

ISSN: 2313-5115

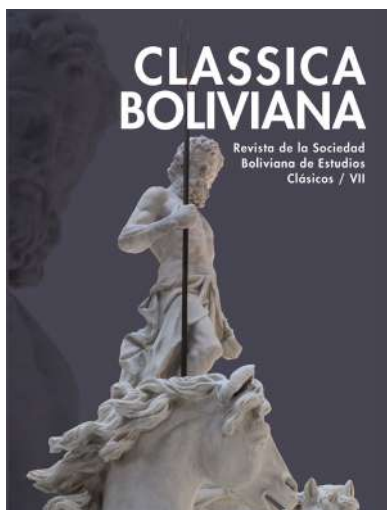
CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad
Boliviana de Estudios
Clásicos / VII



CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
Número VII



Sociedad Boliviana
de Estudios Clásicos
SOBEC



Comité de Redacción: *Director y editor general:* Andrés Eichmann Oehrli – *Subdirector:* Mario Frías Infante – *Secretaria general:* Tatiana Alvarado Teodorika – *Coordinadora general:* Mary Carmen Molina Ergueta – *Miembros:* Carla Salazar, Mary Carmen Molina Ergueta (Saint Andrew's School), Tatiana Alvarado Teodorika (Institut National Universitaire J. F. Champollion, Francia)

Comité de Evaluación (y sus universidades): Antonio Alvar Ezquerro (Universidad de Alcalá de Henares, España) – Antonio Barnés (Universidad de Granada, España) – Ricardo del Molino García (Externado, Colombia) – Santiago Gelonch Villarino (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) – Andrew Laird (Warwick University, Reino Unido) – Manuel López Muñoz (Universidad de Almería, España) – José Antonio Mazzotti (Tufts University, EE.UU.) – Manuel Molina (Universidad de Granada, España) – Claudia Quiroga (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina) – Daisy Rípodas Ardanaz (Universidad de Buenos Aires, Argentina) – Alejandro Vigo (Universidad de Navarra, España)

Editores responsables: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika

Portada: Fuente de Neptuno, Plaza del Montículo, La Paz (realizada en La Paz por G. Magnani a principios del siglo XX). Fotografía propiedad del Gobierno Autónomo Municipal de La Paz (Unidad de Museos Municipales). Edición fotográfica: Felipe Ruiz. 

En el libro *El censo comercial industrial de la colonia italiana en América* (Buenos Aires, Ed. Río de la Plata, 1928, p. 1088) Giuseppe Magnani figura como el autor de esta fuente, y se exalta la obra con estas palabras: «por su originalidad y valor artístico puede considerarse como una de las más hermosas de América». Si bien la fuente es, sin duda, muy bella, se puede suponer alguna dosis nacionalista en esta afirmación. Agradezco a Mauricio Belmonte, autor de *Polenta. Familias italianas en Bolivia* (La Paz, Gente Común, 2009) el haberme encaminado a la consulta de este libro. Según un reportaje a descendientes de la familia Magnani, proveniente de Carrara (en *Jiwaki. Revista municipal de Culturas*, 56, abril-junio de 2015, pp. 13-16, «firmado» con las iniciales E.C. y H.F.L.), la atribución de la escultura a Giuseppe Magnani, que tenía su taller en la calle Landaeta, no es exacta. Quien la hizo sería su hermano Giacomo Santiago (su taller funcionaba en la avenida América, también en La Paz). En cualquier caso, se descarta la afirmación según la cual el conjunto escultórico habría sido hecho en Italia (J. Siles S., *Guía de la ciudad Nuestra Señora de La Paz*, La Paz, Plural, 1999, p. 236). Este último autor acierta, en cambio, cuando observa que está realizado «según los cánones de un fuerte academicismo».

Andrés Eichmann Oehrli

Contacto e informaciones: estudiosclasicosbolivia@gmail.com / www.estudiosclasicosbolivia.org

© Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC), 2016

© Editorial Marigalante, 2016

Primera edición: julio de 2016

ISSN: 2313-5115

Producción: Editorial Marigalante

Impreso en Bolivia

Índice

Presentación.....	5
-------------------	---

Filosofía

Equivalencias semánticas de términos griegos en lengua latina en dos Padres de la Iglesia cristiana <i>Alfredo Fraschini</i>	11
--	----

Ejemplos teológicos en la lógica medieval <i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	33
--	----

Filología clásica

Los <i>incipit</i> de <i>De amicitia</i> y <i>De breuitate uitae</i> : del texto al contexto <i>Silvio Cornú - Patrizia Herskovits</i>	49
---	----

Materia clásica: del siglo XVI hasta nuestros días

El legado clásico y medieval en las sirenas de Charcas <i>Margarita Vila Da Vila</i>	63
Ingenio y erudición en una carta latina de Charcas: Manuel de Peñalosa y Mansilla escribe a Pedro Frasso en 1678 <i>Andrés Eichmann Oehrli</i>	97
Las medallas mitológicas de Manuel Isidoro Belzú <i>Fernando López Sánchez</i>	135
Arturo Borda y el mundo clásico <i>Pedro Querejazu</i>	163

Presentación

Es una alegría sacar nuevamente a la luz la revista *Classica Boliviana*, en la que, desde 1999, hemos puesto la ilusión por lograr un trabajo que reúna aportes originales, calidad científica y una cuidada presentación. En este número ofrecemos aportes de especialistas que exploran el uso de la materia clásica en culturas y épocas que se han beneficiado del legado de Grecia y Roma, desde el medieval Escoto Eriúgena hasta creaciones bolivianas de los siglos XIX y XX. En muchos casos se nos remite a fuentes y textos nucleares de lo que hoy «consume» a diario nuestra sociedad. La novedad en este número es la presencia de áreas que hasta ahora no habíamos frecuentado: artes plásticas (sólo nuestro primer número ofrecía un artículo) y numismática (disciplina que también estaba representada por un solo trabajo, en el número III).

Abre este volumen el estudio de Alfredo Fraschini, quien examina problemas léxicos que se generan en la Antigüedad tardía y en la Edad Media con la traducción al latín de términos que expresan o suponen categorías del pensamiento griego, con lo que da cuenta del accidentado camino por el que transitaron las palabras para expresar ideas concebidas en aquella lengua. El trabajo nos lleva a reflexionar sobre la necesidad de asentar mejor el conocimiento de la lengua latina en nuestro medio no sólo para acceder a los abundantes textos latinos de Bolivia, sino también para establecer un puente que permita conectar términos que se encuentran en textos del pasado y del presente con los vinculados a otras lenguas (griego y hebreo, particularmente). Imprescindible también para llevar hoy a cabo traducciones de trabajos filosóficos, científicos, jurídicos y teológicos que son parte del patrimonio de Bolivia y que no siempre están al alcance del lector hispanohablante.

En la misma sección, Juan Manuel Campos Benítez se centra en textos de lógica medieval que, a partir de nociones teológicas, constituyen ejemplos de una tesis, una distinción, un concepto y hasta una regla lógica. Se trata de ejemplos que aparecen en tratados escritos por William de Sherwood (*ca* 1200-*ca* 1272), Guillermo de Ockham (*ca* 1287-1347), Alberto de Sajonia (*ca* 1320-1390) y Jean Buridan (*ca* 1300-*ca* 1358). Campos Benítez observa que, para estar en condiciones de captar las sorpresas que deparan tales desarrollos, la mejor preparación (en la actualidad) consiste en conocer la lógica contemporánea, la lingüística y la pragmática, entendida como el estudio de las relaciones entre el lenguaje y su uso por parte de los hablantes.

En el ámbito de la filología clásica, Silvio Cornú y Patrizia Herskovits hacen una lectura crítico-comparativa de los *incipit* de *De amicitia* de Cicerón y *De breuitate uitae* de Séneca y analizan sus estructuras sintácticas y elementos que determinan la objetividad o la subjetividad de lo que se dice. Los autores proponen este tipo de lectura como un modo de aprendizaje de la lengua y de la cultura latinas, recurriendo, en el análisis, al estudio de la práctica de la retórica clásica en la pluma de cada autor e inscribiendo las obras en sus contextos socio-políticos específicos.

