

# Sobre la traducción de una traducción: el «Scipió e Aníbal» de Canals<sup>1</sup>

JULIA BUTIÑÁ

(UNED)

Como en muchas otras ocasiones tenemos que comenzar por los comentarios del Dr. Riquer sobre los aspectos literarios de fray Antoni Canals<sup>2</sup>. En cuanto al *Scipió e Aníbal* explica cómo, a pesar del alegato de Canals en el prólogo:

«ligint de una part Tito Lívio, qui·l posà assatz llargament, e d'altra Francesch Patrarcha, qui en lo seu libra appellat *Affricha* trechtà fort belament e diffusa, he aromansat lo dit parlament sagons mon petit enginy» (ed. Riquer, 31),

su traducción se funda casi textualmente en el texto petrarquesco<sup>3</sup> mientras que acude a otros textos en el epílogo.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se complementa con: *Los pasos hacia la modernidad en la traducción, a partir de la Edad Media, pasando por el «Ovidi enamorat» de Metge*, en *Traducción y diferencia*, coord. por A. Camps, «Transversal» 3, en prensa.

Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación *La traducción literaria en la época contemporánea* (BFF2003-02216), cuyo investigador principal es la Dra. Assumpta Camps; está financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, en el marco del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica.

<sup>2</sup> Me refiero a la introducción y notas de la edición de *Scipió e Anibal* (1935) y a su estudio histórico-literario de 1964. De éste desprendemos en referencia a la datación la fecha de 1399 —año de la creación del ducado de Gandía— y que es posterior al *De providència* (datada entre 1396-1407), versión que realiza a raíz de conocer el texto de Séneca y que cita en nuestro prólogo (vinculación entre ambas traducciones en la que vamos a fijarnos posteriormente).

Hay que tener en cuenta muy en primer lugar también el estudio de Francisco Rico, quien concreta más la datación de la obra, ajustando la dedicatoria al primer duque, gracias al reconocimiento del final de nuestra traducción en una miscelánea datada por Madurell i Marimon en 1410 (Rico 1992: 54). Cabe añadir que la datación en cualquier caso es coherente con la difusión tardía del poema petrarquesco, pues tras diferentes obstáculos no se editó hasta 1396 (véase la introducción a la edición bilingüe de Rebecca Lenoir, *L'Afrique*, 23).

<sup>3</sup> Las concordancias entre el texto de Canals y el de Petrarca fueron efectuadas por Sanvisenti; las recoge Riquer en la nota 1 de su ed., p. 18. En resumen, se sigue el canto VII desde el v. 93 hasta el final, si bien se dan grandes saltos (el principal, del v. 450 al 740); véanse las notas de la edición Riquer, 174-177, en las que hay un fallo mecánico que afecta a este seguimiento, pues la nota de

Tras reflexionar sobre la mención de Tito Livio, Rico opina que responde a la voluntad de complacer al culto Don Alfonso de Aragón, marqués de Villena y conde de Denia y de Ribagorza, el destinatario, y que, si bien el latino era fuente ya del gran poema épico petrarquesco, de hecho el dominico estaba «dando Petrarca por Livio» (1992, 57).

Además, nos concreta un aspecto importante: que la fuente directa del epílogo era otra obra petrarquesca, el *De viris illustribus*<sup>4</sup>. Por un igual, advierte que en el mismo prólogo ejemplifica la variación de la fortuna en el pretendido monólogo de Paulo Emilio con flagrante inexactitud (ib., 60-62). Esta falta de rigor sitúa a Canals lejos de la honestidad filológica que perseguía Petrarca, por lo que aunque —a mi entender— se le pueda incluir entre las denominadas figuras mixtas de este momento, que presentan algunas concordancias con la nueva época, en estos detalles deja ya bien medido como parco su grado de cercanía.

Por otro lado, desde el punto de vista del hecho de la traducción, se ha valorado en Canals que se tome ciertas libertades en sus traducciones: «Canals sería el traductor que ya pondría en tela de juicio, al menos con respecto al modo de traducir de los llamados latinistas, la barrera entre las traducciones *ad verbum* y *ad sententiam*», Roxana Recio 2005.<sup>5</sup>

Al margen de ambos enfoques —fuentes y técnicas—, aquí vamos a centrar la atención principalmente en los contenidos, a fin de discernir un poco más acerca de su talante e intencionalidades. En primer lugar, observemos que mientras que el hilo argumental de la traducción —es decir, el fragmento seleccionado del *África*— describe con atención los antecedentes y el desarrollo de la batalla entre Escipión y Aníbal, en el epílogo se pasa a narrar, bastante vertiginosamente en contraste, los últimos sucesos posteriores desde la derrota del último hasta su muerte. Pues ello puede ser un índice de lo preocupante que se configuraba el tema del suicidio como exponente de la influencia del concepto de virtud clasicista frente al tradicional cristiano; lo cual sería a su vez un índice del momento, en que los ejemplos o modelos precedentes del clasicismo eran a veces suicidas. Esta finalidad era explícita ya en el prólogo.<sup>6</sup>

---

la p. 63, r. 27 se refiere a la p. 61 (error que pudo dar pie a la omisión de la nota a la p. 63, de la misma línea, r. 27, y en la que ocurre un caso similar). Tras estudios tan fundamentados, insistimos en esta obra por el interés de rastrear pistas y rasgos del momento de introducción del humanismo en la Península, que además en este caso inciden en algunos aspectos que he ido señalando en otras ocasiones.

<sup>4</sup> Se trata del final de la biografía de *De Hanibale Carthaginensium duce*, texto que reproduciremos.

<sup>5</sup> En este trabajo, en que se expone cómo Canals introduce ya una liberalidad en su labor traductora, se enfoca además el tema de la traducción desde una perspectiva general, en el marco de la producción hispánica, y atendiendo a los contrastes en los procedimientos del traductor.

<sup>6</sup> Es conocida la importancia de los prólogos medievales; entre otras cosas, en esta época de introducción del humanismo a la sombra de los italianos, suponen un filón para advertir el cambio de mentalidad. Como muestra de lo primero remitimos a Montoya y Riquer 1998; un caso de lo segundo puede verse en mi trabajo de 1996 sobre Sayol, citado en la bibliografía. De todos modos, esta relevancia del prólogo no implica que los autores cumplan lo que dicen allí, como observa Rubio Tovar (1997: 241) en relación con la fidelidad de sus traducciones.

Los prólogos de Canals han sido atendidos ampliamente por la crítica<sup>7</sup> y en el del *Scipió e Aníbal* manifiesta sus objetivos de un modo pormenorizado, explicando tres razones: la primera, «mostrar la fortuna temporal com és alanegoza<sup>8</sup> e instable», la segunda, «notar la victòria campal com és duptosa e variable»<sup>9</sup> y la última, «per provar la ffin del garrer mundanal com és vituperosa<sup>10</sup> e miserable» (ed. Riquer, 32). Pero observemos también ahora que, así como en el prólogo declara las fuentes de modo invertido —Tito Livio, que no es la prioritaria (ni en rigor, cierta, según hemos visto), se cita en primer lugar—, parece que esta última razón —el tipo de muerte del guerrero— pueda ser razón muy principal, aunque pase más desapercibida que las anteriores sobre la famosa Fortuna<sup>11</sup> y ocupe el último lugar.

Efectivamente, en ese momento el papel de la diosa clásica tomaba de nuevo protagonismo, pero asume una función delicada en cuanto se inmiscuye con la Providencia, que era tema de alta teología. Y tema que había tratado Canals en la traducción previa del tratado senequiano *De providència*. Canals, al parecer, debió de juzgar que dejaba ahí ideas poco claras, dado que volvía a insistir en ellas, o bien se trata simplemente de que aprovechaba la nueva ocasión que le brindaba una famosa creación reciente; dado que las mismas ideas volvían a constituir el pan y la sal de la posterior traducción, la petrarquesca.

Si seguimos observando, en la primera versión cristianiza el texto senequiano de una manera incluso superficial por no decir en ocasiones burda<sup>12</sup>, mientras que en la traducción del *África* descarga toda la artillería teológica sobre el tema providente, para lo cual le va a servir un caso sonado, el de los guerreros heroicos Escipión y Aníbal, gloriosos ambos<sup>13</sup>. Y caso también al que quizás se viera invitado a poner orden en lo que a teología se

<sup>7</sup> «Ens presenten la seva personalitat, les seves afeccions, les seves lectures i la varietat d'interessos i d'impulsos d'intervenció que constituïren el quefer de la seva vida de predicador. Perquè no hem d'oblidar mai que ho fou íntegrament i sense concessions ni vel·leïtats d'evasió», Rubió i Balaguer 1984: 228. Añade a continuación un contraste rotundo: «era un temperament sense cap punt de contacte amb el del seu contemporani Bernat Metge».

<sup>8</sup> «Inestable, que llenega», como uso figurado de 'resbalar' (Casanova 1988: 40).

<sup>9</sup> 'Perillosa, terrible', según Casanova, o. cit., 88.

<sup>10</sup> 'Infamant', según Casanova, o. cit., 207.

<sup>11</sup> Baste tener presente que Martorell recoge de Canals, en el *Tirant*, la idea de que el destino del caballero es incierto a fin de perfilar su «gegant amb els peus de fang» (Aguilar 2003: 279-280); a través de él se nos ofrece una visión escéptica e irónica del mundo, desde un ángulo de observación distinto que el de Canals, al igual que el de éste difería del de Metge o Petrarca. Ello viene rubricado por la localización de tres préstamos (Renedo 1996: 339-347). Por otro lado, sobre el concepto de Fortuna, que se va a personalizar con fuerza a lo largo del siglo XV, puede verse Butiñá 1993.

<sup>12</sup> Riquer anota que convierte «les verges vestals que celebren sacrificis nocturns, en monges que canten matines», ed. cit., 24.

