanistas renacentistas desarrollaron una perspectiva y un método diferente, que tuvo como principios, entre otros, el

Lupini, «Una bibliografía del humanismo histórico italiano: 1990-2007. Ensayo de investigación catalográfica mediante soporte digital», vol. I, pp. 349-384; Cirilo Flórez Miguel, «El humanismo cívico», vol. IV, 571-610; Jens Halfwassen, «Belleza e imagen en el Neoplatonismo», vol. IV, pp. 153-168; Simonetta Scandellari, «La persistencia de la filosofía del "humanismo cívico" en el siglo XVIII italiano», vol. VI, pp. 405-436, los cuatro trabajos en *Teoría del Humanismo*, editado por Pedro Aullón de Haro (Madrid: Verbum, 2010, 7 vols.)

retorno a las fuentes textuales originales, la fijación de dichas fuentes en su pureza primigena y la lectura y estudio de los pensadores clásicos en sus textos y no através de los comentarios. Así, con vigor y genuino interés redescubrieron, establecieron y enriquecieron los «textos de los manuscritos antiguos, así como las fuentes de pensamiento grecolatino, que para la época habían sido poco conocidas o leídas o simplemente desconocidas» (Vélez León 2019; Taylor 2014; Jensen 1998; Mack 1998).⁵

Los humanistas renacentistas, a diferencia de los medievales, cuando realizaron la traducción como la fijación de fuentes, establecimiento de textos y crítica textual lo hicieron guiados en «su admiración estética a la elegancia y pulcritud de los escritores latinos clásicos, como Cicerón, Quintiliano o Séneca, tan ajenas y distantes al estilo enrevesado y espinoso de la Escolástica (Roaro 2014, p. 222; Taylor 2014; Jensen 1998). Esto no significa que, los medievales, no tuviesen «la fantasía creativa ni la imaginación ingeniosa de estos últimos, ni tampoco el gusto por escribir bellamente», sino que, como he advertido

⁵ No se debe perder de vista que, durante el Renacimiento, hubo una gran labor de búsqueda de manuscritos fuente del saber antiguo greco-romano, especialmente en las bibliotecas monásticas y precisamente allí, en los monasterios de toda Europa, fueron descubiertos. Pensemos, por ejemplo, en lo que supuso para el Renacimiento, el hallazgo del *Dē rērum natura* de Lucrecio por parte de Poggio Bracciolini, en la abadía benedictina de Fulda, en el invierno de 1417. Sobre este hecho y sus implicaciones, con provecho se puede consultar la obra de Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern* (W. W. Norton & Company, 2011) [Trad. cast.: *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Crítica: Barcelona, 2012].

previamente, es una toma de posición por parte de los humanistas renacentistas respecto de los métodos racionalistas de los escolásticos. En el fondo, «no es otra cosa que la defensa vigorosa que el Humanismo siempre ha hecho de la imaginación y de la fantasía como cualidades esenciales del espíritu humano, con un valor propio y claro en la búsqueda de conocimientos que lleven a desarrollar la ciencia, las artes y el progreso en el mundo, y en definitiva, la sabiduría de la verdadera civilización, en contra de la visión radical del racionalismo a ultranza, que justamente asume la posición contraria, negando toda facultad cognitiva o epistemológica a la imaginación y a la fantasía» (Roaro 2014, p. 223).

Como hemos visto, hasta el momento, hay diferentes tipos de humanismos renacentistas (*cívico*, o *retórico*, y *neoplatónico*), así como diferencias sustanciales entre el humanismo renacentista y la escolástica medieval. Pues bien, los matices que se dan entre los lugares en que se desarrolló el Humanismo renacentista, también son notorios y dan cuenta de la riqueza y diversidad del *espíritu humanista*. Ciertamente el Humanismo renacentista que se desarrolló en la península itálica (especialmente en Florencia, Nápoles, Roma, Venecia, Génova, Mantua, Ferrara, y Urbino) nos legó una inmensa cantidad de productos culturales de un gran valor estético, filosófico, filológico, literario o artístico, empero no es el único que tuvo lugar en Europa, pues también tuvo lugar en otros países como España, Francia, Alemania, los Países Bajos, Polonia, Lituania, Hungría o Inglaterra.

En la península ibérica, Antonio de Nebrija, Pedro Simón Abril, los hermanos

Alfonso y Juan de Valdés, Juan Luis Vives, Francisco Valles, Francisco Sánchez de las Brozas, Juan Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Luis de León, fueron algunos de los principales impulsores de lo que ahora conocemos como humanismo renacentista español, que se desarrolló en gran medida en el siglo XVI y buena parte del XVII (González Rolán 2003).⁶ Los humanistas españoles comparten los mismos ideales educativos y morales del pensamiento humanista que sus homólogos italianos, pero cada uno tiene sus propias características. Con relativa seguridad, se puede decir que hay tres diferencias principales entre los humanistas del Renacimiento español y los del Renacimiento italiano:

- 1º. Los humanistas españoles fueron los primeros —en la época, aunque siguiendo la antigua tradición hispánica— en valorar la importancia de la lengua moderna, es decir, la lengua romance, y, por lo tanto, fomentar las traducciones al castellano, apostando por el futuro de la lengua del

⁶ Sobre el humanismo renacentista español, se puede consultar las obras de: Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Fernando Torres, 1976); Francisco Rico, *Nebrija frente a los bárbaros: el cánon de gramáticos nefastos de las polémicas del humanismo* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978); Ana Martínez Tarancón (ed.), *Antología de humanistas españoles* (Madrid: Editora Nacional, 1980); Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)* (Madrid: Tecnos, 1997, 2da. Ed.); Alejandro Coroleu, «Humanismo en España», en *Introducción al Humanismo Renacentista*, editado por Jill Kraye (Madrid: Cambridge University Press, 1998), pp. 295-330.

pueblo.⁷ En cambio, los humanistas italianos⁸ estaban obsesionados más bien por resucitar el latín, y por ello despreciaban abiertamente el italiano.⁹

2º. Los humanistas españoles florecieron bastante en las universidades, como Salamanca o Alcalá, aunque también fueron patrocinados por la corte. En cambio, los humanistas italianos fueron prácticamente exclusivamente cortesanos.

⁷ Acerca de las particularidades de la traducción en el humanismo español, se puede revisar: Carlos G. Noreña; *Studies in Spanish Renaissance Thought* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1975); Juan Gil Fernández, «Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos», *Península: revista de estudios ibéricos* 2 (2005), pp. 45-68; Juan Luis Monreal Pérez, «El arte de la traducción en el Humanismo renacentista español». *Hikma: estudios de traducción* 10 (2011), pp. 81-108; José Luis Villacañas Berlanga, «El debate fundacional de la cultura castellana: la cuestión traductológica», en *Teoría del Humanismo*, editado por Pedro Aullón de Haro (Madrid: Verbum, 2010), vol. IV, pp. 355-386.

⁸ Para una idea general de las características de la traducción en el humanismo italiano, es de interés la obra de: Paul Botley, *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus* (Nueva York, Cambridge University Press, 2009).

