

LA TRADUCCIÓN BÍBLICA: APROXIMACIÓN DESDE SEPTUAGINTA, ORÍGENES Y JERÓNIMO DE ESTRIDÓN

IRINA VEGA¹

RESUMEN: La experiencia cultural y literaria de la traducción es uno de los fenómenos más debatidos por la crítica. Precisamente, en el presente artículo, intentaremos dar cuenta de ciertos aspectos de la obra más traducida de la humanidad: la *Biblia*. Para ello nos proponemos recorrer líneas importantes de traducción como la labor de *Septuaginta*, Orígenes y, en el marco de la Antigüedad Tardía, los trabajos de Jerónimo de Estridón, pieza clave que nos permite un acercamiento al trabajo con la *Vetus Latina* y la constitución del canon bíblico oficial.

Palabras clave: Traducción bíblica- *Septuaginta*- *Vetus Latina*- Jerónimo de Estridón- canon bíblico.

ABSTRACT: The cultural and literary experience of translation is one of the subjects most discussed by critics. Indeed, in this article we will try to account for certain aspects of humanity most translated book, the Bible. We intend to consider important lines of translation as the work of *Septuagint*, Origins and, in the context of Late Antiquity, the work of Jerome, a key element that allows us an approach to working with the *Vetus Latina* and the constitution of the biblical canon.

Keywords: Biblical translation- *Septuaginta*- *Vetus Latina* – Saint Jerome- biblical canon.

¹ UNR. E-mail: irinav31@hotmail.com

Fecha de recepción: 2/2/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

INTRODUCCIÓN

*“No fue ajeno a la inspiración de Dios,
quien dio la profecía,
producir también la traducción”*

Clemente de Alejandría
(*Stromata*. 1.22, 149)

La experiencia cultural y literaria de la traducción es uno de los fenómenos más debatidos por la crítica. Como señalan Delpy, Funes y Zubillaga (2009:11), a partir de las posturas de figuras prominentes como Walter Benjamin, George Steiner y Jacques Derrida, la reflexión teórica sobre el acto de traducir ha ocupado un espacio considerable en el sistema de circulación de los saberes académicos en el mundo entero. Todos los años se actualizan las posturas e investigaciones en números monográficos de revistas especializadas, congresos específicos, libros colectivos y otras formas de circulación².

Las conclusiones generales de los trabajos abren el debate, por un lado, a las opiniones en torno a la imposibilidad misma de la traducción, de la irreductible especificidad de cada lengua, y, por otro, al planteo pragmático y técnico en torno a la actividad traductora general y sus especificidades (fundamentos biológicos y lingüísticos, problemática de la transferencia lingüística, etc.). Precisamente, en el presente trabajo, intentaremos dar cuenta de ciertos aspectos de la obra más traducida de la humanidad: la *Biblia*.

Durante muchos siglos, la *Biblia* fue considerada el libro más importante de la historia humana: Palabra de Dios, manual de instrucciones para la vida, antorcha, espada, cúmulo de doctrinas, fuente de controversias.

² La bibliografía sobre traducción es muy abundante. Son de gran utilidad los trabajos de Benjamin (1971), Steiner (1980), García Yebra (1992 y 1998) entre otros.

Que la *Biblia* fue extremadamente importante para la civilización cristiana lo prueba con toda evidencia el hecho de que el objetivo de la persecución de Diocleciano, entre los años 303 y 313 d.C. aproximadamente, fue justamente el secuestro y la destrucción de los textos sagrados. Los obispos y sacerdotes tenían que presentarse ante las autoridades y entregarles todas las copias que tenían de la *Biblia* para que fuesen destruidas.

La *Biblia* fue escrita a lo largo de aproximadamente 1000 años (900 a.C. – 100 d.C). Los textos más antiguos se encuentran en el *Libro de los Jueces*, específicamente en el “canto de Débora” (Jc. 5, 1-31) y en las denominadas fuentes “E” (tradicción elohísta) y “J” (tradicción yavista) de la *Torá* (llamada *Pentateuco* por los cristianos), que son datadas entre los siglos X y VIII a.C.

Para acercarnos a la palabra “escrita” de la *Biblia*³, hay que partir de la oralidad. Jesús, al igual que Sócrates, no escribió ningún libro, ni existe una anotación que le sobreviviese: sus ideas fueron transmitidas de manera oral.

La mención que hacen los Evangelios de Jesús escribiendo, cuando se inclinó y “escribió con el dedo en la tierra” (Jn. 6, 6), según Jaroslav Pelikan (2008:134) es de dudosa autenticidad en los manuscritos griegos, y en el caso de ser auténtica, no sabemos qué escribió ni en qué idioma lo hizo⁴. Lo que sí sabemos con certeza es que hay algo que distingue a Jesús de Sócrates

³ Aunque eventualmente haremos referencia al Antiguo Testamento, en el presente trabajo nos dedicamos al análisis de un pasaje del Nuevo Testamento, como se verá *infra*.

⁴ A partir del año 331 a.C. cuando Alejandro Magno conquistó el cercano Oriente, paulatinamente se fue imponiendo la lengua griega en los territorios conquistados. Jesús se movía por estos territorios colonizados, como por ejemplo Gerasa y Fenicia. Asimismo, los diálogos con el Centurión de Cafarnaúm (Mt. 8, 5-9) y con Pilatos (Jn. 18, 33-38) debieron de haber sido en griego.

Según el Dr. Ariel Álvarez Valdés (2006: 56), cuando nació Jesús la lengua corriente de Israel era el arameo, primera lengua que aprende el Mesías de mano de sus parientes cercanos. Sabemos que hablaba con acento galileo por haberse criado en Nazaret al igual que sus apóstoles, que eran de esa zona del norte de Israel. También sabemos que entendía el hebreo, pues cuando le acercaron el libro del profeta Isaías, escrito en esa lengua, Él lo leyó sin dificultad (Lc. 4, 16-19).

y es el intervalo de tiempo transcurrido entre las palabras habladas y el relato escrito de esas palabras. En el caso de Sócrates:

un convincente argumento que algunos historiadores han esgrimido sobre la veracidad esencial del discurso que Sócrates pronunció en legítima defensa en su juicio ante los ciudadanos de Atenas, tal como Platón lo escribió en su *Apología de Sócrates*, es que el libro apareció tan inmediatamente a continuación del hecho real que cualquier distorsión habría llamado la atención y provocado nefastas críticas por parte de los numerosos lectores potenciales de la *Apología* que estuvieron presentes y emitieron su voto cuando Sócrates habló en el juicio. (Pelikan, 2008: 31)

En el caso de la vida de Jesús, hubo al menos tres o cuatro décadas durante las cuales seguía vivo el recuerdo de sus hechos y se recitaban sus palabras, pero sólo de forma oral; y, aun cuando estas tradiciones orales están incluidas en los textos, hasta la mitad del S. IV perduró la renuencia a ponerlo todo por escrito.

Lo expuesto anteriormente supone un primer abordaje problemático a la traducción de textos cuya base primera es la oralidad, una oralidad recogida posteriormente en la escritura.

Otra cuestión primordial en nuestro trabajo es la de “las lenguas” de la *Biblia*. Iremos profundizando este asunto pero diremos ahora que, en la historia posterior a Cristo, en el mundo occidental, la lengua más extendida era el latín. Esto sugiere una inevitable dicotomía, pues la predicación de la Escritura se realizaba en latín, mientras que el texto sagrado “original” del NT estaba en griego, como luego veremos.

Gracias a la *Septuaginta*, durante dos siglos la *Biblia* se leyó en griego incluso en Occidente (casi de forma exclusiva por personas cultas de clase alta), pero pronto se sintió la necesidad de expresar en la creciente “len-

gua común” (latín) los contenidos de la nueva religión. Aquí vemos a Jerónimo de Estridón, en una labor magna y fundamental para el cristianismo.

SEPTUAGINTA

Uno de los fenómenos más interesantes del mundo antiguo, y que nos conduce en la problemática de la traducción bíblica, es el de la “dispersión” o, en griego, *Diáspora*; los judíos se dispersaron por la mayor parte del mundo greco-romano debido a cuestiones políticas, geográficas y sociales. La más importante, con mucho, de las colonias judías estaba en Alejandría, en Egipto, fundada en el año 332 a.C.

La necesidad interna de garantizar la continuidad del culto judío a pesar del constante cambio lingüístico y cultural y la necesidad externa de formular una apología del judaísmo fueron las responsables no sólo de un abundante cuerpo de teología filosófica judía en lengua griega, sino de la traducción al griego de la *Biblia* hebrea, traducción generalmente denominada *Septuaginta* (también *LXX* o *Los Setenta*).