<sup>13</sup> Así lo recoge la Antigüedad generalmente; vemos que Plutarco considera que Aníbal muchas veces es superior a los romanos (véase, por ejemplo, la vida de *Fabi Màxim* (*Vides paral·leles*, vol. I, «Fundación Bernat Metge», Barcelona 1927, pp. 60-61); a pesar de que este historiador no hubiera dedicado nunca una de sus Vidas a un bárbaro.

refiere<sup>14</sup>, pues Petrarca en este campo debía dejar mucho que desear, a pesar de ser considerado moralista de fiar o filósofo devoto (Rico 1992: 57).<sup>15</sup>

Así, por ejemplo, Canals hace un salto del verso 450 al 740 que podemos tomar como muestra al respecto, dado que esta parte mitológica omitida incluye el discurso del «Olimpi Rector» (vv. 665-724), en que —si bien se deja constancia de que premia a los buenos y castiga a los malos (v. 698)— se insiste en la idea de lo impenetrable que es el destino. Esta alocución podría ser propicia para una mentalidad nueva, pero no se ha aprovechado; en cambio, en el prólogo se especifica el motivo del mal final de Aníbal, pues se fió «massa en les victòries que avia obtengudes» (ed. cit., 37). Ello es sólo una pequeña muestra de lo que estamos diciendo, pues aunque Petrarca tuviera muy en cuenta el factor religioso, no afinaba por lo visto con los matices teológicos o al menos el traductor no se identificaba al completo con ellos, ya que en pasajes marginados aparecía en Petrarca a menudo el tema de la Providencia, el cual interesaba tanto a Canals y en el que era un entendido. Y aunque le había dedicado ya otra obra, según hemos comentado, en ella en realidad adoctrinaba sobre lo providente en menor escala que en la de *Scipió e Aníbal*; habría que ver, por tanto, en esta cuenta pendiente uno de los móviles de la nueva versión, especialmente cuando el tema de aquella primera traducción seguía vigente entre los grandes incentivos de la segunda: aleccionar sobre la fortuna.<sup>16</sup>

Así pues, mientras que en el texto latino se arguye la pérdida de las batallas como argumento de la justicia de Dios<sup>17</sup>, el dominico opone una minuciosa disertación, la cual ocupa la casi totalidad del prólogo, explicando los motivos de la divinidad ante las derrotas militares. La explicación comprende cinco moti-

<sup>14</sup> No hay que olvidar que tampoco en el *Griseldis*, en la carta de cierre y acerca del mismo tema de la Fortuna, fue acertada su solución desde el punto de vista teológico —por mucho que citara la epístola de Santiago— cuando había provocado la respuesta de Metge en su *Griselda* (véase J. Butiñá 2002b); el humanista catalán no era precisamente un teólogo oficial ni pretendía una ortodoxia doctrinalmente, pero sí era buen conocedor de la doctrina tradicional y sobre todo del razonamiento filosófico.

<sup>15</sup> Hay que hacer una puntualización, pues si añadimos a Canals, entendiendo que encerrase una réplica a Petrarca, ya no sería sólo Metge el que corrigiera aspectos del gran maestro del humanismo en nuestra península; de modo que el gran mentor del movimiento recibiría aquí y en las letras casi coetáneas no sólo tempranas muestras de admiración sino también de enmienda.

<sup>16</sup> Hay que reflejar la opinión del dominico pues es muy concisa: a la vista de que Séneca habla del «bon» y del «mal fat», él concreta en este otro prólogo que «fat no és sinó la ordinació que Déus ha feta de les coses que són e seran e s'han a esdevenir», ed. cit. p. 88. Lo cual encierra la idea de un plan, o sea un orden providente, pero que no equivale a la buena o mala suerte arbitrarias; de todos modos advertimos que no haremos un seguimiento desde el punto de vista teológico dado que especialistas habrá que puedan hacerlo mejor.

<sup>17</sup> Incluso, según las notas de la edición francesa que seguimos, con pasajes de las Escrituras: versos de Jeremías LI, 55-56, en la nota 598 de la p. 522, como fuente de los versos 395-398 de este canto VII, p. 308. Este buen conocimiento también se hace patente en su texto del *Griseldis*, al que añade textos agustinianos sobre o tras el relato decameroniano que traduce (véase la nota 56 en mi trabajo «El Humanismo catalán en el contexto hispánico»).

vos<sup>18</sup>, lo cual está lejos de la simplicidad petrarquesca, quien sin embargo efectuaba ya una primera cristianización de los hechos paganos<sup>19</sup>.

El fraile, tras los criterios de Valerio Máximo y Séneca (además de la alterada de Petrarca sobre Paulo Emilio, ya citada), aportaba la línea principal de citas de la tradición (Boecio, san Gregorio, la Biblia y san Agustín) aleccionando en relación con la Fortuna hasta llegar a desmenuzar lo variable de los éxitos militares en función de motivos religiosos y morales, a fin de mostrar —al característico gusto escolástico—<sup>20</sup> por qué el gran Aníbal, vencedor en tantas batallas, fue vencido en ésta.

Pero ¿adónde dirige de todos modos tanto esfuerzo? En general, su demostración va orientada al mal resultado del pecado, como ya comenta Rico, cosa que era afín con un Petrarca (1922, 58-59). Es decir, el traductor cumple el encargo de relatar el parlamento y la batalla, pero invierte especial denuedo en mostrar la fealdad y miseria del fin del guerrero mundano —la tercera razón, la cual expondremos—. En parte ya lo había hecho patente el texto de Petrarca, en el mismo canto VII y en los versos reproducidos por Canals<sup>21</sup>, cuando se ensalza lo positiva que hubiera sido la paz, anhelo propio de los humanistas, cosa que subraya asimismo Canals en el prólogo.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Es decir, son los motivos que pueden dar esperanza para obtener victorias en las batallas: la autoridad del príncipe, la causa justa, la recta intención, no tener confianza excesiva en sus propias fuerzas, ir descargado de pecados (ed. cit., 38-39). «Adonchs, si Aníbal deffalá en alguna de les V cozes, aquela creu que sia la rahó per què fou vençut», ib., 39-40. Cabe advertir que, de todos modos, un autor absoluto y radicalmente medieval parece que no hubiera perdido la oportunidad de adjudicar la razón que correspondía en este caso a Aníbal; Canals lo deja entender, si bien en la razón primera (inestabilidad de fortuna) ha dejado dicho que Aníbal se fió demasiado de sí mismo, lo cual incide en el cuarto punto que explica el fin incierto de las batallas en el caso que le ocupa, el que debía otorgarle el signo mundano que preconiza un mal final para un guerrero.

<sup>19</sup> La idea del Dios cristiano, por ejemplo, está expresa claramente en los vv. 710-714; curiosamente también versos omitidos y que no interesan a los objetivos del dominico.

<sup>20</sup> En el fragmento del prólogo que reproduciremos a continuación puede observarse esto claramente en lo referente a la imperfección del número XI —de raíz agustiniana—, ya que es el primero en alejarse del X, cifra que alude a los mandamientos; explicación que no era baladí cuando está dando la razón de las divisiones de su versión en 11 capítulos, pues en el onceavo adviene la derrota del cartaginés, fracaso que rubrica el epílogo.

<sup>21</sup> En el discurso de Aníbal, por ejemplo, vemos: «Entra totes les cozes del món, la pus bela és la pau», cap. V, ed. cit., 52; «Pax est pulcerrima rerum», v. 275, ed. cit., 302.

<sup>22</sup> En el final del fragmento que reproduciremos a continuación se aprecia bien cuán peligroso es llevar una vida guerrera, si bien el pasaje de los discursos que acabamos de comentar lo había destacado poco antes en el mismo prólogo (ed. cit., 34). Se ha indicado que, al advertir de estos peligros, lo que estaba haciendo era trastocar «la primigènia voluntat de Petrarca en la direcció pròpia d'un teòleg medieval amb motivacions sermonaires» (Martínez Romero, 2001: 263); pero de un modo más exacto quizás hay que decir que lo que hacía Canals era clarificar los argumentos teológicos frente a la fácil solución de Petrarca a tema tan complejo (o incluso aportando al famoso *África* ideas o soluciones que en obras menos difundidas él mismo había utilizado).

Pero, además de aquel hecho abstracto, hay que apreciar su insistencia en un caso concreto<sup>23</sup>, pues su doctrina destaca especialmente por dejar en mal lugar el suicidio, hecho al que aboca toda la obra<sup>24</sup>. Cosa que, sin embargo, no fue motivo de atención por parte de Petrarca<sup>25</sup>, pues lo que queda claro de su obra es su arrobamiento por las cualidades de los héroes de otros tiempos; es más, fascinado siempre por el personaje de Escipión (Henri Lamarque, en *L'Afrique*, o. c., 13), no controla su arrebatado ante la exaltación de su adversario, al que ponía a su altura, física y moral.<sup>26</sup>

Parece claro, pues, que Canals se aprovecha del lenguaje literario de Petrarca<sup>27</sup>, así como de su prestigio, para moralizar sobre el suicidio. Al fin y al cabo era una faceta práctica de un nuevo concepto de virtud, que, de por sí, ya

<sup>23</sup> La concreción no es la tendencia general a la luz de otras traducciones suyas; sobre sus razones amplias en *Dictorum factorumque memorabilium*, conocido como el *Valeri Mâxim*, así como en las del traductor de la misma obra al castellano a partir de su versión —Juan Alfonso de Zamora—, véase T. Martínez Romero, o. cit. 260-262.

<sup>24</sup> Cabe comentar que Rubió ya observó que Canals pone en guardia al lector contra el suicidio (o. cit., 232); y observemos que aunque cita el caso de Catón, cuya bondad nadie pondría en duda, añade que es «indesrahonablement loat, en la sua mort, per Sènecha», ed. cit., 41. Precisamente en obra que él había traducido y en cuyo prólogo figuraba como primera advertencia lo erróneo del latino (nota 43 *infra*).