⁹ Jorge Roaro, respecto de este punto, ofrece el siguiente matiz: «lo común, en cambio, fue que los humanistas hispanos escribiesen sus obras en ambas lenguas, es decir, que algunas las escribiesen en latín y otras en castellano, dependiendo del público al que iban dirigidas, o bien, que los mismos humanistas se encargasen de hacer la traducción de las obras que habían escrito originalmente en latín a la lengua vernácula, para asegurarse de que también pudiesen ser leídas por el numeroso público lector que no entendía el latín; también hubo casos, aunque menos frecuentes, en que los humanistas hicieron sus traducciones en la dirección inversa, habiendo escrito alguna obra, generalmente más ligera, primero en lengua vernácula, y ante su aceptación y popularidad, o ante la solicitud de algún mecenas importante, sobre todo si era eclesiástico, decidieron hacer su traducción al latín, para que pudiera ser leída también por las personas notables más allá de las fronteras de los reinos hispánicos; y también hubo, en fin, algunos humanistas que desde el primer momento decidieron escribir siempre en lengua vernácula, a pesar de leer ellos a los clásicos en su latín original» (Roaro 2019).

3º. El Renacimiento italiano fue fundamentalmente rupturista, y siempre trató con bastante desprecio a la Edad Media, y su recuperación de los clásicos pasa completamente por el rechazo, en igual grado, a los medievales. En cambio, el español es bastante continuador del legado medieval, sobre todo porque el nuevo discurso de la monarquía española se identificaba a sí misma con los antiguos reyes visigodos y, por lo tanto, no había ninguna ventaja en denigrar a la Edad Media, sino todo lo contrario.

Una polémica que refleja estas diferencias es la que tuvo lugar a propósito de la traducción de los textos aristotélicos entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni. Esta polémica, pondrá de manifiesto, entre otras cosas, la importancia contextual de estos dos movimientos para la historia de la filosofía y el pensamiento filosófico, así como hará visible las implicaciones filosóficas de la traducción para las diversas áreas de la filosofía —e.g., la metafísica¹⁰—.

¹⁰ La comprensión de la forma en como influyó la traducción en el entendimiento de la noción de *metafísica* es de gran importancia para la historia de la filosofía y de la ciencia, pues ello ha determinado en gran medida como se ha desarrollado la disciplina. A este respecto se puede consultar mis trabajos sobre este tema (Vélez León 2014, 2017a, 2017b), así como los de: Gabriele Galluzzo y Fabrizio Amerini (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* (Leiden, Boston: Brill, 2014); Charles H. Lohr, «Metaphysics», en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, editado por Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye (Nueva York: Cambridge University Press, 1988/2007), pp. 535-638; Robert Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671* (Nueva York: Oxford University Press, 2011); Walter E. Wehrle, *The Myth of Aristotle's Development and the Betrayal of Metaphysics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2001); David Bradshaw, *Aristotle East and*

Una de las primeras cuestiones que debe quedar claro en esta polémica, es que el debate entre Cartagena y Bruni no sólo versa acerca de cómo debía traducirse a Aristóteles, sino también «sobre la función del traductor como intermediario entre dos culturas y el *status* de la traducción como empresa cultural» (Morrás 2002; Caerols Pérez 2010). Bruni, al igual que otros humanistas renacentistas (e.g., Coluccio Salutati, Pier Candido Decembrio, Alberti, Giorgio Vasari Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Rabelais, Juan Luis Vives o Baltasar Gracián), acusaban a los escolásticos de no dominar las lenguas clásicas («bárbaros») y de «usar un lenguaje retorcido, complicado en exceso, estéticamente desagradable, pero sobre todo, de efectos deshumanizantes, para ocultar la realidad de la experiencia humana bajo una cortina de tecnicismos y fórmulas racionalistas completamente artificiales», que no tenían significado ni utilidad alguna para la sociedad. Vives, en su tratado *De disciplinis*, sostiene que cuando se da y permite la corrupción en el lenguaje, trae como resultado que «éste se vuelva cada vez más ininteligible, necesariamente lleva también a la corrupción en el conocimiento, en las ciencias y en las artes», es por ello que, «la mejor manera de garantizar un buen desarrollo del conocimiento es cuidando de mantener un lenguaje claro, preciso en sus términos, y de elegante fluidez

West: Metaphysics and the Division of Christendom (Nueva York: Cambridge University Press, 2004); Aafke Oppenraay y Resianne Fontaine, *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle* (Leiden, Boston: Brill, 2012); Andrea Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden, Boston: Brill, 2016); Giovanni Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, Trans. John R. Catan (Albany, NY: State University of New York Press, 1980).

discursiva». La postura de estos humanistas se explica en gran parte porque tenían vinculación con las cortes, antes que con los lugares en donde se desarrollaba la Escolástica, pues «estaban mucho más ligados a los mecenas republicanos en el gobierno de la ciudad, a las instituciones civiles, o a los nobles y aristócratas influyentes, que a las universidades y a las órdenes religiosas», lugares por excelencia del escolasticismo (Roaro 2014, pp. 227-229; Jensen 1998; Mack 1998).

En la península ibérica, el Humanismo renacentista hispano no fue abiertamente anti-escolástico, como en Florencia, por la sencilla razón que «nació *dentro* de la Escolástica, y no *contra* ella», aunque con el paso tiempo surgieron variantes seculares que si bien aportaron nuevas visiones fueron muy «tolerantes con las estructuras académicas de la Escolástica, así como con la herencia medieval y las tradiciones del pasado inmediato». El humanismo español, a diferencia humanismo florentino o erasmista, «no pretendió nunca desconocer a la Escolástica, sino renovarla desde dentro, cambiando las cosas en una forma muy clara, pero poco estridente, y sin hacer de este cambio un ataque abierto contra la estructura escolástica en la enseñanza universitaria, como corresponde naturalmente a un humanismo nacido principalmente, en los siglos XV y XVI, en el seno de las universidades». La idea de base aquí, es que si se producía un cambio de mentalidad en los profesores universitarios —de la escolástica al humanismo—, entonces se produciría una voluntad de cambio «en la dirección general de la estructura escolástica de las universidades, pero

diffícilmente el deseo de atacar a la propia Escolástica o de denunciar "la barbarie" de sus practicantes, o sea, los propios doctores de la universidad» (Roaro 2014, pp. 230-231; Villacañas Berlanga, 2010; Coroleu 1998).