En el mundo mediterráneo de hace dos mil años, formular o escribir algo en griego era sencillamente la mejor forma de que pudiera entenderse en todas partes. Y esto sucede debido, en buena medida, a las conquistas militares y al imperialismo cultural que, en el siglo IV a.C., llevó a cabo Alejandro Magno.

Cuenta la leyenda –contenida en la llamada *Carta a Filócrates de Aristeas*– que Ptolomeo Filadelfo de Egipto recibió de Demetrio de Falero, director de la célebre biblioteca de Alejandría, la propuesta de traducir al griego la ley judía, la *Torá*, y con ese mandato se dirigió al sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, con la solicitud de que seis estudiosos de cada una de las doce tribus de Israel fueran enviados a Alejandría para llevar a cabo la tarea. Esta versión será conocida como *Septuaginta*, término latino que significa “setenta” (normalmente abreviado *LXX*) en honor al legendario número de sus traductores.

La redacción de *Septuaginta* comenzó en el siglo III a.C. (ca. 280 a.C.) y concluyó a finales de siglo (hacia el año 200 a.C.). Esta compilación de textos y de escritos sagrados judíos traducidos al griego fue, desde un principio, imprescindible para ilustrar la fe de las comunidades judías de la *Diáspora* que hablaban griego, permitiendo a los israelitas piadosos que no hablaban hebreo ni arameo el acceso a los textos sagrados de sus padres y ancestros.

El hallazgo de inscripciones, papiros y “óstraca” permite establecer que el idioma de los manuscritos de *Septuaginta* corresponde a la lengua coloquial griega: la *koiné* helenística, de la que *Septuaginta* constituye precisamente el más amplio documento. Es una *koiné* obviamente influenciada por el hebreo, del que conserva algunos términos intraducibles al griego, o construcciones y locuciones idiomáticas vertidas en forma aproximada y, a veces, poco griegas. Pero, a pesar de ello, sigue siendo lengua *koiné*, como se necesitaba, por otra parte, para lograr una comprensión lo más amplia posible.

Hay algunos indicios que sugieren que los evangelistas del NT habrían utilizado la *Septuaginta*, tal como se desprende del hecho fácilmente comprobable de que la mayoría de las citas explícitas del *Antiguo Testamento* en el NT reproducen el texto de la versión *Septuaginta*, y solamente una de cada siete citas ha sido tomada del texto Masorético⁵. Como ejemplos de esto, la Sociedad Bíblica de Pensilvania⁶ menciona:

[...] al dirigirse a hombres de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, el discípulo Esteban dijo: “José envió y mandó llamar a Jacob su padre y a todos sus parientes de aquel

⁵ El texto masorético es la versión hebraica de la *Biblia* oficialmente usada entre los hebreos. Es usada frecuentemente como base para las traducciones del Antiguo Testamento por parte de los cristianos. Fue compuesta, editada y difundida por un grupo de hebreos conocido como masoretas entre el siglo I y el X d. C.

⁶ Versión *on-line* en www.sociedadbiblica.org/web_images/.../13/27-palviva-pdf.pdf. *Fecha de consulta*: 23/07/2013

lugar [Canaán], en número de setenta y cinco almas” (Hechos 6:8-10; 7:12-14). El texto hebreo del capítulo 46 de Génesis señala que el número de parientes de José era de 70; pero la Septuaginta dice que eran 75, de lo que se desprende que Esteban citó de ésta última (Génesis 46:20, 26, 27, nota).

Mientras el apóstol Pablo recorría Asia Menor y Grecia en sus viajes misionales segundo y tercero, predicó a un sinnúmero de gentiles que tenían temor piadoso y a “griegos que adoraban a Dios” (Hechos 13:16, 26; 17:4). Estas personas de habla griega habían llegado a temer al Creador o a adorarlo porque habían adquirido cierto conocimiento de él en la Septuaginta, de donde Pablo citó o parafraseó algunos pasajes al darles testimonio (Génesis 22:18, nota; Gálatas 3:8).

En las Escrituras utilizadas por los católicos para el NT, hay unas trescientas veinte citas directas de las Escrituras Hebreas y un total aproximado de ochocientas noventa citas y referencias, la mayoría de ellas basadas en la *Septuaginta*. Como consecuencia, fueron las palabras que se extrajeron de esta traducción, y no las de los manuscritos hebreos, las que se convirtieron en parte de las Escrituras Griegas Cristianas.

En relación con la antigüedad de la versión de *Septuaginta* (cuestión controversial para debatir sobre su autenticidad y rigurosidad), una lectura atenta de los códices griegos revela que los textos incluidos en esta versión representan fielmente las versiones originales. Son textos en un estado “primitivo”, carente de un tratamiento pulido y acabado, mucho más primario y primigenio que el actual texto hebreo-araméico masorético, bastante más pulido y editado en el curso de los siglos posteriores.

Sin embargo, el estudioso Thiede (2000:124-30) señala que en numerosos casos en Qumran se han hallado manuscritos hebreos que avalan la versión griega *Septuaginta* y otros que respaldan al texto masorético. Thiede

expresa que se ha determinado, finalmente, que aquellos manuscritos que avalan la *Septuaginta* son muchos más antiguos que aquellos que respaldan al texto masorético.

Por su parte, el estudioso francés Hugues Cousin (1992:103) explica que no existen manuscritos completos de la versión *Septuaginta*. Pero existen al menos tres grandes manuscritos que incluyen esta traducción del AT junto a los textos del NT. Sobre la base de esto, actualmente no se considera a la *Septuaginta* como un cuerpo de textos sagrados judíos, sino, en sentido propio, como la colección de textos sagrados israelitas.

Dicho de otra manera, Hugues Cousin sostiene que jamás existió algo como una *Biblia* judía. El cuerpo de los textos sagrados judíos fue llamado *Tanaj*. Por este motivo, los conceptos de *Biblia*, AT, NT, nunca fueron conceptos judíos.

Los manuscritos bíblicos extensos más antiguos que incluyen la versión *Septuaginta* en la parte de sus textos correspondientes al AT de las Biblias cristianas son el *Codex Sinaiticus* y el *Codex Vaticanus* del siglo IV, y el *Codex Alexandrinus*, de la primera mitad del siglo V.

Si bien la traducción de *Septuaginta* goza de gran prestigio entre estudiosos de la lengua y de la *Biblia*, no debe olvidarse que “es una traducción y que las posteriores traducciones de ésta fueron creciendo en defectos. Errores humanos o personalismos de los Setenta se irían agravando en vez de corrigiendo” (Pelikan, 2008:87), a medida que las palabras de la *Biblia* fueron abriéndose camino a través de las diversas barreras lingüísticas, del hebreo al griego y del griego al latín.

Perdidos muy pronto los originales hebreos (que sólo hallazgos muy recientes han permitido reunir), el conocimiento de los libros sagrados judíos, en el mundo antiguo, medieval y moderno, deriva casi totalmente de *Septuaginta*, que fue traducida al latín, al copto, al etíope, al sirio, árabe, armenio, georgiano, eslavo, y luego a numerosas lenguas modernas.

En los primeros tiempos de la Iglesia de Roma, se utilizó el griego; en la literatura, hasta el siglo III (en escritores como Clemente, Hermas e Hipólito) y en la liturgia, más conservadora, hasta el siglo IV d.C.

ORÍGENES

Otro ejemplo de traducción bíblica que no podemos dejar de mencionar por la enorme influencia que ejerció en los estudiosos orientales y occidentales, incluido Jerónimo, es la labor de Orígenes de Alejandría en Oriente durante el siglo III d.C.

Como relatan Moreschini y Norelli (2009:145-151) -bibliografía que con rigor aborda cuestiones de patristica-, son tres las fuentes principales para conocer la vida de Orígenes:

- Eusebio de Cesarea, quien le dedica el libro IV de su *Historia Eclesiástica*.
- Pánfilo, sucesor de Orígenes en la dirección de la escuela fundada por éste en Cesarea. Escribió una *Apología de Orígenes* en cinco libros, a la que su discípulo Eusebio añadió un sexto libro, pero sólo se conserva el libro I, en versión latina.
- Finalmente, un alumno de Orígenes que se suele identificar con Gregorio el Taumaturgo, quien le dedica un discurso de agradecimiento, al dejar la escuela, en el cual nos proporciona referencias sobre las enseñanzas del teólogo alejandrino.