<sup>25</sup> Hay que tener en cuenta que Petrarca deja cumplida constancia de la vanagloria que le proporcionaba la escritura de esta obra, la cual retoma varias veces a lo largo de más de 30 años y que deja inacabada; los pasajes en que se hace evidente esta actitud de autoprevención, sobre todo del *Secretum*, están recogidos en el prólogo citado de *L'Afrique*, 27-32. La virtud que percibe en sus héroes, así como el deseo de reflejarlo como aquellos autores de la Antigüedad, era tal que le obnubilaban; en consecuencia, se frena a sí mismo en cuanto a la tentación de la gloria como escritor, a causa de la carga del subconsciente tradicional que pesaba sobre él, lo cual se hace especialmente claro en ese mismo tratado a través de la figura de san Agustín, quien llega a desanimarle para seguir escribiendo. Por todo ello, no extrañará que un humanista de una pieza, como Bernat Metge, cierre *Lo somni* —cosa que hace en un contexto de abominación hacia la posición moral petrarquescas— con palabras muy próximas a las agustinianas de la Verdad de aquel tratado y que pueden hacer referencia a este desdoblamiento del moderno mentor, ya que sobre todo desde lo moral no acababa de situarse en la época que tanto admiraba, a la vez que dudaba en cuanto a la licitud de su misma labor como autor por lo que tiene de halagüeña consideración social o sobre todo de restar dedicación a Dios.

Cabe, pues, abrir otra pregunta: ¿aprovechaba también Canals un aspecto moral que había desperdiciado el prestigiado humanista?

<sup>26</sup> Uno de los elogios está en boca del mismo Escipión, que en el libro VII (vv. 79-81) dice a Lelio: «Vitam quecumque per omnem / Aut vidi aut legi, factor, michi parva videntur / Fabula, dum memini Hanibalis», ed. cit., 358. (Trad.: «Tout ce que j'ai vu ou lu durant toute mon existence, me paraît, je l'avoue, de médiocres légendes lorsque je pense à Hannibal», p. 359). Esta admiración se ve también en otras obras de Petrarca; recogemos sólo del volumen *Prose* (VII de *La letteratura italiana. Storia e testi*, ed. R. Ricciardi, Milán-Nápoles 1955), citas halagüeñas en las *Invective* (p. 654), diversos lugares de las *Familiars* (pp. 942, 950), *Seniles* (pp. 1070, 1100), etc. Cabe recordar que en el *Secretum* (ib., p. 138), Agustín habla a Francesco de «Hanibalem tuum».

<sup>27</sup> En Domínguez Caparrós 2002, 221-230, se da traducida la X, 4 de las *Familiars*, de 1349, en la que cuenta a su hermano Gerardo cómo va posponiendo el poema, y sobre todo lo que pretende hacer con esta obra y su relevancia; a su vez, se nos da ahí una muestra de interpretación, dado que Petrarca escenifica su situación literaria.

tenía un enfoque eminentemente pragmático<sup>28</sup>, pero muy distinto de la práctica de virtud según el concepto tradicional, tan reducido a una normativa formal y social, como bien burla en su *Sermó* Bernat Metge<sup>29</sup>. Ahora bien, el suicidio en particular —a raíz de las obras literarias que ahora se leían más y con nuevos ojos de admiración, aunque Curtius haya demostrado que nunca se dejaron de leer— inquietaría a los teólogos; como deja entrever Canals en esta obra, por lo cual dedicaremos a esta temática una especial atención.

De cara a la historia de la traducción no es sorprendente esto<sup>30</sup> ni tampoco que para denigrarlo Canals escoja un personaje elevado —suficientemente, pero no la estrella principal pues va a salir mal parado—, aunque sí hay que recordar que para llevarlo a cabo tuvo que acudir a otra obra, el *De viris*, donde hemos dicho ya que localizó el pasaje del final desgraciado de Aníbal, narrado en un tono rayano en lo informativo.

Pero vamos a indagar más sobre el suicidio, que sin duda debía constituir en esta Corona una polémica, como se recoge también en las letras castellanas<sup>31</sup>, cuando la distinta valoración ya desciende de la interpretación de Cicerón respecto a la *Ética* de Aristóteles.

Pues hay que tener en cuenta que sobre esta misma temática en estas mismas letras ha intervenido al respecto Metge, quien en *Lo somni*, que data de

<sup>28</sup> Recojo algunas generalidades en cuanto a la noción de *uirtus*: «Es una noción propia de lo que podemos llamar una ética práctica: la *uirtus* es una noción ligada con la acción, con la conducta ideal de un romano, identificada acaso en su origen con el varón [deriva de *uir*] pero que en época histórica también se aplica a la mujer... Así pues, el ideal romano de la *uirtus* encarna la excelencia moral y, por lo tanto, corresponde al terreno de lo honesto (*honestum*), correcto (*rectum*) y apropiado (*decorum*), y entraña un conjunto de valores que se proyectan sobre todos los aspectos de la vida y que establecen un vínculo muy estrecho y comprometedor entre el ciudadano y la comunidad, vínculo que encuentra en la religión un refrendo o garantía para asegurar su eficacia... La *uirtus* es, en este pasaje de Lucilio [*Sátiras*], ante todo un saber propio del individuo, un saber práctico que le ayuda a discernir lo que es pertinente moralmente para su conducta, ajustándose a las prácticas consideradas buenas (*morum bonorum*) y proyectándose en todas las facetas de la vida, aunque alcanza su máxima proyección en la entrega al bien colectivo por encima del bien particular» (Moreno Hernández 2005: 299-301).

<sup>29</sup> Para los comentarios que formulo sobre este autor, tengo que remitir a mi monografía (Butiñá 2002a); sobre esta pieza burlesca, véanse en concreto las pp. 77-85. Según Metge, la conversión tradicional iba en consonancia con esta doctrina de normas que deploraba; así pues, él se atiene a la conversión clasicista, explícita al final del libro I *Lo somni*, mientras que burla, remeda o fustiga la primera en otros libros y en otras obras.

<sup>30</sup> El tema del suicidio tiene precisamente ascendencia en el campo de la traducción, puesto que ya había hecho comentarios al respecto Cicerón sobre la obra aristotélica (véase T. González Rolán, et alii 2001: 135-136). Comentarios que se recuerdan en este prólogo, pues Cicerón había alabado el suicidio de Catón como un acto de fortaleza, cuando el hecho de suicidarse nace de pura y simple cobardía según el Estagirita. Canals no recuerda el pasaje positivo ciceroniano, pero sin embargo aduce en refuerzo de los negativos a Platón, que también era contrario (ed. cit., 40-41).

<sup>31</sup> En González Rolán (2000: 135-136) se explica cómo difieren Alfonso de Cartagena y Fernando del Pulgar en cuanto al suicidio de Catón, aunque en el caso de estos humanistas, de fondo, «subyace en la disputa una concepción radicalmente distinta del código lingüístico que ha de servir de vehículo a la traducción».

1399, ostenta una postura favorable siempre a Cicerón. Y he aquí un interrogante que nos agradaría dar como respuesta: ¿estaba atacando Canals concretamente al notario barcelonés, tan temido en lo moral como prestigiado literariamente, cuando eran tan opuestos que el fraile había condenado una obra que Metge había traducido?<sup>32</sup>

Volveremos sobre Metge y el suicidio en particular, pero vamos antes a corroborar que el suicidio constituyera una polémica; así lo vemos en el hecho de que poco después se añade a la posición de Metge el autor del *Curial*, no sólo con su protagonista mora, la suicida Càmar, sino también alabando el suicidio de Catón en un diálogo puro —el más noble de los tres—, el que mantiene esta joven con su madre poco antes de morir<sup>33</sup>. Pero sobre todo por la insistencia del autor en que los restos de aquella suicida se sepultaron con honores y en tierras cristianas, cosa vetada y opuesta a la realidad en una sociedad para la que suicidarse no se veía tanto como un asunto psicológico de desesperación sino como un vicio.<sup>34</sup>

Y en cuanto al comportamiento de Canals, cabe decir que así como aquí con el suicidio, en *De arra de ànima* lo hace con la lujuria, dedicando una extensión parecida a condenar a los lascivos<sup>35</sup> como allí a los suicidas<sup>36</sup>; y si allí se apoyaba en Aristóteles, aquí en Alain de Lille, san Gregorio y san Ambrosio (ed. cit., 122). El móvil en concreto es ahora atacar «lo tractat de Venus»<sup>37</sup> que se lee en

<sup>32</sup> En el prólogo de la epístola *De modo bene vivendi* (Riquer 1964, 456), traducida por Canals entre 1396-1410, ib. 442.

<sup>33</sup> «Virtut és fortalesa del meu cor, e Cató, honor de tots los romans, me mostrà en Útica lo camí de la libertat; e per aquell caminaré, e a tal mestre tal dexebla», «Els Nostres Clàssics», ed. Aramon III, Barcelona 1933, 131. La respuesta baja o egoísta de la madre, Fátima —figura que moralmente queda muy degradada—, es expresión de una concepción muy baja en cuanto a valores morales.

<sup>34</sup> Para aspectos teóricos, véase Schmitt 1976, 4, 12; para casos literarios en estas letras, puede verse también «El Humanismo catalán en el contexto hispánico», o. cit.

<sup>35</sup> «del dit Venus hix lo verí de folla amor, qui infecciona e corrump la fama, mate e tol la vide spiritual, procura pèrdua de béns, entristeix lo cor, multiplica sospir, cativa l'esperit, debilita la memòria, enfolleix la discreció, desfrena la voluntat, nare l'enteniment, encén la efecció indiscretament», ed. cit., 121-122.

<sup>36</sup> La contraposición al *Curial* también se impone aquí, pues esta obra en lo tocante al amor que describe como virtud hace finísimas disecciones. Así, la madre de Càmar, que se oponía al suicidio, se complacía en el amor físico; el cual, sin embargo, se ve con cierta indulgencia frente a vicios peores, como la envidia, frente a los cuales el autor es implacable. (A la gradación de matices del amor como virtud se dedica la obra completa, según estudio en *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid, UNED, 2001).