Las dos posturas anteriores se pueden apreciar claramente en Cartagena y Bruni, respectivamente. ¿Cómo surge y se desarrolla la polémica entre los dos? Jorge Roaro la resume espléndidamente del siguiente modo:

El primer contacto que surgió entre ellos se dio cuando, en algún momento entre 1428 y 1430, llegó a Salamanca un manuscrito con la traducción al latín que Bruni había hecho diez años atrás (en 1418) de la aristotélica *Ética Nicomáquea*, con un *Prólogo* en el que el Aretino discutía y explicaba sus teorías sobre la traducción de los textos antiguos, y entre otras cosas, afirmaba que su versión de la *Ética* era muy superior a la versión anterior disponible en Europa, obra del dominico Guillermo de Moerbeke (Willem van Moerbeke, 1215-1286), quien había sido el principal traductor de textos griegos para Tomás de Aquino, y por lo tanto, fundamental para el desarrollo del sistema tomista. (De hecho, la traducción de Guillermo de Moerbeke era considerada todavía en el siglo XV como la versión definitiva de cualquiera de las obras aristotélicas que hubiera traducido, por lo que la afirmación de Bruni resultaba todavía más insolente, especialmente para los hermanos de Guillermo en la Orden de Predicadores. Por otro lado, apenas cien años atrás, en el siglo XIV, Henricus Hervodius había alabado la traducción de Moerbeke «por su fidelidad al espíritu de Aristóteles», así como su *literalidad*, y su «falta de elegancia», queriendo decir con esto que carecía de ornamentos inútiles; sin embargo, es fácil suponer lo que Bruni podría haber pensado de estos elogios que hacían los escolásticos a la deliberada «falta de elegancia»). Cuando Alonso de Cartagena, atento por igual a los asuntos de la corte y a las

discusiones filosóficas entre los doctores salmantinos, leyó el manuscrito de Bruni en una de sus estancias en Salamanca, tuvo una reacción con sentimientos contradictorios: por una parte sintió una clara admiración por la pericia técnica y el esfuerzo de Bruni al realizar una nueva traducción aristotélica con evidente competencia filológica; por otra parte, se sintió muy molesto con las críticas y comentarios despectivos de Bruni hacia la traducción previa de Guillermo de Moerbeke, dominico ilustre y traductor competente y honesto, pero a quien Bruni calificaba, con bastante ligereza, de «bárbaro», «ignorante» e «inservible». Alonso de Cartagena decidió escribir un breve tratado sobre la traducción para resumir su propio punto de vista y refutar a Bruni en sus críticas contra los traductores del pasado, como Guillermo de Moerbeke o Roberto Grosseteste, que compuso en Salamanca en 1430, originalmente con el título, bastante explícito, de *Liber contra Leonardum invehentem contra libros Ethicorum Aristotelis*, y que al año siguiente apareció compilado con el título de *Declamationes*. Este escrito, que consta de un prólogo y diez capítulos, fue llevado por Alonso de Cartagena junto con algunas otras piezas suyas en su viaje al Concilio de Basilea en 1434, y ahí lo dio a conocer a algunos humanistas italianos, entre ellos el Obispo de Milán, quien a su vez lo hizo llegar a Bruni a su regreso a Italia al finalizar el Concilio en 1437. A partir de ese año, comenzó una larga serie epistolar de ideas, propuestas y réplicas entre ambos humanistas, en la que también intervinieron Pier Candido Decembrio, quien estaba completamente a favor de Bruni, y el cardenal Pizolpasso, quien trataba de conciliar ambas posturas. Esta polémica generó al menos seis tratados escritos por sus protagonistas para defender sus respectivas ideas, y un considerable número de cartas cruzadas entre ellos, de las que todavía se conservan diecinueve. Es, por lo tanto, una de las discusiones humanistas mejor documentadas de esa época, y una fuente excelente para estudiar y poder apreciar las características diferentes que estaban naciendo en ese momento entre los humanistas en Florencia y algunas otras ciudades del norte de Italia, y los de España, sobre todo en

relación a la posición que unos y otros adoptaban frente a la Antigüedad clásica y la guía que ésta podía ofrecer en los nuevos tiempos que corrían (Roaro 2014, pp. 231-233).

¿Qué podemos extraer y acotar de esta polémica? En primer lugar, la diferencia entre la cosmovisión del humanismo florentino y el hispano, mientras que el primero es netamente republicano, el segundo se funda en principios y fundamentos monárquicos, lo cual hace que su concepción sobre la sociedad sea diferente; i.e., los florentinos se sentían herederos directos de la antigua República Romana, y como tales, sentían que estaban obligados a no aceptar todo aquello que no sea una forma pura y perfecta de dichos valores republicanos, e.g. las supersticiones, tradiciones dañinas, corruptelas, torpezas idiomáticas o, incluso, el habla popular, pues no son otras cosa que «impurezas y deformidades» que corrompen el discurso de los buenos ciudadanos. De allí que, para los florentinos, la innovación siempre trae aparejada la necesidad de romper con el pasado altamente idealizado. En el fondo, esta ruptura se entiende como «una lucha libertaria contra "la tiranía" y "la opresión"». En el Humanismo español, la concepción de la sociedad y el mundo era diferente, la innovación no es rupturista sino más bien se asienta en la tradición, su discurso no adopta el republicanismo del Humanismo florentino, sino que asume «a la monarquía como la forma natural de gobierno», «como fundamento de la coherencia y convivencia social», demostrando siempre una «gran lealtad a la corona española». Esto no implica un servilismo o pasividad ante la corona, al contrario,

e.g., cuando los principios humanistas sobre el espíritu moral estaban en juego no dudaban en desafiar o cuestionar las decisiones de la autoridad imperial y/o pontificia, tal como sucedió, en el siglo XVI, con el descubrimiento de los indios americanos (Roaro 2014, pp. 233-234; Villacañas Berlanga, 2010).

En segundo lugar, los humanistas italianos, en especial los florentinos y romanos, sentían que el pasado de la antigüedad clásica les pertenecía y por tanto la apropiación histórica e identitaria era diferente a la que podía sentir en cualquier otra parte de Europa. «El énfasis estaba en lo de *nuestro*», e.g., Cicerón no era sólo un gran escritor del latín, sino «*nuestro* Cicerón». Se podría decir que Florencia «se vio a sí misma como la nueva Roma, la que podía salvar la libertad de Italia entera». Los humanistas españoles, en cambio, tenían una mayor inclinación por el mundo medieval peninsular ibérico, de modo que, no se identificaban con la aspiración de «florentinos y romanos para resucitar las antiguas glorias de la República de Roma», pues «quedaban mucho más lejanas que la realidad concreta del pasado visigodo» (Roaro 2014, pp. 234-235; Villacañas Berlanga, 2010). ¿Entonces, que tenían en común, en este punto, ambos humanismos? La *patria*. Bruni, en «Diálogo a Pier Paolo Vergerio», manifestaba que «para ser feliz, el hombre debe contar, en primer lugar, con una patria» (Morrás 2010, p. 37), los humanistas italianos se tomaron esto en muy serio y se dedicaron a rescatar su pasado romano; los humanistas españoles, en cambio, hicieron lo propio para la «antigua patria hispana, con el ánimo de mostrar que no era ni reciente ni nueva, sino tan vieja como la itálica» (Villacañas

Berlanga, 2010).

Por otra parte, en España se sentía una mayor afinidad por el mundo medieval que se había forjado en la península en circunstancias muy particulares para el caso hispano, como el poderío de los viejos reinos visigodos, la convivencia cercana con judíos y musulmanes, o la interminable confrontación con los moros. Esto significó, en la práctica, que los castellanos, aragoneses, leoneses y demás pueblos ibéricos no se reconociesen a sí mismos en el proyecto de los humanistas florentinos y romanos para resucitar las antiguas glorias de la República de Roma, que, desde la perspectiva hispánica, quedaban mucho más lejanas que la realidad concreta del pasado visigodo.