Nació de padres cristianos (su padre Leónidas fue mártir de la fe), en Alejandría, alrededor del año 185. No tenía aún veinte años cuando fue llamado por su obispo Demetrio para dirigir la Escuela. Es testimonio de su fe la supuesta mutilación a que se sometió, interpretando al pie de la letra las palabras de Mt. 19,12: “*Y hay eunucos que se mutilan por el Reino de los cielos*”. En el 230, en Cesarea de Palestina, fue ordenado sacerdote. Fue encarcelado y torturado durante la persecución de Decio (250-251).

Se enumeraban seis mil escritos de Orígenes o, según otras fuentes, como Crouzel (1998), dos mil, fruto de su prodigiosa actividad literaria, de la que sólo conocemos ochocientos títulos transmitidos por Jerónimo. La lista de las obras de Orígenes, en efecto, nos la proporciona Jerónimo en la *Epístola 33*. Sólo una pequeñísima parte de esta vasta producción nos ha llegado en su versión original.

En los escritos exegéticos de Orígenes se pueden distinguir tres grupos fundamentales: a) escolios, breves explicaciones de pasajes concretos, b) comentarios continuos de los distintos libros de la Escritura, y c) homilías, es decir, predicaciones sobre textos bíblicos.

Orígenes se propuso comentar sistemáticamente toda la Escritura, una absoluta novedad en el cristianismo primitivo, porque hasta ese momento la actividad exegética de los autores cristianos se había centrado exclusivamente en libros singulares.

Al usar la versión griega *Septuaginta*, la traducción griega alejandrina del AT adoptada por las Iglesias cristianas, Orígenes sabía muy bien las dificultades que afrontaba:

La divergencia entre los distintos manuscritos planteaba la cuestión sobre la lectura original. Además estaban las críticas de los judíos, que aducían las diferencias de los Setenta respecto del original hebreo y las demás versiones griegas que utilizaban los judíos de la Diáspora, quienes acusaban a los cristianos de haber adoptado una versión fiel. (Moreschini-Norelli, 2009:150)

Para hacer frente a estos problemas y por la estima que sentía por la *Biblia* original⁷ y su integridad, Orígenes realizó una de las más ambiciosas

⁷ De hecho, Brown Tkacz (1996: 50) señala que Orígenes fue el primer estudioso de la Antigüedad cristiana en reconocer la importancia del texto hebreo, y Jerónimo fue el primero en reconocer la centralidad de la figura de Orígenes.

comparaciones textuales de su época y de todas las épocas: la *Hexapla*, es decir, la edición del AT en columnas divididas en brevísimos *cola* para facilitar la comparación sinóptica. La *Hexapla* presentaba en la primera columna el texto hebreo del AT (se discute la existencia de esta columna), luego una transliteración al griego del texto hebreo, la *Septuaginta* y tres traducciones griegas más, que llevaban los nombres de Aquila, Símaco y Teodoción.

El volumen fue compuesto en Cesarea, probablemente entre los años 230 y 240 d.C., y se perdió casi en su totalidad, salvo algunos fragmentos. Conservamos, sin embargo, lecciones procedentes de la *Hexapla* en notas marginales de algunos códices de *Septuaginta*, en colecciones patrísticas y en *catenas*. Disponemos de una versión siríaca de *Septuaginta* llamada *siro-hexaplar*, que se compuso en los años 616-617 a partir de la recensión origeniana y que conserva sus signos diacríticos.

Orígenes llevó a cabo además (quizás en la *Hexapla*, pero más probablemente, según Moreschini y Norelli [2009:46], como trabajo aparte) una revisión crítica del texto griego de *Septuaginta*, utilizando los signos diacríticos que habían empleado ya los filólogos griegos del siglo II a.C., cuyo significado cambió, pues señaló con asteriscos (*) la falta en *Septuaginta* de texto existente en las demás versiones, e indicó con *abelos* los pasajes que únicamente aparecían en los *Setenta*, anotando en ambos casos el final del texto en cuestión.

La obra, que quería establecer un texto seguro del AT, aplicaba el método de la gran tradición filológica alejandrina, indicando con signos críticos las correcciones, las integraciones, las supresiones y las lecturas dudosas. Su misma monumentalidad determinó que la obra sólo contase con el ejemplar original, depositado en Cesarea, donde se la consultó sistemáticamente hasta su extravío en los siglos VII-VIII de nuestra era.

LA VETUS LATINA

Desde el siglo II d.C., siguiendo la expansión del Imperio Romano, el latín vio incrementado su uso como *lingua franca* en lugar del griego, primero en el norte de África y luego en España, Inglaterra y Alemania. Posiblemente, según Moreschini y Norelli (2009:69), la iniciativa de traducir la *Biblia* al latín surgiera en ámbitos herejes: algunos la atribuyen a Marción. Pero la versión más aceptada es que cada Iglesia tradujo la *Biblia* por su cuenta, ante la expansión del latín en todas las clases sociales. Se necesitaba utilizarla en la predicación y la lectura diaria a los fieles, cada vez más latino-parlantes.

Una cuantiosa y diversa variedad de versiones de manuscritos bíblicos⁸ aparecieron y circularon sin control de ninguna autoridad eclesial. *Vetus Latina* (VL) es el nombre colectivo dado a los textos bíblicos en latín que fueron traducidos antes de que la *Vulgata* de San Jerónimo se convirtiera en el estándar de la *Biblia* para los cristianos latino-parlantes en Occidente. No existe, por lo tanto, una única *Biblia Vetus Latina*, pues este nombre alude a esa gran colección de textos bíblicos en forma manuscrita.

Este flujo de versiones decayó en el siglo IV, con la aparición y el afianzamiento de la *Vulgata* como versión bíblica oficial. Desaparecen completamente hacia el siglo VIII, aunque estudiosos como García de la Fuente (1990:85) retrasan aún más su desaparición.

Son pocos los datos con que contamos para la reconstrucción de los orígenes y expansión de la VL, dada la variedad de sus versiones según los distintos lugares y épocas. El desarrollo que experimenta en Roma se centra en los medios greco-parlantes, y de hecho, el griego configura mayoritaria-

⁸ La primera versión latina de la sagrada Escritura (el canon judío, es decir la *Ley* y los *Profetas*) no se hizo a partir del hebreo ni de la recensión griega de Alejandría, sino que concuerda con el texto conservado por una tradición que nació en Siria (aunque en griego) y que en el siglo IV se instauró en Antioquia. Esta tradición era más libre y popular y circuló no en forma de rollo (volumen) sino de códice, utilizado hasta ese momento en Occidente para las obras de carácter técnico.

mente el habla de los medios cristianos de la urbe hasta la mitad del siglo III y aún en buena medida a comienzos del IV. En este contexto, la VL nace confinada a comunidades inicialmente bilingües que terminarían por ser exclusivamente de habla latina.

Las versiones de la *Biblia* en latín conocidas como VL están escritas en latín vulgar: “se llama Latín Vulgar a una serie de fenómenos que caen fuera del área del canon literario. Pero más bien habría que hablar del latín común, la verdadera lengua, que tanto está separada de la elaboración literaria como de los modismos del vulgo” (Díaz y Díaz, 1950:11).

Una de las características de la VL es la literalidad de contenido y estructura formal, que denuncia un estado primitivo de la técnica de traducción de los textos bíblicos. Como señala Morano Rodríguez (1999:57), es tan fuerte esta literalidad, que a veces se explican rasgos vulgares o tardíos por ella, además de la presencia de hebraísmos, grecismos (palabras que han pasado del griego al latín en diversas épocas: ej. *papyrus*, *biblos*, *psalmus*), vulgarismos (ej. Presencia de muchos abstractos en –or: ej. *labor*, *furor*) terminaciones en –*mentum* (ej. *indumentum*) y verbos compuestos de adjetivos (ej. *sum paciferatus*) por ejemplo⁹. También es sistemática la recurrencia a arcaísmos, préstamos, expresiones gramaticales imitadas del griego (ej. participios de presente activos usados incorrectamente al traducir el participio de aoristo griego), casi siempre con un descuido formal importante.