<sup>37</sup> Riquer recoge la sugerencia de Marçal Olivar de que puede referirse al poema *Vénus, la déesse de l'amour* (ed. cit, 25); pero, según comento en la nota siguiente, el gran maestro de amor en toda la Edad Media, y el más temido por los eclesiásticos, es Ovidio y quizás no haya que moverse de él.

Observo también que la referencia «de Venus» es sinónimo de sexual en el *Curial*, pues cuando éste se enfanga en el vicio de la carne, se dice que «e-n los actes de Venus despenia totalment lo temps», III, ed. cit. 173. Y el tratado sexual por antonomasia, a lo largo del medievo —al margen de que en un punto determinado se difundiera alguna obra obscena— es el *Artis amatoriae*. Al cual le corresponden naturalmente los comentarios de Canals como libro: «per los amadós carnals folla ment deíficat; en lo qual tractat se mòstran paraules suggestives, tocants, provocatives, sguarts desonestes, gests dissolutos, arreaments excessius, afayts il·lícits e massa studiosos...», ed. cit, 121.

diversas cortes de grandes señores, hecho coherente con que dedique la obra a la reina María de Aragón.<sup>38</sup>

En consonancia con todo ello, cae de su peso que Canals pretenda atemperar el entusiasmo de Petrarca hacia alguna de sus figuras, que fue un suicida, para lo cual no había mejor solución que rememorar su muerte, completando su exposición en otro texto suyo, aunque supusiera ladear el *Africa*.

Seguidamente veremos cómo Bernat Metge, a pesar de que se sitúa en dirección contraria en mentalidad, haciendo siempre gala de modernidad, actúa de modo hasta cierto punto parecido en cuanto a lo que a técnica traductora se refiere. Pues estos traductores del siglo XIV se distancian de los glosadores medievales, así como sus criterios han avanzado en la línea del rigor, si bien sus ideologías y métodos eran muy distantes.<sup>39</sup>

Se ha insinuado que el tercer propósito moral —«la fi del garrer mundanal... vituperosa e miserable» pueda tener una intención política (Riquer 1965: 455, y Rubió 1984: 232); puede ser, evidentemente, pero —a mi entender— ya sería suficiente la condena del mismo hecho del suicidio<sup>40</sup>, que debía ser tema de discusión en los círculos cancillerescos, tanto por parte de los adversos como de los atrevidos transmisores de la nueva mentalidad<sup>41</sup>. Pero sobre todo por llevarle la contraria a Bernat Metge.

Veamos a continuación cómo desglosa Canals esta última razón, que contundentemente anula el valor de Aníbal, alertando de los peligros que corren por un igual los caballeros:

<sup>38</sup> Hay un litigio acerca de si se trata de María de Luna (Marçal Olivari y Ferran Soldevila) o María de Castilla (Morel-Fatio, Rubió y Riquer), mujeres respectivamente de Martín I y el Magnánimo, con lo cual variaría la redacción de la obra (ed. cit. 24). El hecho de referirse a la difusión de un tratado erótico-sexual me parece más propio del momento de Bernat Metge, debido, no sólo a la ascendencia de lo desprejuiciado de sus criterios y el escándalo correspondiente por tratarse de un momento muy temprano, sino al hecho de que en *Lo somni* queda encumbrado el gran tratado de esta materia, el *Artis amatoriae* (*En los orígenes del Humanismo*, o. cit., 360-362).

<sup>39</sup> Por lo general se señala una inflexión en el siglo XIV (Rubio Tovar, entre otros), así como se está estudiando con detalle las variaciones que en traducción supuso el siglo XV (González Rolán, entre otros). Sin embargo, aun dentro de un mismo movimiento como el humanista, hay muchos matices entre autores y entre lugares (así entre las dos penínsulas, Italia y España, y aquí, entre las dos Coronas, según distingue Recio).

<sup>40</sup> Para avalar que este aspecto —punto número uno en cualquier moral el relativo a la vida humana— no es despreciable bastaría remitirse a la importancia de la filosofía moral en la nueva corriente; en concreto en nuestro caso observamos que a perfilar la *Actitud moralista de Canals* dedica Riquer el capítulo inminente. En momentos de cambio esta temática y afines se torna además un fino baremo, como vemos que ocurre en la actualidad en torno a la eutanasia.

<sup>41</sup> He destacado en varias ocasiones (y n. 33 *supra*) cómo en el *Curial e Güelfa*, obra de un humanista muy fino —algo posterior y posiblemente de un círculo como el napolitano, más avezado en humanismos— que ya tiene superadas o asimilados los escrúpulos ante aspectos como éste, la verdadera heroína en la virtud del amor, la mora Cámar, se suicida bella y heroicamente (ed. R. Aramon i Serra, III, «Els Nostres Clàssics» 39-40, ed. Barcino Barcelona 1933, 148-152). Lo apunto como algo sintomático en Butiñá 2004b, 268; y en 2004a, aporto datos y situaciones que muestran el relieve otorgado a este suicidio.

«Maraveyl-me fort de Aníbal, qui fo axí gloriós en armes com fou la fin tant miserable, matant si matex ab verí, en la qual coza mostrà gran flaqueza de cor. *E aperexia que més vençien les sues astúcies e angins que la sua vigor, com en la sua fin haja usat de tanta flaquea*; car matar si matex, [de] flaquea procesex de cor, lo qual no ha virtut per sostenir lo mal, per lo qual squivar se mata. E per ço dix Aristòtil, en lo terç libra de les *Ètiques*, que aquel qui mata si matex és flach e mol, qui no ha cor per sosternir la pena qui li ve a l'endavant, ans per fúger a aquela se mata.

Major fortaleza agra mostrada Aníbal matant-se ab aquels qui-ls volien aprehonar, ho, si fos pres, de sostenir la mort que li agren donada los romans; on se mostrara pus virtuós, ab se ferma paciència, que com se matà el matex. E si Sempso, com se matà, no-u hagués fet per inspiració divinal, hom lo jutjara per flac. Semblantment dich de Rachias, de la mort del qual se lig en lo segon libra dels *Machabeus*, al XIII capítol.

E no solament los doctors cathòlics són de aquesta opinió, ans encare Plató, qui en I libre apelat Phedro posa que algun no deu ociure si matex, car la ànima deu axir de aquest món purgada de totes males passions, la qual cosa no fa la persona qui-s mata, car ho-s oçí per tristor, o per temor, o per oy, o per esperança de major bé, ço és, de fama<sup>42</sup> o de immortalitat; e totes aquestes cozes són passions. Per què, mal és fet de matar si matex. E per ço diu Plató que Déus és punició del dit mal; fa que les ànimes de aquels qui-s maten van per gran temps entorn del cors e engir del loch on la persona se matà. Mas posa lo dit Plató que aquela mort és bona com la persona mata en si les passions e delectacions carnals, car la ànima de aquel, estant en lo cors, se'n puja en lo cel per pura contemplació, sedades e reposades les passions. Per les quals cozes apar que Cathó, qui matà si matex, és indesrahonablement loat, en la sua mort, per Sèneca, en les sues *Epístoles* e en lo libra *De providència*<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> A fin de captar el cambio del concepto con el humanismo, contrástese, por ejemplo, con una obra como el *Curial*, en la que la idea de la fama no sólo es un clamor sino que tiene fuerte trascendencia en todo el importante libro III (por ejemplo, la fama de Dido malinterpretada incide en la cartaginesa Càmar, que se suicida maldiciéndola por infiel). Lida de Malkiel observa que el *Tirant*, sin embargo, se alinea con las de planteamiento ascético, como era normal en las de mentalidad vieja (M.R. Lida de Malkiel, *La idea de la Fama en la Edad Media castellana*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1983: 267-269).

<sup>43</sup> En coherencia observamos en el prólogo al *De providència*, que tras recomendar la lectura del texto senequiano hace el siguiente comentario —más aún necesario cuando el mismo Séneca fue un suicida—, también preventivo (Canals se dirige al gobernador del reino de Valencia, receptor de su trabajo):

«Emperò, informe vostra noblesa de dues coses. La primera, que-l dit Sèneca, segons nostra doctrina, ha errat en una cosa, la qual posa en lo present libre e en altres obres sues: car loa e aprova la mort de aquells qui mataren si mateix; la qual cosa és mala, segons que posa e prova asat Augustí en lo primer libre de *La ciutat de Déu*. E donava vijares al dit Sèneca que l'om no pot haver ampla libertat de la sua ànima, si no pot desliurar lo seu spirit del càrrec del cors, qui-l té encarcarat, tota vegada que-s vol. La segona cosa és...» (ed. Riquer, 87).

Luego, insistimos en la ósmosis citada entre ambas obras, pues así como en el *Scipió e Aníbal* trataba de la Providencia, en el *De Providència* también se refería al suicidio, que allí era tema destacado.

Adonchs, com Aníbal, traent la sua ànima del cors ab cruel verí, no sia mort gloriosament, ans viciosa, e, segons que posa sent Agustí, les obres viciozes sien significades per nombre XI, car és nombre qui primerament se lunya del comte de deu, qui significa le observància dels manaments, per ço lo sagüent tractat és departit en XI capítols, en los quals tot cavaler pot ésser instruït en quina forma és perilyosa cosa voler massa affectadament estar, viure e perseverar en divisions, bregues, guerres e batayles» (ed. Riquer, 40-41).