Además, si en la visión humanista italiana, el fin de la antigua Roma clásica estaba inextricablemente ligado a la caída del Imperio Romano ante el trágico avance de los bárbaros (de nuevo, el tema de la amenaza de la *barbarie* sobre la auténtica civilización), en los españoles, en cambio, había una mayor sensación de identificación con los bárbaros (es decir, los antepasados visigodos) que con la misma Roma. Esto resulta bastante claro desde el momento en que comenzó a elaborarse una auténtica visión histórica nacional en la Castilla de Juan II, con un apoyo decidido de la corte a fortalecer un sentido de identidad propio, que pasaba por el orgullo del reconocimiento de la herencia goda, y sobre todo, por la relación que se hacía entre esta herencia y los valores de nobleza, caballería e

hidalgúa que se exaltaban en la España del siglo XV, mucho más concretos y reconocibles para cualquier letrado español de entonces, que los valores republicanos que defendía el Humanismo florentino. Esta tendencia de revaloración del pasado godo medieval en España no sólo no disminuyó con la entrada paulatina en los tiempos modernos, sino que se acrecentó todavía más en el reinado de los Reyes Católicos, y se convirtió en una doctrina imperial en la era de Carlos V.

La tercera diferencia, y la más clara desde las particularidades de la disputa entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, es la que se refiere a las características que debe tener una buena traducción de una lengua a otra, y concretamente, al latín. Esta parte es sumamente reveladora, ya que se conectaba con el proyecto humanista florentino de rescate de la lengua latina como un fundamento para establecer valores éticos humanistas en la sociedad presente (es decir, la sociedad del siglo XV); igualmente, se relacionaba esta polémica con el papel que la retórica y la belleza estilística juegan frente a la filosofía y la precisión conceptual en el desarrollo del conocimiento; y se conectaba, en fin, con la visión que tenían los humanistas y los escolásticos sobre la relación entre forma y contenido (es decir, entre lenguaje y conocimiento), y su unidad o separación esenciales. En el caso de Alonso de Cartagena, hay que tener en cuenta que varios años antes de su polémica con Bruni y Decembrio, él ya había desarrollado, aunque en forma más sintética, toda una moderna teoría de la traducción y del valor de la retórica, expuesta en el prólogo a su traducción (del latín al

castellano) de *De inventione*, de Cicerón, también conocida como *Rethorica vetus*, para distinguirla de la *Rethorica ad Herennium*, o *Rethorica Nova*, que por algún tiempo también le había sido adjudicada, equivocadamente, a Cicerón. Esta traducción la hizo por encargo del príncipe Don Eduarte (Dom Duarte), Rey de Portugal, en los años en que Alonso de Cartagena sirvió en su corte como embajador de Castilla en el reino portugués, iniciando su redacción en algún momento entre 1420 y 1422, y terminándola entre 1424 y 1429. Estas precisiones son importantes para dejar en claro que, mucho antes del intercambio y discusión con Bruni, el humanista burgalés ya había reflexionado bastante sobre la cuestión de la traducción y el papel de la retórica en el lenguaje filosófico, y sobre todo, para confirmar que, independientemente del hecho de no aprobar la descalificación que hacía el Aretino de la obra de los traductores medievales, él mismo ya había considerado tanto los problemas inherentes al lenguaje árido y sin vida del canon escolástico, como la necesidad de cuidar el estilo pulcro y elegante en el lenguaje sin perder por ello la precisión terminológica.

Tanto para Bruni como para Cartagena, el modelo de sus reflexiones es Cicerón (Morrás 2002). En este sentido, según varios autores, la polémica entre Cartagena y Bruni giraría en torno de:

- 1) «la competencia o dominio de juristas o filósofos acerca de la filosofía moral»:

- 2) «la posibilidad de traducir las obras de filosofía como disciplina literaria en cuanto parte integrante de los *studia humanitatis*, o, por el contrario, como disciplina científica»; y
- 3) «la concepción evolutiva o involutiva de la cultura y la lengua latinas» (Morrás 2002; González, Moreno y Saquero 2000, pp. 110–144).

Dentro de este marco, la postura que Cartagena defendía era la necesidad de distinguir las diversas exigencias de precisión y fidelidad que conlleva la traducción de obras de carácter técnico o científico, frente «al mayor cuidado en la recreación del estilo que ha de caracterizar a las literarias». Bruni, en cambio, defendía la *imitatio*, es decir, mostrar al autor en su propia retórica, lo cual significaba que la obra debe cumplir unos requisitos literarios, esto es, que debía estar en un buen latín y cumpliendo con los cánones de la preceptiva literaria y con las reglas de la elocuencia; pues, según Bruni, sólo lo bien escrito provoca en el lector el placer de leer. Por otra parte, Cartagena sostenía que el latín debe ser valorado como una lengua viva «y en constante evolución gracias a la introducción de préstamos no solo provenientes del griego, sino también de las lenguas vulgares». En cambio, Bruni y el resto de los humanistas renacentistas más bien tenían un espíritu diferente, estaban empeñados, por lo anteriormente dicho, en «restaurar la pureza de la lengua clásica» y para ello tomaban a Cicerón como modelo o bien adoptaban una posición eclética (Morrás 2002; González, Moreno y Saquero 2000). Las razones tanto de Bruni como de Cartagena tienen

su peso y fundamento, y valorarlas desde una perspectiva contemporánea no sería muy adecuado, pues deberíamos tener más elementos histórico-contextuales para hacer una valoración justa, pero esto ya es tema de otro trabajo; no obstante, podemos decir al menos dos cosas sobre las consecuencias de esta polémica. Primero, que la importancia de este debate disminuyó en el siglo siguiente, pues los nuevos factores y desafíos del mundo, iban más allá «de la restauración del pasado griego o latino». Entre estos factores se cuentan: «el crecimiento del público lector, la interpretación de las Sagradas Escrituras y su versión en lengua vulgar, o el descubrimiento de un nuevo mundo y, con él, de un sinfín de objetos jamás vistos y de palabras jamás oídas en Europa», y principalmente, «el proceso de dignificación de las lenguas vulgares» (Micó 2004, pp. 175–176).

En segundo lugar, la polémica entre Cartagena y Bruni, a la luz de las trayectorias de recuperación y transmisión del saber en los centros de traducción alto y bajo medievales así como renacentistas, lo que hace es demostrar que:

- 1) «la traducción perfecta ni existe ni es posible, porque los textos originales son inmutables en su literalidad, mientras que la lectura de los traductores va cambiando, forzada por la historia (colectiva o individual) y determinada por las mutaciones del lenguaje literario»; y
- 2) «la mayor parte de las traducciones [renacentistas], y especialmente en

las traducciones poéticas, no puede cumplirse un viejo ideal de la teoría de la traducción, el de la reversibilidad [...], pero cuando menos se cumple a conciencia [...], otro de los propósitos de toda traducción, el de la equivalencia funcional» (Micó 2004, p. 202).¹¹

Por lo cual, sin olvidar los múltiples y complejos factores de y para la traducción, como sostiene Schmitt, el Renacimiento es un hecho significativo en nuestra historia cultural, que «generó una nueva actitud que hizo posible rechazar la idea de que existe una sola traducción válida de una vez por todas y para siempre» (1983/2004, p. 81).