En el último apartado se estudia el empleo de la materia clásica desde diferentes perspectivas: Margarita Vila Da Vila y Pedro Querejazu lo hacen desde la Historia del Arte, Andrés Eichmann desde la filología y Fernando López Sánchez desde la numismática.

Margarita Vila Da Vila se ocupa del legado clásico y medieval en la representación de sirenas pisciformes en relieves y pinturas del Virreinato del Perú. Remite a los orígenes iconográficos de cada elemento y revisa algunas de las interpretaciones suscitadas por su presencia en el territorio boliviano. Se trata de un estudio fundamental para la interpretación de sirenas barrocas en el territorio andino.

Andrés Eichmann también se ocupa de este período, pero lo hace desde el género epistolar. Estudia una carta de elogio, escrita en latín, que Manuel de Peñalosa y Mansilla dirige a Pedro Frasso en 1678 y que se publica en los preliminares del tratado *De regio Patronatu Indiarum* de Frasso. Después de ofrecer datos indispensables del contexto y de presentar al autor (su trayectoria profesional y personal), se adentra en los variados juegos ingeniosos que introduce Peñalosa en su escrito, en los que hace intervenir de manera exquisita a poetas y prosistas latinos. A continuación ofrece la versión bilingüe de esta epístola.

Avanzando un poco más en el tiempo y circunscribiéndose al periodo republicano, Fernando López Sánchez hace un minucioso estudio de medallas acuñadas en Bolivia entre 1850 y 1855, durante la presidencia de Manuel Isidoro Belzú. Analiza los discursos medallísticos legitimistas de carácter hercúleo y jupiterino del presidente. Las composiciones mitológicas de carácter greco-romano, de muy complicada lectura, son interpretadas por López Sánchez, quien no solamente identifica el origen y la utilización de muchos de sus elementos compositivos, sino que sitúa su presencia en el contexto boliviano de la época.

Para cerrar este número de *Classica Boliviana* volvemos a la Historia del Arte y nos adentramos ya en el siglo XX: Pedro Querejazu analiza en detalle dos pinturas al óleo sobre lienzo en las que Arturo Borda hace apología del arte clásico: *La perfección de las artes* (o *El templo del Ideal*) y la *Crítica de los ismos y triunfo del arte clásico*. Estas obras pertenecen a la última década de vida del pintor, 1943-1953, una etapa en la que, según muestra P. Querejazu, su producción pictórica es indisociable de su obra literaria y en que la primera está pensada como un discurso visual complementario de la segunda.

Agradecemos a los mencionados estudiosos por sus contribuciones; a Jorge Paz Navajas, rector de la Universidad Nuestra Señora de La Paz, por su decidido apoyo para la presente publicación (apoyo que hemos recibido ininterrumpidamente desde el inicio de las actividades de la SOBEC); a Norma Campos Vera, presidente de la Fundación Visión Cultural; a los miembros de los Comités de Evaluación y de Redacción de este número, que han realizado con profesionalismo, rigor y generosidad un trabajo minucioso.

Andrés Eichmann Oehrli
Tatiana Alvarado Teodorika

FILOSOFÍA

Equivalencias semánticas de términos griegos en lengua latina en dos Padres de la Iglesia cristiana

Alfredo Fraschini

Universidad Nacional de Villa María
afraschini@gmail.com

Resumen

En este trabajo se examinan algunos de los problemas lexicales que se generan en la Edad Media cuando se traducen términos específicos o textos complejos en lengua griega –una lengua prácticamente olvidada en el occidente europeo– a la lengua latina, extendida por toda Europa. En primer lugar, se analizan algunos pasajes de la traducción de la Biblia por san Jerónimo, en la cual se observan rasgos de «romanización», particularmente en el empleo del léxico jurídico como equivalente de otro tipo de términos filosóficos griegos. Luego se analizan algunos textos de Juan Escoto Eriúgena, filósofo y teólogo del Renacimiento Carolingio, en los que el autor explica con minuciosidad la elección de los términos empleados para expresar en latín los numerosos lexemas de origen griego que utiliza en su camino de la filosofía a la teología. Se manifiesta en su tarea la preocupación por evitar confusiones que puedan favorecer a las doctrinas heréticas de su tiempo.

Palabras clave: Patrística - Griego - Latín - Filosofía - Teología - Traducción.

Abstract

In this paper some of the lexical problems arising in the Middle Ages when examining specific terms or complex texts translated in Greek - a language almost forgotten in Western Europe - to the Latin language spread throughout Europe. First some passages of the Bible translation by St Jerome, in which features of “Romanization” are observed, particularly in the use of legal language as equivalent to other Greek philosophical terms are analyzed. Some texts of John Scotus Eriugena, philosopher and theologian of the Carolingian Renaissance, in which the author explains in detail the choice of words used to express the numerous Latin lexemes of Greek origin used in the way from philosophy to theology are analyzed. The concern manifested in his task is to avoid confusion that may favor the heretical doctrines of his time.

Keywords: Patristics - Greek - Latin - Philosophy - Theology - Translation.

Palabras liminares

Que el griego es la lengua de la Filosofía y el latín la del Derecho es cosa que apenas admite discusión. En cambio, sí es motivo de agudas controversias la existencia de una filosofía netamente romana, dada la notable frecuencia con que los autores latinos de textos filosóficos acuden a las fuentes helénicas, particularmente en los aspectos lexicales. El epicureísmo de Lucrecio, el eclecticismo de Cicerón y el estoicismo de Séneca, por citar los ejemplos más sobresalientes, muestran una recurrencia constante a las escuelas clásicas y helenísticas, y una preocupación puntual por la generación de un vocabulario filosófico latino¹, a través de distintos procedimientos (trasliteración, equivalencia etimológica, resemantización, entre otros).

En el período tardo-antiguo, la aparición de una filosofía cristiana que se encamina a la formación de una teología provoca una situación particularmente compleja desde una óptica filológica. Los Padres griegos –cronológicamente, los primeros en transitar el camino que media entre lo filosófico y lo teológico– disponen de un repertorio lexical riquísimo en su propia lengua, que emplean en forma pura, resemantizada o parasintética. Los Padres latinos sufren la «*egestas*

¹ Ver A. Fraschini, C. Blanch y J. Abraham, 2010.

linguae»² y acuden, con no pocas dificultades, a las fuentes griegas. Entre los siglos V y VI ambas Patrísticas están ya separadas por una razón cultural de peso: el griego pertenece al mundo oriental y el latín, al occidental.

En algunos monasterios europeos –los de Irlanda, por ejemplo– se mantuvo activo el conocimiento de la lengua griega hasta muy avanzada la Edad Media, en tanto que en gran parte del continente el abordaje de textos clásicos griegos se dio a partir de traducciones³.

Me referiré en el presente trabajo a dos momentos del antedicho proceso: la traducción jeronimiana de la Biblia (siglo IV) y la producción de dos obras de Juan Escoto Eriúgena (siglo IX): el tratado *Periphyseon* o *De divisione naturae* y la *Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem*, conocida también como *Vox spiritualis*. La elección de estos dos autores tiene tres razones principales. La primera es que ambos fueron traductores de textos religiosos del griego al latín –Jerónimo, de la Biblia; Escoto, de las obras de Dionisio Areopagita y de Máximo Confesor⁴– en dos momentos bien diversos en la coexistencia de estas lenguas, como ya se dijo. La segunda es que uno y otro se vieron frente a dificultades notables de equivalencia semántica entre ambas lenguas; en su resolución, Jerónimo acudió en gran medida al vocabulario jurídico latino, y Escoto, a la tradición filosófica helénica recogida por los clásicos latinos y a la creación de neologismos según la tradición del Pseudo Dionisio⁵. La tercera se

² Expresión empleada por Lucrecio (I, 136-139) para señalar la dificultad de encontrar equivalentes de términos griegos en lengua latina cuando se tratan temas nuevos. Dice el poeta: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta difficile inlustrare Latinis uersibus esse, multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum propter egestatem linguae et rerum nouitatem*. [Y no me engaño de que es difícil expresar en versos latinos las oscuras citas de los griegos, principalmente porque hay que hacerlo a causa de la carencia del idioma y la novedad de los temas].