Es decir, la virtud de Aníbal, acentuadamente pagano, ha quedado cuestionada incluso en los hechos anteriores a su derrota<sup>44</sup>; mientras que la virtud de Escipión, «le héros de l'épopée, le sauveur de Rome, combine en lui les traits du héros antique et les vertus du chrétien, en un type de conciliation des contraires que beaucoup d'humanistes tenteront après Pétrarque» (Lemarque, o. c., 5), queda incólume<sup>45</sup>. El *África*, por su estilo brillante, amenazaba causar estragos, pues encendía en las virtudes que se alababan entonces al modo de los romanos; acudir al *De viris*, además de la ejemplaridad de la mala muerte, por su estilo más apagado actuaría de freno.<sup>46</sup>

Veamos ahora el pasaje de la muerte de Aníbal en los tres textos, incluyendo el de *Ab Urbe condita* (capítulo LI del libro XXXIX)<sup>47</sup>, a pesar del seguimiento estricto de Canals —que damos en segundo lugar— al *De viris* —el último texto reproducido—; interesa su confrontación desde la perspectiva de fuentes y traducciones siendo el latino fuente del italiano y variando éste los estilos, variación que incide en la traducción catalana.

<sup>44</sup> Se ha destacado con cursivas en la cita.

<sup>45</sup> Era tal la admiración de Petrarca hacia los héroes paganos que no extraña que obligase a los teólogos que estaban en su misma dinámica de admiración classicista a puntualizar los grados y requisitos admirativos. Reparemos sin embargo que su admiración no desdice de la de sus antecesores en considerarlo un gran guerrero, puesto que lo añade como palabras finales al texto petrarquesco, o bien con algún expresivo matiz, como el de que los que se acercaron a su cadáver lo hicieron con temor. (Me refiero de soslayo a las distintas posiciones de los teólogos ante la corriente de moda en *Un par de notes sobre el humanismo catalán*; véase más ampliamente en J. E. Rubio 2004: *Literatura Catalana: La literatura doctrinal y de espiritualidad*, www.liceus.com).

<sup>46</sup> Rubió hace el siguiente comentario desde el punto de vista estilístico: «Canals no sembla tan feliç en traduir els arrodonits hexàmetres de Petrarca, tan concentrats de sentit, com quan segueix un text escrit en prosa» (o. cit., 233); con lo cual en cierto modo viene a decir que no tiene ocasión de desmerecerlos.

<sup>47</sup> Es el punto que Riquer destacaba con mayor seguridad, si bien —dice— «El caràcter resumit d'aquests paràgrafs fa difícil de destriar-ne les fonts. Apuntem, però, que els fets d'Aníbal aliat amb altres reis, es troben als següents llocs dels *Annals* de Titus Livi: XXXIII, 45-49; XXXIV, 60, XXXVI, 7, XXXVII, 23-24. Res no ens permet, tanmateix, d'establir cap parentiu segur entre aquests textos i el Scipió e Aníbal» (ed. cit. 176).

Tito Livio:

«Ad Prusiam regem legatus T. Quinctius Flamininus uenit, quem suspectum Romanis et receptus post fugam Antiochi Hannibal et bellum aduersus Eumenem motum faciebat. Ibi seu quia a Flaminino inter cetera obiectum Prusiae erat hominem omnium qui uiuerent infestissimum populo Romano apud eum esse, qui patriae suae primum, deinde fractis eius opibus Antiocho regi auctor belli aduersus populum Romanum fuisset, seu quia ipse Prusias, ut gratificaretur praesenti Flaminino Romanisque, per se necandi aut tradendi eius in potestatem consilium cepit, a primo colloquio Flaminini milites extemplo ad domum custodiendam Hannibalis missi sunt. Semper talem exitum uitae suae Hannibal prospexerat animo et Romanorum inexpiabile odium in se cernens et fidei regum nihil sane fretus; Prusiae uero leuitatem etiam expertus erat, Flaminini quoque aduentum sibi uelut fatalem horruerat. Ad omnia undique infesta ut iter semper aliquod praeparatum fugae haberet, septem exitus e domo fecerat et ex iis quosdam occultos ne custodia saepirentur. Sed graue imperium regum nihil inexploratum quod uestigari uolunt efficit. Totius circuitum domus ita custodiis complexi sunt ut nemo inde elabi posset. Hannibal postquam est nuntiatum milites regis in uestibulo esse, postico quod deuium maxime atque occultissimi exitus erat fugere conatus, ut id quoque occursum militum obsaepit sensit et omnia circa clausa custodidi dispositis esse, uenenum quod multo ante praeparatum ad talis habebat casus poposit: 'Liberemus, inquit, diuturna cura populum Romanum, quando mortem senis expectare longum censent. Nec magnam nec memorabilem ex inermi proditoque Flamininus uictoriam feret. Mores quidem populi Romani quantum mutauerint uel hic dies argumento erit. Horum patris Pyrrho regi, hosti armato exercitum in Italia habenti, ut a ueneno caueret praedixerunt; hi legatum consularem qui auctor esset Prusiae per scelus occidendi hospitis miserunt'. Exsecratus deinde in caput regnumque Prusiae et hospitales deos uiolatae ab eo fidei testis inuocans, poculum exhaustit. Hic uitae exitus fuit Hannibalis.»<sup>48</sup>

Canals: «[EPÍLEG] Emperò, com no pogués portar tan gran vergonya públicament ni amagada, anà-sse'n al rey de Síria, dit Antiochus, qui an aquel temps s'aparellava gran guerra contra los romans; lo qual, com vehé Aníbal, reebé'l axí com a johel singular que Déus li havia tramès, e hac-lo a molta honor. Emperò a la darrera, per lo enginy e astússia sua e per les detracions dels emvajoses qui habunden molt en les cases dels reys, fou tengut per sospitós; emerò tostemps conseyllà leyalment al dit rey, fermant-lo en una sentència, ço és, que per res no esperàs venir a les hosts dels romans, ni-ls lexàs cuylir lurs forçes; mas que-ls isqués a carrera e que-ls donàs la batayla en Itàlia, dient que ni Roma ni Itàlia no poden ésser vençudes si no ab vigor de Itàlia. E si lo dit rey agués tangut lo conseyll de Aníbal, agra pogut fer gran guerra als dits romans; mas com, menyspresant lo seu conseyll, los romans passassen en Grècia e en Àsia, tantost se comensaren de afflaquir les forçes del dit rey, e com lo conseyll que après demanà fos massa tardat, lo dit rey ac la fortuna contrariosa en alcunes batayles que hac ab los romans, la error dels quals fon atribuyda a Aníbal injustament.

<sup>48</sup> *Histoire romaine. Livre XXXIX*, t. XXIX, ed. de A. M. Adam, «Les Belles Lettres», París 1994, 77-79.

Mas com a la derreria dit rey fos vençut, e entra las condicions de la pau fos la pus principal que Aníbal fos liurat als romans, sabut açò, lo dit Aníbal, qui-n fou certificat per lo rey Antiochus, partí's de aqueles ancontrades e manà'l la fortuna al rey de Bicínia, dit Prúsia, qui era gran amich seu, al qual conquistà mereveyloza victòria contra son anamich, dit Eumenes, ab lo qual garrejava. Car lo dit Aníbal carregà lo navili del dit rey, de olles, cànters, gerres e de diverses vaxells de terra quei eren plens de serps, escorpions, calàpets, vibres e de tots affarams; e com comensàs la batayla e los anamichs veessen que-ls tiraven los dits vaxels, menyspreharen-ho al comensament, mas après que-ls vaxells foren trencatz e les serps ab les affarems correguessen de popa a proa, obtengué lo dit rey victòria molt espaventable.

Lo qual rey Brúsia fou molt inich e desconexent, car com los romans li tramalessen missatgers requirints que-l liuràs Aníbal, no li donà loch e temps de fugir, seblant que fou lo rey Antiochus, ans, per obtanir gràcia del poble vençedor, tramès gents d'armes qui-l prenguessen; la qual cosa sentint Aníbal, tamptà de fugir per uns lochs sotarranis, per vies amagades que avia fetes jus la terra, tement-se ja de la pochia fe del dit rey. E com agués trobats aquels lochs circuïtz de gents d'armes, tornà-sse'n a la sua cambra, e aquí, complayent-se de moltes cozes del rey malvat e hoste cruel, dient algunes e poques cozes contra los romans qui axí anaven detrás la sua mort, com fos ja hom veyl, vaen que-ls cavalés armats se levaven per pendra o matar-lo, com no agués speransa de la sua salut, arrenchà una pedra preciosa que tania en lo seu anel, jus la qual havia verí enclús (e aquest anel portava per socórrer a ssa honor com la fortuna ho requerís; e semblant anell portaven los reys). Adonchs, bavent Aníbal lo dit verí, caygué mort soptosament. E com aquels qui eren vengutz per pendre'l, ab tamor s'i acostassen, trobaren-lo que ac liurada la sua ànima a qui miylor dret hi havia. Ffou soterrat en una ciutat dita Libissa, e sobre lo sepulcre seu és escrit: 'Ací jau Aníbal, lo gran garrer'», ed. Riquer 81-84.