Con esta polémica, se confirma, lo que ya era evidente en los siglos XII y XII, que tanto la «traducción» como las «recepción» y «asimilación» están inextricablemente interconectadas.

¹¹ Quizás a modo informativo, más que nada por la evidencia disponible, vale anotar una consecuencia derivada de las anteriores, y es que, en el caso de los humanistas del renacimiento español «los grandes creadores, como Quevedo, ya habían incorporado la traducción a su obra como una forma más de creación literaria» (Micó 2004, p. 202). Para el caso italiano puede consultarse la interesante obra de Eugenio Refini, *The Vernacular Aristotle. Translation as Reception in Medieval and Renaissance Italy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2020). En este sentido puede decirse que tanto la «traducción» como las «recepción» y «asimilación» están inextricablemente interconectadas.

§2. Traducciones en el humanismo renacentista español

Entre el siglo XV y XVI, hubo varias traducciones importantes hechas en España de las obras de Aristóteles, especialmente destacan las de Pedro Simón Abril, Felipe Ruiz, Juan Bautista Villalpando y Juan Ginés de Sepúlveda, gran traductor de Aristóteles y eximio conocedor de la lengua griega, al punto que el propio Julio de Médicis, futuro Papa Clemente VII, le encomienda que prosiga con la edición, traducción y comentario del *corpus* aristotélico, que habían iniciado Marsilio Ficino y Argirópulo. Cabe anotar que Sepúlveda ya había iniciado la traducción de Aristóteles varios años antes del encargo de Julio de Médicis. En esta labor académica y editorial, Sepúlveda, a lo largo de su vida, traduce, desde el griego al latín, las siguientes obras: *De incessu animalium* (Bolonia, 1522); *Parva naturalia* (Bolonia, 1522); *De generatione et interitu* (Bolonia, 1523); *Liber de mundo ad Alexandrum* (Bolonia, 1523); *Meteorum libri IV* (París, 1532); *De Republica* (París, 1548); además del *Alexandri Aphrodisieii commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia* (Roma, 1527). A estas obras debe añadirse, su hoy desaparecida traducción de las *Éticas* de Aristóteles, que también comentó, al igual que la *Metafísica* y la *Política*; asimismo debe considerarse su inédita *Errata Petri Alcyonii in interpretatione libri Aristotelis de incessu animalium* (Bolonia, 1521). La importancia de la obra e intelecto de Sepúlveda, ya nos lo deja entrever, en el Discurso séptimo acerca del «Mérito, y fortuna de Aristóteles y de sus Escritos», del Tomo cuarto, del *Teatro Crítico Universal* (1730), Benito Jerónimo Feijoo, cuando éste manifiestamente nos presenta un recuento del momento:

Finalmente resta otro capítulo de duda por la cualidad de los traductores. Tradujo Juan Argirópilo los ocho libros de Físicos, los cuatro *de Caelo*, y los diez Éticos. Los *de Generatione, de Anima*, y otros muchos, Pedro Alcionio. ¿Es seguro por ventura, que tradujeron bien, de modo que el Idioma Latino represente fielmente las mismas ideas y conceptos que se forman en la lectura del Griego? No hay tal seguridad. De Argirópilo, dice Pedro Nannlo, Profesor Lovaniense, que traduciendo con material literalidad palabra por palabra, estragó el concepto, y le aplica aquel hemistiquio: *Dat sine mente sonum*. El mismo sentir atribuye Baillet a otros doctos, los cuales añaden, que en los parajes donde no comprendió la mente de Aristóteles, usó de un circuito de palabras, que nada significan. De Alcionio refiere Paulo Jovio, que habiendo traducido mal algunas Obras de Aristóteles (*cum aliqua ex Aistotele perperam, insolenterque vertisset*), el docto Español Juan de Sepúlveda escribió contra él, manifestando claramente los defectos de su traducción, que Alcionio confuso y corrido apeló al recurso de comprar en las Librerías todos los ejemplares que pudo del escrito de Sepúlveda, y hacerlos cenizas (Feijoo 1730, pp. 156–157).

Naturalmente el reconocimiento de la estatura intelectual de Sepúlveda, no sólo se debe a los comentaristas, como Feijoo, sino a que durante su propia vida gozó de un gran aprecio e influencia intelectual y social. Sus contribuciones al pensamiento político, filosófico o moral fueron muy bien valoradas, en algunas de ellas como *Sobre el destino, Teófilo* o el *Demócrates*, podemos apreciar la influencia de Aristóteles, en su modo de ver e interpretar las cosas.¹² Por otra parte, en estos

¹² La influencia y aprecio por Sepúlveda disminuyeron luego del choque con fray Bartolomé de las Casas, quién se empleó a fondo para tratar por todos los medios posibles que sus obras fuesen prohibidas, así

siglos, los humanistas españoles también tradujeron obras de carácter moral, filológico, religioso o humanístico, entre los que se cuentan Juan Luis Vives, Pedro de Rhua, Hernando de Talavera, Francisco de Madrid, El Brocense o Alonso de Cartagena, quien tradujo a Séneca y Cicerón a «vernácula lengua», es decir, del latín al castellano. Petrarca y Erasmo también fueron traducidos al romance. En Alcalá de Henares, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, con sus traductores del griego, el hebreo, el arameo y el siríaco (Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez, Pablo Coronel, Alfonso de Zamora, y Antonio de Nebrija, de manera puntual), realizaron uno de los mayores esfuerzos filológicos y traductológicos de la época, la *Biblia Políglota Complutense* (1514–1517) (Micó 2004, pp. 180–182). En Salamanca, fray Luis de León, Nebrija o Pedro Ciruelo son figuras descolantes del humanismo español, además de grandes traductores, que a su vez fueron miembros destacados de la *Escuela de Salamanca*.

§3. Traducciones en el humanismo renacentista italiano

En la península itálica, las traducciones que inauguraron el espíritu humanista renacentista fueron las de Leonzio Pilato (fl. 1358-1364), que siguieron el método *verbum e verbo*. Manuel Chrysoloras (ca. 1350-1416) era muy crítico de este método, pues según él ni tenía sentido ni ayuda en la comprensión del

como para emprender una cruzada de calumnias contra Sepúlveda. Gracias, en gran medida, a Las Casas, Sepúlveda cayó en el olvido durante los siguientes siglos; de modo que, para la época de Feijoo, sólo los más eruditos le recordaban, y casi nadie había tenido la posibilidad de realmente leerlo

griego, más bien destruía el significado del léxico griego; por ello, a lo largo de sus trabajos intentó establecer las condiciones materiales e intelectuales para una nueva técnica de translación. Chrysoloras en lo fundamental sostenía, en palabras de Cincius Romanus, que

la tarea era traducir el significado de tal manera que quien hiciera el trabajo aceptara el principio de que la significación propia del griego no debería ser cambiada bajo ninguna circunstancia [*Sed ad sententiam transferre opus esse aiebat hoc pacto, ut ii qui huiusmodi rebus operam darent, legem sibi ipsis indicarent, in nullo modo proprietas Graeca immutaretur*].