De la VL se critica la falta de calidad formal de las antiguas versiones, en contraste con la importancia concedida a la retórica en la educación tradicional y con el desarrollo de un formalismo que configura, a grandes rasgos, la literatura pagana desde el siglo I d.C. El choque con los modelos clásicos es frontal:

de una parte, la mayoría de las versiones latinas tienen como base un texto griego extraño al gusto clásico, desde el

⁹ Más ejemplos y sus explicaciones pertinentes en Verdejo Sánchez (1999).

punto de vista literario; de otra parte, la VL practica una técnica de traducciones inusitada en la literatura anterior, consistente en una literalidad pretendidamente extrema de forma y contenido, que ahorma una lengua repleta de hebraísmos y grecismos ajena a la normativa retórica de la época; y por último, la presencia de vulgarismos hace que se vuelva un *sermo trivialis et sordidus*, sobre el que recae la sospecha de falsedad. (Moreno Hernández, 1990:93)

En relación con la recepción de la VL, hay una corriente de defensa prácticamente a ultranza de ella, manifestada en algunos Padres¹⁰ del siglo III, que intentan construir su cosmovisión a partir del texto bíblico sin cuestionarlo y tratan de eludir cualquier recurso a la cultura pagana. Pero se destaca una segunda postura en la que se intenta crear un espacio de debate con el paganismo culto, a través de la renuncia al empleo expreso de los textos de la VL en cualquier argumentación. La tercera postura es que sobre la pobreza formal de la VL se detecta una actitud crítica que, si bien asume el arraigo de las primeras versiones, argumentando a su favor la necesaria simplicidad de la verdad y la intención universalista de Dios, reconoce explícitamente sus carencias y justifica la resistencia de los paganos a admitirla. Podemos mencionar como ejemplo de esto la decepción de Agustín de Hipona al leer la *Biblia* en la versión VL antes de su conversión. Por esta razón llega a proponer cambios en el léxico, en el orden de palabras y en el estilo para adecuarse al gusto clasicista, llegando a afirmar: “mi orgullo rechazaba su estilo y mi mente no penetraba en su interior” (*Confesiones*, 3, 5, 9., trad. esp. de Francisco Montes de Oca).

Para Agustín, se podía justificar la imperfección formal, pero si ésta impedía adentrarse en los contenidos se hacía precisa una profunda revisión.

¹⁰ Con esta expresión nos referimos a los Padres de la Iglesia Antigua. Así se denomina a un grupo de pastores y escritores eclesiásticos autodidactas, obispos en su mayoría, de los primeros siglos del cristianismo, cuyo conjunto doctrinal es considerado fundamento de la fe y de la ortodoxia en la Iglesia Católica.

Y así lo solicita él mismo a Jerónimo de Estridón, que a su vez caracteriza el idioma de la VL por su “*rusticitas, simplicitas, vilitas verborum*” y por la “*incultura sermonis*” (*Epístola* 22, 30 y 53). Igual que Agustín, Jerónimo, tras leer a los clásicos, reconoce que “*sermo horrebat incultus*” (*Epístola* 23, 30).

Precisamente, esta actitud crítica se desarrolla en el período comprendido entre el 360 y el 430 d.C, en que la polémica anticristiana adopta un planteamiento más intelectualista y el cristianismo occidental crea casi todas las estructuras constitutivas de la *Christianitas Latina*.

Más allá de sus imperfecciones, o precisamente por ello, los textos de VL son un tesoro en lo que respecta a la lengua latina. Son importantísimos para conocer fenómenos lingüísticos de la latinidad tardía y la evolución de la lengua latina a partir del siglo II.

Sin embargo, debemos aclarar que muchas de las versiones VL no fueron generalmente promulgadas como traducciones de la *Biblia* para ser usadas en la Iglesia entera, sino preparadas *ad hoc* para el uso local de comunidades cristianas o para ilustrar otros discursos cristianos o sermones:

Las primeras traducciones latinas de la Biblia se difundieron en ámbitos humildes, sin cultura, circunstancia que se refleja en su característico literalismo. Tanto Tertuliano como Cipriano hablan reiteradamente de las críticas que los paganos de las clases altas hacían a un texto que, escrito en el *sermo cotidianus*, parecía rudo, carente de esa elaborada retórica que era la gloria de gente como Cicerón y Virgilio [...].

A diferencia de los textos paganos, en la Biblia el contenido prevalece sobre la forma, y la urgencia de hacerse entender y de ser claros prevalece sobre cualquier otra consideración (se convierte en un tópico esta sentencia: “El objetivo de la Biblia es ayudar, no deleitar”). Recuérdese que la costumbre de todas las Iglesias de traducir ellas mismas

la Biblia y de utilizarla, estaba tan arraigada que la magna tarea de revisión y sistematización de las Escrituras realizada por Jerónimo entre los siglos IV y V encontró gran resistencia, y, al menos al principio, muchos la consideraron inútil. (Moreschini-Norelli, 2009:174)

Todo lo expuesto anteriormente nos habla de un proceso de *aculturación*¹¹ por el cual se dio, por un lado, la adopción del latín como lengua de expresión cristiana, y, por el otro, su choque con la tradición propiamente romana, tradición que también se nutre de elementos griegos.

Por otra parte, las posibilidades de revisión del texto ante las divergencias de interpretación del cristianismo hacen que Tertuliano señale que la liberalidad en la traducción da pie a la herejía (*Adversus Marcionem*, 2,9) y Jerónimo constata discrepancias de la *antiqua translatio* con la *Veritas Hebraica*.

Candau Morón (1987: 320-321) señala que no fue de extrañar, por lo mencionado, que el mismo Papa Dámaso, artífice de la organización unitaria del papado como institución jerárquica (336-384), encargara a Jerónimo la revisión de la vieja Biblia latina (VL). Cuando a partir del siglo IV la Iglesia empieza a cobrar un papel primordial en la política y la sociedad, se hace patente el problema al que ya desde antiguo se enfrentaba el pensamiento cristiano: la nueva función intelectual de la Iglesia, *mater et magistra*, exigía integrar una serie de elementos culturales e incorporar un lenguaje que sólo la tradición pagana le podía brindar, aunque el mantenimiento del dogma le vedaba aceptar el contenido ideológico inscripto en ella. De esto nos ocuparemos inmediatamente.

¹¹ Hipótesis que sostiene, entre otros, Moreno Hernández (1990: 45).

LA VULGATA DE JERÓNIMO

Cuando la *lingua franca* del mundo mediterráneo occidental cambió del griego al latín, alrededor del siglo II de nuestra era, las motivaciones educativas y apoloéticas que habían llevado al judaísmo a producir la *Septuaginta* no suscitaron ahora la idea de encargar una traducción latina del *Tanaj*¹² a los escribas judíos; la tarea se dejó en manos de los cristianos y culminó en la obra maestra de Jerónimo de Estridón: la *Vulgata*.

San Agustín insiste a San Jerónimo para que traduzca al latín las escrituras griegas porque las enormes diferencias entre las versiones latinas en los diversos códices resultaban algo intolerable (*Epístola 71, 6*). San Agustín también señala que todo el que creía saber griego y latín se convertía al punto en nuevo traductor.

Se denomina *Itala*, genéricamente, a todo el conjunto de versiones prejeronimianas europeas que circulaban, frente a la *Afra*¹³, que se supone de uso entre los cristianos de la región norafricana. Díaz y Díaz (1950:169) menciona que en el grupo europeo tenemos el Códice “a”, *Vercellense*, del siglo V, y el código “b”, *Veronense*, de la misma fecha; el mejor de ellos es “a”, que a su vez es de los más antiguos de este grupo. Variación posterior de éste es quizás el código “q”, *Monacense*, escrito en el siglo VII, y el código “f” o *Brixiano*. También es interesante el código “d”, *Claromontano*, del siglo VIII. Se sabe que San Jerónimo retocó algunas de estas versiones, quizá la representada por “q”, alrededor del 384, pero otras versiones sostienen que si bien consultó todos estos textos, realizó una traducción propia basada en los idiomas originales.

¹² *Tanaj* es el acrónimo de los títulos hebreos de las tres partes del Antiguo Testamento: *Torá* (los cinco libros de Moisés), *Nebi'im* (los Profetas) y *Ketubim* (La Ley)

¹³ La versión *Afra* se conserva en varios manuscritos, de los cuales el más interesante, según Díaz y Díaz (1950: 142), es el código k o *Bobense*, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Turín. Contiene partes de los Evangelios de Mateo y Marcos y fue escrito en África alrededor del siglo V, copiándose de un código quizás del siglo III. El texto es muy apegado al griego y se encuentran muchos malentendidos ortográficos, que engendran confusiones textuales.

A finales del siglo IV d.C. y principios del siglo V, Jerónimo (Estridón, Dalmacia, 340 – Belén, 420)¹⁴ era, en pocas palabras, el más grande erudito occidental de su época; es notable su amplio dominio del latín, el griego y el hebreo (aunque su lengua natal era el ilirio). En Roma estudió latín bajo la dirección del más famoso profesor de su tiempo, Elio Donato, que era pagano.

Terminó de educarse en Tréveris y Aquilea, en Antioquia con Apolinar de Laodicea y Dídimo (entre 368-374), y en Constantinopla, donde realizó sus primeros encuentros con la teología y la lectura de los autores cristianos.