³ Los textos originales de Aristóteles ingresaron en Europa en el siglo XII, de la mano de los árabes. Santo Tomás de Aquino consultó esos textos en traducciones latinas, como la de Willem van Moerbeke, directa del griego, y la tomada de la traducción árabe de los mismos, hecha por las escuelas de traductores.

⁴ Dice el Papa Benedicto XVI (2009): «[Escoto] era un hombre excepcional, que en aquella época dominaba también el griego. Demostró una atención sumamente particular por san Máximo el Confesor, y sobre todo por Dionisio Areopagita. [...] Los grandes teólogos medievales, como san Buenaventura, conocieron las obras de Dionisio a través de esta traducción.»

⁵ Pablo Cavallero ha realizado un minucioso estudio de estos neologismos en su edición de las obras de Dionisio Areopagita (2005-2007).

funda en una diferencia de procedimiento justificada por el carácter de las obras comentadas en el presente trabajo: mientras Jerónimo busca una literalidad adecuada al sentido «romanizador» de su obra, Escoto recurre con frecuencia a la reflexión metalingüística en aspectos morfosintácticos y semánticos para establecer su texto definitivo.

San Jerónimo y la «romanización» de la Biblia

La traducción de las Sagradas Escrituras por parte de Jerónimo de Stridón, solicitada por el Papa Dámaso I en el siglo IV, conocida como *Biblia vulgata*, pone orden en la lectura de dicho texto, cuyas versiones latinas hasta entonces – las llamadas *Bibliae Veteres*, como la *Vetus Afra* y la *Vetus Itala*– dejaban mucho que desear en los aspectos gramaticales, e inducían a conceptos erróneos en los semánticos⁶. Políticamente –y por eso hablo de «romanización»– la Biblia debía ofrecer, en un sistema de gobierno que había dado vía libre al ejercicio de la religión cristiana⁷, una clara visión de lo jurídico; de ahí la incorporación de términos de ese carácter como equivalentes de otros griegos que, en rigor, son morales o filosóficos. Si bien para el Antiguo Testamento el santo acudió a la fuente hebraica y, eventualmente, a la griega de la *Septuaginta*, para el Nuevo Testamento sólo tuvo la griega como fuente directa⁸. En la prolongada elaboración de su trabajo no pocas veces debió acudir a los más altos niveles eclesiásticos para establecer en forma permanente un pasaje difícil o controvertido. A continuación examinamos algunos pasajes de modo comparativo. Esas citas han sido traducidas al español por el autor de este artículo, con un criterio fundado en el carácter filológico, no teológico ni doctrinario, del mismo.

⁶ Constituye un error frecuente el considerar que la traducción de Jerónimo es un ejemplo de ‘latín vulgar’. Así lo consideran, entre otros, Muller y Taylor (1990). El latín jeronimiano no dista demasiado del clásico, y en todo caso podría denominarse ‘eclesiástico’ o ‘bíblico’, por la temática de su traducción y el público al que está dirigida, o bien considerarse como una forma particular del latín medieval, si se tiene en cuenta la época de su empleo.

⁷ El Edicto de Milán, firmado en 313 por el emperador Constantino, por la parte occidental, y Licinio por la oriental, establece la tolerancia religiosa en todo el territorio del Imperio Romano.

⁸ El texto original de la *Vulgata* tuvo numerosas modificaciones a lo largo de los siglos; ellas se manifiestan, sobre todo en algunos ajustes lexicales y en cambios sintácticos, como el de ciertos participios por proposiciones subordinadas. Otro tanto se ha producido en las traducciones a las lenguas modernas.

Comenzaremos con la oración más importante del cristianismo, el Padrenuestro⁹. Allí san Jerónimo traduce la expresión «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον» como «*panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*» (danos hoy el pan nuestro suficiente)¹⁰; pero luego la modifica y deja de lado el adjetivo *supersubstantialem* para decir «*panem nostrum quotidianum*» (el pan nuestro de cada día)¹¹, que resulta un término más claro para el lenguaje corriente. La versión latina del Padrenuestro ha generado, con frecuencia, problemas de significación al traducirla a las lenguas romances. Así, la expresión μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (*ne inducas nos in tentationem*), llevada a «no nos dejes caer en la tentación», se desvía de su sentido inicial en griego: «no nos empujes a una experiencia extrema, a una situación dolorosa»¹².

Resulta ilustrativo pasar revista, como ejemplos puntuales, a dos lexemas griegos del *Nuevo Testamento* —uno filosófico-religioso, el sustantivo δόξα; y otro ético, y de algún modo jurídico, el adjetivo δίκαιος, y su abstracto correspondiente, δικαιοσύνη— y confrontarlos con sus respectivas equivalencias en la versión latina de Jerónimo.

El lexema δόξα, que en griego clásico significa «opinión» o «punto de vista»¹³, o sea un tipo de conocimiento opuesto al científico, aparece en el *Nuevo Testamento* con varios significados: «reputación», «honor», «esplendor

⁹ Mateo, 6, 11; Lucas, 11, 3.

¹⁰ A. Blaise (1954, s.v. *supersubstantialis*) interpreta la expresión *panis supersubstantialis* como «pan de vida», «pan necesario para la subsistencia, excelente por encima de todas las sustancias». Pero agrega que también puede interpretarse como «pan concerniente a la alimentación de hoy, no a la de mañana», lo que justificaría la equivalencia con *quotidianus*.

¹¹ P. Chantraine (1968, s.v. ἐπιούσιος) hace derivar este término de la expresión ἐπὶ τὴν οὔσαν (sc. ἡμέραν), esto es, «a lo largo del día que está siendo», más cerca del latín *quotidianus*.

¹² H. Liddell y R. Scott (1996, s.v. πειρασμός) distingue tres significaciones de este término: *trial* (prueba), *worry* (preocupación), y *temptation* (tentación). A. Blaise (1954, s.v. *temptatio* o *tentatio*) señala que el término, a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento, admite varias acepciones: «prueba frente a la adversidad y los sufrimientos», «tribulación», «castigo», «tentación interior o exterior», «atadura al pecado». El mismo Blaise (1975, s.v. *tentatio*) manifiesta que en el latín medieval de temática teológica el término significa «palabra o acción por la cual sin razón justa esperamos temerariamente de Dios un efecto insólito, como si se hiciera una experiencia sobre Dios».

¹³ Ver P. Chantraine, 1968, s.v. δόξα.

de poder» y «manifestación de la gloria y el poder de Dios»¹⁴. De los 167 registros que presenta el texto griego¹⁵, 162 aparecen en el latino con el término *gloria*¹⁶ y sólo cinco¹⁷ con el término *claritas*. La idea de luz dada por este sustantivo se vincula con la que surge de la palabra hebrea *kabod*, que en el Antiguo Testamento significa «luminosidad» y, en sentido figurado, «prestigio», «honor», «rango», «dignidad», «posición de poder». Con frecuencia señala también el poder divino sobre la creación¹⁸.

Veamos algunos ejemplos:

«Ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι»

«*Tunc erit tibi gloria* [buena reputación, honor] *coram simul discumbentibus*»¹⁹ (Lucas, 14, 10).

«Μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ»

«*Filius enim hominis uenturus est in gloria* [esplendor del poder divino] *Patris sui*»²⁰ (Mateo, 16, 27). En el plano sintáctico, obsérvese el uso de la perífrasis de futuro inmediato, propia del latín, para traducir la expresión griega «μέλλει ἔρχεσθαι» (se dispone a marchar, ha de venir).

«Καὶ δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς» «*Et claritas* [luz, brillo, esplendor] *Dei circumfulsit illos*»²¹ (Lucas, 2, 9).

«Καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ»

¹⁴ Ver M. E. Steimberg, 1998.

¹⁵ Ver H. Balz y G. Schneider, 1996, s.v. δόξα.