Este espíritu fue seguido por buena parte de humanistas del Renacimiento, entre ellos Leonardo Bruni y Guarino de Verona (Schmitt 1983/2004, p. 69).

Leonardo Bruni (1369-1444) aplicó este nuevo método a Aristóteles al traducir su *Ética nicomaquea*, la *Política* y la *Economía* del pseudo-Aristóteles. Bruni no creía que fuera necesario introducir transliteraciones de palabras griegas o neologismos medievales, pues los consideraba bárbaros, aunque ello no implica que no fuera consciente de los aportes medievales, con los cuales estaba muy familiarizado. Bruni considera que había que buscar «frases completas a la correspondiente construcción latina siguiendo el orden y la composición de la lengua latina antes que la griega» (Rus Rufino 2008, p. 62; Schmitt 1983/2004, p. 69; Soudek 1958). A este respecto, en *De interpretatione recta* (1420), Bruni dice:

nadie debería quejarse de las deficiencias del idioma latino. En verdad es extremadamente rico no sólo por su capacidad para expresar todo lo que se quiera, sino también porque puede hacerlo con un buen estilo [*Neque vero mihi quisquam obicierit Latinae linguae inopiam. Nam illa quidem abunde locuples est, nec ad exprimendum modo quovis, verum etiam ad exornandum satis modo ipsa sciatur*] (Bruni 1928, p. 78).

El espíritu de Bruni fue seguido de manera entusiasta por otros especialistas, de tal manera que para finales del siglo XV casi todo el *Corpus Aristotelicum* ya contaba con nuevas ediciones latinas y estaba traducido a este idioma. Muchas de estas traducciones al latín las hicieron especialistas en griego y en la filosofía de Aristóteles, *e.g.*: los bizantinos Juan Argiropulo (*ca.* 1415–1487), Basilio Besarión 1403-1472), Jorge Trapezuntio (1395-1472), Teodoro Gaza (*ca.* 1398 – *ca.* 1475), Demetrio Calcocondilas (1423-1511), Constantino Lascaris (1434-1501) o los latinos Francesco Filelfo (1398-1481) o Gregorio Tifernas (1414-1462). Muchos de ellos llegaron a la península itálica por las condiciones favorables que existían allí, dado su potente sistema de mecenazgo, en el que destacan el Papa Nicolás V, Federico da Montefeltro, Alfonso de Aragón y los Médicis. Además, había una élite lo suficientemente rica y culta que podía permitirse las nuevas y lujosas ediciones de las obras de Aristóteles. En el siglo XVI, en Francia también hubo un movimiento afín a este, en donde destacan Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537), Guillaume Briçonnet (1445-1514), François Vatable (1495-1547), Joachim Périon (1498-99 - 1559). En este periodo había muchos traductores y eruditos, pero se puede decir que los mencionados son algunos de los traductores más

representativos de Aristóteles (Schmitt 1983/2004, p. 84-86).

Juan Argiropulo, junto a Joachim Périon y Guillermo de Moerbeke, puede considerarse entre los traductores más prolíficos, y de los que más han traducido a Aristóteles. Argiropulo tradujo *De Anima*, *De Caelo*, *Physica*, del libro 1 al 12 de la *Metaphysica*, *Ethica Nicomachea*, y el *Órganon*. También tradujo el *De Mundo* del pseudo-Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio y transcribió completamente las *Enéadas* de Plotino, así como otros textos filosóficos. Las ediciones de Gaza sobre los animales, de Giorgio Valla (*Magna moralia*), Besarión (*Metaphysica*), Bruni (*Oeconomica*) y Filelfo (*Rhetorica ad Alexandrum*) también fueron muy importantes. Otras traducciones relevantes fueron las de Giulio Pace (*Órganon* y *De anima*), Agostino Nifo (varias partes del *Órganon*, la *Physica*, *De coelo* y *De generatione et corruptione*), Francesco Vimercato (*Physica*, *Meteora*), Flaminio de' Nobili (*De generatione et corruptione*), Giovanni Bernardo Feliciano (*Ethica Nicomachea*) y Antonio Riccobono (*Ethica Nicomachea*). La *Poética* tuvo una gran atención y múltiples versiones latinas, entre las que destacan las de Giorgio Valla, Piero Vettori, Pace y Riccobono (Schmitt 1983/2004, p. 85; Matula 2006).

En el siglo XV, Argiropulo fue muy respetado y comentado por su técnica de traducción. Sepúlveda le tenía en buena estima, y de su técnica, en una dedicatoria a Julio de Médicis, es decir, Clemente VII, se refirió en los siguientes términos:

La vieja traducción *ad verbum* que los filósofos latinos usaron antes de Argiropulo, envolvía

las mentes de los lectores con tantos errores que los intérpretes explicaron muchas cosas incorrectamente y a otras más bien las adivinaron que las entendieron [*Illa nanque vetus ad verbum interpretatio, qua Latini philosophi ante Argyropolium utebantur, tot erroribus mentes legentium involuerat, ut enarratores multa perperam explicarent, caetera divinarent magis, quam intelligerent*] (Sepúlveda 2007, p. 8).

Con esto, lo que hace Sepúlveda es avalar la técnica de Argiropulo con respecto de la tradición previa, especialmente de los traductores medioevales (Schmitt 1983/2004, p. 87).

§4. Asimilación y declive del aristotelismo

El Renacimiento es un periodo realmente notable para los estudios aristotélicos, pues en relación con el periodo previo, es una época con abundantes traducciones de Aristóteles, en donde las ediciones bilingües griego-latín eran muy frecuentes y los comentarios a las obras de Aristóteles también se incrementaron enormemente. Las nuevas ediciones de los textos griegos, las nuevas traducciones y comentarios latinos y vernaculares de las obras de Aristóteles, y de prácticamente todo el corpus de los comentarios griegos antiguos y las nuevas traducciones latinas de Averroes, realizadas en España, Italia y otros países europeos entre 1470 y 1620/50, hicieron posible este nuevo enfoque de los estudios aristotélicos, pues, como hace notar Charles Lohr, la cantidad de comentarios dedicados a su obra fueron ampliamente superiores en

número a todos los realizados en el milenio que va desde Boecio hasta Pomponazzi —el maestro de Sepúlveda—, lo cual es algo realmente sorprendente (Lohr 1974, p. 228).