#### Petrarca:

«Ceterum hic tantus et in his que memoravimus preliis et in aliis multis victor, tandem victus et patria profugus, ad Antiochum regem Syrie pervenit, qui adversus Romanos eo tempore bellum ingens preparabat. A quo quidem primo adventu ceu divinum aliquod inque id quod animoolvebat oportunitate munus lete visus ac deinde multo habitus in honore, ad ultimum suspectus ob ingenium varium versutumque et invidiorum obtrectationes, quibus aule regum semper abundant, uniformis tamen et fidelis consultor regi fuit, in illa fixus sententia, cuius supra mentionem fecimus, non expectandas scilicet Romanorum vires, sed occurrendum eis atque in Italia pugnandum (nempe neque Romam neque Italiam nisi italicis viribus vinci posse), inque id operam suam pollicens. Qua in re si ei creditum fuisset, poterat regis potentia cum Hanibalis prudentia nunc etiam grave bellum suscitari. Ceterum cum, reiecto eius consilio, Romanis iam in Greciam Asiamque transeuntibus, imminui regie vires inciperent, sero illi credi ceptum et aliqua prelia gesta, non prospera sed minus adversa consilio Hanibalis. Victo autem ad extremum rege, cum inter conditiones pacis illa esset ut Romanis Hanibalem rex traderet, ab Antiocho instantis certior periculi effectus, abiit et, omnia prius expertus, tandem ad Prusiam Bithyniae regem, fortuna dilectum olim suum impellente, profugit; cui adversus Eumenem maritimo prelio decertanti

mira calliditate victoriam quesivit. Naves quippe fictilibus vasis et vasa serpentibus impleri fecit, inceptaque pugna in adversas naves proici; que res, primo ridicula contemptuique habita —pugnare fictilibus—, postquam vero fractis vasis serpentes velut scatare perque hostium puppes serpere ceperant, terribilis et victoriae causa fuit. Sed perfidus et ingratus rex, cum Romani per legaros rursus Hanibalem desposcerent, non illi saltem ut Antiochus fuge iter ostendit sed, victoris populi gratiam querens, misit qui eum caperent. Quod ille presentiens, frustra tentatis secretis egressibus quos, fidei regie parum fisus, subterraneos etiam sibi preparaverat, ubi omnia armatis septa perpendit, regressus in talamum et multa de rege impio fallacique hospite nec pauca de Romanis qui mortem senis expectare gravarentur questus, iam irruentibus armatis omni fuge ac salutis spe precepta, veneno raptim hausto, quod more regio ad fortune varios casus sub gemma anuli inclusum gestabat, interiit; atque ab his, qui ad eum comprehendendum missi erant, iam exanimis inventus est sepultusque apud Libissan urbem, epygrammate insculpto: 'Hanibal hic situs est'.»<sup>49</sup>

En cuanto a la confrontación del pasaje, lo primero que queremos recalcar es que Canals omite la figura de Flaminio; esta omisión ya se había advertido y probablemente complicaba la narración. Ahora bien, también hay que considerar que en persona no muy avezada a distinciones eruditas y con pocos escrúpulos por la exactitud, como hemos visto, es muy posible que se saltara lo referente al culpable de la muerte del guerrero en la línea apuntada de las polémicas; es decir, si en unas intervenía con firmeza, en otras no se metería en camisa de once varas. Hay que recordar que Tito Livio, a quien dice seguir, tomaba cartas en el asunto sobre el patético final de Aníbal, inclinándose por la defensa de Flaminio; pero, aunque no hable de esto, Canals opta por la solución del latino al culpar a Prusias. El hecho es que era algo discutido y que debía ser punto del dominio público a un nivel de erudición como era el del dominico o bien en círculos cortesanos cultos; pero ello sin pretender que hubiera leído a Plutarco u otros autores que abrían el tema a la polémica. En el pasaje concerniente a la muerte de Aníbal, este último historiador suscribía la versión de Tito Livio en cuanto al envenenamiento, pero quedaban abiertas no sólo la fecha sino sobre todo lo innecesario de la conducta de Flaminio acorralando al cartaginés, ya anciano y vencido; de modo que se había ido tomando partido<sup>50</sup>. Y cabe recordar la vivencia con que se vivían los temas que constituían polémicas, como se aprecia también en el *Curial e Güelfa* a través de otros motivos de discusión que su autor recoge preciosamente (en cuanto al valor real de Aquiles, véase Butiñá 2004a, 39-42). Podría ser, pues que, tal como en la novela se constata la rivalidad entre Héctor y Aquiles en los círculos que la han generado, en el entorno de Canals se hubieran pronunciado entre Flaminio y Prusias.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *De viris illustribus*, ed. de G. Martellotti, Sansoni, Florencia 1964, 91-92.

<sup>50</sup> En la edición francesa que seguimos (pp.183-185) se anota también que la fuente de Plutarco no es tan negativa con la figura de este rey. Véase asimismo en la nota 164, en el pasaje correspondiente a la vida de *Titus Flamini*, de *Vides paral-leles II, iii*, vol. VIII, a cargo de Carles Riba, «Fundación Bernat Metge», Barcelona 1937, pp. 51-52 y 67 respectivamente.

<sup>51</sup> Estas polémicas son muy expresivas y sintomáticas, por lo que en otras ocasiones (Butiñá, 2004a) hemos seguido esta línea de análisis cuando se adivinan a través de su repercusión literaria.

Entre los mismos autores que venimos tratando podemos afinar algo más en cuanto a polémicas. Veamos un dato puntual sobre el tema del suicidio en el que parece que Metge incluye precisamente un reproche a Petrarca por no ser más decidido en su reconocimiento de las virtudes, de acuerdo con el concepto de virtud de los romanos que éste defendía; pues, como venimos observando, Metge y Canals, frente a Petrarca, juegan con omisiones y añadidos, pero en direcciones opuestas. Así, en la carta que cierra su *Griselda*, Metge da la explicación de la ejemplaridad de Porcia, citada sin embargo en la Senil del *Griseldis* sin aclaraciones<sup>52</sup>, pues el notario catalán especifica que se mató «com sabé que Varró, marit seu, era mort»; y frente al laconismo petrarquesco, dice que podría añadir «moltes altres coses les quals de present no'm cur de recitar».<sup>53</sup>

Ello no extraña si tenemos en cuenta que en el libro IV de *Lo somni*<sup>54</sup>, que comienza con el seguimiento de la famosa epístola de Petrarca en elogio de las mujeres de la antigüedad (Familiares XXI, 8), a las suicidas que da aquí, Porcia y Lucrecia, él añade algunas más: Julia y la griega Hipo, posiblemente procedentes del *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, que era la fuente petrarquesca<sup>55</sup>; amén de aumentar otros casos de virtud firme, más allá de las estrictamente suicidas, como el de Artemisia, que bebe pulverizados los restos de su marido a efectos de ser su sepulcro.<sup>56</sup>

Observemos asimismo cómo la admiración hacia los gentiles, a Metge, le hace interrumpir con una alusión directa a su interlocutor, Tiresias, tras citar el caso de Lucrecia; admiración que acentúa con un vocativo personal lleno de fuerza:

«Pus meravellador és que loador, però, e esquivador és en nosaltres cristians, ço que féu, car punint lo pecat estran en lo seu cors, matà aquell. Vosaltres, gentils, ho havets loat, car acustumat ho havíets, quant vos plahia» (ed. 1959, 334).

Observa aquí Riquer que recoge de Petrarca el repudio del suicidio<sup>57</sup>; pero, a pesar de no alabar abiertamente el hecho<sup>58</sup>, resalta la admiración por parte de los gentiles, para quienes era costumbre. Al igual pues que los teólogos precisaban, también los literatos. Es decir, de distinta manera pero al igual que variaba el traducir, variaba el papel del ejemplo. Canals —en franca oposición ide-

<sup>52</sup> «Quis est nam exempli gratia ...quoniam de feminis sermo erat, quis vel Portiam, vel Hipsichrateam...», *Griselda*, ed. de L. C. Rossi, ed. Sellerio, Palermo 1991, 78; en este librito se reúnen los primitivos textos griseldianos, así como estudios fundamentales.

<sup>53</sup> Ambas citas proceden de la edición de Martín de Riquer, *Obras de Bernat Metge*, Universidad de Barcelona 1959, 154.

<sup>54</sup> Una traducción e introducción a esta obra principal de Metge puede verse en la red: [www.ivi-tra.ua.es](http://www.ivi-tra.ua.es); también, una visión general en *Bernat Metge: el diálogo «Lo somni»*, en [www.liceus.com](http://www.liceus.com)

<sup>55</sup> Riquer señala también las coincidencias con el *De claris mulieribus* de Boccaccio; por lo que sobre el punto concreto se impone hacer alguna tesis doctoral.

<sup>56</sup> Pueden seguirse las fuentes citadas en la ed. Riquer, 330-335.

<sup>57</sup> «Cuius etsi factum non probem, quod alienum scelus tam grauitur in suo corpore ultra est, nequeo tamen generosam iram et omnis turpitudinis impatientem animum non mirari» (cit. de n. 19, p. 335).

<sup>58</sup> Hago notar su alineación desde el cristianismo, dado que lo he propuesto a menudo en los orígenes del humanismo cristiano por su talante e ideas, cosa que aquí explícita abiertamente.

ológica a Metge— no queda exento de la tentación de delimitar a su aire la ejemplaridad de sus héroes paganos<sup>59</sup>; y si el *Valeri Māxim* se ha considerado cercano a los sermones<sup>60</sup>, el *Scipiō e Anibal* lo es más quizás al *exemplum*.

En cuanto al hecho de traducir cabe alguna última observación, pues si hemos comentado que un traductor de este momento finisecular del XIV que conoce los nuevos aires ya no glosa al estilo medievalizante sino que se atiene a unas normas de rigor, por otro lado parece serle lícito recortar y ensamblar. Ello contribuye a dejar así una obra nueva, hecho que quizás había iniciado Petrarca con su *Griseldis*.<sup>61</sup>

Pero en todo lo relativo a recortes y asimilación de textos, si Metge había sido buen discípulo suyo en el *Griselda*, a su vez se ha consagrado como maestro en *Lo somni*, donde muestra una fidelidad máxima al texto trasladado, aunque lo adapta no sólo a la elocuencia de la nueva lengua sino de modo que queda absorbido en un nuevo contexto literario, hasta el punto que a simple vista cuesta reconocer la fuente originaria, pero una vez reconocida no cabe la menor duda de su procedencia.

Al margen de las maneras más o menos humanistas, pues, los traductores participaban de unos criterios que hacían anticuada la sistemática seguida en épocas anteriores. «Si la *conversio ad verbum*, predominante en la época medieval, había planeado excesivamente a ras de tierra, al nivel de los *verba*, en cuanto al original, el tipo de traducción que recomienda C. Salutati se sitúa en el extremo contrario, al nivel de las *res*, es decir, de las ideas, contenidos o significados, de modo que su drástico distanciamiento de la sustancia formal del original, del vestido que recubre las ideas, puede desnaturalizar esa íntima relación entre ellas y acabar por desvirtuar la obra original» (González Rolán 2000,37).<sup>62</sup> Pero si éste es el caso de Metge, que da una lección a Petrarca con su *Griselda*, siendo mucho más respetuoso con el texto original de lo que había sido él en su *Griseldis* con el boccacciano, no es el caso de Canals. Quien escribe ya con atención retórica —como harán progresivamente en la península los más o menos impregnados del humanismo—, pero a quien no le importa mucho seguir el original —no digamos ya adaptarse a su espíritu—, si bien —dicho sea todo— lo recluye en el epílogo.