Viendo sus dotes y conocimientos, el Papa San Dámaso¹⁵ lo nombró su secretario. En el Concilio de Roma del 382, el mismo Papa expidió un decreto llamado “Decreto de Dámaso”, en el cual hizo un listado de los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento. Entonces le pidió a Jerónimo utilizar este canon y escribir una nueva traducción de la *Biblia*¹⁶ que incluyera un AT de 46 libros, los cuales estaban en la Septuaginta, y el NT con sus 27 libros.

En un principio, Jerónimo siguió la costumbre, practicada por sus predecesores anónimos, de basar su revisión de la traducción latina del *Tanaj* en el texto griego de la *Septuaginta* que, como él sabía, gozaba (y aún goza) de prestigio entre los teólogos y estudiosos del mundo entero. Sin embargo, un estudio más profundo, motivado también por el “recelo de los rabíes en

¹⁴ Para más datos sobre la vida y la obra de San Jerónimo, recomendamos el apartado “Ciencia y filología bíblica” de la obra de Moreschini y Norelli (2009:404-410).

¹⁵ En el pontificado de Dámaso (367-384), el ambiente de la Roma cristiana, ya estimulado en tiempos de Julio I y Liberio, asiste a un despertar notable gracias al apoyo que el propio Dámaso, un papa enérgico y con buena formación, da a la cultura. Intervino en los asuntos relacionados con el dogma y condenó la doctrina de Apolinar.

¹⁶ La labor intelectual y doctrinal de Jerónimo no se agotó en las traducciones de los libros de la Sagrada Escritura. Además, realizó numerosas obras de carácter ascético, histórico, hagiográfico, doctrinal, junto con comentarios bíblicos en forma de homilias o sermones, aparte de un riquísimo y profundo epistolario.

cuanto a la exactitud de la *Septuaginta* y, por consiguiente, en cuanto a la corrección de las interpretaciones cristianas basadas en ella” (Pelikan 2008:158), llevó a Jerónimo a descubrir lo que él llamó *Hebraica Veritas*, “la verdad en hebreo”, en su idioma original. Al respecto, resultan de interés los datos que menciona Brown Tkacz (1996:51):

In his translations from the Hebrew, Jerome introduced into the Latin tradition, some editorial improvements; advances in layout, and, at least in some books a critical apparatus. (...) His format innovations are designed for the ease of the reader and included presenting lists of names in columns for the books of the Prophets and perhaps the Psalms and other poetical books (...) He also brought into the Latin Bible the textual apparatus he inherited from Origen’s *Hexapla*, which he describes in his prefaces to Psalms and Chronicles.¹⁷

A instancias del papa Dámaso, emprendió la tarea de hacer una traducción nueva del *Tanaj* al latín, que estuviera basada en el original hebreo (en especial utilizó el texto masorético), así como en la *Septuaginta* y la *Hexapla* de Orígenes. Para la revisión del NT utilizó la recensión escrita en el idioma original, *koiné*, y versiones griegas alejandrinas y orientales (Metzger, 1977:123). No se conocen con certeza los manuscritos originales que él corrigió o que utilizó para la traducción, pero hay un amplio consenso en que las fuentes señaladas son las que consultó.

¹⁷ “En sus traducciones del hebreo, Jerónimo introdujo algunos desarrollos editoriales a la tradición latina; avances en la disposición del texto y, al menos en algunos libros, un aparato crítico. [...] Estas innovaciones en el formato fueron diseñadas para facilitar la tarea al lector e incluía una lista de nombres en columnas para los libros de los Profetas y quizá los Salmos y otros libros poéticos. [...] También incorporó a la Biblia latina el aparato textual que había heredado de la *Hexapla* de Orígenes al que describe en sus prefacios a los Salmos y las Crónicas”. Todas las traducciones del inglés son de la autora de este trabajo.

En un primer momento, Jerónimo revisó los cuatro Evangelios, y al parecer los otros libros del NT, con el deseo de cambiar lo menos posible la versión latina tradicional. Esta situación es explicada rigurosamente por Brown Tkacz (1996: 48):

This *novum opus* was not a fresh translation, but a correction of the popular Old Latin against the respected Greek, which Jerome refers to, as *Graeca veritas*. This revision occurred between 382-85. The Greek text he used was perhaps in ‘ancient Greek codices of the B type’ like that recorded in the Codex Sinaiticus.

The Latin text he was revising was a good model of the European Old Latin. Jerome’s approach accommodated the reverence felt for the Old Latin; where the difference in sense between Old Latin and Greek was negligible, he tended to retain the Old Latin wording, as he explains in his letter to the Pope: “*Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo imperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant*”.

He also retained such features as word order. Jerome also kept the sequence of Gospels found in the Old Latin- Matthew, John, Luke and Mark- rather than switching to the order familiar now, which he knew from the Greek New Testament. His corrections are more frequent at the start of Matthew than Luke and John. In some cases Jerome may have taken particular care with a given passage because of its prominence in the liturgy or readings. The caliber of his work is high, by modern scientific standards. Another innovation Jerome makes is prefacing the Gospels with the Eusebian canon tables.¹⁸

¹⁸ “Esta obra nueva no fue una traducción original, sino una corrección de la popular VL que iba en contra del respetado griego, referido por Jerónimo como *Graeca Veritas* [“la verdad griega”]. Esta revisión ocurrió entre los años 382-385. El texto griego que él usó quizá fue el

Al tiempo que hacía esa revisión, decidió que lo mejor sería hacer una traducción enteramente nueva y directa de las lenguas originales, sean hebreo o griego, empresa que él denominó como *interpretatio nova y nostra translatio*¹⁹, traducción que buscaba más la comprensión del lector que una estricta literalidad²⁰.

Como señalamos *supra*, la traducción de la *Biblia* al latín hecha por Jerónimo recibiría el término de *Vulgata*, que se acerca más a nuestro término “vernáculo”, teniendo en cuenta que, de un extremo a otro de la Europa medieval, el latín era la lengua vernácula de comunicación internacional en el ámbito del comercio, del derecho, de la erudición y el culto.

El latín de Jerónimo tuvo enorme influencia, fuerza literaria y religiosa:

Cualquiera que proceda a su lectura con un conocimiento previo de Virgilio y Cicerón (Jerónimo tuvo una vez un sueño en el que Dios le reprendía por ser más “ciceroniano” que “cristiano”) apreciará el carácter cadencioso y gráfico de sus relatos históricos, el conmovedor lirismo de su poesía y sus

de los códices escritos en griego antiguo del tipo B, como los registrados en el Codex Sinaiticus.

El texto latino que estaba revisando es un buen ejemplo de la VL europea. La aproximación de Jerónimo balanceó la reverencia por la VL; allí donde la diferencia en el sentido entre la VL y el griego era despreciable, él tendió a mantener la fraseología de la VL, tal como lo explica en su carta al Papa: “*Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo imperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant*”.

También mantuvo ciertas características tales como el orden de las palabras. Jerónimo también retuvo la secuencia de los Evangelios siguiendo el orden de la VL: Mateo, Juan, Lucas y Marcos, en vez de cambiarlo por el orden usual ahora, que él conocía por el Nuevo Testamento griego. Sus correcciones son más frecuentes en el Evangelio de Mateo que en el de Lucas o Juan. En algunos pasajes más que en otros, Jerónimo pudo haber tenido particular cuidado y atención, pues eran utilizados para la Liturgia. Según los estándares de los científicos modernos, el rigor de trabajo es alto. Otra innovación introducida por Jerónimo es poner prefacios a los Evangelios, utilizando el canon en tablas de Eusebio.”

¹⁹ Llama “*nostra translatio*” a su labor en la *Epístola 57, 7.5* entre otras.

²⁰ Desarrollaremos este enunciado en el apartado siguiente.

retóricos y atronadores pasajes proféticos”. (Pelikan, 2008:158)

Sin embargo, como venimos sosteniendo, Jerónimo eligió la clase de latín con la que sus contemporáneos estaban familiarizados. Ciertamente, no era el clásico latín ciceroniano, sino el de las clases con cierta cultura del siglo IV romano:

He had to make a text understandable, but that text, whether in its Hebrew or its Greek form, was born in a milieu and within a framework that was to all intents and purposes alien to the Romans (...) His translation supplied terms and notions [²¹] which in their Latin shape conveyed overtones and undertones that were absent in the original(...)