¹⁶ A. Ernout y A. Meillet (2001, s.v. *gloria*) afirman que la etimología de esta palabra es desconocida y asocian su significación con el término griego κλέος y el latino *fama*.

¹⁷ Lucas, 2, 9; Juan, 5, 41; 17, 5; 17, 22; 17, 24.

¹⁸ A. Ernout y A. Meillet (2001, s.v. *clarus*) señalan que este término, originalmente referido a los sonidos, extendió su significado a la vista («claro», «brillante», opuesto a *obscurus*), y metafóricamente a las personas, con el sentido de «ilustre», «glorioso».

¹⁹ Entonces tendrás gloria ('buena reputación, honor') ante los que juntamente se sientan a la mesa.

²⁰ El hijo del hombre ha de venir en la gloria ('esplendor del poder divino') de su Padre.

²¹ Y el resplandor de Dios los rodeó de luz.

«*Et manifestauit gloriam [poder divino] suam et crediderunt in eum discipuli eius*»²² (Juan, 2, 11).

El adjetivo δίκαιος (con 79 registros en el *Nuevo Testamento*) y su correspondiente abstracto δικαιοσύνη (con 57 registros) se asocian semánticamente, en el texto bíblico, con la idea de virtud (ἀρετή / *uirtus*) y de piedad (σέβεια / *pietas*)²³. Los vocablos latinos equivalentes en la *Vulgata* son *iustus* y *iustitia*, términos eminentemente jurídicos. En griego clásico, δίκαιος²⁴ es el que se señala (posee la misma raíz del verbo δείκνυμι) o se distingue por su virtud (ἀρετή). En la *Septuaginta*, δίκαιος traduce el adjetivo hebreo *saddiq*, cualidad de la persona que, en cuanto al derecho y las costumbres, responde a las exigencias de sus congéneres y a los mandamientos divinos, y actúa según estos criterios. En cuanto a la δικαιοσύνη, en griego clásico es una noción doctrinal sobre las virtudes, que comprende la justicia, la legalidad, la rectitud, la igualdad y la justicia distributiva, todas ellas como manifestaciones virtuosas. Su equivalente latino *iustitia* remite a *ius* (el derecho) y designa al campo de los procedimientos jurídicos.

En los textos paulinos, la idea de justicia (δικαιοσύνη) se asocia con las de πίστις / *fides* (fe, fidelidad, confianza), νόμος / *lex* (norma, ley) y διακονία / *ministerium* (servicio, ayuda, oficio); en los *Evangelios*, con ἅγιος / *sanctus* (santo, sagrado), con ἀγαθός / *bonus* (bueno) y con φοβούμενος τὸν θεόν / *timens Deum* (temeroso, o respetuoso de Dios)²⁵.

Se consideran antónimos de δίκαιος los adjetivos ἄδικος / *iniustus* (injusto, malvado, que tiene una actitud falsa con respecto al derecho divino y al humano), ἁμαρτωλός / *peccator* (errado, desviado, impío, y en sentido amplio, pecador) y ἀπειθής / *incredibilis* (indigno de confianza, no creíble).

Véanse los ejemplos siguientes:

«Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν, Ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, τότε ἀφήσιν αὐτόν».

²² Y puso en evidencia su gloria ('su poder divino') y sus discípulos creyeron en él.

²³ Ver H. Balz y G. Schneider, 1996, s.v. δίκαιος y δικαιοσύνη.

²⁴ En la mitología helénica Δίκη es la personificación de la justicia, y en algunos contextos, de la venganza y el castigo.

²⁵ Véase M. A. Suárez, 1998.

«Respondens autem Iesus dixit ei: Sine modo, sic enim decet nos implere omnem iustitiam [lo establecido, lo que corresponde según la voluntad divina]. Tunc dimittit eum»²⁶ (Mateo, 3, 15).

«Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται»

«Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam [igualdad frente a la ley humana, solidaridad], quoniam ipsi saturabuntur»²⁷ (Mateo, 5, 6).

«Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν»

«Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam [porque son justos, virtuosos, honestos], quoniam ipsorum est regnum caelorum»²⁸ (Mateo, 5, 10).

«Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματεῶν καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»

«Dico enim vobis: Nisi abundauerit iustitia uestra [condición de hombre digno, de honestidad y equidad] plus quam scribarum et phariseorum, non intrabitis in regnum caelorum»²⁹ (Mateo, 5, 20).

«Ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ».

«Venit enim ad uos Ioannes in uia iustitiae [justicia virtuosa, redención], et non credidistis ei; publicani autem et meretrices crediderunt ei. Vos autem uidentes nec paenitentiam habuistis postea, ut crederetis ei»³⁰ (Mateo, 21, 32).

²⁶ Respondiendo entonces Jesús le dijo: Deja ya, porque así nos honra el cumplir con toda la justicia ('la voluntad divina'). Entonces se lo permitio.

²⁷ Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia ('de igualdad frente a la ley humana'), porque ellos serán satisfechos.

²⁸ Bienaventurados los que sufren persecución a causa de (su) justicia ('condición de hombres justos, virtuosos, honestos'), porque de ellos es el reino de los cielos.

²⁹ Así, pues, os digo: A menos que vuestra justicia ('condición de hombre digno, honestidad, equidad') llegue a abundar más que la de los escribas y la de los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

³⁰ Pero Juan vino a vosotros en un camino de Justicia ('virtud, redención') y no le creísteis; pero los publicanos y las prostitutas le creyeron. Vosotros, en cambio, al verlo, ni siquiera tuvisteis arrepentimiento después para que le creyérais.

«Καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας».

«*Et induere nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia [virtud, dignidad] et sanctitate ueritatis*»³¹ (Efesios, 4, 24).

«Ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε, ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ».

«*Ut filii lucis ambulate, fructus enim lucis est in omni bonitate et iustitia [justicia, dignidad, virtud, equidad] et ueritate*»³² (Efesios, 5, 8-9).

«Στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἐν πᾶσιν ἀναλαμβάνοντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ [τὰ] πεφυρωμένα σβέσαι».

«*State ergo succincti lumbos uestros in ueritate et induti lorica iustitiae [justicia, probidad, virtud] et calceati pedes in praeparatione euangelii pacis, in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela Maligni ignea extinguere*»³³ (Efesios, 6, 14-16).

«Ὁ ἄφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθὴς ἐστὶν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν».

«*Qui a semetipso loquitur, gloriam [buena reputación, fama] propriam quaerit; qui autem quaerit gloriam eius, qui misit illum, hic uerax est, et iniustitia [indignidad, soberbia, desmesura] in illo non est*»³⁴ (Juan, 7, 18).

«Μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε».

³¹ Y vestir al nuevo hombre que fue creado según Dios en la justicia ('virtud, dignidad') y la santidad de la verdad.

³² Caminad como hijos de la luz, pues el fruto de la luz está en toda bondad y justicia ('dignidad, virtud') y verdad.

³³ Por lo tanto, manteneos firmes ciñendo vuestras espaldas de verdad y vistiendo la coraza de la justicia ('de la probidad, la virtud') y calzando los pies en la preparación del Evangelio de paz; tomando en todas las ocasiones el escudo de la fe, en el cual podáis apagar todos los dardos de fuego del Maligno.

³⁴ El que habla de sí mismo busca su propia gloria ('buena reputación, fama'); en cambio quien busca la gloria de aquel que lo envió, éste es veraz y no hay en él injusticia 'indignidad, soberbia, desmesura'.

«*Nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium* [un juicio ecuánime, equilibrado] *iudicate*»³⁵ (Juan, 7, 24).

«Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων».

«*Iustitia* [la recta y virtuosa justicia] *enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: “Iustus* [el justo, digno, honesto] *autem ex fide uiuet”. Reuelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam* [comportamiento indigno, pecado] *hominum, qui ueritatem in iniustitia* [indignidad, deshonestidad] *detinent*»³⁶ (Romanos, 1, 17-18).

«Κατὰ δὲ τὴν σκληρότετά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ».