Antes de concluir, vale también referirse brevemente a las traducciones de obras árabes filosóficas y científicas en este período. En el siglo XV y XVI, fueron sobre todo los judíos quienes realizaron las traducciones desde el hebreo de textos árabes, con la excepción de las traducciones de Avicena desde el árabe de Andrea Alpago (1450-1521), realizadas en Damasco. Al igual que en las obras de Aristóteles, el mecenazgo de la nobleza italiana y el florecimiento de centros universitarios, como Padua, también permitió que las traducciones de esta época tuvieran un desarrollo consistente, aunque su impacto es menor que el de las realizadas en el siglo XII y XIII. Para la segunda mitad del siglo XVI, el interés por la filosofía y la ciencia árabe disminuyó, y con él el movimiento de traducción árabe–(hebreo)–latín. Sin embargo, el interés por las cuestiones históricas y filológicas de la cultura árabe continuó. Un siglo más tarde que en España, las traducciones a las lenguas vulgares de Europa empezaron a ganar espacio, hasta que gradualmente fueron sustituyendo a las traducciones latinas desde el árabe. No se debe olvidar que para el siglo XIII, el *corpus philosophicum* de textos árabes traducidos al latín era importante, se calcula que eran aproximadamente de 131; por ello no es de extrañar que el papel jugado por la filosofía árabe en el Occidente latino haya tenido un gran impacto en el desarrollo y renovación de

una buena parte de las disciplinas filosóficas, tales como la metafísica,¹³ filosofía natural, ética, lógica o psicología. Ciertamente, la influencia de este saber árabe se da principalmente en el siglo XIII, no obstante, algunas teorías todavía tendrán gran repercusión en el Renacimiento, tal es el caso de la del intelecto de Averroes (Hasse 2006; Burnett 2006, 2009; Gutas 2006).

La importancia que tuvo Aristóteles en el siglo XV y XVI sólo fue posible

¹³ Retomando lo asentado en la nota 3: el impacto que tuvo en la recepción renacentista y moderna de la traducción y configuración medioeval de la noción de *metafísica* es de gran importancia para la evolución de esta disciplina filosófica. Sobre este asunto, cabe destacar que la contribución de Isacio Pérez Fernández (1975a, 1975b, 1977, 1979) a la genealogía del termino *metafísica*, es pionera y fundamental, su revisión completa y exhaustiva de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG], editado por H. Diels entre 1882–1909 [traducidos en gran parte al inglés como *Ancient Commentators on Aristotle* bajo la edición de Richard Sorabji entre 1987–2012], entre otros textos, le permiten afirmar que la forma latina *Metaphysica* aparece antes que el término latino–griego μεταφυσική, el cual sólo aparece hasta el siglo XII, antes sólo existen términos y locuciones relativas o aproximativas con construcciones y funciones que claramente tienen otros fines, pero definitivamente no existía el término μεταφυσική tal como lo conocemos y se ha usado hasta ahora. De primera fuente he podido contrastar las afirmaciones de Pérez Fernández en CAG a este respecto, lo que, sin duda, nos obliga a revisar y reformular aún más las construcciones mitológicas del origen y nacimiento de la *metafísica* hasta ahora comúnmente aceptadas y divulgadas. Las contribuciones de Isacio Pérez Fernández sobre esta cuestión son: «Verbización y nocionización de la *Metafísica* en la tradición siro–árabe». *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 31, no. 123 (1975a): pp. 245–272; «Verbización y nocionización de la *Metafísica* en la tradición latina». *Estudios filosóficos* 24 (1975b): pp. 161–177; «Datos histórico–filológicos sobre la denominación y noción primitivas de la *Metafísica*». *Studium. Revista de Filosofía y Teología* 17, no. 3 (1977): 455–485; «Influjo del árabe en el nacimiento del término latino–medieval “metaphysica”». En: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, AA. VV. Editora Nacional: Madrid, 1979, pp. 1099–1107. Otro trabajo importante es el de Alexander Fidora, «Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 3, no. 4 (2014): pp. 51–70. En un trabajo de próxima aparición: «El termino “metafísica» en la tradición latina». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, abordo con cierto detalle este tema.

gracias a las labores de recuperación, transmisión, recepción y asimilación que hicieron los filósofos, científicos y traductores de siglos pasados, especialmente los del siglo XII y XIII. Evidentemente su trabajo pudo haber tenido muchos errores y aciertos, no cabe duda, no obstante, en la actualidad no tiene sentido juzgarlos con nuestros ojos o los mucho más severos del Renacimiento, pues cada época tiene que afrontar los problemas que tiene enfrente, y si hay algo que destacar, sobre todo, es ese *espíritu humanista* por intentar legarnos nuevamente el saber grecolatino. Y allí, tanto el Renacimiento como nuestra época no sólo aún le debe el suficiente reconocimiento, sino sobre todo la valoración a su labor y espíritu por el conocimiento y la verdad (*cfr.* Vélez León 2019). Sólo un entendimiento integral de toda esta historia de transmisión y recepción del saber antiguo podrá suplir en algo nuestra deuda, y naturalmente es una historia que incluye a los árabes, cristianos, musulmanes y judíos (*cfr.* Vélez León 2017a).

Finalmente, resta decir que el Renacimiento fue el último período en que las traducciones del saber antiguo tuvieron un papel importante y determinante en la ciencia y la filosofía. Aristóteles es un claro ejemplo de ello, luego de que su influencia perdiera fuerza después de 1650, el hábito de leer sus obras en latín decayó y con ello también las consuetudinarias ediciones bilingües griego-latín con abundantes comentarios y rigurosos aparatos críticos, así como los estudios enteramente dedicados a comentar las obras de Aristóteles. Si Aristóteles fue procurado en la Edad Media como «instrumento articulador y fundamentador de la revolución intelectual y cultural que se estaba produciendo», y en el

Renacimiento, como una especie de enciclopedista que trataba todos los saberes de manera sistematizada y ordenada, al tiempo que ofrecía una filosofía original de las cosas humanas, en la Modernidad las cosas cambiaron. Aristóteles y el saber antiguo, en la Modernidad y en nuestro tiempo, ya no es visto como un antecedente de nuestra filosofía y ciencia, sino como un testimonio histórico o arqueológico que puede ayudarnos a comprender determinados problemas históricos, no nuestros problemas (Schmitt 1983/2004, p. 87; Rus Rufino 2004, p. 185).

En los capítulos que vienen, intentaré determinar si esto es realmente así, es decir si es cierto que la resolución de nuestros problemas no depende en absoluto de una adecuada comprensión de nuestro pasado y, en nuestro caso, más específicamente de nuestro entendimiento de los orígenes medioevales del significado de la *Metafísica*, en relación con Aristóteles. Para ello, primero trataré la cuestión de la recepción del saber antiguo en el siglo XII y XIII en la península ibérica, y luego me centraré en las contribuciones medioevales hispánicas a la metafísica.

REFERENCIAS

- BURNETT, Charles (2006). «Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages». En: *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, editado por Andreas Speer y Lydia Wegener. Berlín: W. de Gruyter, pp. 22–31.
- BURNETT, Charles (2009). *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*. Textos en inglés y latín. Londres-Nueva York: Routledge.
- CAEROLS PÉREZ, José Joaquín (2010). «Los Studia humanitatis de Cicerón, entre la tradición y la modernidad». En *Teoría del Humanismo*, editado por Pedro Aullón de Haro. Madrid: Verbum, vol. IV, pp. 113-152.
- COPENHAVER, Brian P. y SCHMITT, Charles B. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- COROLEU, Alejandro (1998). «Humanismo en España». En *Introducción al Humanismo Renacentista*, editado por Jill Kraye. Madrid: Cambridge University Press, pp. 295-330.
- FEIJOO, Benito Jerónimo (1730). *Teatro crítico universal*. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás (2003). «Los comienzos del Humanismo Renacentista en España». *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 9: pp. 23-28.