Jerome had used terms and concepts taken from the language of the Roman administrators, Roman officials, Roman lawyers, and the like, it stands to reason that this somewhat Roman-tinged product presented a picture which was also admirably attuned to the receptivity of the Teutonic-Western soil. In this context it is well to bear in mind the associative power of the word, over and undertones, evoking mental associations which in consonance with the Latin usage, not with the Greek for instance. (Ullmann, 1963:184)²²

²¹ Por ejemplo, Ullmann menciona que Jerónimo “utiliza mucho el término *dikaíosyne* (Ruth 2.2); la traducción es correcta, pero las asociaciones que el término evoca en el lector romano instruido pueden no tener la misma correspondencia. En el NT sucede lo mismo; *iustitia* puede ser una traducción apropiada de *dikaíosyne*, pero ¿suponen el mismo sentido?” (Ullmann, 1963:187)

²² “Tuvo que realizar un texto comprensible, pero ese texto, ya sea en su forma hebrea o griega, nació en un medio y con un marco que era desde todas las perspectivas extraño a los romanos [...] Su traducción suministró términos y nociones que en su forma latina transmitía connotaciones y matices que estaban ausentes en el original” [...]. Jerónimo había usado términos y conceptos tomados del lenguaje de los administradores, oficiales y abogados romanos y otros, es lógico que esta construcción romana con tintes presen-

EL LATÍN CRISTIANO

El cristianismo transformó la sociedad; esto se advierte también en la transformación de la lengua latina. Desde 1930, algunos estudiosos de la “Escuela de Nimega” (Holanda) presentaron el concepto *latín de los cristianos* subrayando su novedad, sus características de “lengua especial”. A esto, Moreschini y Norelli (2009:78) objetan que, si bien es cierto que a los actos de culto, de rito y a los conceptos se les aplicaron unos términos específicos, tomados a veces del griego y del hebreo, también lo es que no se produjo una auténtica ruptura entre la lengua de los cristianos y la lengua y cultura paganas. Simplemente se formó un latín (y la *Vulgata* es uno de los más claros ejemplos) con fuerte acento cristiano, utilizado por los escritores partidarios de esta nueva religión y muy influido por el lenguaje bíblico:

Aunque las estructuras sintácticas siguen siendo prácticamente las mismas del latín pagano, en el “latín cristiano” llaman la atención algunos semitismos, tales como el genitivo cualitativo utilizado como adjetivo (*odor suavitatis, terra promissionis*), el genitivo elativo (*saecula saeculorum, vanitas vanitatum*), el uso de *in* más ablativo con función instrumental (*percussit in virga*). Resultan evidentes también los grecismos (adoptados normalmente de la lengua de los *Setenta*): el genitivo tras los verbos de percepción o de los que indican superioridad; las expresiones *credere, fidere, sperare, in* con acusativo; la construcción de verbos que indican “empezar a...”, “dejar de...” con participio predicativo (*cessamus orantes*). El uso de la interrogativa indirecta introducida por *si* y de la objetiva construida con *quos* y *quia* (*dico quod / dico quia*) es un grecismo ya presente en autores paganos y pertenece

tara una imagen que entraba en admirable sintonía con la receptividad del suelo occidental-teutón. En este contexto, es conveniente tener en cuenta el poder asociativo de la palabra, con matices que evocan asociaciones mentales que entran en consonancia con el uso del latín, no con el griego, por ejemplo.”

a esos usos populares de los que se apropia e incluso incrementa el cristianismo.

En cuanto al léxico, es bien conocida la deuda con el mundo judío. Ahí están las palabras *Sabaoth*, *Adonai*, *cherubim*, *Satanas*; en cuanto al griego, *ekklesia*, *apostolus*, *baptisma*, *eucharistia*, *pascha* (señalando estas últimas, realidades de la vida de la Iglesia y, como tales, imposibles de traducir al latín), y también *abyssus*, *zizania*, *scandalum*, *blasphemia*, conceptos muy específicos para darles en latín un nombre distinto del que ya tenían en griego. Los calcos, pues, son muy numerosos. A partir del siglo II se multiplican a nivel popular las nuevas formaciones en *-bilis* y *-ficare*. El traductor utiliza los recursos de formación de palabras de su lengua para dar nombre a conceptos nuevos; nacen así *sanctificare*, *beatificare*, *iustificare*, etc. (Moreschini-Norelli, 2009:172-175)

La expansión del latín como *lingua franca* significó un aumento en la demanda de manuscritos de la *Vulgata*, lo que hizo que la manufactura de *Biblias* latinas se convirtiera en una gran industria artesanal monacal²³.

Con el tiempo, la versión de Jerónimo de la *Biblia* adquirió el *status* de edición oficial de la Iglesia Católica. Fue así que en su defensa de la *Vulgata* latina contra las críticas proferidas contra ella por parte de los humanistas del Renacimiento y de los Reformadores protestantes, el Concilio de Trento, en su cuarta sesión, el 8 de abril de 1546, “decreta y decide que en lo

²³ En Occidente, en la Edad Media, la labor de transmitir el texto de la *Vulgata* latina estaba en manos de monjes benedictinos. El ideal monástico de combinar la oración y el trabajo encontró expresión en el *scriptorium*, donde los escribas sentados ante sus mesas copiaban el texto. Como toda labor humana, no estaba exenta de errores, que se agravaron cuando las versiones se multiplicaban alejándose cronológica y literariamente de la original.

sucesivo, las Sagradas Escrituras, y en particular esta antigua edición de la Vulgata, se imprimirán tras una meticulosa revisión” (Pelikan, 2008:187).

Tras numerosos errores de edición y enmiendas, finalmente la edición “Sixto-Clementina” (que toma su nombre de los papas Sixto V y Clemente VIII juntos) impresa en 1592, sería la versión estándar de la *Biblia* latina en su “antigua edición *Vulgata*” hasta bien entrada la Edad Moderna.

Es inconmensurable la influencia que ejerció la *Biblia* en la Edad Media, considerando que fue el único libro con que gente letrada e iletrada estuvo familiarizada; influía en casi todos los aspectos de la vida medieval. La aparición de la *Vulgata* en el siglo IV coincidió con las primeras manifestaciones de los papados como instituciones gubernamentales, tal como lo fue el papado de Dámaso I, famoso para nosotros por su injerencia en la labor jerominiana²⁴.

LA TRADUCCIÓN PARA SAN JERÓNIMO

Como señala Delpy (Delpy y otros, 2009: 56), para una cultura manuscrita con fuerte incidencia de la oralidad, la traducción era una amplísima operación de traslado de un saber en lengua extraña a los términos del contexto cultural propio. Como tal, poseía una dosis de productividad difícil de mensurar para nosotros: la traducción constituía una verdadera aventura de exploración lingüística, histórica y cultural.

Ahora bien ¿qué significaba traducir²⁵ para alguien como Jerónimo, romano por adopción? Pues el concepto de traducción, como señala García Yebra (1992:29), no era para los romanos lo que es hoy:

²⁴ Jerónimo murió el 30 de septiembre del 420, a los 80 años de edad. En su recuerdo se celebra el Día Internacional de la Traducción.

²⁵ Debemos aclarar que tanto en la Antigüedad tardía como en la Edad Media, no existió una teoría de la traducción porque ésta “no tenía una especificidad, no era una actividad netamente diferenciada de la glosa o del comentario” (Delpy y otros, 2009:54).

Ni siquiera existía en latín un término especializado para designar lo que hoy entendemos por traducir. Tenía el latín clásico *traducere* y *traductio*, pero no con el significado de estos vocablos y de sus derivados románicos desde el siglo XV; *traducere* era “llevar al otro lado” [...]. En el límite de la latinidad viva, San Jerónimo utiliza los términos *interpretari*, *interpretatio*, *vertere*, *transponere*, *exprimere*, *trasferre*, *translatio* y *translator*. Esta variedad terminológica refleja la imprecisión del concepto (García Yebra, 1992:29).

Es por eso que la cuestión de la traducción reviste una particular complejidad en el caso de la *Vulgata* latina.

Sabemos que Jerónimo era sumamente culto, su conocimiento del griego era casi perfecto; el uso del griego hablado y escrito había estado vigente desde hacía mucho entre los hombres cultos. Esta familiaridad con el griego hacía innecesaria la traducción explícita, pero practicaba de continuo lo que García Yebra denomina “traducción implícita”.

El mismo Jerónimo, en su *Epístola a Pammaquio sobre la mejor manera de traducir* (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, en Ruiz Bueno, 1962: 486-504), expone su credo en materia de traducción, que nos remite a la denominación “traducción implícita” (1992:46) del filólogo español mencionado:

*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed pensum exprimere de sensu.*²⁶

²⁶ “Pues yo no solo confieso, sino que abiertamente proclamo, que al traducir a los griegos, fuera de las Sagradas Escrituras, donde hasta el orden de las palabras es un misterio, no expreso palabra por palabra, sino sentido por sentido.” De todos modos, la afirmación del estu-

Esta afirmación, escrita exactamente en el año 394 d.C., compendia un vigoroso manifiesto contra la traducción servil o apegada a la letra.