«*Secundum duritiam autem tuam et impaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii Dei qui reddet unicuique secundum opera eius*»³⁷ (Romanos, 2, 5-6). Obsérvese aquí la descomposición del sustantivo δικαιοκρισία [evaluación justa, conclusion ecuánime]³⁸ en una expresión claramente jurídica: «*iustum iudicium*» [juicio justo, o sea de acuerdo con las normas del derecho].

«Οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ’ οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται».

«*Non enim auditores legis iusti* [justos, honestos, dignos] *sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur* [se considerarán justos, dignos]»³⁹ (Romanos, 2, 13).

³⁵ No juzguéis según el rostro, sino haced un juicio justo (‘ecuánime, equilibrado’).

³⁶ Pues la justicia (‘la recta y virtuosa justicia’) de Dios se revela en él mismo desde la fe hacia la fe. Como fue escrito: el justo (‘digno, honesto’) vivirá a partir de la fe. La ira de Dios se revela desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia (‘comportamiento indigno, pecado’) de los hombres que detienen la verdad en la injusticia (‘indignidad, deshonestidad’).

³⁷ Según tu dureza y tu corazón que no se arrepiente, atesoras para ti la ira de Dios en el día de la ira y la revelación del justo juicio de Dios, que devolverá a cada uno según sus obras.

³⁸ Este neologismo, compuesto por las raíces δικαί- (justo, honesto) y κρις- (evaluación, criterio) aparece también en la *Astronomía* de Hefestión. Ver H. Liddell and R. Scott, s.v. δικαιοκρισία.

³⁹ Pues no son justos (‘honestos, dignos’) ante Dios los que escuchan la ley, sino que serán considerados justos (‘honestos, dignos’) los que hacen la ley.

«Μὴ γένοιτο· γιγνέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται, ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κείνεσθαί σε. Εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; Μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω».

«*Absit! Exstet autem Deus uerax, omnis autem homo mendax, sicut scriptum est: "Ut iustificeris in sermonibus tuis et uincas cum iudicaris". Si autem iniustitia nostra iustitiam Dei commendat, quid dicemus? Numquid iniustus Deus, qui infert iram? Secundum hominem dico*»⁴⁰ (Romanos, 3, 4-5). En este pasaje se confirma el criterio jurídico de la traducción. Los conceptos de «justicia», «injusticia», «juzgar», «justificar», amplios en el texto griego, se ajustan a «derecho» en el latino.

«Καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς, οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν».

«*Sicut scriptum est: "Non est iustus [digno, honesto, virtuoso] quisquam, non est intellegens, non est requirens Deum"*»⁴¹ (Romanos, 3, 10-11).

«Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί».

«*Nos natura Iudaei et non ex gentibus peccatores*»⁴² (Γάλατας, 2, 15).

«Εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; Μὴ γένοιτο».

«*Quod si quaerentes iustificari [dignificarnos] in Christo, inuenti sumus et ipsi peccatores, numquid Christus peccati minister est? Absit!*»⁴³ (Γάλατας, 2, 17)

«Τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει;».

«*Quid incredibile iudicatur [se considera, se estima] apud uos, si Deus mortuos suscitatur?*»⁴⁴ (Hechos, 26, 8).

⁴⁰ De ninguna manera. Antes bien que Dios sea veraz, pero todo hombre, mentiroso. Como fue escrito: Para que seas justificado en tus palabras y venzas cuando seas juzgado. Pues si nuestra injusticia encarece la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Que es injusto el Dios que manifiesta su ira? Hablo como ser humano.

⁴¹ Así como fue escrito: no hay ni un solo justo ('honesto, digno, virtuoso'), ni un inteligente, ni uno que busque a Dios.

⁴² Nosotros los judíos somos pecadores por naturaleza, no por culpa de los gentiles.

⁴³ Porque si buscando ser justificados ('dignificarnos') en Cristo, nosotros mismos somos encontrados pecadores, ¿acaso Cristo es un administrador del pecado? De ninguna manera.

⁴⁴ ¿Qué cosa se juzga ('se considera, se estima') increíble entre vosotros, si Dios resucita a los muertos?

«Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον». «*Et ipse praecedet ante illum in spiritu et uirtute Eliae, ut conuertat corda patrum in filios et incredibiles [incrédulos, no confiables] ad prudentiam iustorum [justos honestos], parare Domino plebem perfectam*»⁴⁵ (Lucas, 1, 17).

«Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη, Οὐδὲ φοβῇ συ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;».

«*Respondens autem alter increpabat illum dicens: “Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es?”*»⁴⁶ (Lucas, 23, 40).

«Ἀνὴρ δέ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν σὺν πάντι τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ πάντος». «*Vir autem quidam in Caesarea nomine Cornelius, centurio cohortis, quae dicitur Italica, religiosus et timens Deum cum omni domo sua, faciens eleemosynas multas plebi et deprecans Deum semper*»⁴⁷ (Hechos, 10, 1-2).

Los aparatos críticos de las buenas ediciones de la *Vulgata* dan cuenta de numerosas variantes textuales que, seguramente, corresponden a distintos ajustes, muchos de los cuales pueden pertenecer al traductor⁴⁸ y al resultado de sus consultas.

⁴⁵ Y él mismo irá delante de aquel en el espíritu y la virtud de Elías, para dirigir los corazones de los padres hacia los hijos, y los incrédulos a la prudencia de los justos (‘dignos, honestos’); para preparar un pueblo perfecto para Dios.

⁴⁶ Al responder, el otro lo increpaba diciendo: ¿ni tú, que estás en la misma condenación, temes a Dios?

⁴⁷ Había un cierto varón de Cesarea, de nombre Cornelio, centurión de la cohorte que se llama Itálica, religioso y temeroso de Dios con toda su casa, que hacía muchas limosnas a la gente y siempre oraba a Dios.

⁴⁸ Jerónimo, como ya se dijo, no discute cuestiones lexicales o filológicas en el texto mismo de su traducción, lo que sí ocurre con otros teólogos, como san Agustín y Juan Escoto Eriúgena entre ellos.

Hacia la plenitud de un discurso teológico

El análisis y la interpretación de los textos de Juan Escoto Eriúgena presentan una variada problemática en el nivel lexical, de la cual algunos motivos pueden ser:

- 1) La lectura directa de fuentes griegas (clásicas, bíblicas y patrísticas) por parte del autor, que le permite, en unos casos, transcribir en forma literal o transliterada una serie de términos aplicables a su pensamiento específico; y, en otros, intentar una traducción o latinización de vocablos griegos de raíz filosófica o teológica, con fines análogos⁴⁹.
- 2) El proceso de desgaste, transformación y resemantización sufrido por muchos de esos términos, originados en los pensadores presocráticos, en Platón o en Aristóteles, y elaborados semánticamente por los filósofos helenísticos y por la Patrística griega.
- 3) El empleo de términos traducidos o latinizados por filósofos, teólogos o escritores que procesaron fuentes helénicas y crearon, a partir de un léxico latino preexistente, un vocabulario específico adecuado a las necesidades de sus obras⁵⁰.
- 4) La formación de neologismos o cuasi-neologismos para la expresión de determinadas ideas filosóficas y teológicas.

A partir de esta problemática, pueden describirse los distintos modos que Escoto emplea para latinizar el léxico griego.

- 1) Equivalencia directa, sin discusión ni explicación alguna.
«*Quod graece φύσις, latine uero natura uocitatur*»⁵¹ (I, 0441A)⁵².

⁴⁹ Escoto cita la *Septuaginta* y la *Kaivῇ Διαθήκῃ*, y también a Dionisio Areopagita, san Gregorio Niseno, Máximo Confesor y san Gregorio Nacianceno, entre las principales fuentes en lengua helénica.

⁵⁰ Lucrecio, Cicerón, Séneca, san Agustín, Severino Boecio, san Jerónimo y san Isidoro Hispalense, por citar a los más notables, crearon un vocabulario filosófico latino a partir de las fuentes griegas.

⁵¹ Lo que en griego es *physis*, en latín se dice *natura*.