Pero, además de la traducción en sí, hay que verlo también desde la autoría. Y este punto se abre en dos direcciones: en una, más de fondo, hay que dejar constancia de que Canals está fuera de una comprensión del hombre docto que transmite Cicerón en el *Somnium Scipionis*, que estaba en el origen de la valoración de Escipión, así como desconoce la idea personal de una vida futura, que

<sup>59</sup> Sobre lo que tienen los prólogos de Canals de *exemplum*, véase Martínez Romero, o. c., 264-265.

<sup>60</sup> Martínez Romero (o. cit. 261-266) hace unos comentarios al respecto, de acuerdo con la propuesta de Carla de Nigris.

<sup>61</sup> En el trabajo citado en la nota 1 *supra* observamos cómo Metge recorta asimismo en el *Ovidi enamorad*.

<sup>62</sup> Los excesos de esta corriente contribuyeron en hacer del latín una lengua muerta, dada la separación del latín humanístico de la lengua real (ib., 38).

aquella obra transmite, o bien la combinación de la justicia y la piedad, no digamos ya ideas acerca del sistema de gobierno de la República; que serían unas pocas notas que advierte Wind en los misterios paganos del Renacimiento.<sup>63</sup>

En la otra dirección, más formal, observamos que, como en otras obras similares en las que el hecho de traducir no es lo exclusivo o prioritario —como ocurría con el *Griselda*—, hay otros componentes que se imponen y hay que tener muy en cuenta junto al traductor. Así pues, cabría especificar que no se trata de literatura traducida sino de traducciones literarias, aunque los motivos de una a otra sean muy dispares; estas últimas se distinguen porque se oponen a las que son o quieren ser meras traducciones, como alegaba Sayol respecto al texto de Paladio o como parece serlo —en plan modélico en cuanto a técnicas<sup>64</sup>— el *Ovidi enamorat* de Metge.

Andando el tiempo veremos obras formadas como una bella composición de recortes, lo que evidencia que todo esto ya se ha convertido en moda: el *Parlament o collació que aprés de sopar sdevench en casa de Berenguer Mercader entre alguns hòmens de stat* de Roís de Corella; donde, en forma de tertulia literaria, hablan los distintos personajes, anticipándose a modo de prólogo también el objetivo moralizador. Así, Joan Escrivà, que va a tratar de la supremacía de la mala fortuna, recorta el final del mito de Orfeo, centrándose en la parte central de la fábula, hasta la pérdida de Eurídice, pues había advertido en el prólogo que, aunque se recuperen los bienes, la nueva pérdida redobla el dolor.<sup>65</sup>

En resumen, la *romanitas* renacida al calor de los clásicos que proponía Petrarca entrañaba ciertos peligros, peligros que alguien sensible a esta exaltación pero acendrado teólogo intenta subsanar, con el recurso tan italiano del marco, es decir por medio del contrapeso de un prólogo aclaratorio y un ilustrativo epílogo<sup>66</sup>. Y si la exposición de la versión no está alterada, pues ya no se estilaba<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Título del libro publicado en ed. Barral, Barcelona 1972, pp. 87 ss.

<sup>64</sup> Aunque esta obra presenta asimismo unas notas de las del grupo anterior, al ser también resultado de un proceso de selección, recorte y enfoque, aspectos que estamos viendo que se permiten dentro de la exigencia del siglo XIV.

<sup>65</sup> «Quasi semblant al dolç cant de la mortal serena, la enganosa fortuna jamés no ns afalagua, sinó perquè, ab més gran cayguda, en triünpho de major victòria de nosaltres triünphe, car és tan gran la honor del qui venç, quanta era la del vençut la perduda glòria. E, axí, als mesquins la passada pròspera fortuna més atribula. E, si ésser stat benaventurat als entrestits més que altra dolor entresteix, cobrar la perduda benaventura los és causa de major alegria. Però, si aprés de haver-la cobrada, se dexa altra vegada perdre, qual dolor a tal seguna pèrdua se acompara? E, per ço, los mals de Orpheu als altres tots avancen», *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella*, ed. de Josep Lluís Martos, «Biblioteca Sanchis Guarnier» 55, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2001, p. 252.

<sup>66</sup> Puede presentar algunos paralelismos el caso de Bernat Metge, cuyas cartas prologal y epilodal determinan rotundamente la lectura de su traducción de Petrarca. Ahora bien, hay que tener en cuenta la coyuntura particular de la precedencia del *Griseldis*, también enmarcada por las Seniles, a cuya ideología el autor catalán se oponía en su versión. (Véase la nota 29 de mi trabajo citado en la nota 1).

<sup>67</sup> Sobre lo común de las glosas, puede verse un trabajo de la profesora Roxana Recio (*Humanismo en la Corona de Aragón: el comendador Estela y Rodríguez del Padrón en el manuscrito 229 de la Biblioteca Nacional de París*), en prensa.

—ya hemos comentado la fidelidad textual<sup>68</sup>—, sí podría decirse que está conducida; puesto que, al prólogo que advierte, se suma el epílogo que, si bien de manera más indirecta pero no menos efectiva, no hace más que rubricarlo<sup>69</sup>: el suicidio de Aníbal fue miserable e infamante. El relato que se originaba en un encargo o halago servía así de ejemplo gracias al suicidio, amén de las disquisiciones providentes.

Estas personalidades que he denominado a veces como «mixtas» oscilan frente a unos rasgos que asumen y otros frente a los que se parapetan; no es nada extraño en los límites de los movimientos, pues ya es sabido que los términos que designan los movimientos literarios son «una idea reguladora, un tipo ideal que no puede llenarse por completo con una obra única y que en cada obra individual se combina con rasgos diferentes, residuos del pasado, anticipaciones del futuro y peculiaridades personales»<sup>70</sup>. Y es sabido también que el humanismo, que se define como movimiento de transición, era campo de batalla, por encima de lo filosófico-teológico, de lo moral, porque exigía discernir bien entre las virtudes cristianas y paganas, sobre todo cuando, como en este caso, entraban en conflicto abierto y afectaban a héroes indiscutibles.

<sup>68</sup> En *Escipió e Aníbal* las cristianizaciones, por ejemplo, son puntuales: se evitan pasajes estrictamente mitológicos o bien se toman a aquella mentalidad; no son ni con mucho al estilo de las glosas de Enrique de Villena a su traducción de *La Eneida*. Ponemos un ejemplo —que ya advierte en nota la edición Riquer, 175— en que aprovecha la ocasión para resaltar la idea de un Dios justo y misericordioso:

Canals: «Mas la justa venjanse dels déus persagux los inichs, assota e fir la gent malvada: e jatsia que Déus, axí com a coxo, per la cama de misericòrdia que ha major que la de justícia, vaja encalsant los fugitiu, emperò a la fin, aconseguex-los aquel qui del sobiran cel mira los peccadors: Déus, qui veu la multitud dels hòmens; jatsia, Aníbal, que a tu sia faula e ficció dir que Déus sia jutge equal», 57, 16-24

Petrarca: «Sed iusta deorum / Ultio persequitur sontes, stirpemque profanam / Verberat et, claudo quamquam pede nisa, fugaces / Prevenit interdum. Scelerum spectator ab alto / Perfidieque Deus..., quamquam tibi faula vana est, / Hanibal, esse Deum», vv. 374-379, ed. cit., 308.

Traducción francesa: «Mais la juste vengeance des dieux poursuit les criminels, elle châtie la race impie et, quoiqu'elle avance d'un pied boiteux, elle rattrape souvent les fuyards. Dieu juge des crimes et des trahisons du haut des cieus..., quoique pour toi cela soit une vane légende, Annibal, Dieu existe», ed. cit. 309.

El contraste revela además que la devoción cristiana de Petrarca se confundía con la de las deidades paganas (Lemarque, prefacio a *L'Afrique*, 14), mientras que Canals se ocupa de delimitar perfiles y matices al respecto.

<sup>69</sup> Normalmente se estudian y destacan los prólogos, pero no hay que descuidar nunca los epílogos, sin embargo menos estudiados. Y ello no sólo desde el *Decamerón* y su técnica de enmarcado, pues ya eran importantes los prólogos y epílogos lulianos; atendí a éstos en Butiñá 2003b: 149-172.

<sup>70</sup> Gutiérrez Carbajo 2002:15.

Cerramos volviendo sobre el procedimiento traductor, que en este momento emplea el tan interesante de matizar a la fuente acentuando<sup>71</sup>, recortando, añadiendo. Como evidencia el *Griselda* catalán, el cual delataba la variación petrarquesca; pues si ésta de hecho hacía religioso el texto, su traductor posterior lo rectificaba devolviéndoselo, laicizado, al autor originalmente traducido, a *Boccaccio*.<sup>72</sup>

Un testimonio de la conciencia del proceso trasladador nos la ofrece *Martorell*<sup>73</sup>, puesto que acentúa lo cómico y erótico de una anécdota que ya había rescatado *Metge* en todo su componente naturalista, recuperando este rasgo de *Valerio Máximo*, rasgo que sin embargo había sido omitido por *Petrarca*<sup>74</sup>. No se dan sin embargo estas exquisiteces con *Canals*, que se limita a seguir la corriente de lo que está permitido dentro de los cánones de las modas literarias; pero no está exento del uso de semejante recurso ni del enmarque de la batalla entre *Escipión* y *Aníbal*, dirigiendo, desde el prólogo, el foco de interés hacia el hecho del final no ejemplar del último.