Según García Yebra, la epístola 57 “*Ad Pammachium...*” sigue siendo el primer documento, el primer conjunto de enseñanzas escrito en el mundo occidental sobre cómo debe proceder un traductor. No dice que no haya sido superado, ni siquiera que todas sus afirmaciones sean indiscutibles, “pero nadie podrá negarle el mérito de la prioridad temporal. Su autor ocupará siempre un puesto de honor entre los traductores y los teóricos de la traducción” (García Yebra, 1992:64).

Asiduo traductor y admirador de Cicerón, Jerónimo traduce constantemente a los griegos, y se siente en la necesidad de no sólo confesar sino de proclamar, como hemos visto, cual declaración de inocencia, que la traducción que él ejerce es “sentido por sentido” y no “palabra por palabra”²⁷. También en defensa de este estilo de traducción, afirma en el prefacio de la *Crónica de Eusebio*:

Difícil cosa es que quien va siguiendo las rayas ajenas, no se salga en algún punto de ellas, y dura tarea es, que lo bien dicho en una lengua conserve la misma donosura en la traslación. Ahí tenemos algo que está expresado por la propiedad de una sola. No tengo a mano otra mía para significar lo mismo, y al buscar rellenar el sentido, con un largo rodeo, apenas si ando unos pasos de camino. Añádanse las tortuosidades del hipérbaton, las diferencias de los casos, las variedades de las figuras y, por último,

dioso español podría ser discutida, como veremos a continuación, por el precedente de Cicerón.

²⁷ Esta idea, según Jerónimo en la Epístola 57, fue tomada por él de Cicerón, quien hablando de la traducción dice: “Pero no las vertí como intérprete, sino como orador, con las mismas ideas, con sus formas y figuras, pero con palabras acomodadas a su uso. No me pareció menester trasladar palabra por palabra, sino conservar la propiedad y fuerza de todas las palabras” (Cicerón, *De optimo genere oratorum*, párrafos 13-14. Traducción de García Yebra).

aquel genio propio y, como si dijéramos, casero de cada lengua. Si traduzco a la letra, suena mal; si, por necesidad, cambio algo en el orden del discurso, parecerá que me salgo de mi oficio de intérprete (trad. esp. de Ruiz Bueno [1962:36]).

Esta dicotomía problemática lo lleva a reflexionar teóricamente sobre el acto de traducir y de exponer su método, más allá de las críticas, defendiendo su propio estilo y convicción.

Las traducciones bíblicas latinas de la segunda mitad del siglo II se hacen en lenguaje popular y pretenden reproducir el contenido de los textos con la mayor fidelidad posible porque en ellos “*etiam verborum ordo mysterium est*” (“*hasta el orden de las palabras es un misterio*”²⁸) como sostuvo Jerónimo en la *Epístola a Pammaquio*. Y bajo esta lógica, la del respeto máximo por el original en la medida de lo posible y con las excepciones necesarias, dice, al comienzo de la carta, que va a traducir la *Biblia*. Pero más adelante, en la misma epístola, insiste sobre el hecho de que un estilo que se ciñe servilmente a los casos y figuras apenas logra explicar con un largo rodeo lo que pudiera haberse dicho con breves palabras. Y sostiene que los mismos evangelistas, apóstoles y hasta los *Setenta intérpretes* así actuaron. Para explicarlo, Jerónimo, en la carta 56, analiza dos ejemplos que nos resultan significativos al respecto:

Leemos en Marcos (5, 41) que dice el Señor: “*talitha cum*”, lo que se traduce: “Niña, a ti te lo digo: Levántate”. Tachen al evangelista de mentiroso por haber añadido: “A ti te lo digo”, cuando en el hebreo solo hay “Niña, levántate”. Pero no; el evangelista añadió: “a ti te lo digo”, para dar más énfasis a la frase, y expresar la llamada e imperio del Señor.

Otro ejemplo en Mateo. Cuando el traidor Judas devuelve las treinta monedas de plata y con ellas se compra el cam-

²⁸ Traducción de García Yebra

po del alfarero, se escribe: “Entonces se cumplió lo que está escrito en el profeta Jeremías, que dice: Y tomaron treinta piezas de plata, precio en que fue tasado Aquel a quien pusieron precio los hijos de Israel, y las dieron por el campo del alfarero, como me lo había ordenado el Señor” (Mt. 27, 9-10: Cf. Jer, 32, 6 sigs.: Zach 11, 12 sigs.) Este texto no se halla absolutamente en Jeremías; sí en Zacarías, pero con palabras muy diferentes y en orden totalmente distinto. Efectivamente la edición *vulgata* dice así: “Y les diré: si os parece bien, dadme la paga o negádmela. Y pesaron mi paga en treinta monedas de plata. Y díjome el Señor: Ponlas en el crisol y mira si el metal se acendra, como soy yo acendrado por ellos. Y tomé las treinta monedas y las eché, en la casa del Señor, al crisol” (Zach 11, 12-13 *iuxta LXX*).

Salta a la vista la diferencia que va entre el texto del evangelista y la versión de los Setenta. Pero en el mismo texto hebreo, si el sentido es el mismo, las palabras están trastornadas y son casi diversas: “Y dije – dice- a ellos: si la cosa está bien a vuestros ojos, traedme mi paga; si no, quedaos tranquilos. Y pesaron mi paga en treinta monedas de plata y las arrojé en la casa del señor para el estatuario” (Za. 11, 12-13 *iuxta hebr.*)

Acusen de falsario al Apóstol, pues no concuerda ni con el texto hebreo ni con los Setenta intérpretes, y, lo que es más grave, yerra en el nombre, pues puso Jeremías por Zacarías. Pero Dios nos libre de decir eso del que fue compañero de Cristo, y no se preocupó tanto de andar a la caza de palabras y sílabas, cuanto de asentar el sentido de la doctrina (trad. esp. de Ruiz Bueno, 1962:37-38).

Sumamente interesante y valiente la explicación y la argumentación de Jerónimo. Al principio de la epístola afirma su postura en cuanto al acto de traducir, que concuerda con la de los griegos; siguiendo a Cicerón, indica que lo importante es no ser servil a la palabra e intentar transcender al senti-

do propio del texto. Pero, significativamente, excluye a las *Sagradas Escrituras*, donde, como se ha dicho, “hasta el orden de las palabras es un misterio”. Sin embargo, luego, avanzada la exposición, asume que los mismos evangelistas siguieron el criterio “sentido por sentido” en la *Biblia*, pues en la interpretación de las escrituras antiguas no se preocuparon mucho por la construcción y los términos, siempre que la inteligencia de fondo quedara patente y realzara el Mensaje divino.

Veremos enseguida qué sucede en la propia traducción de Jerónimo del griego *koiné* del NT al latín de la *Vulgata*: ¿se ajustará estricta y literalmente a las estructuras y la semántica original? ¿O, por el contrario, dará ejemplo de su lógica de traducción, favoreciendo el sentido y la comprensión de sus lectores?

Quizás una primera pista nos la dé, nuevamente, en la *Epístola a Pammachio*, de la cual queremos resaltar algunos provocadores pensamientos de Jerónimo:

No van a hundirse las iglesias porque, con la rapidez del dictado, haya omitido algunas palabras [...] ¡Cuántas cosas hay, en efecto, que están muy bien dichas en griego, y, si las trasladamos palabra por palabra, no suenan en latín! Por el contrario, lo que a nosotros nos place, si lo vertemos con el mismo orden, displacerá a los griegos (trad. esp. de Ruiz Bueno, 1962:42).

No sólo la *Vulgata* es ejemplo de un extraordinario caso de traducción. Además debemos valorar que representó una innovación significativa en la presentación de la *Biblia* como libro individual, ya que fue Jerónimo “who introduced full prefaces into the Bible, and the very use of preface is borrowed from classical literature. Moreover, Jerome discusses the styles, meters, and formats of the scriptures, and directly and indirectly

compares the biblical books to classical literature”²⁹ Brown Tkacz (1996:156). Esta última labor de crítico de las Escrituras en tanto texto es confirmada en las epístolas, por ejemplo en la carta 53 a Paulino de Nola, en la cual Jerónimo discute el estilo bíblico de algunos pasajes.

CONSIDERACIONES FINALES

El presente artículo partió de la necesidad de acercarnos a la problemática de la traducción bíblica, un campo fecundo en debates, hallazgos y posturas. Hemos analizado la primera traducción de la *Biblia, Septuaginta*, y la magnífica labor de Orígenes, destacando cómo estas obras han sido fundamentales tanto para el mundo hebreo como para el griego y el latino.