⁵² La numeración de la cita corresponde a la de las columnas del tomo 122 de la *Patrología Latina* de Migne. En todas las citas de Escoto se seguirá el mismo criterio.

«*Qui solus omnia creans ἄναρχος, hoc est, sine principio intellegitur*»⁵³ (I, 0451D).

2) Equivalencia directa con apoyo etimológico.

«*Nam et hoc nomen, quod est bonitas, non aliunde originem ducit, nisi a uerbo graeco, quod est βοῶ, hoc est, clamo; βοῶ autem et καλῶ, id est, clamo et uoco, unum sensum possident; etenim qui uocat, saepissime in clamorem erumpit. Deus ergo non inconuenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam uenire intelligibili clamore clamat, ideoque graece dicitur Deus καλός, id est, bonus, διὰ τὸ πάντα καλεῖν εἰς οὐσίαν, hoc est, eo quod omnia uocat in essentiam*»⁵⁴ (II, 0580C-D).

Más allá de la intención didáctica del teólogo, esta etimología es poco menos que disparatada. Ni *bonitas* se remonta al verbo βοῶ, ni el verbo καλῶ pertenece a la misma familia del adjetivo καλός⁵⁵. En cambio, es acertada la que da en el siguiente ejemplo.

«*Ἀναλυτική a uerbo ἀναλύω deriuatur, id est resolvo uel redeo; ἀνά enim re-, λύω uero soluo interpretatur. Inde etiam nomen nascitur ἀνάλυσις, quod in resolutionem uel reditum similiter uertitur. Sed ἀνάλυσις proprie de solutione propositarum quaestionum dicitur; ἀναλυτική uero de reditu diuisionis formarum ad principium eiusdem diuisionis. Omnis enim diuisio, quae a Graecis μερισμός dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam definito ad infinitos numeros uidetur, hoc est generalissimo usque ad specialissimum. Omnis uero recollectio ueluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans, et usque ad generalissimum ascendens, ἀναλυτική uocatur*»⁵⁶ (II, 0526B).

⁵³ El que crea todas las cosas solo se entiende *ánarkhos*, esto es, sin principio (comienzo).

⁵⁴ Pues este sustantivo, que es *bonitas* (bondad) no remite su origen a otro lugar que al verbo griego que es βοῶ, esto es, *clamo* (grito, clamo); entonces *βοῶ* y *καλῶ*, esto es, grito y llamo, poseen un único sentido, pues quien llama a menudo prorrumpe en un grito. Por lo tanto Dios no es llamado incorrectamente *bueno* y *bondad*, porque convoca con un clamor inteligible a todas las cosas para que de la nada vengan a esencia, y por eso en griego se dice Dios *καλός* [*bueno*, literalmente *bello*], esto es, bueno *διὰ τὸ πάντα καλεῖν εἰς οὐσίαν*, porque convoca a todas las cosas a su esencia.

⁵⁵ Ver P. Chantraine, 1968, s.v. βοᾶω, καλέω y καλός; A. Ernout y A. Meillet, 2001, s.v. *bonus*.

⁵⁶ *Analytiké* se deriva del verbo *analýō*, esto es, *resuelvo* o *regreso*; pues *aná-* equivale a *re-* y *lýō* se interpreta en verdad como *desato*. De allí nace también el sustantivo *ánálýsis*, que del mismo modo se traduce como *resolución* o *regreso*. Pero *ánálýsis* se refiere puntualmente a la resolución de preguntas formuladas; en cambio *analytiké*, al regreso de la división de las

3) Equivalencia directa con explicaciones y referencias eruditas.

«*Duabus principalibus Theologiae partibus utens, affirmativa quidem, quae a Graecis καταφατική, et abnegatiua, quae ἀποφατική uocatur. [...] Bipertitam Theologiam asserit [Dionysius Areopagita] esse, id est, καταφατικὴν et ἀποφατικὴν, quas Cicero in intentionem et repulsionem transfert*⁵⁷, *nos autem, ut apertius uis nominum clarescat, in affirmationem et negationem maluimus transferre*⁵⁸. [...] *Verbi gratia, καταφατική dicit ueritas est; ἀποφατική contradicit, ueritas non est. Hic uidetur quaedam forma contradictionis; sed dum intentius inspicitur, nulla controuersia reperitur. [...] Omnibus enim significationibus, quas καταφατική Diuinitatem induit, ἀποφατική eam spoliare non nescit. Una enim dicit, sapientia est, uerbi gratia, eam induens; altera dicit, sapientia non est, eandem exuens*»⁵⁹ (I, 0458A – 0461D).

«*Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est. Nam a Graecis λόγος uocatur; hoc est, uerbum, uel ratio, uel causa. Inde, quod in graeco Euangelio scribitur: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος potest interpretari: In principio erat Verbum, uel in principio erat ratio, uel in principio erat causa*»⁶⁰ (III, 0642B).

formas al principio de esa misma división. Así pues toda división, que es llamada *merismós* por los griegos, parece casi descender desde un cierto número definido hacia infinitos números, esto es de lo más general a lo más particular. Pero toda recolección que avanza una y otra vez como cierto regreso desde lo más particular y asciende hacia lo más general, se llama *analytiké* (procedimiento analítico).

⁵⁷ Cicero, *De inuentione*, I, 10, 13: *Constitutio est prima conflictio causarum ex depulsione intentionis profecta* (La organización es el primer debate de las causas proveniente de la refutación de la intención). Fortunatianus, en *Ars rhetorica*, I, 2, y Iulius Victor, en *Ars rhetorica*, II, reiteran esta equivalencia semántica.

⁵⁸ Isidorus, *Etymologiae*, II, 27, 3: *Quod res mente conceptas prolatis sermonibus interpretetur per cataphasin et apophasin, id est adfirmationem et negationem* (porque interpreta las cosas concebidas por la mente en discursos elaborados por «catáfasis» y «apófasis», esto es, por afirmación y por negación).

⁵⁹ Usando las dos partes principales de la Teología, la afirmativa que por los griegos es llamada *kataphatiké* y la negativa, que es llamada *apophatiké*. [...] Dionisio Areopagita asegura que la Teología es bipartita, esto es *kataphatiké* y *apophatiké*, que Cicerón traduce como *intención* y *repulsión*. [...] Por ejemplo *kataphatiké* dice *es verdad*, *apophatiké* dice lo contrario, *no es verdad*. Aquí aparece cierta forma de contradicción, pero si se examina con mayor atención, no se encuentra controversia alguna. [...] De todas las significaciones que *kataphatiké* atribuye a la Divinidad, ninguna puede negar *apophatiké*. Una dice, por ejemplo, *es la sabiduría*, vistiéndola; la otra dice, despojándola, *no es la sabiduría*.

⁶⁰ Dios Verbo es simple y múltiple principalísima razón de todas las cosas. Pues por los griegos es llamado *lógos*, esto es palabra, o razón, o causa. De allí, lo que en el Evangelio

Uno de los puntos más interesantes de la discusión lexical eriugeniana se da con el término griego οὐσία, traducido generalmente como *essentia*, en el libro primero (0471C-0495C) y en el quinto (0867A-B) del *De diuisione naturae*. En el primer pasaje, se trata de definir la οὐσία por lo que es y por lo que no es; y en el segundo, iluminado con referencias gramaticales, de diferenciarla de la φύσις. Veamos una muestra del tema.

«In ipsa uero οὐσία relatio est, cum genus ad speciem refertur, et species ad genus. [...] Habitus uero οὐσίας, generis, aut speciei, est uirtus ipsa immobilis, per quam genus, dum per species diuiditur, in seipso semper unum indiuiduumque permanet, et totum in speciebus singulis, et singulae species in ipso unum sunt. [...] Nil aliud esse uideo, in quo naturaliter inesse οὐσία possit, nisi in generibus et speciebus [...] Οὐσία itaque nullo modo definitur quid est, sed definitur, quia est. [...] Ut autem firmitus cognoscas οὐσίαν, id est essentiam, incorruptibilem esse, lege librum sancti Dionysii Areopagitae [...] Omnis οὐσία incorruptibilis est. Omne incorruptibile corpus materiale non est. [...] Omnis autem οὐσία simplex est. Nullum igitur corpus forma materiaque compositum οὐσία est. Item: Omnium hominum una eademque οὐσία est. [...] Nulla itaque οὐσία, quoniam caret spatio, corporalis est; sicut nullum corpus, quoniam spatiis extenditur, οὐσία est»⁶¹ (Ex libro I).