GONZÁLEZ ROLAN, Tomás; MORENO HERNÁNDEZ, Antonio y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XVI. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas.

HASSE, Dag Nikolaus (2006). «The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance». En: *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, editado por Andreas Speer y Lydia Wegener. Berlín: W. de Gruyter, pp. 68–86.

HASSE, Dag Nikolaus y BÜTTNER, Andreas (2018). «Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula». En *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, editado por Dag Nikolaus Hasse y Amos Bertolacci. Berlin, Boston: De Gruyter.

JENSEN, Kristian (1998). «La reforma humanística de la lengua latina y de su enseñanza». En *Introducción al Humanismo Renacentista*, editado por Jill Kraye. Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 93-114.

Leonardo BRUNI ARETINO (1928). *Humanistisch-philosophische Schrifte*, editado por Hans Baron. Leipzig: B.G. Teubner.

LOHR, Charles H. (1974). «Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B». *Studies in the Renaissance* 21: pp. 228-289.

- Mack, Peter (1998). «La retórica y la dialéctica humanísticas». En *Introducción al Humanismo Renacentista*, editado por Jill Kraye. Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 115-136.
- MANN, Nicholas (1996). «The origins of humanism». En: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, editado por Jill Kraye. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATULA, Jozef (2006). «John Argyropoulos and his Importance for the Latin West». *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philosophica VII*: pp. 45-62.
- MICÓ, José María (2004). «La época del Renacimiento y el Barroco». En: *Historia de la traducción en España*, editado por Francisco Lafarga y Luis Pegenaute. Salamanca: Editorial Ambos Mundos, pp. 175-208.
- MORRÁS, María (2000). *Petrarca, Brunni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, Manifiestos del Humanismo*. Barcelon: Península.
- MORRÁS, María (2002). «El debate entre Leonardo Brunni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica». *Quaderns. Revista de traducció* 7: pp. 33-57.
- REEVE, Michael D. (1998). «La erudición clásica». En *Introducción al Humanismo Renacentista*, editado por Jill Kraye. Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 41-72.
- ROARO, Jorge (2014). «La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 3,

no. 4: pp. 189-261.

ROARO, Jorge (2019). «Retórica y valores humanistas en los *Diálogos* de Juan Ginés de Sepúlveda». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 00–00.

RUS RUFINO, Salvador (2004). «Prólogo» a *Aristoteles y el renacimiento*, de Charles B. Schmitt. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Leon, 2004.

RUS RUFINO, Salvador (2008). «Estudio Preliminar» a *Comentarios a la «Política» de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*. *Historia de un equilibrio inestable*. Madrid : Fundación Ignacio Larramendi.

SCHMITT, Charles B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1983. [Trad. cast.: *Aristoteles y el renacimiento*. Prólogo de Francisco Bertelloni. Epílogo de Salvador Rus Rufino. Trad. Silvia Manzo. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Leon, 2004].

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (2007). *Epistolario. Cartas 1–75 (1517–1548)*. Editado y traducido por Julián Solana Pujalte e Ignacio Javier García Pinilla. (Obras completas de Juan Ginés de Sepúlveda Vol. 9/1). Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco.

SOUDEK, Josef (1958). «The genesis and tradition of Leonardo Bruni's annotated Latin version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics». *Scriptorium* 12-2: pp. 260-268.

TAYLOR, Andrew (2014). «Introduction: The Translations of Renaissance Latin».

Canadian Review of Comparative Literature 41, no. 4: pp. 329-353.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2014). «Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología». En: *XX Congrés Valencià de Filosofia*, editado por T. Grimaltos, P. Rychter, & P. Aguayo. València: Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 347–362.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2017a). «τὸ ὄν ἢ ὄν. Sobre el significado de la ontología. De la "filosofía primera" de Aristóteles a la "metaphysica" de Domingo Gundisalvo». Universidad de Salamanca.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2017b). «Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, no. 7: pp. 537-579.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2019). «Medioevo y Renacimiento: anotaciones sobre el espíritu humanista de recuperación y transmisión del saber antiguo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 495–503.

VÉLEZ LEÓN, Paulo. «El termino "metafísica» en la tradición latina». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* (aceptado).

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2010). «El debate fundacional de la cultura castellana: la cuestión traductológica». En *Teoría del Humanismo*, editado por Pedro Aullón de Haro. Madrid: Verbum, 2010, vol. IV, pp. 355-386.



Humanism and translation in the Renaissance: The reception of Aristotle's works

One of the legacies of the Renaissance to our time is the recovery and dissemination of Aristotle's works. The Spanish and Italian humanists played a great role in the recovery and transmission of Aristotle's thinking; nevertheless, they differed in the ways of doing so, especially with regard to translation. In this sense, in this work, I examine these movements of recovery of ancient knowledge and inquire very briefly about the controversies surrounding translation in Humanism, in order to visualize their implications in receiving Aristotle's works in the Renaissance.

Keywords: Knowledge · Translation · Humanism · Ancient Knowledge · Aristotle · History of Science.

Humanismo y traducción en el Renacimiento: La recepción de las obras de Aristóteles

Uno de los legados del Renacimiento a nuestra época es la recuperación y difusión de las obras de Aristóteles. Los humanistas españoles e italianos tuvieron un gran papel en la recuperación y transmisión del pensamiento de Aristóteles; no obstante, diferían en las formas de hacerlo, especialmente en lo referido a la traducción. En este sentido, en este trabajo, examino dichos movimientos de recuperación del saber antiguo e indago muy brevemente sobre las polémicas en torno de la traducción en el Humanismo, a fin de visualizar las implicaciones de éstas en la recepción de las obras de Aristóteles en el Renacimiento.

Palabras Clave: Conocimiento · Traducción · Humanismo · Saber Antiguo · Aristóteles · Historia de la Ciencia.

PAULO VÉLEZ LEÓN es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Técnica Particular de Loja. Sus principales áreas de interés son la filosofía teórica (metafísica, teoría del conocimiento y antropología), la axiología (estética) y la historia del pensamiento y la ciencia, especialmente el hispano medioeval. Ha participado en varios proyectos de investigación, y colaborado con diferentes grupos de investigación básica y aplicada, también ha realizado ampliación de estudios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Ha publicado, en sus áreas de especialización, varios artículos en revistas y actas académicas.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Sección Departamental de Filosofía y Teología, Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL. Calle Marcelino Champagnat s/n. 110107 San Cayetano Alto, Loja, Ecuador. e-mail (✉): pevelez@utpl.edu.ec

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 20–October–2019; Accepted: 21–December–2019; Published Online: 28–December–2019

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Vélez León, Paulo (2019). «Humanismo y traducción en el Renacimiento: La recepción de las obras de Aristóteles». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 549–589.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019