Cuando Jerónimo recibió el pedido del Papa de realizar una traducción unificadora, canónica y lo más correcta posible de la Sagrada Escritura, el Santo intentó conscientemente hacer una síntesis entre la lengua y el estilo que se iban perfilando como más propios de los nuevos tiempos, pretendiendo un equilibrio, sin duda difícil, con el contenido de las Escrituras, equilibrio sólo posible para una personalidad bien formada intelectualmente: “Para Jerónimo, el hombre literato ideal ha de sobresalir por un manejo de las Escrituras al que necesariamente se sumarán dominio verbal, facilidad y versatilidad, esto es, el encanto de la expresión” (Muñoz García de Iturrospe, 2009:69 y ss.).

Consideramos necesario reivindicar la rigurosa tarea emprendida por Jerónimo, que no sólo es fruto de una vida entera dedicada al estudio de las lenguas, sino a una elaboración teórica sobre el acto de traducir. Se mantuvo fiel a la idea de no generar una traducción servil o apegada a la letra, sino de buscar ser respetuoso con el sentido de cada texto pero sin perder jamás de

²⁹ “que introdujo prefacios completos en la Biblia, prestados de la literatura clásica. Jerónimo discute los estilos, metros y formatos de las escrituras, y directa e indirectamente compara los libros bíblicos y la literatura clásica”. T de la A.

vista quiénes serán los receptores de esa traducción, cuál era la finalidad y el contexto de recepción.

Creemos que este ejemplo de investigador, crítico y estudioso debe inspirar no sólo a quienes se aventuran en la tarea de traducir sino a todos los que abordan los textos de la *Sagrada Escritura*. A nuestro juicio, profundizar en el estudio de las obras de Jerónimo, entre otros, puede no sólo acercarnos a la lectura en el original de estos dos textos, escritos en dos de las lenguas más importantes de la Antigüedad en Occidente, sino también revitalizar las lecturas e interpretaciones y continuar generando prósperos debates.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA BIBLIA

Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada. (1998) Bilbao: Desclée de Brouwer.

Novum testamentum graece et latine. (1922) H. J. Vogels editor. Dusseldorf: Schwann.

GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS

AA.VV (1968): *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: University Press.

BALZ, H. Y G. SCHNEIDER (eds.) (1996). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, dos vols., trad. esp. de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Diccionario ilustrado Latín Vox. (2009) Barcelona: Spes.

GLARE, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

GREEN, S. (1911). *A Brief Introduction to New Testament Greek*. London: The Religious Tract Society.

HORN, A., GUMMERE, J., FORBES, M. (1963). *Using Latin 2*. Illinois: Foresman and Co.

Stylos. 2015; 24(24); pp. 242-276; ISSN: 0327-8859

- LIDDELL, H., SCOTT, R. Y JONES, H.S. (1968). *A Greek-English Lexicon*, 9thed.rev. H. Stuart-Jones, Oxford: Clarendon Press.
- LOUW, J. P. Y NIDA, E. A. (1987). *Greek-English Lexicon of the New Testament, based on Semantic Domains*. S/e.
- NUNN, H.P. (1913). *A Short Syntax of New Testament Greek*. Cambridge: University Press.
- PABÓN S. DE URBINA, J. (2005). *Diccionario Manual Griego Vox*. Barcelona: Artes Gráficas Mármol.
- PALMER, L. R. (1984): *Introducción al latín*, trad. esp. De J. J. y J. L. Moralejo, Barcelona: Ariel.
- SEBASTIÁN YARZA, F. I. (1945). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Ramón Sopena S.A.
- VALENTÍ FIOL, E. (1999). *Gramática de la Lengua Latina*. Barcelona: Bosch.
- VINE, W. E. (1996). *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

ESTUDIOS

- BENJAMIN, W. (1971): *Angelus Novus*. Madrid: La gaya ciencia.
- BLASS, F. Y DEBRUNNER, A. (1961). *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: Chicago University Press.
- BOOTH, A.D. (1979). *The date of Jerome's Birth*. Phoenix: s/e.
- .(1981). *The Chronology of Jerome's Early Years*. Phoenix: s/e.
- BROWN TKACZ, C. (1996). "Labor tam utilis: The creation of the Vulgate". *Vigiliae Christianae*, Vol. 50, No. 1, pp. 20-34.
- CANDAU MORÓN, J. M. (1987). *Retórica y filosofía en Luciano*. Madrid: Emérita.
- CANTARELLA, R. (1972). *La literatura griega de la época helenística e imperial*, trad. esp. de A. Camarero. Buenos Aires: Losada.
- COUSIN, H. (1992). *La Biblia Griega: Los setenta*. Madrid: Verbo Divino.
- CROUZEL, H. (1998). *Orígenes*. Madrid: BAC.

- DELPY, M. S., FUNES, L. Y ZUBILLAGA, C. (Comps.) (2009). *Estudios sobre la traducción en la Edad Media*. Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- DEISSMANN, A (1923): *Licht von Osten*. Tubinga (Sin dato editorial)
- DERRIDA, J (1983): “El lenguaje” en AA.VV: *Doce lecciones de filosofía* (trad. J.M. Colomber) Barcelona: Granica
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1950). *Antología del Latín Vulgar*. Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1981). *Manual práctico de morfología verbal griega*. Madrid: Gredos.
- FUENTES, J. (2009): “Las investigaciones sobre la actividad traductora en la Edad Media y los estudios de traducción” en Delpy, M. S., Funes, L. y Zubillaga, C. (Comps.) pp.23-33
- FUNK, R. W., HOOVER, R. W Y EL JESUS SEMINAR (1993). *The Five Gospels*. San Francisco: Harper.
- GARCÍA DE LA FUENTE, O. (1990). *Introducción al latín Bíblico y cristiano*. S/d.
- GARCÍA YEBRA, V. (1992). *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos.
- JAY, P. (1973). “Sur la date de naissance de saint Jérôme”. *Revue des études latines*, Nº 51, pp. 262-280
- JIDÉJIAN, N. (1977). *Byblos à travers les ages*. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs.
- KELLY, J. (1998). *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. S/d.
- METZGER, B. (1977). *The Early Versions of the New Testament: Their Origins, Transmission, and Limitations*. Oxford: Clarendon Press.
- MORANO RODRÍGUEZ, O. (1999). *La filología latina hoy, actualización y perspectivas*. Madrid: Sociedad de Estudios Latinos.
- MORENO HERNÁNDEZ, A (1990). “Las glosas marginales de Vetust Latina” en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Antig.
- MORESCHINI, C. Y NORELLI, E. (2009): *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, trad. esp. de J. M. Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme.
- MOULTON, J Y MILLIGAN, G (1914-29): *The Vocabulary of the New Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*. Londres. S/e.

- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M. T. (2009). “El género epistolar en la antigüedad tardía: las cartas de San Jerónimo”. *Curso de Cultura Clásica*. Pp. 61-71 Bilbao: Servicio Editorial de la Univ. Del País Vasco. Editora: Redondo Moyano, E.
- PALMER, L. R. (1980). *The Greek Language*. Cambridge: Brill
- PELIKAN, J. (2008). *Historia de la Biblia*, trad. esp. de E. Gómez. Barcelona: Kairós.
- PERNOT, H. (1927). *Études sur la langue des Évangiles*. S/e.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1999). *Historia de la Lengua Griega. De los orígenes a nuestros días*. Madrid: Gredos.
- RUIZ BUENO, D. (trad.) (1962). *Cartas de San Jerónimo*. Edición Bilingüe. Madrid: BAC. Vol I.
- SCHNELLE, U. (1998). *The History and Theology of the New Testament Writings*. Minneapolis: Fortress Press.
- SPARKS, H.F.D. (1940). “*The Bible in its Ancient and English Versions*”. Oxford: University Press.
- STEINER, G (1980): *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- THIEDE, C. .P. (2000). “The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity” en *A Greek surprise*. Oxford: Lion Publishing. Editores: Brooke G., Schiffman L., Vander Kam J.
- THIOLLET, J.-P. (2005). *Je m'appelle Byblos*. Paris: H & D.
- ULLMANN, W (1963): “The Bible and principles of government in the middle ages” en *La Bibbia nell'altomedioevo*. Milan: Il Centro.
- VERDEJO SÁNCHEZ, M. D. (1999). *El léxico de glosas de Vetus Latina en manuscritos de Vulgatas españoles*. Versión on line en <http://www.anmal.uma.es/numero6/Verdejo.htm>. Consulta: 23/07/13
- ZUGUSTA, L. (1971). *Manual of Lexicography*. Prague: Prague Academia.