«Figura, igitur non natura, naturam pro essentia, ut aestimo, mutans, usu frequentissimo graecae latinaeque elocutionis. Nam Graeci φύσιν pro οὐσία, et οὐσίαν pro φύσει saepissime commutant. Horum siquidem nominum proprietas est, οὐσίαν, id est essentiam, de eo, quod nec corrumpi, nec augeri, nec minui in omni creatura siue uisibili siue intelligibili potest, praedicari;

griego se escribe, Ἐν ἀρχῇ ἣν ὁ λόγος, puede interpretarse: *en el principio era la Palabra, o en el principio era la razón, o en el principio era la causa*. (La referencia es Juan, I, 1, en las versiones del original griego y la traducción jerónimiana).

⁶¹ Pero en la misma *ousía* hay una traslación, cuando del género se remite a la especie y de la especie al género. [...] Pero la apariencia de la *ousía* de género o de especie, es en sí misma una cualidad inmóvil, por la cual el género, aun cuando se divide en especies, permanece siempre uno e indivisible en sí mismo, y entero en cada una de las especies. [...] Ninguna otra cosa veo en que pueda estar la *ousía*, sino en los géneros y las especies. [...] Y así *ousía* de ningún modo se define por lo que es, sino porque es. [...] Para que conozcas con mayor solidez que *ousía*, esto es, la esencia, es incorruptible, lee el libro de san Dionisio Areopagita. [...] Toda *ousía* es incorruptible; todo lo incorruptible no es un cuerpo material. Toda *ousía* es simple; por lo tanto ningún cuerpo compuesto de forma y materia es *ousía*. Y así la *ousía* de todos los hombres es una y la misma. [...] Por lo tanto, ninguna *ousía*, puesto que carece de dimensión espacial, es corporal, así como ningún cuerpo, puesto que se extiende en el espacio, es *ousía*.

φύσιν uero, hoc est, naturam de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia, quae et corrumpi, et augeri, et minui potest, diuersisque accidentibus affici. Οὐσία namque ex uerbo εἰμί deriuatur; quod est sum, cuius participium masculinum ὢν, femininum οὔσα; inde οὐσία⁶². Φύσις autem ex uerbo φύομαι, id est nascor, uel plantor, uel generor. Omnis itaque creatura, [0867B] quantum in suis rationibus subsistit, οὐσία est; in quantum uero in aliqua materia procreatur, φύσις⁶³ (Ex libro V).

La minuciosidad en la búsqueda de equivalentes semánticos válidos de términos griegos en lengua latina y la conciencia de las múltiples dificultades que dicha búsqueda implica llevan a Escoto a formular numerosas reflexiones metalingüísticas, desde cuestiones puramente gramaticales, como la contracción de vocales en los sustantivos con tema en sigma y género neutro en la tercera declinación griega, hasta aquellas de carácter semántico que pueden poner en duda ciertas verdades doctrinales⁶⁴. Esta preocupación no es sólo filológica; en tiempos de Escoto, tenían aún mucha fuerza entre los cristianos algunas doctrinas consideradas heréticas por la Iglesia Romana, como la de los maniqueos, los arrianos y los nestorianos. Por otra parte, la interpretación de la llamada «procesión del Espíritu Santo» comenzaba a manifestar una división doctrinaria que, dos siglos más tarde, se concretaría con el Cisma de Occidente que daría nacimiento a la Iglesia Ortodoxa⁶⁵.

Un ejemplo interesante es aquel de la *Homilía sobre el prólogo del Santo Evangelio de Juan*, en el que discute cómo un problema de género distinto en

⁶² El abstracto verbal οὐσία no deriva precisamente del participio femenino. Uno y otro proceden de la raíz οvt- y se forman por caminos diversos.

⁶³ Figura, entonces, no naturaleza; cambiando naturaleza por esencia, según estimo, es de frecuentísimo uso en el discurso griego y en el latino. Pues los griegos muy a menudo cambian φύσις por ουσία y ουσία por φύσις. Existe una propiedad de estos sustantivos: de ουσία puede decirse que no puede corromperse ni aumentarse ni disminuir en toda criatura visible o invisible; en cambio φύσις es la naturaleza a partir de la generación de la esencia a través de lugares y tiempos en alguna materia que puede corromperse, aumentarse y disminuir, y ser afectada por diversos motivos accidentales. Ουσία deriva del verbo εἰμί, que es *soy*, cuyo participio masculino es ὢν, el femenino οὔσα, y de allí ουσία. Φύσις, por su parte, del verbo φύομαι, esto es *nazco*, o *broto*, o *soy generado*. Y así toda criatura, en cuanto subsiste en sus propias causas, es ουσία; en cuanto es procreada en alguna materia, es φύσις.

⁶⁴ Véase A. Frasnini, 2012, pp. 9-25.

⁶⁵ Escoto ofrece una explicación lexical muy clara del tema en *De diuisione naturae*, II, 0612B.

griego y en latín puede provocar una confusión grave sobre el vínculo entre Dios y el Verbo:

«Hoc erat in principio apud Deum, ac si diceret: hoc Verbum, quod Deus est, apud Deum ipsum est, et non aliud quid erat in principio. Sed significantius ex Graecorum exemplaribus potest intelligi. In eis enim οὗτος scribitur, id est, hic, et potest referri ad utrumque, ad Verbum uidelicet et Deum; haec quippe duo nomina Θεός et λόγος apud Graecos masculini generis sunt. Ac per hoc ita potest intelligi: et Deus erat uerbum; hic erat in principio apud Deum⁶⁶, tamquam si luce clarius dixerit: Hic Deus Verbum apud Deum, ipse est, de quo dixi: In principio erat Verbum»⁶⁷ (Homilia, 0286D-0287A).

En su búsqueda, no duda Escoto en poner objeciones a la *Vulgata* jeronimiana. Critica, por ejemplo, el empleo de una preposición latina que no refleja exactamente el sentido que tiene la preposición equivalente en el texto griego y que, por lo tanto, modifica la idea original del mismo.

«Et hoc facilius in Graeco datur intellegi. Vbi enim Latini ponunt sine ipso, ibi Graeci χωρίς αὐτοῦ, hoc est extra ipsum. Similiter et ipse Dominus suis discipulis dicit: “Extra me nihil potestis facere”⁶⁸. Qui per uos, inquit, extra me heri non potuistis, quid extra me facere potestis? Nam et ibi non ἄνευ, sed χωρίς, hoc est, non sine, sed extra Graeci scribunt. Facilius autem propterea dixi, quia, dum quis audit sine ipso, potest putare sine ipsius consilio uel adiutorio, ac per hoc non totum, non omnia illi distribuit; audiens uero extra, nihil omnino relinquit, quod in ipso et per ipsum factum non sit»⁶⁹ (Homilia, 0287D-0288A).

⁶⁶ Esta aparente incorrección gramatical (el pronombre «hic», masculino, referido al sustantivo «uerbum», neutro), ejemplifica la problemática de la traducción de un término griego que es masculino y su equivalente latino, neutro.

⁶⁷ Este estaba en el principio junto a Dios, como si dijera: «este Verbo que es Dios, está junto a Dios mismo, y no había otra cosa en el principio». Pero con mayor claridad significativa puede entenderse a partir de los escritos de los griegos. En ellos se escribe οὗτος, o sea este, y puede referirse a uno y a otro, al Verbo, sin duda, y a Dios; porque estos dos nombres, Θεός <Dios> y λόγος <palabra>, entre los griegos son de género masculino. Y por esto puede entenderse así: «y Dios era el Verbo; este estaba en el principio junto a Dios», como si con más claridad que la luz hubiera dicho: Este Dios Verbo junto a Dios es el mismo sobre el cual dije: En el principio era el Verbo.