Tras todo lo comentado es lógico que a *Canals*, tan decantado hacia la tradición, cueste y no deba calificarse de humanista a secas<sup>75</sup>, pues no es gran síntoma renovador el que emplee recursos traductores al uso<sup>76</sup>; pero no hay que olvidar tampoco que la primera «figura mixta» sería el mismo *Petrarca*, el maestro de los humanistas. Frente a ambos hay que contraponer y situar a un contemporáneo, *Bernat Metge*, que en otra traducción, el *Ovidi enamorat*, sin prólogo ni epílogo, dejaba un texto fiel al original obsceno y donde —precisamente recurriendo al recurso elocuente y que tenían por lícito en la nueva corriente, el recortar— incluso convierte en heroico lo inmoral<sup>77</sup>.

Si *Canals* en esta traducción, bajo cierto cariz timorato, aclara que el suicidio de los paganos es un vicio, pues una mentalidad tradicional no podía verlo como heroico, *Metge* en la suya torna provocadoramente un hecho inmoral y escandaloso —que a la luz de la tradición es abominable— en una heroicidad<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> Por ejemplo, *Metge* forzando las tintas del *Corbaccio* logra un texto más misógino aún.

<sup>72</sup> Buena prueba de que uno de los conceptos que cambiaban junto con la moral era el de ejemplaridad lo atestigua el que se tome como texto clave de conversaciones humanistas el X, x del *Decamerón* sobre la ejemplar *Griselda*, que en *Lo somni* hace de colofón a la galería de féminas ilustres del clasicismo.

<sup>73</sup> Lo expuse en *Butiñá* 2003a: 227-229.

<sup>74</sup> *Riquer*, que es el primero en advertir el proceso, lo comenta con extrañeza: «hasta aquí *Bernat Metge* ha seguido a *Petrarca*, y no a *Valerio Máximo*. Ahora bien, lo curioso es que el resto de la anécdota, suprimido por *Petrarca*, ha sido tomado por *Bernat Metge* de *Valerio Máximo*» (ed. cit., 1959, n. 16, p.333).

<sup>75</sup> A pesar de su gusto clasicizante baste recordar además hechos biográficos como que el dominico y predicador actuó como lugarteniente del Inquisidor de Valencia.

<sup>76</sup> Según *Miguel Batllori*, a quien agradaba perfilar estas figuras mixtas, *Canals* «fou parcialment humanista i un autor plenament espiritual» (1995: 48).

<sup>77</sup> Véase la nota 24 del trabajo citado en la nota 1.

<sup>78</sup> Precisamente en la virtud del amor, cuyas facetas abarcan todo el espectro moral, el que tanto preocupaba a los humanistas. Por todo ello, me pregunto si no será *Metge* y no *Petrarca* el que pueda configurar la idea que tenemos hoy del humanismo, cosa que explicaría la falta de coheren-

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR ÀVILA, J. A. (2003), «*Posant les virtuts davant los vicis: Joan de Gal·les, font del Tirant lo Blanc*», *Llengua & Literatura* 14, 241-282.
- ARAMON i SERRA, R. (1933), *Curial e Güelfa*, III, «Els Nostres Clàssics» 39-40, Barcelona: Barcino.
- BATLLORI, Miquel. (1995), *Obra completa*, V, *De l'Humanisme i del Renaixement*, València: Ed. Tres i Quatre.
- BUTIÑÁ, J., (en prensa), *Un par de notas sobre el humanismo catalán*. En: *Homenaje a M.<sup>a</sup> José López de Ayala*, J. Costas (coord.), UNED, Madrid.
- , «El Humanismo catalán en el contexto hispánico», *eHumanista, La Corónica* 5. *El Humanismo hispano*, coord. por A. Cortijo y T. Jiménez Calvente en prensa.
- (2005), «Sobre las versiones de clásicos catalanes: el *Curial e Güelfa* y *Lo somni*», en *Traducción, (sub)versión, transcreación*, «Transversal» 2, ed. por J. A. Hurtley, A. Moya y A. Camps. Barcelona: Universidad de Barcelona, 39-63.
- (2004a), «Algunas consideraciones sobre poética medieval en el humanismo catalán: Bernat Metge y el *Curial e Güelfa*», *Revista de poética medieval*, 12, 11-52.
- (2004b), «Sobre el Humanismo catalán y las periodizaciones», en *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca*, IX, 251-278.
- (2003a), *Una nova font de «Lo somni» de Bernat Metge: Horaci*, en *Memòria, escriptura, història, Professor Joaquim Molas*, «Homenajes», vol. I, Universidad de Barcelona, 215-234.
- (2003b). *Ramon Llull: «Llibre del gentil e los tres savis. Llibre de meravelles, Llibre de Santa Maria»: pròlegs i epílegs de Ramon Llull*. En: *Lectures de literatura catalana a Madrid. Quinze lliçons del seminari al Centre Cultural Blanquerna (1997-2002)*, «Textos i documents», 25, Generalitat de Catalunya, 149-172.
- (2002a), *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid: UNED.
- (2002b). *Del 'Griselda' català al castellà*, («Series Minor» 7), Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.
- (2001)<sup>3</sup>, *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid: UNED. (Las tres últimas obras pueden consultarse en [www.uned.es/453196](http://www.uned.es/453196)).
- (1996). *Sobre el prólogo de Ferrer Sayol al «De re rustica» de Paladio*, «Epos» XII, 207-228.

cia de la crítica en cuanto a la identidad del mismo, dado que Metge es muy poco conocido y por lo visto no hay ejemplares tan puros. Es decir, a la visión que se tiene hoy —como movimiento de transición, pero sobre todo de cambio— responde mejor el autor catalán que el italiano; por mucho que escandalice este aserto.

En cuanto al humanismo, no sólo el devenir del concepto sino el desarrollo del mismo movimiento se salen de lo estereotipado en el campo teórico literario: «Sin duda, un genio individual ha estado en la génesis de todo movimiento literario o artístico, pero lo que lo ha consolidado es el hecho de que otros varios creadores hayan hecho de ese proyecto individual un procedimiento común o general», Gutiérrez Carbajo, o.cit., 16; puesto que en este caso los consolidadores han sido a su vez contestatarios, unos por defecto de absorción (Canals) y otros por exceso, lo que ha provocado su clandestinidad y falta de difusión (Metge). Y una obra tan equilibrada como es el *Curial* no se ha conocido hasta el siglo xx.

- (1993). «El paso de *Fortuna* por la Península durante la Baja Edad Media», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 3, 209-229.
- CANALS, A. (1935), *Scipió e Aníbal. De providència, De arra de ànima*, «Els Nostres Clàssics» A 49, ed. M. de Riquer, Barcelona: Barcino.
- CASANOVA, E. (1988), *El lèxic d'Antoni Canals*, «Biblioteca Sanchis Guarner», 13, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.; MORENO HERNÁNDEZ, A., y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2001), *Humanismo y teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, Madrid: ed. Clásicas.
- GUTIÉRREZ CARBAJO, F. (2002), *Movimientos y Épocas Literarias*, Madrid: UNED.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1983). *La idea de la Fama en la Edad Media castellana*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- LIVIO, TITO (1994), *Histoire romaine. Livre XXXIX*, t. XXIX, ed. de A. M. Adam, París: Les Belles Lettres.
- MARTÍNEZ ROMERO, T. (2001), *Sobre la intencionalitat del «Valeri Màxim» d'Antoni Canals*, en *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*. En: «Estudis sobre la Traducció» 9, Castelló: Universitat Jaume I.
- MARTOS, J. L., ed. (2001). *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella*, «Biblioteca Sanchis Guarner» 55, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MONTOYA, J. y RIQUER (1998), *El prólogo literario en la Edad Media*, «Aula Abierta», Madrid: UNED.
- MORENO HERNÁNDEZ, A. (2005), *La mentalidad romana: valores, creencias y prácticas religiosas*. En: *Cultura grecolatina: Roma*, I, Madrid: UNED.
- PETRARCA (2002), *L'Afrique*, ed. de R. Lenoir, Grenoble: Jérôme Millon.
- (1978) *Obras. I. Prosa*, a cargo de F. Rico, Madrid: ed. Alfaguara.
- RECIO, R. (2005), *La traducción en las Coronas de Aragón y Castilla (siglos XIV-XVI)*, [www.liceus.com](http://www.liceus.com)
- RENEDO PUIG, X. (1996), *Raó i intuïció en Plaerdemavida*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras», XLV, 319-360.
- RICO, F. (1992), *Antoni Canals y Petrarca. Para la fecha y las fuentes de «Scipió e Aníbal»*, en *Miscel·lània Sanchis Guarner*, III, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 53-63.
- (1983), «Petrarca y el 'humanismo catalán'», en: *Actes del VI Col·loqui Internacional de llengua i literatura catalanes*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 257-291.
- RIQUER, M. de (1964). *Antoni Canals*, en: *Història de la Literatura Catalana*, I, Barcelona: Ariel, 433-470.
- , *Obras de Bernat Metge*, Universidad de Barcelona 1959.
- ROSSI, L. C., ed. (1991), *Griselda*, Palermo: Sellerio.
- RUBIO, J. E. (2004), *Literatura Catalana: La literatura doctrinal y de espiritualidad*, [www.liceus.com](http://www.liceus.com).
- RUBIÓ i BALAGUER, J. (1984), *Història de la Literatura Catalana*, I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- RUBIO TOVAR, J. (1999), *Consideraciones sobre la traducción de textos medievales*, en *Traducir la Edad Media. La traducción de la literatura medieval románica*, ed. por J. Paredes y E. Muñoz Raya, «Monográfica» 250, Granada: Universidad, 43-62.
- (1997), *Algunas características de las traducciones medievales* en «Revista de Literatura Medieval», IX, 197-243.
- SCHMITT, J. C. (1976), *Le suicide au Moyen Age*, «Annales, Economies, Sociétés, Civilisations» 31, 1 (1976), 3-28.