⁶⁸ Juan, 15, 5.

⁶⁹ Y esto se da a entender más fácilmente en griego. Donde los latinos ponen *sin él mismo*, allí los griegos, *choris autoú*, esto es *fuera de él*. De manera similar el Señor mismo dice a sus discípulos: «Fuera de mí nada podéis hacer». Quienes por vosotros mismos, dijo, fuera de mí,

Un caso similar se da en la misma homilía, cuando una expresión griega locativa es traducida por Jerónimo por otra que puede interpretarse como temporal:

«Hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine. *De Christo uidelicet. Audi testimonium eius: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi"*⁷⁰; *et iterum: "Qui post me uenit, ante me factus est"*⁷¹. *Quod euidentius in Graeco legitur ἔμπροσθέν μου, hoc est coram me, ante conspectum meum, factus est. Ac si aperte diceret: Qui in ordine temporum post natiuitatem meam natus est in carne. Ante conspectum meum, dum adhuc essem in uisceribus meae matris sterilis, propheticum uisu uidi illum coram me conceptum et hominem factum in utero uirginis*»⁷² (Homilia, 0292B-0292C).

Superan largamente los doscientos los pasajes de Escoto en los que, por los medios ya mencionados, se discute la latinización de los términos griegos a los que el teólogo acude para fundamentar su argumentación. Valgan los antes citados como muy pequeña muestra del procedimiento seguido. Un capítulo aparte merecen las traducciones del Pseudo Dionisio, cuyo texto original, como ya se dijo, presenta un número asombroso de neologismos⁷³.

Palabras finales

El examen de los ejemplos aportados nos permite acercarnos a las proporciones en que el problema lexical se manifiesta puntualmente en cada texto filosófico o teológico latino. En el caso de san Jerónimo, la fidelidad al texto bíblico exige una muy ajustada equivalencia semántica; a su vez, la intención de hacer de las Sagradas Escrituras un código moral y, por extensión, jurídico, obliga al traductor a elegir un léxico que no ofrezca fisuras en su interpretación amplia y específica. En el de Escoto Eriúgena, este teólogo apela a la tradición

ayer no pudisteis, ¿qué podéis hacer fuera de mí? Porque también aquí los griegos no escriben *áneu*, sino *khoris*, esto es, no *sin*, sino *fuera de*. Más fácil entonces a causa de lo que dije; porque mientras alguien oye *sin él mismo*, puede pensar sin el consejo o la ayuda de él mismo, y por esto no le atribuye la totalidad ni todas las cosas; en cambio al oír *fuera de*, nada deja en absoluto que no haya sido hecho en él mismo y a través de él mismo.

⁷⁰ Juan, 1, 29.

⁷¹ Juan, 1, 30.

⁷² Vide Lucas, 1, 39-45.

⁷³ Este tema ha sido tratado por el autor del presente artículo en tres ponencias presentadas en congresos, las que aún no han sido publicadas.

filosófica clásica griega y latina, aprovecha términos de incorporación tardía y, cuando no encuentra el vocablo exacto, lo crea por derivación, composición o equivalencia, tanto en lengua griega como en lengua latina. Traducir hoy a una lengua moderna los textos filosóficos y teológicos en lengua latina, más aún aquellos que poseen una alta vinculación con otras lenguas (griego y hebreo, particularmente), es tarea ardua y delicada, que exige un manejo decantado del latín y el griego y una frecuentación intensa del vocabulario filosófico de la Antigüedad y el Medioevo. Con paciencia, dedicación y disciplina, el equipo del Centro de Filología Clásica y Moderna de la Universidad Nacional de Villa María se ha propuesto llevar a cabo la traducción, el comentario filológico y el cotejo de fuentes de algunos Padres griegos y latinos de la Iglesia cuyos textos no siempre están al alcance del lector moderno hispanohablante.

Fuentes

Biblia sacra iuxta vulgatam clementinam, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

Cicero, *De inuentione*, Cambridge, Mass./London, Heinemann, Loeb Classical Library, 1949.

Isidorus, *Etymologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Juan Escoto Eriúgena, «Homilía sobre el prólogo del Santo Evangelio de Juan», estudio preliminar, trad. y notas de A. Fraschini, en Fraschini, A. y C. Blanch, *Sermones*, Buenos Aires, Docencia; Villa María, I.A.P.C.H. de la U.N.V.M., 2015, pp. 149-228.

Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, Libros I - V, Turnholt, Leuven, Brepols, 1996-2003.

Καὶνή Διαθήκη, Second edition with critical apparatus, London, The British and Foreign Bible Society, 1958.

Lucrèce, *De la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Migne, J., *Patrología Latina*, tomo 122, disponible en www.documentacatholicaomnia.eu, consulta: 4 – 6 – 2014.

Pausanias, *Descripción de Grecia*, introducción, traducción y notas de M^a C. Herrero Ingelmo, t. III, Madrid, Gredos, 1994.

Septuaginta, ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Apoyo técnico y filológico

Alvarenga, W., *Exégesis del Nuevo Testamento a través del Griego*, Bedford, Alvarenga Publications, 2014.

Balz, H. y G. Schneider, (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1996.

Blaise, A., *Dictionnaire Latin-Francais des auteurs chrétiens*, Turholt, Brepols, 1993.

Blaise, A., *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholt, Brepols 1975.

Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.

Di Bernardino, A., *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1990.

Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2005.

Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, Teología mística, Epístolas varias*, estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2007.

Ernout, A. et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 2001.

Fraschini, A., «Filología y didáctica. Las reflexiones metalingüísticas de Juan Escoto Eriúgena», *Auster, Revista del Centro de Estudios Latinos*, La Plata, 17, 2012, pp. 9-25.

Liddell, H. and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Madrid, Miño y Dávila; Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005.

Muller, H. F. and P. Taylor, *A Chrestomathy of Vulgar Latin*, Georg Olms, Boston-New York-Chicago-Atlanta-San Francisco-Dallas-London, 1990.

Steinberg, M. E., «Δόξα-gloria, una serie compleja: Δόξα en la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento*; “gloria” » en la *Vulgata, Nova Tellus*, 16, 2, México, 1998, pp. 175-202.

Suárez, M., «El campo semántico del temor en la *Septuaginta*, la *Καὶνὴ Διαθήκη* y la *Vulgata*», *Nova Tellus*, 16, 1, México, 1998, pp. 93-113.

Zorell, F., *Noui Testamenti Lexicon Graecum*, Paris, F. Zorell, 1931.

Obras de consulta

Bauchwitz, O., «Del hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto», *Principios del Departamento de Filosofía da Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, 8, 9, Natal, pp. 49-67.

Beienwaltes, W., *Eriúgena, rasgos fundamentales de su pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 2009.

Benedicto XVI, «Juan Escoto Eriúgena», homilía del 10 de junio de 2009, disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090610.html, consulta: 14 – 6 – 2010.

Blanch, C. A., *El desarrollo del concepto de apocatástasis en el pensamiento de los Padres Griegos entre los siglos II al IV*, Villa María, Ediciones del IAPCH, Universidad Nacional de Villa María, 2013.

Cochrane, C., *Cristianismo y cultura clásica*, México, F. C. E., 1949.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*, París, Aubier 1944.

De Libera, A., *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000.

Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965.

Fraschini, A., C. Blanch y J. Abraham, *La ética de los pensadores atomistas. Demócrito, Epicuro, Lucrecio*, Córdoba, El Copista, 2010.

Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, F.C.E., 1968.

Jeauneau, E., «Introducción» en *Ioannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, Turnholt, Brepols, 1996, pp. V-XC.

Moran, D., «El idealismo en la filosofía medieval: el caso de Juan Escoto Eriúgena», *Arete. Revista de filosofía*, 15, 1, Lima, 2003, p. 117-154.

Sheldon Williams, I. y L. Bieler, *Introducción y notas a Ioannis Scotti Eriugena Periphyseon (De diuisione naturae)*, Dublin, Institute for Advanced Studies, 1972.